



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO
PROGRAMA DE DOCTORADO EN HISTORIA

ESCRITURA ANDINA COLONIAL

La construcción de una memoria indígena. Los Andes y España, siglos XVI y XVII

Tesis para optar al grado académico de
Doctor en Historia, mención Etnohistoria Andina

SERGIO ALEJANDRO HERRERA VILLAGRA

Profesor Guía:

Luis Osvaldo Silva Galdames

Santiago de Chile, 2016

Escritura Andina Colonial

La construcción de una memoria indígena. Los Andes y España, siglos XVI y XVII



(Pintura Anónima del siglo XVII. Lima, Perú)

RESUMEN

Esta tesis propone el estudio etnohistórico de un conjunto de cinco obras cuya autoría indígena-mestiza logró registrar una particular forma de pensamiento fruto de un prisma cultural de doble matriz ideológica. Estas obras son: la *Instrucción al Gobernador Lope García de Castro* [1570] de Titu Cusi Yupanqui, el *Manuscrito Quechua de Huarochirí* [¿1598-1608?] cuya autoría aún no conocemos, los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega [1609], la *Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú* [1613] de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui y la *Nueva Corónica y Buen Gobierno* [1615] de Felipe Guaman Poma de Ayala, respectivamente. Por razones cronológicas los análisis de los textos estudiados son presentados desde el más temprano hasta el más tardío, aunque también utilizamos criterios cualitativos, según se expondrá en cada capítulo. A lo largo de este trabajo relevamos en primer lugar la cuestión de la *autoría* y la *escritura*, programa que nos ha exigido una observación detallada de las ideologías, identidades e imaginarios que subyacen en los textos. Ello nos ha llevado al tema de fondo: la ‘memoria indígena colonial’. En efecto, este importante ángulo de estudio se transformó a lo largo de cinco años de investigación en el eje central, en torno al cual desarrollamos una teoría y un método de estudio. Por una parte, observando la emergencia de un pensamiento indígena documentalmente objetiva y, por otra, aplicando una ‘arqueología de textos’ que examina una evidencia históricamente profunda. Si bien en principio sólo nos preocupábamos de comprender lo que implicaba la escritura para estos autores, luego la cuestión del recuerdo del pasado, de la tradición y del pensamiento andino en su peculiar sincronía, nos enseñó que el objetivo verdadero estaba ubicado más allá de nuestros intereses iniciales: radicaba, en realidad, en la evidencia de una (re)construcción de una cultura indígena colonial. Lo que estos autores andinos lograron rescatar en sus obras pudo reflejar las dificultades que podían enfrentar estando situados entre dos mundos que difícilmente podían ser armonizados sin incurrir en un pensamiento dislocado cuyo centro gravitatorio continuaba siendo sin embargo la mentalidad filohispánica adquirida inevitablemente. El peso definitivo de la colonialidad influyó de manera explícita en los discursos registrados en este *corpus* lo que nos ha permitido detectar matices asombrosos por doquier a lo largo de las páginas de estas extraordinarias obras.

En sus heterogéneas narraciones estos cultos personajes revelan contradicciones, ambigüedades y ambivalencias que hacen de sus discursos una singular muestra de cómo operó el cambio y la continuidad en los planos mental y cognitivo de la población indígena, en los Andes de los siglos XVI y XVII. La exploración analítica de este fenómeno nos reveló una dimensión fundamental todavía no suficientemente abordada por los estudios andinos: que la existencia y mantención de una identidad indígena bajo el régimen colonial haría eclosionar la existencia de un actor –el hombre andino– que no dejaría de estar presente en la vida virreinal con su lengua y memoria. En efecto, el sujeto indígena continuaría intentando trascender su presente colonial gracias a la fidelidad a sus tradiciones y costumbres, y a un singular plegamiento pragmático al orden colonial. Por su parte, el otro gran tema relacionado fue el sistema de la educación colonial al servicio de la ‘evangelización de los naturales’, institución que permitió el acceso a la cultura europea a los sujetos andinos más avezados intelectualmente, hecho que nos proporcionó un lugar específico donde situar físicamente esta investigación. En este contexto, la población indígena demostró ser bastante activa en varios aspectos de la vida cotidiana. Así pues, su cultura se expresó a través de diferentes formas ayudando a que sus saberes y conocimientos no desaparecieran a lo largo de los primeros dos siglos de dominación española. Creemos que la influyente cultura del libro y la propia lengua dominante –el castellano– fueron contribuciones definitivas a la construcción de una memoria andina al hacer relativamente compatibles las tradiciones religiosas, políticas y culturales de los españoles y de las sociedades locales al interior de los espacios de formación pedagógica: talleres, escuelas y bibliotecas, como asimismo en los espacios orgánicos de la vida cotidiana. Para probar esta hipótesis de confluencia cultural hemos examinado temáticas trascendentes tales como: lenguaje, mitos, ritos, memoria, historia, poder, autonomía y colonialidad, sincretismo, aculturación y mestizaje, entre otros. En efecto, la comparación ha sido una excelente técnica para deducir elementos de la cultura indígena en las cinco obras examinadas.

Uno de los principales resultados de este estudio historiográfico, que concentramos especialmente en la obra del Inca Garcilaso de la Vega [1609], Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui [1613] y Felipe Guaman Poma de Ayala [1615], es el hecho de que la escritura y la lengua castellana fueron las principales herramientas que los autores andinos utilizaron para construir relatos que expresaron las diferentes vicisitudes de lo indígena en el ámbito de las ideologías, las identidades y los imaginarios, hechos culturales que permitieron unificar los sistemas

simbólicos andino y cristiano, surgiendo de este espacio mental e intelectual un patrimonio esencial: una memoria histórica que hundía sus raíces en el enorme espacio secular precolonial: el profundo período de la autonomía andina. Al mismo tiempo, también logramos entender lo crucial que resultó que la lengua quechua fuera instrumentalizada y transformada en 'lengua pastoral' por la Iglesia Católica, elemento cultural estratégico que también contribuyó fuertemente a la 'colonización de los lenguajes'. El idioma castellano que sirvió para homogeneizar e imponer el espacio oficial colonial, auxilió por su parte para que los andinos consiguiesen conservar un recuerdo de su pasado y una valoración especial de sus antepasados, de la antigua sociedad. Hemos aprendido de este hecho que sólo una perspectiva de 'larga duración' nos puede permitir avizorar el complejo proceso histórico de cambio y persistencia cultural entre dos lenguas, dos formas de la memoria, dos sistemas de comunicación; en suma, entre cosmovisiones distintas. Finalmente, la inevitable hipótesis de la 'sobrevivencia de la cultura andina' en el contexto colonial, nos parece ahora más comprensible de acuerdo a las conclusiones que hemos podido extraer del examen del contexto letrado de esta fase de la producción historiográfica total –que evidentemente incluye la producción de textos escritos de autoría hispánica–, y que ahora podemos explicar atendiendo a los fenómenos propios de la cultura andina colonial aquí descritos. Sostenemos, de acuerdo a los resultados de nuestra interpretación, que entre 1550-1650 surgió una forma de pensamiento indígena que quedó inscripto en las obras aquí examinadas. Sin caer en la idea de la 'hegemonía de la letra', que quisiéramos contribuir a superar definitivamente, creemos que en esta área de la evidencia histórica la escritura indígena pudo reflejar su antigua cosmovisión y a la vez su percepción del presente vivido, hechos del ámbito intelectual que indican una mayor agencia o capacidad de acción/reacción para mantener sus tradiciones culturales y sus memorias rituales.

En consecuencia, fruto de las interacciones sociales, del establecimiento de una sociedad colonial letrada y del aprendizaje de los patrones intelectuales occidentales, y debido a una coexistencia social controvertida entre andinos y españoles, lo que denominamos una 'memoria indígena andina' documentalmente diseñada por el extraordinario talento de estos escritores, exhibe un multiverso cultural que nos enseña cómo reaccionaron las sociedades colonizadas de los Andes ante el Imperio Español.

Para Anael, Nuit, Amaru y Katari

Agradecimientos:

Al Profesor Osvaldo Silva Galdames por sus valiosísimas orientaciones, sugerencias y críticas gracias a las cuales he logrado superarme como investigador. Quedo en eterna deuda con su detallismo, erudición histórica y amable paciencia. Al Profesor Raúl Herrera González, que me enseñó a buscar el futuro en el pasado, y a exculparme de los estragos del tiempo: nuestra complicidad representa mucho para mí. Al Profesor René Nicolai Riquelme, por la inestimable ayuda tocante a la traducción de textos de artículos y ponencias a la lengua inglesa. Al artista imaginero cuzqueño Edwin Chávez Farfán, por su constante colaboración e intercambio recíproco. Al arqueólogo Mauricio Navarro Araya (Arica) por su noble amistad. A mis compañeros de siempre, los profesores Cristián Gallegos Lira (Coyhaique) y Alejandro Tobar Jana (Santiago). A los antropólogos Katherine Fritis Lattus y Felipe Hernández Pérez e hijos (Antofagasta), por los buenos tiempos de estudios en la Escuela de Antropología. A mi familia en Santiago de Chile: mi madre Rosa Esther Villagra Rojas, mi hermano Luis Herrera Villagra y su esposa Ivonne Torres Pizarro, y a mis queridos sobrinos Esteban y Sebastián Herrera Torres, por el afecto, la nostalgia y la comprensión. Quiero también agradecer el compañerismo de mis colegas poetas Giovanni Astengo Martin y Rodemil Aldana Cáceres, con quienes comparto la pasión por las Bellas Letras. Me siento muy agradecido asimismo con el Dr. Rodolfo Sánchez Garrafa quien ha tenido la gentileza de leer este trabajo y ayudar a revertir varios de mis errores de interpretación en torno a la cultura e historia andina.

Dedico muy especialmente este conjunto de reflexiones a mi esposa e hijos que han tenido la paciencia, la visión y el cariño suficiente para dispensar ausencias físicas y metafísicas: a ellos mi infinito agradecimiento.

Conforme la nebulosa se extiende, pues, su núcleo se condensa y organiza. Se anudan cabos sueltos, se llenan vacíos, se establecen conexiones, algo parecido a un orden se vislumbra detrás del caos. Como alrededor de una molécula germinal vienen a agregarse al grupo inicial sucesiones dispuestas en grupos de transformaciones, reproduciendo su estructura y sus determinaciones. Nace un cuerpo multidimensional cuyas partes centrales revelan organización en tanto que la incertidumbre y la confusión siguen reinando en el entorno.

Claude Lévi-Strauss (*Mitológicas I*, p. 12).

ÍNDICE

Presentación, p. 1.

Objetivos, p. 10.

Hipótesis, p. 12.

Marco Teórico: Escritura y lengua, identidad y memoria. Imposición de la lengua castellana, institucionalización de la escritura y el nacimiento de una memoria andina colonial, p. 20.

Marco Metodológico: El Estudio Etnohistórico de Documentos Indígenas Coloniales, p. 59.

Capítulo 1: Titu Cusi Yupanqui: Política del Diálogo, Comunicación y Traducción en la Redacción de Epístolas entre la Mascapaicha Inca Quechua y la Corona Española. Vilcabamba, 1570, p. 79.

Capítulo 2: Conflictos sin Solución: Espíritu y Tradición, Escritura e Historia. Aspectos Ideológicos, Lingüísticos y Culturales en la Obra de Tres Autores Andinos, p. 120.

Capítulo 3: Cuzco, de Ciudad Huaca a Ciudad de Dios: Cambios, Transformaciones y Continuidades Culturales en la Población Indígena bajo la Autoridad Colonialista, p. 171.

Capítulo 4: Religión e Historia: los Ritos y los Mitos Antiguos Vistos por los Ojos Andinos en la Sociedad Española Virreinal, p. 271.

Capítulo 5: El *Runa Yndio Ñiscap*. Tradiciones Mítico-Históricas Andinas Registradas en Textos Escritos para la Extirpación de Idolatrías y la Evangelización: un Modo Paradójico de Persistencia de la Religión Indígena, p. 375.

Conclusiones, p. 409.

Cronología, p. 420.

Glosario, p. 441.

Bibliografía, p. 444.

Anexo de Imágenes, p. 485.

Breve Curriculum Vitae, p. 509.

PRESENTACIÓN

¿Se mantuvo después de la conquista española de los Andes —*post* 1533— un recuerdo del pasado indígena que nos permita meditar acerca de la existencia de una probable ‘memoria andina’ en el contexto cultural colonial? ¿Cuál fue la forma de ese recuerdo y de esa memoria? ¿Quiénes fueron los que expresaron esa evocación del pasado y cómo la expresaron? ¿Qué nos enseña el estudio de esta memoria indígena colonial? ¿Cómo podemos acceder a ese nivel de la conciencia de los pueblos andinos que sufrieron un grave trastorno de sus formas culturales de vida autóctonas? ¿Cuánto influyeron en el pensamiento indígena colonial el castellano, la religión cristiana y la escritura en las nuevas formas de expresar sus tradiciones y costumbres? ¿El aprendizaje de la escritura pudo combinar la evocación de la memoria andina a través del modelo histórico occidental? ¿Pudo, entonces, la crónica indígena ‘rescatar’ evidencias objetivas de las antiguas formas de la sociedad andina? ¿Qué soportes antiguos siguió utilizando y en qué condiciones? ¿Cómo fueron destruidos esos soportes y qué significó para la memoria andina este hecho? ¿En qué otros soportes de la cultura europea se apoyó y qué procesos surcó para lograr esta proeza histórica de supervivencia cultural? ¿Qué sistemas componían y ayudaron a fijar en el tiempo aspectos de esta hipotética ‘memoria andina’? ¿Cómo podemos llamar a las formas de pensamiento, recuerdos e ideologías de la población colonizada? ¿Las obras que estudiamos pudieron salvaguardar las particularidades cognitivo-intelectuales de esas poblaciones? ¿Cuáles fueron los principales saberes y conocimientos que las sociedades andinas coloniales protegieron de los estragos del tiempo? En particular: ¿En qué forma la lengua quechua y los soportes materiales de la comunicación colonial —los sistemas sígnicos de la cultura material— lograron seguir reproduciendo la palabra antigua a lo largo de los siglos XVI y XVII? ¿Qué dispositivos utilizó esta memoria para que las sociedades que la portaban pudiesen reproducir aquellos elementos esenciales que denominamos en plural “cultura andina”? ¿Cómo entender a la cultura andina bajo la sociedad colonial española? ¿Cómo debe estudiarse este fenómeno de la preservación de la memoria andina, ante las innegables evidencias de una destrucción masiva y sistemática que implicó la evangelización de las sociedades locales y de sus sistemas ideológicos, lingüísticos y culturales? En cuanto a los hombres de los Andes que escribieron sobre el pasado andino: ¿Qué significó para ellos el cristianismo? ¿Qué aspectos de la memoria

andina subsistieron en el proceso de la cristianización en el espacio mental de los colonizados? ¿Qué aprendieron los andinos del sistema cultural de educación ofrecido por la sociedad española? ¿Qué tuvieron que olvidar para seguir recordando? La escritura y la cultura occidental ¿de qué modo afectaron y modificaron el pensamiento andino? La lengua castellana ¿qué efectos tuvo en las formas andinas de pensar que resultaban ‘traducidas’ según la visión de los colonizadores? ¿Cómo los andinos se apropiaron de la cultura letrada europea, qué aspectos seleccionaron y cómo aprovecharon los espacios vacíos que la sociedad colonial dejaba sin dominación para continuar practicando sus tradiciones y costumbres, u observándolas, comentándolas y criticándolas? ¿Quiénes concretamente accedieron al mundo letrado del lenguaje del castellano, de la escritura, del libro? ¿Cómo expresaron los individuos su saber y conocimiento de las dos culturas que constituían su multiverso ideológico? ¿Cómo se conjugaron las culturas andina y europea en sus obras? ¿Cuáles fueron los efectos de la cultura extranjera internalizada en relación con el mundo autóctono que los andinos intentaban volver a nombrar a partir de estos lenguajes? ¿Cuál fue el resultado de esta ‘encapsulación’ de la memoria andina antigua expresada en el registro historiográfico colonial? ¿Qué nos enseñan las obras, los contenidos y los discursos que emanan de la escritura indígena colonial? ¿Es esta la única responsable de la construcción de una memoria indígena en el contexto del proceso de aculturación, sincretismo y mestizaje que afectó a las ideologías, las identidades y los imaginarios de los hombres de esta época? ¿Hubo otras fuentes responsables de la reproducción de los modos de pensar indígenas?

Bien sabemos que los españoles ni consiguieron destruir completamente los elementos de las culturas andinas, ni reprimir del todo a la población indígena que siguió utilizando tanto su lengua como su cultura en el nuevo tipo de sociedad y el modelo cultural que les fue impuesto. Es por lo tanto verosímil pensar que no pocos aspectos de la cultura autóctona continuaron practicándose en diferentes áreas de la vida cotidiana de esta población. La integración cultural que se produjo en la mentalidad de los andinos hacia 1550-1650 se nos revela en este momento como un complicado tema de estudios que a cambio de enfrentarlo con entereza nos ofrecerá las particularidades antropológicas de este proceso cognitivo e intelectual. Al mismo tiempo, es preciso reconocer que el aprendizaje de la lengua castellana, la práctica de la fe cristiana y del valor del discurso literario e histórico —elementos que lograron asir de manera brillante,

impensada y desconcertante— fueron los principales componentes de un fenómeno historiográfico fascinante: la (re)construcción por parte de sujetos indígenas de una memoria andina a través de la escritura, en el primer siglo de la dominación española.

La presente investigación histórica, en efecto, desarrolla el análisis de un área de la documentación andina colonial poco atendida como conjunto: la obra textual que individuos indígenas produjeron tanto en España como en los Andes, hacia fines del siglo XVI y comienzos del XVII. Es evidente que esta producción historiográfica no está sola en el tiempo-espacio colonial, sino que es parte de un conjunto mucho mayor que obviamente inauguran los cronistas soldados y secretarios en la época de la conquista (*vgr.* Cristóbal de Mena [1554], Francisco de Xerez [1534], Miguel de Estete [1555]), continúa con el primer intento español de entender a los hombres de los Andes (*vgr.* Pedro Cieza de León [1550], Juan de Diez Betanzos [1551], Polo Ondegardo [1559, 1561]), aquel que refleja la cuestión lingüística (Domingo de Santo Thomas [1560]) y prosigue hacia fines de los siglos aludidos con la producción de documentos administrativos, documentación legal (Hernando de Santillán [1563], Juan de Matienzo [1567]) y textos religiosos que describían las expresiones religiosas de la población andina (Cristóbal de Molina el cuzqueño [1575], Blas Valera [1590]).¹ Asimismo, debemos señalar que los estudios sobre el quechua antiguo y los sistemas de signos asociados a los campos de la comunicación para el caso de la cultura inca, todavía esperan su hora para ser estudiados en profundidad. El *corpus* historiográfico central, entonces, constará del estudio de las siguientes obras: los *Comentarios Reales de los Incas* [publicada en Lisboa en 1609] del Inca Garcilaso de la Vega; la *Relación de Antigüedades de este Reino del Perú* [1613, no publicada hasta 1879 por Marcos Jiménez de la Espada] de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui; y de la *Nueva Corónica y Buen Gobierno* [1615, publicada por Paul Rivet en 1936] de Felipe Guamán Poma de Ayala. Como bien sabemos, de estas tres obras sólo una fue publicada oficialmente en términos de la cultura editorial de la época: los *Comentarios Reales de los Incas* [1609]. En tanto que las obras de Guaman Poma y Pachacuti Yamqui quedaron archivadas en bibliotecas europeas por siglos: una en Madrid (España), la otra en Copenhague (Dinamarca). Estos hechos ‘editoriales’ justifican nuestra percepción de lo que significa en rigor constituirse en autores de obras escritas de origen indígena.

¹ Suficientemente descritos por Raúl Porras Barrenechea (1986) y Franklin Pease (2010).

Otras dos obras de este tipo, también de origen indígena, y que por sus particulares cualidades también estudiamos, son la *Instrucción al licenciado Lope García de Castro Carta-Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui [1570] y el *Yndio Runa Ñiscap* de Thomas [¿1598-1608?], documentos que tampoco fueron editados y publicados en su época, y que también quedaron con el tiempo olvidados en la Biblioteca de Madrid. La razón de esta inclusión suplementaria la justificamos porque son parte objetiva del fenómeno de emergencia de autores indígenas en el marco cronológico abordado; resulta natural por lo tanto nuestra decisión de estudiarlas como apertura y cierre de nuestro núcleo central de estudio.

Denominamos genéricamente a este conjunto bajo estudio «Autores Andinos» — categoría etnohistórica justificada y apropiada, según expondremos en lo sucesivo—, aludiendo a estos cinco textos estudiados. Los análisis propuestos se proponen establecer un estatuto historiográfico definitivo para este conjunto. A todos estos evocadores de la memoria y la tradición andina los observaremos y entenderemos como miembros orgánicos de las sociedades de los Andes y de España, en una interesante mezcla de medievalismo, renacentismo y colonialismo, fenómeno paralelo, yuxtapuesto y simultáneo al substrato materno de la cultura andina también heterogénea, compleja y diversa, lo que nos ofrece la valiosa posibilidad de estudiar la sociedad andina colonial que recibió, internalizó y adoptó la cultura y religión hispánica, a partir de una sensibilidad de doble matriz cultural. Nuestro estudio en consecuencia se desarrolla en un proceso de cambio y transformación, articulado a otro proceso simultáneo de resistencia y persistencia, ambos temas controvertidos de la historia y la antropología andina. En realidad, estas importantes fuentes primarias indígenas pueden ser consideradas como un conjunto homogéneo y único, una ‘visión de los vencidos’, en principio (León-Portilla, Wachtel, Lienhard), que aunque comparten los *modus* y los *locus* esenciales —lengua, escritura/imagen, ideología—, desde el punto de vista etnohistórico son bastante diferentes a las fuentes primarias hispánicas. No son desde luego las únicas fuentes disponibles para estudiar el pensamiento indígena colonial, sino constituyen solamente nuestro recorte de la realidad.

Nuestro trabajo propone una visión interpretativa particular de estas obras redactadas por manos indígenas en el primer período hispano-andino que se extiende entre los siglos XVI y XVII, para lo cual hemos indagado en temas tales como: memorias antiguas y memorias coloniales, cosmologías, ritos y mitos, relaciones interétnicas, religiosidad, educación, saberes,

conocimientos y poder, arte, lenguaje y comunicación, todos aspectos que constituyen un rediseño del pensamiento andino más antiguo. Estos elementos del análisis mostrarán que el pensamiento indígena colonial es un interesante territorio de la colonización que merece toda nuestra atención. Para explicar nuestra teoría hemos organizado nuestra demostración del siguiente modo.

En el Capítulo 1 hacemos una reflexión inicial sobre los acontecimientos posteriores a la guerra de sucesión y la caída del Tawantinsuyu (1533-34), desde el punto de vista de los Incas rebeldes. Como sabemos, Manco Inca y una facción de las Panacas cuzqueñas organizaron una insurrección cuyo fin fue el exterminio de los hispánicos una vez rotas las primeras y confusas alianzas con los Viracochas. Esta lucha antiespañola se inicia con el cerco a la ciudad del Cuzco que finalmente fracasa (1536-37), y luego continúa intermitentemente con guerrillas y negociaciones diplomáticas desarrolladas en las selvas orientales del Antisuyu, cuyo núcleo crítico fue la región de Vilcabamba (1537-1572). En tal contexto, indagamos en torno a la forma, significado y contenido de la *Instrucción al licenciado Lope García de Castro* [1570], que el rebelde Sapa Inca Titu Cusi Yupanqui, en un doble afán simultáneo de reivindicación legal y económica de resistencia religiosa y militar decide realizar para comunicarse con el rey de España. De esta evidencia historiográfica: relevamos la cuestión del ciclo de traducción bilingüe quechua-castellano, en el que individuos auxiliares bilingües (españoles) ante el dictado del Inca asesoraron y cuidaron la escritura del texto amanuense original; enfatizamos en los factores histórico-culturales a partir de los cuales se llega a producir este documento escrito, es decir, el teatro político, simbólico y lingüístico en que el llamado estado neo-inca se enfrentó ante el gobierno colonial; y exploramos por último la existencia implícita en esta carta de una memoria indígena que logró preservarse gracias a la escritura.

En el Capítulo 2, a partir de las informaciones registradas en las *Comentarios Reales de los Incas*, la *Relación de Antigüedades del Reyno del Pirú* y *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, analizamos cómo las sociedades que coexistieron durante el Régimen Colonial se relacionaron culturalmente de forma intensa, destacando las áreas relativas a la lengua castellana y el quechua, la escritura y la cultura del libro. El Virreinato del Perú, estratificado en dos grandes bloques de población (la República de los Españoles y la República de los Indios), generó importantes cambios y transformaciones en la población gobernada por los españoles. Este sector fue

constreñido por dos fuerzas: la material y la espiritual. Reflexionamos sobre la experiencia cultural de los andinos que produjo un efecto inesperado: la construcción de una nueva memoria indígena colonial, derivada de factores lingüísticos, educativos e intelectuales que afectaron a miembros de la población local. Creemos que el sistema educativo desplegado para reforzar la evangelización fue precisamente el eje fundamental que logró modificar a la cultura andina tradicional y reconvertirla a los patrones culturales europeos. Sin duda, los indígenas que aprendieron exitosamente esta cultura más bien estuvieron en una situación de alianza, adaptación y plegamiento al sector dominante al asimilar los elementos básicos para practicar nexos e interactuar políticamente con el español. La escritura y la lectura, con su todopoderosa presencia oficial, fueron utilizadas por las autoridades civiles y eclesiásticas para introducir a los nuevos súbditos cristianos en los patrones culturales y religiosos europeos: escuelas, talleres y bibliotecas cumplieron perfectamente con la labor de abrir la cultura europea al indígena andino. Esta tecnología de la comunicación estuvo ligada estrechamente a la exégesis de las Sagradas Escrituras y al modo de vida moral propio de la cristiandad, por lo que la influencia de esta institución resultaron estimulantes para la eclosión de escritores indígenas como el Inca Garcilaso de la Vega, don Felipe Guaman Poma de Ayala y don Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui. De este modo, en el Perú Colonial las antiguas historias, memorias y mitos del pensamiento autóctono fueron cooptadas por el discurso de la cristiandad andina y fueron modificadas según los códigos de interpretación teológica e histórica; pero, paradójicamente, las memorias andinas pudieron deslizarse a través de estas creaciones literarias.

En el Capítulo 3, en tanto, examinamos los efectos de la progresiva construcción de ciudades en los Andes que implicaron la reproducción del modelo cultural español, siempre observando estos dos siglos desde el ‘ojo semiótico’ de los autores andinos y sus obras. En Cuzco y en Lima se dio un vigoroso empuje a la duplicación de la vida colonial a través de la introducción del estilo de vida urbano, religioso, político, económico y militar europeo, según el Imperio Español. Indagamos especialmente en los avatares del proceso de cristianización de la población indígena y del proceso de educación que en el espacio de un siglo consiguió cambiar en gran parte las percepciones de la población indígena, pero creando las condiciones óptimas para que sus memorias supuestamente extirpadas siguiesen reproduciéndose. Particularmente, nos centramos en la práctica de la evangelización diseñada desde los primeros Concilios

Limenses. A comienzos de la administración reformadora del virrey Francisco de Toledo (*ca.* 1569-70), la población andina fue reducida de acuerdo a sus méritos: las Panacas incas fueron tratadas con el respeto relativo de su origen real, mientras que las poblaciones de Runa Simi fueron reducidas a la subordinación en las periferias de las principales ciudades y pueblos, surgiendo las dos repúblicas, en cuyos espacios rurales y urbanos, estimamos, se desarrolló una ‘Ciudad Letrada’ que catalizó la producción de literatura histórica gracias a la cual los autores andinos relevados consiguieron rescatar antiguas memorias que en este contexto cultural se modificarían y refundarían dando paso a un producto bastante particular, según mostramos en nuestro análisis.

En el Capítulo 4 explicamos cómo estos sujetos indígenas cultos se dedicaron a registrar a través del papel y de la tinta, el dibujo o la pintura, las antiguas creencias, las tradiciones y las costumbres anteriores a la caída del Tawantinsuyu, creando un valioso registro textual y visual que da cuenta de la doble vertiente de la cultura colonial, profundamente problemática por los cambios ideológicos, religiosos y políticos que afectaron a la mentalidad de la población. La memoria andina que ellos reconstruyeron es un producto culturalmente mestizo. En este sentido queremos relevar las informaciones sobre la presencia de las deidades, las Huacas y las tradiciones que vinculan vida y muerte, tópicos que ilustran esta situación de performance/reinvención de las memorias históricas. A partir de estas temáticas podemos constatar que estas informaciones revisten un carácter híbrido al provenir de una lengua, un código comunicativo y una ideología diferente a aquella que logró preservar estas tradiciones y creencias en el soporte del registro documental. En esta evidencia histórica encontramos los aspectos de una memoria particular que pasó al formato de texto escrito amanuense y/o editado, manteniendo el espíritu de las informaciones originales, en tanto que otras no tuvieron la misma suerte al ser estigmatizadas por la ideología dominante, distorsionando el sentido y significado de categorías mentales y culturales que el signo cristiano impugnó como “idolátricas” y “demoníacas”, o bien manipulando según sus propios intereses la lógica argumental, tanto si se referían a mitos como a ritos incas o de otros orígenes étnicos. Estas creaciones escriturales poseen, entonces, un fuerte carácter hispánico y están por ello marcadas por contradicciones, ambigüedades y ambivalencias sociohistóricas que constituyen la paradoja de la trascendencia de la memoria andina colonial.

En el Capítulo 5, finalmente, analizamos un último texto, el *Manuscrito Quechua de Huarochirí* [¿1598-1608?], que cierra el conjunto seleccionado, para probar nuestra hipótesis de trabajo según la cual el espacio de la escritura logró dar cabida a variados aspectos de la memoria andina de la época colonial, esta vez gracias a la lengua quechua en su variante misional, pudiendo sobrevivir a un precio inevitable: fundiéndose con la mentalidad española. La región de Huarochirí fue el lugar de origen de un fenómeno decisivo para el problema de las religiones enfrentadas: la extirpación de “idolatrías”. En este contexto, un grupo de indígenas cristianos encabezados por el vicario Francisco de Ávila llevaron adelante una investigación jurídico-ecclesial aplicada a estas comunidades sospechosas de persistir secretamente en la práctica de creencias que resultaban contrarias al dogma. Esta investigación incluyó visitas en terreno, interrogatorios, confiscación de objetos rituales y la construcción de textos en quechua. La investigación estuvo destinada a identificar las ‘fábulas’ y ‘supersticiones’ de la “idolatría” y su fin último fue crear información utilizable para la destrucción de sus aspectos ideológicos y materiales. El documento resultante, concebido por mentes y manos indígenas, permitió que estas informaciones deviniesen paradójicamente en un valioso registro historiográfico. El objetivo último de estas prácticas fue, invariablemente, la evangelización. De acuerdo a un análisis mitográfico interpretamos las evidencias que tratan acerca de dos deidades de las memorias y tradiciones míticas de la Sierra Central: Cuniraya Viracocha y Pariacaca, prestando atención a los avatares de la investigación extirpadora, a la conformación del dispositivo de registro y a sus aspectos de traducción y manipulación de la información etnográfica.

Nuestro análisis histórico enfocado en la pervivencia de una memoria andina en el contexto cultural hispano colonial en los dos primeros siglos de dominación española, muestra que en efecto pudieron salvaguardarse muchos aspectos de la cultura indígena gracias a la tecnología comunicativa dominante en la época introducida por los españoles. Sin embargo, aún nos falta mayor investigación para despejar una duda esencial que sólo asomó cuando los objetivos de esta investigación fueron cumplidos: ¿la obra literaria de los autores andinos reflejó la reelaboración de las memorias antiguas que la conciencia colectiva (el pensamiento de la gente) intentó reconstruir para explicar su pasado, y prever bajo el régimen colonial, el presente y el futuro? Ese proceso, ese fenómeno y esa experiencia, siguen requiriendo una explicación razonable que estimamos responder, al menos en parte, aquí.

A partir del análisis de estos materiales historiográficos, que de ninguna manera agotan el tema de las fuentes y las evidencias sobre la memoria andina colonial sino que sólo son el reflejo plausible de conflictos culturales, estrategias intelectuales y reconfiguraciones discursivas en el campo de las *textualidades*, pretendemos obtener una perspectiva teórica más detallada de la compleja sociedad colonial que subsumió a estos sujetos andinos y de la memoria histórica que ellos lograron registrar. El marco cronológico que abarcamos se extiende en el flujo del temprano siglo XVI hasta la mitad del XVII, marco temporal general que debe insertarse específicamente en el tramo de los años 1500 a 1650, puesto que las vidas de los autores de estas obras transcurrieron precisamente a lo largo de estos difíciles tiempos. Desde esos años nuestros autores andinos nos hablan del pasado heredado visto con los ojos coloniales euro-cristianos de un presente vivido y experimentado en forma contradictoria, ambivalente y ambigua, y a la vez de manera culta, crítica y heterodoxa. Consideramos que este patrimonio indígena también se expresó en la cultura visual y artística, fundamentalmente en la pintura y en las artes plásticas, que utilizaremos muy acotadamente como evidencia complementaria, vinculándonos con la historia del arte en los Andes coloniales; en realidad, este tema deberá ser materia para una nueva investigación que serviría para complementar perfectamente la escala de este cambio cultural tan importante. La escritura y la pintura, objetos epistemológicos coloniales por excelencia, son en efecto las dos mitades del medallón hispánico-andino. No obstante ello nuestro foco central estará siempre puesto en el valor conflictivo de los autores andinos y de sus obras, de la escritura y de la memoria andina colonial allí construida.

OBJETIVOS

OBJETIVO GENERAL

Nuestra investigación histórica busca establecer y determinar cómo se configuró, se expresó y qué consecuencias tuvo el fenómeno del dominio de la escritura por parte de individuos indígenas que produjeron evidencia documental, expresada según una visión occidentalizada dada su pertenencia concreta al mundo colonial español. Una de las consecuencias más importantes de la adopción de estas tecnologías de la comunicación fue la re-emergencia de una memoria andina que reflejó no sólo el discurso subjetivo de cada uno de estos autores, sino que desde el punto de vista histórico creemos que da cuenta de un pensamiento colectivo compartido por diversas comunidades andinas en esta importante fase de su historia.

Llevamos a cabo esta tarea a través del estudio central de cinco obras prácticamente contemporáneas: la *Instrucción al Licenciado Lope García de Castro* de Titu Cusi Yupanqui [1570], los *Comentarios Reales de los Incas* [1609] del Inca Garcilaso de la Vega, la *Relación de Antigüedades del Perú* [1613] de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui, la *Nueva Corónica y Buen Gobierno* [1615] de Felipe Guamán Poma de Ayala y el *Yndio Runa Ñiscap* [¿1598-1608?], que nos permitirán obtener una visión de conjunto en el complejo contexto social, histórico y cultural de la ‘República de Indios’, en el Virreinato del Perú, en los siglos XVI y XVII.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- I. Describir los modos en que la sociedad hispánica introdujo su cultura, ideología, lengua y su principal tecnología de comunicación, la escritura, colonizando los sistemas mentales andinos.
- II. Describir el modo en que individuos andinos adoptaron los elementos principales de la cultura española y produjeron en consecuencia obras escritas en diferentes contextos y siguiendo distintos intereses.

III. Explicar las diferentes circunstancias que motivaron a estos autores a producir sus discursos sobre la historia de los Andes, reconstruyendo los factores intelectuales y culturales en juego, relevando las particularidades de cada caso.

IV. Comparar estos actos enunciativos como experiencias subjetivas que expresaron un cambio social e histórico en la vida intelectual de la población andina, desarrollando una relación de similitudes, matices y diferencias en torno a una memoria andina colonial de doble matriz.

V. Analizar e interpretar los diversos contextos ideológicos, lingüísticos y culturales en que estas manifestaciones discursivas expresaron el pensamiento indígena, tomando como muestras variados aspectos de su cultura nativa: religión, economía, política, sociedad.

VI. Proponer una explicación sobre el determinante proceso de cambio histórico y cultural que aborda dos hechos esenciales de lo ontológicamente colonial en relación a esta memoria andina: la existencia de lo indígena y de lo mestizo en el contexto virreinal.

HIPÓTESIS

HIPÓTESIS GENERAL

La naturaleza bicultural de las informaciones históricas que nuestros autores registraron por medio de la escritura fue el primer fenómeno que estudiamos. Esto fue culturalmente relevante ya que nos permitió en principio observar dos esquemas determinantes para la comprensión global de la historia indígena de los siglos XVI y XVII: i) la cuestión de la (re)construcción de una memoria indígena refundada a partir del uso de las tecnologías comunicativas europeas y ii) la sobrevivencia de un substrato determinado de la memoria antigua que implicó, además, considerar seriamente la existencia de un régimen expresivo y comunicativo previo al que llamamos ‘sistema de signos andino’ (lengua quechua y soportes simbólicos materiales), que fue sustituido forzosamente por la imposición de la lengua castellana y del sistema alfabético de escritura. Si bien el problema principal se aclaraba nítidamente, surgía entonces un problema anterior a este fenómeno que era preguntarse cuál era el verdadero origen de una eventual memoria andina conservada colonialmente. Desprendimos de esta situación el hecho de que tras la colonización y la evangelización las poblaciones andinas se vieron desprovistas de sus memorias rituales (acusadas de paganas y hasta demoníacas), y que posterior a su proscripción fueron luego reconstruidas/reinterpretadas gracias al uso de las técnicas narrativas derivadas de la teología cristiana, los estilos literarios medievales y la cultura del libro, constituyendo, por lo tanto, una creación de tipo colonial. Las obras estudiadas en esta investigación son evidencias (de ninguna manera las únicas) de esta reconstrucción ideológica del pasado autóctono y del devenir de una cultura indígena colonial. Muchas otras voces indígenas quedaron cautivas en la documentación que los hispánicos produjeron a través de la ‘hegemonía de la escritura’, del libro y del control de las memorias y los discursos. La documentación hispánica continúa siendo considerada, en la opinión de algunos académicos y científicos, la predominante a pesar de las críticas etnohistóricas y antropológicas que claman por la descolonización definitiva de las prácticas historiográficas occidentales.

Los individuos indígenas que lograron utilizar y empoderarse de la función escritural adquirieron esta *expertise* gracias a una formación intelectual que obtuvieron de su relación con

el sistema de educación colonial, en talleres, bibliotecas, escuelas, construidos progresivamente desde 1540-50. Estos dispositivos del sistema de educación fueron desarrollados en el nivel más básico de la naciente sociedad colonial: desde los propios hogares de los colonos de mayor rango y desde las parroquias que iban fundándose por doquier en el territorio. La educación era patrimonio de las clases privilegiadas. Pero las clases indígenas también recibieron atención educativa y evangelizadora. Para abordar correctamente el tema no se puede perder de vista esta bifurcación social. A través de esta especialización que producía intelectuales con capacidad de producción textual —lo que constituía en sí mismo la creación de un estamento social: el gremio de los escribanos—, los autores estudiados alcanzaron a registrar muchos aspectos de su historia y cultura utilizando las herramientas expresivas y comunicativas de la sociedad española, cuestión que implicó un desarrollo de notables habilidades biculturales tales como el manejo del castellano, del quechua, incluso algunos del latín, puquina o aru, la experiencia lectora del patrimonio bibliográfico europeo (la cultura del libro) e igualmente el manejo de las técnicas artísticas de la iconografía cristiana medieval-renacentista. Al parecer la década de 1560 señala un punto importante de desarrollo de una ‘ciudad letrada’ en el Virreinato del Perú, ya que para entonces existía una infraestructura funcional a las metas de la educación-evangelización de aquella parte de la población que se plegó al sistema de vida colonial. Historiográficamente ya se habían expresado momentos decisivos del advenimiento de la Historia en los Andes: los primeros cronistas conquistadores, luego los escritores con vocación de empatía con la sociedad vencida y finalmente los historiadores que se plegaron al ideal toledano de organización cultural y político del espacio andino colonizado. En este contexto, la emergencia de indígenas letrados ocurrió debido a la férrea labor evangelizadora de los sacerdotes que construían unilateralmente la Iglesia Católica en el Virreinato del Perú, “convirtiendo las almas” de los andinos. Existió igualmente una presión dada por las circunstancias básicas de la colonización de los Andes que obligó a sus habitantes a aprender la lengua de los españoles ya que tenían que interactuar obligadamente con ellos o utilizar pragmáticamente técnicas de la comunicación como la epístola (caso de Titu Cusi Yupanqui) que podemos entender como un comienzo básico del uso de la escritura en los Andes. En general, hemos observado que una parte considerable de la población indígena asumió el modelo social español dejando atrás, aparentemente, su cultura materna, pero conservando finalmente sus tradiciones y costumbres más sentidas. En algunos casos, como los aquí relevados, ese cambio cultural no fue unidireccional en sus percepciones:

fue contradictorio, ambivalente y ambiguo. Este rasgo de pragmatismo, ductilidad y plasticidad culturales fueron constantes en la sociedad indígena a lo largo de los tres siglos de influencia española, en relación a su adaptación al modelo impuesto. Al parecer, una percepción crítica del estado colonial y de la vida cristiana fueron los principales móviles que llevaron a estos hombres andinos a escribir sobre su mundo y a defender sus intereses desde el interior de la cristiandad colonial.

En la práctica, la escritura que se empleó para desarrollar múltiples labores administrativas, económicas, jurídicas, teológicas y literarias, fue aprovechada por estos autores andinos que conocían bien el patrimonio de la ‘palabra antigua’ (‘desnuda’ de sus anteriores soportes materiales de la comunicación, es decir, despojada de su ‘sistema de signos’ que la complementaba), para reinterpretar precisamente la memoria de sus antepasados. Probablemente esta coincidencia azorosa o combinación deliberada produjo una forma de pensar que reunía visiones opuestas que producto de la solución de conflictos terminaron fusionándose en una forma cultural nueva, aparentemente contradictoria pero que no podía de otro modo nombrar un presente crítico que parecía significar el final definitivo de la cultura indígena. Este hecho cultural configura el fenómeno del surgimiento de discursos histórico-literarios heterogéneos que tuvieron tres consecuencias formales: i) efectos disolventes en muchos aspectos de la memoria antigua dado su eje de articulación central, es decir, el propio cristianismo, ii) paradójicamente el recurso de la palabra escrita en estas manos indígenas recobró de modo inesperado varios aspectos de esta memoria, dado que la población continuó empleando su cultura y lengua para comprender su presente colonial, y iii) esa memoria escrita cuando fue pública (caso del Inca Garcilaso de la Vega) tuvo la virtud de influir en el recuerdo y la mentalidad de la población andina en el siglo XVII y especialmente en el conflictivo siglo XVIII. De todo estos hechos deducimos que la tecnología comunicativa sustituyó a otra en el plano de la conservación de las memorias, que la ideología que destruyó a la otra en el plano de la conquista política y que el sistema religioso que intentó destruir al otro que lo precedía, pese a todos estos actos típicamente colonizadores no fue posible doblegar a la población a una ‘borradura’ absoluta de los registros de la memoria, incluso habiendo destruido los sistemas materiales de la comunicación, y justamente por esta razón los sistemas de pensamiento terminaron amalgamándose hasta generar socialmente una percepción de doble matriz en diferentes áreas del saber y del conocimiento

humano, como se pudo haber concebido en aquellos años de los siglos XVI y XVII. Las memorias resultantes se reflejaron en los registros escritos que constituyen solo una de nuestras evidencias para el conocimiento del pasado colonial andino.

El fenómeno de la yuxtaposición de memorias disímiles, aún en el plano de su profunda estratificación, con una verdad oficial encima de las cabezas de los partidarios de las diferentes memorias, no logró ser cancelado o extirpado: trascendió en el mundo letrado y en el mundo de la oralidad, como testimonio histórico de que el régimen colonial no fue tan rígido, ni la población andina fue tan inerte, como hemos creído. Ambas variables —dominación relativa y subalternidad activa— pueden explicar la aparición de espacios de creación literarios que no desbordaban lo hispánico ni lo colonial, siendo relativamente tolerados aún en el plano de las discursividades cotidianas, espacio suficiente para la construcción de discursos no-oficiales y origen de una memoria andina colonial.

Las siguientes siete afirmaciones de valor ayudarán a contextualizar nuestras líneas gruesas de análisis e interpretación.

HIPÓTESIS ESPECÍFICAS

I. Es evidente que primeramente necesitamos aceptar que las fuentes estudiadas deben ser contextualizadas en el amplio ámbito de los documentos escritos que quedaron registrados en las distintas fases de la introducción de la cultura española colonial. Nuestros autores corresponden a aquella época en que la literatura fue la principal forma de transmisión histórica y además la principal fuente de registrar de información con fines de comunicación religiosa, educativa, administrativa y judicial. A fines del siglo XVI las letras y las escrituras ya estaban plenamente en uso en los Andes: los manuscritos epocales eran importantes e influyentes, cumplían una importante función intelectual y social, constituía una verdadera institución. Esta literatura estaba canalizada mediante dos dispositivos clave de la dominación cultural del Nuevo Mundo: la lengua castellana y el sistema alfabético de escritura. A partir de la educación religiosa recibida por los diferentes autores indígenas, que fomentaba la cultura del libro, éstos adquirieron la base de saberes y conocimientos de la cultura europea occidental que los españoles practicaban para entender el mundo según su propio modelo de sociedad, heredero de las tradiciones europeo

cristianas medievales y grecorromanas. Este espacio intelectual fue el que los autores andinos utilizaron para construir sus textos con la importante salvedad de que también utilizaron los saberes y conocimientos de sus propias culturas andinas, pese a que los españoles se habían propuesto erradicar formas culturales preexistentes que consideraron en general ‘inferiores’, ‘bárbaras’ e ‘incivilizadas’. Sus discursos justifican la atención que debemos prestar a una re-emergencia de las memorias de los pueblos colonizados.

II. La experiencia de formación bicultural al interior de la cristiandad andina colonial de los autores estudiados, considerando que todos ellos nacieron después de la conquista española de los Andes, y se formaron intelectualmente entre 1550 a 1600, prefigura al origen de las obras aquí estudiadas y está íntimamente ligado experiencialmente a su ingreso en la semiosfera de la sociedad y cultura española introducida en los Andes. Los contenidos culturales del programa que fundamentaba el proceso de evangelización de los indígenas (creencias, saberes y técnicas) mediados por los pedagogos de la Iglesia Católica, suponían un curriculum teológico que debía ser aceptado e internalizado por los nuevos cristianos, cuestión imperativa que les permitía ser parte, o no, del nuevo orden. Esta condición *sine qua non* resulta determinante para entender el significado de la cultura colonial, las relaciones sociales establecidas y el mundo de los saberes, conocimientos y valores que circulaban entre los miembros de las dos repúblicas constituidas. En este contexto, el aprendizaje funcional de la cultura occidental y su puesta en práctica ocurrió por la capacidad innegable de estos individuos, ya que no sólo se transformaron en escritores de indudable talento sino que además supieron agregar el saber y conocimiento de sus culturas maternas a los insumos de lo que sus occidentalizadas plumas y tinteros lograron registrar en el papel. Ello les permitió a lo largo de sus procesos de vida encuadrar críticamente el recuerdo del mundo andino antiguo en la ‘caja de escritura’.

III. De lo anteriormente expuesto deducimos que gracias al aprendizaje de la lengua castellana, del sistema alfabético de escritura y del acceso a la cultura del libro, principales valores de la cultura española en su Siglo de Oro, varios aspectos de la cultura andina colonial lograron trascender la negación y la exclusión colonial al precio de fundirse finalmente con los elementos

culturales exógenos impuestos. En los textos que hemos estudiado detectamos problemas tales como lenguas en interacción (*vgr.* castellano, quechua y otras), pertenencia a un episteme literario, histórico y teológico, identidades múltiples, integración al sistema cultural de dominación y una percepción compleja de los acontecimientos históricos que cambiaron drásticamente al mundo andino, entre otros. Estos problemas suponen una armonización de las posturas filosóficas de ambas culturas en contacto, por lo que inevitablemente los imaginarios hispánicos y andinos quedaron ‘unidos’ creando un producto denso: contradictorio a veces, ambivalente a menudo y ambiguo en la configuración de un mensaje ideológicamente siempre conflictivo. Este hecho pudo haber coadyuvado a formar discursos indígenas histórico-literarios particularmente heterodoxos.

IV. El cristianismo fue el paradigma dominante que señaló el ‘modo’ en que estos cultos escritores podían apropiarse de la visión de mundo que se planteaba desde el proceso de educación de orientación colonial. Parece efectivo que la evangelización fue en efecto el modo de educación que se utilizó para reproducir en las generaciones las conductas correctas para asegurar tanto el orden como la disciplina y la obediencia al interior de la organización social y del funcionamiento institucional. El radio de acción de la evangelización y de la educación colonial, entonces, subsumió a la población indígena en la atmósfera cultural hispánica. Sin duda este hecho resultaba del todo obligatorio para ellos. Así pues lo hispánico se apropió progresivamente de la escena social en forma inapelable. No obstante ello los hombres andinos lograron mantener su cultura y trascender por varias vías (*vgr.* la pintura, la oralidad primaria, el apego a las tradiciones económicas), debido a que los espacios vacíos sin presión española quedaron a disposición de agencias culturales locales. Fue sin lugar a dudas la ‘tradicción andina’ la que pudo continuar reproduciendo entonces su propia mirada de lo social y lo cultural. En los textos estudiados algunos de estos elementos de lo consuetudinario salvaguardados por la descripción son las historias míticas, las celebraciones y ceremonias, los conocimientos vinculados con la alimentación y la salud, los saberes relativos al mundo de la agricultura o de la ganadería, de la astronomía, la ecología y la geografía, las tecnologías, las artes, incluso las leyes, el urbanismo y la arquitectura, la política, la economía y la religión. Estas evidencias

permiten sostener que el recuerdo de la gente reflejado en las obras estudiadas, siguió expresándose a pesar de los constreñimientos coloniales.

V. Las diversas pertenencias de los autores andinos a contextos sociales específicos constituyen lugares orgánicos donde encontrar evidencias objetivas de las formas que pudo adoptar el pensamiento de individuos que fueron parte de los flujos sociales y coyunturales de la historia colonial de los siglos XVI y XVII. Sus experiencias, como queda probado con la ingente cantidad de estudios que se han desarrollado sobre estas obras, ofrecen la posibilidad de obtener un observatorio que permite obtener nuevos conocimientos sobre los gestos, las conductas y las vocaciones de la población andina que consiguió coexistir y/o sobreponerse a la cultura oficial manteniendo el derecho a vivir sus vidas apegados a sus creencias y costumbres, y a ejercer un pensamiento crítico, indiferente o purista. Los escenarios sociales de la colonia si bien planteaban sacar a los indígenas de sus ‘antiguallas’, ‘idolatrías’ y ‘vicios’, al parecer toleraron las tradiciones andinas por varias razones, quizás la más importante era impedir que el ‘despoblamiento’ de fines del siglo XVI acabara con toda la población nativa de la cual se aprovechaban los colonizadores para realizar su principal meta: obtener riqueza material para financiar a la Corona.

VI. Los autores andinos produjeron notables ‘documentos/monumento’ (Foucault), como creemos que deben ser valorados desde la historiografía y la antropología andina, los que lograron reflejar significativamente una refundación/revitalización colonial de las formas de pensar de las culturas locales: la reconstrucción textualizada/historizada de sus ideologías, sus identidades y sus imaginarios, hecho notable que se logró realizar a través de la escritura y de la creación de una historia andina con importantes variantes que a principios del siglo XVII ya estaba oficializada por la hegemonía española. El hecho de la existencia de una política colonial general institucionalizada por unas ocho décadas de gobierno virreinal enseña que el respeto por estas políticas sociales era relativo, lo que creaba intersticios que luego fueron usados por los indígenas para canalizar sus intereses particulares. Estas obras, por lo tanto, comunican una visión indígena colonial que consiguió modelar ontológicamente un producto nuevo del pasado

andino, de carácter sincrético e híbrido, lo que las convierte en evidencia compleja que requiere un especial análisis.

VII. Los autores indígenas no sólo emplearon un discurso subjetivo en relación al pasado de los Andes, fruto de su formación religiosa e intelectual, sino que de sus propios contextos culturales tomaron ideas, opiniones y percepciones de lo que la gente pudo pensar ante su pasado, presente y su propio futuro: fueron espejos que reflejaban lo que aún pensaban de sí mismos los habitantes de la 'República de Indios'. La objetividad histórica de estas evidencias nace necesariamente de la casuística de cada uno de los autores y de sus obras como realidades únicas y privativas de los espacios que ocuparon en sus experiencias sociohistóricas. Las interpretaciones que se postulan en este trabajo etnohistórico/antropológico están centrados en estas experiencias particulares y son presentadas como casos que permiten una correlación de hechos de la 'cultura de la memoria' en los Andes coloniales de los siglos XVI y XVII.

MARCO TEÓRICO

ESCRITURA Y LENGUA, IDENTIDAD Y MEMORIA

IMPOSICIÓN DE LA LENGUA CASTELLANA, INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA ESCRITURA Y EL NACIMIENTO DE UNA MEMORIA ANDINA COLONIAL

La dominación de la población andina es un hecho que no admite dudas. Históricamente, los siglos XVI, XVII y XVIII son un espacio temporal que España definió a su favor y en detrimento de los colonizados. No obstante ello tampoco es posible negar que gran parte de la población andina tuvo que aceptar el gobierno español pasando de ser sujetos ‘vencidos’ a sujetos ‘aculturados’; es decir, súbditos del nuevo poder establecido y agentes de una nueva cultura colonial que poseyó constantemente dos matrices ontológicas. Aceptaron las formas políticas, económicas y religiosas de la sociedad colonizadora. Asumieron la nueva religión de una manera pasiva y multitudinaria, dejando atrás el culto formal a las antiguas fuerzas naturales y sobrenaturales. El cambio cultural apareció como total, devastador, incontrovertible. Y sin embargo las culturas andinas continuaron existiendo. ¿Cómo se produjo tal sobrevivencia en un ambiente aparentemente tan hostil? ¿Cómo ocurrió este hecho inesperado? ¿Qué estrategias utilizaron los andinos para reducir al mínimo el choque con los nuevos gobernantes manteniendo sus tradiciones y costumbres? ¿El uso de las lenguas castellana y quechua fue una de esas estrategias utilizadas? ¿La escritura ayudó en alguna medida a mantener vigente el recuerdo y la memoria de la identidad profunda de los andinos? Creemos que sí, aunque una explicación más detallada está pendiente. A continuación, intentamos articular nuestras ideas conjuntamente con las de otros autores que han abordado este asunto para postular una posición teórica ante este importante problema que intentamos resolver.

Dadas las especificidades de nuestro *corpus* teorizamos este modelo interpretativo que nos ha permitido el análisis en torno a las obras que estos autores andinos produjeron. Este modelo teórico de abordaje no pasará por alto la innegable diversidad de situaciones en que estos documentos se construyeron: cada uno de los cinco casos estudiados son distintos de tal modo que en ningún caso hemos hecho *tabula rasa* del contexto de cada obra; antes bien, la diversidad

del registro es otro de los motivos que nos ha llamado a poner más atención en la heterogeneidad de la obra indígena-mestiza aquí analizada como conjunto.

Así pues, ofreceremos a continuación los siguientes conceptos iniciales para entender claramente nuestra lógica argumentativa en torno al orden que hemos establecido respecto a los productores de informaciones escritas:

1. Titu Cusi Yupanqui: El Sapa Inca de Vilcabamba no es un ‘autor’ (el que *escribe*), en rigor. Más bien, lo que el rebelde intentó fue utilizar el formato de la epístola para establecer contacto a alto nivel con la Corona española, a través del que era Gobernador en ese momento en los Andes. El método de redacción del texto estudiado implicó una oralidad primaria que estuvo a cargo del autor intelectual del discurso, el propio Titu Cusi, quien le dictó en quechua y español incipiente una serie de informaciones a un dispositivo de redacción compuesto por al menos dos sujetos escritores, los que por demás eran sacerdotes bilingües que habían sido enviados por el Gobernador para asesorar al Sapa Inca en labores civiles y religiosas, en momentos de ardua negociación. Los recuerdos y memorias del Sapa Inca vilcabambino configuran una suerte de testamento de la línea de gobernantes de la dinastía Hanan Cuzco, y de la ideología inca cuzqueña en su fase final de autonomía. Liliana Regalado de Hurtado (1996; 1997) la ha catalogado como una obra fruto de la oralidad y de la reivindicación. Ha sido llamado por Martin Lienhard (1992) el “Grado O” (Derrida) de la escritura indígena. Puede considerarse este texto como documento inicial en nuestro argumento, dada su cronología.

2. Inca Garcilaso de la Vega: En cuanto al Inca Garcilaso él representa claramente la idea que nos hemos ido formando de ‘autor’, en cuanto escritor, artífice y creador de textos literarios de factura europea. Poseyó una formación cristiana tanto en los Andes como en España. De niño tuvo profesores privados, con su padre trabajó como secretario escribiendo cartas, también obtuvo una educación por parte de sabios amautas integrantes de su familia materna. Años después en España, luego de participar en la guerra en el sur y de un retiro que dedicó a criar caballos en Montilla, se dedicó a la tarea de leer, reflexionar, traducir y escribir varias obras. Su contexto fue inmejorable: el renacimiento humanista italiano y español, gracias a sus amistades jesuitas, todos notables intelectuales del Siglo de Oro español. Por su fecha de publicación y su circulación concreta en el ámbito de la cultura del libro varios autores le han dedicado una lectura crítica y atenta: Aurelio Miró Quesada (1993), José Durand (1976), Max Hernández

(1993; 2012) y Mercedes López Baralt (2011), por ejemplo. Su método de escritura fue muy moderno según nuestro punto de vista, ya que utilizó una perspectiva histórica, intercultural y lingüística. Sus informaciones reposaron en su propia memoria individual y familiar, la experiencia ganada en las letras con su traducción del libro de León Hebreo y su historia de La Florida, así como su conocimiento de algunas obras históricas clave: el libro malogrado de Blas Valera, los trabajos de López de Gómara, Sarmiento de Gamboa o Zárate, por ejemplo, y de una manera paradigmática el significativo intercambio epistolar con su familia cuzqueña, aspecto que nos parece de primer orden en relación al recuerdo y la memoria de las Panacas del Cuzco colonial de fines del siglo XVI y comienzos del XVII. Finalmente, su historia de la conquista del Perú también constituye una pieza rica en estilo, lenguaje e informaciones, texto que resultó publicado en forma póstuma.

3. Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui: Este autor también nos parece sumamente importante para adentrarnos en los discursos indígenas y mestizos que levantaron aquellos individuos que estuvieron presentes en el campo de batalla de las letras. En el caso de Pachacuti Yamqui estamos en presencia de una persona joven que pudo haber sido reclutada en las labores evangelizadores por Francisco de Ávila, el mismo que patrocinara la escritura del *Runa Yndio Ñiscap*. Este autor tuvo por lo tanto que haberse educado en alguna parroquia o iglesia donde se realizaban labores educativas enfocadas en la formación de indígenas al servicio de la Iglesia Católica. Su pertenencia étnica y territorial al área de Canchis también resulta tremendamente importante porque gracias a ello logramos trascender informaciones puramente cuzqueñas e incaicas, y extendemos nuestro radio de conocimientos a otras etnias y a sus respectivos procesos de cambio cultural de lo prehispánicos a lo hispánico. El uso de algunos dibujos de factura occidental a pesar de su precariedad técnica indican también una formación pedagógica en alguna institución educativa de la iglesia. Particularmente, gracias al estudio de esta obra podemos conocer los vínculos de la memoria tradicional entre el Altiplano y la zona serrana, área más que importante para esclarecer varios asuntos de la historia del Tawantinsuyu y de su pasado original. Sus informaciones nos resultan sumamente válidas para esclarecer una memoria indígena colonial. Las ediciones y estudios de Pierre Duviols y Cesar Itier (1993), Carlos Aranibar (1995) así como Rosario Navarro Gala (2007) son insustituibles.

4. Felipe Guaman Poma de Ayala: La obra de don Felipe es también definitivamente paradigmática, y al afirmar esto no estamos conectados con la idea de que lo prehispánico

trascendió sin cambios a los siglos XVII y XVIII, puesto que el cambio cultural e histórico operó sin lugar a dudas tanto en la ‘República de Indios’ como también ocurrió, aunque ciertamente en menor grado, en la ‘República de Españoles’. El plano de las ideologías, las identidades y los imaginarios, así como en el plano de la lengua, lo simbólico y lo comunicativo, son hechos de la cultura andina colonial que nos enseña que la población autóctona no fue tan ‘inerme’ como algunos autores lo creen, ni fue tan ‘aculturada’ según otros sostienen (como Frank Salomon). Hubo más agencia, más creatividad, más capacidad para eludir el panóptico censor eclesial y trascender los márgenes que el gobierno colonial estrechaba alrededor de los “Yndios”. Su trabajo escrito tanto como su trabajo visual, demuestran que el anciano Guaman Poma conoció bien lo que todavía subsistía en el segundo y tercer tercio del siglo XVI. Si bien también se trata de una persona tremendamente convencida de su cristianismo tampoco cabe alguna duda de la calidad y veracidad de sus informaciones aún cuando estas estén recubiertas de la forma cultural que tenía tanto la técnica de la escritura, como la prosa y la ideología europea que subrepticamente lo hegemonizaba todo. Las oralidades que quedan encapsuladas en el trabajo escrito fueron modificadas por el patrón ideológico español. Otro hecho interesante que relevamos es su manifiesto desacuerdo con el proceso de mestización que reprueba drásticamente. Justamente los análisis aquí propuestos se fijan como meta acceder a esos lugares profundos de la memoria y de la identidad. La edición y estudio de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste (2006) es la mejor fuente de estudio de la *Carta al Rey*, así como el uso del espacio de Guaman Poma de la Det Kongelige Bibliotek. Asimismo, Carlos Aranibar (2015) editó antes de morir la *Nueva Corónica* en una notable edición de cuatro tomos.

5. *Yndio Runa Ñiscap*: Este documento escrito totalmente en quechua ofrece interesantes ángulos de análisis ya que al parecer no es obra de un solo sujeto escribiente. Posiblemente el método empleado para llevar a cabo esta obra manuscrita pudo ser la constitución de un dispositivo de escritura que incluía entrevistas o interrogatorios a testigos o sospechosos en la época de la ‘extirpación de idolatrías’, traducción y transcripción. Obviamente, la base oral primaria desde la que empieza a construirse este documento es la propia voz de sujetos que por aquel entonces continuaban manteniendo sus tradiciones y costumbres por lo que su autenticidad es objetiva. Luego el material manuscrito se tuvo que haber condensado en una especie de borrador que dio paso a la redacción del documento original que finalmente sobrevivió a lo largo de los siglos en la Biblioteca de Madrid. Frank Salomon (1984; 1991; 1994) considera que su

estructura fue “biblicada”. Gerald Taylor opina que su único autor fue un tal Thomas (1987; 1999; 2008). En tanto, Allan Durston (2014) opina que su verdadero autor pudo haber sido Cristóbal Choque Caxa. El hecho de que haya sido escrito en quechua es un claro indicio de lo que ocurriría a fines del Siglo Barroco: la composición de otras obras escritas en quechua tales como obras de teatro, literatura y poesía tan relevantes en el siglo XVIII; es decir, el uso de un ‘quechua pastoral’ escrito con programas definitivamente enraizados en la tradición y costumbre criolla, nueva fase del desarrollo del quechua en la historia del Perú.

Es necesario entender que la adopción de esta tecnología comunicativa fue parte de una compleja solución de continuidad que opuso dos sistemas semasiográficos: el ‘sistema de signos andino’ y el ‘sistema de escritura alfabética’ que presuponen, respectivamente, dos concepciones de pensamiento, saber y memoria, proceso que fue resuelto mediante la ruptura que generó la colonización, es decir, la imposición de un poder culturalmente distinto que no proponía diálogo, consenso ni tolerancia sino exclusión, denigración y destrucción de lo distinto.

IMPOSICIÓN DE UNA LENGUA Y UNA CULTURA HEGEMÓNICAS

Pues bien, los autores de estas obras, en general provenientes de familias auctóctonas y conocedores de los sistemas culturales locales, ocuparon un espacio fundamental en un mundo colonial burocratizado por “la tinta, el papel y la letra”, reflejo de la importancia de las Santas Escrituras, de los textos históricos y del derecho español. El escenario en el cual fluctuaron nuestros autores indígenas se definió por al menos los siguientes factores clave: i) la lucha de resistencia inca contra los españoles que conquistaron los Andes, ii) la alianza de los españoles con etnias anti-cuzqueñas, iii) la creación del Virreinato del Perú que incorporaba las encomiendas y las ciudades coloniales (la formación de la ‘república de españoles’) iv) la “primera evangelización” impulsada por los primeros tres Concilios Limenses, cuyo ángulo crítico es la creación de un sistema de educación, v) las reducciones toledanas de la población indígena (la formación de la ‘república de indios’), vi) la organización de las estructuras económicas de explotación metalífera que redefinieron el rol del indígena, y vii) el

descubrimiento de la ‘idolatría’ y de las campañas destinadas a ‘extirparla’, todos ellos fenómenos clave de la segunda mitad del siglo XVI y de la primera mitad del siglo XVII.² Creemos que estos personajes son paradigmáticos en más de un sentido cada uno con sus propias características y particularidades, representando la nueva sociedad estamental hispano-andina que emergió a partir de la evangelización y el proceso de castellanización.³ En este esquema, la relación individuo/sociedad nos permite ingresar en ese mundo de cambios y transformaciones, de persistencias y sobrevivencias que la tradición andina experimentada localmente. Los roles asumidos, como lo constituyen los casos de Felipe Guamán Poma de Ayala y Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, quienes fungieron como fiscales, traductores, intérpretes del proceso de la evangelización, o también como una necesidad urgente de preservar sus propios sistemas de pensamiento, como lo es el caso del Inca Garcilaso, por su vocación literaria y “su amor por la patria lejana”, en definitiva marcaron firmemente sus capacidades intelectuales y literarias. Fuera de este círculo de la inteligencia andina, podemos observar otras dos formas de adecuación indígena a la situación colonial: la de los incas coloniales de la Panaca de Paullu Inca que desarrollaron particulares prácticas en el interior del radio de acción que les ofreció el poder hispánico. Más allá de las principales ciudades coloniales encontramos a miembros de otras etnias (Huancas, Cañaris, Qollas...) que trataron de llevar a cabo actos sociales, económicos y jurídicos coherentes con su posición de grupos aliados y subalternos.⁴ El rol de escribanos indígenas en el ámbito legal es, fuera de nuestras fuentes, casi la única evidencia que podemos rastrear para conocer más en detalle el manejo de la escritura por parte de indígenas andinos. El

² Véanse los estudios de Armas Medina (1953); Vargas Ugarte (1954); Duviols (1977) y (1986); Griffiths (1998); Estenssoro (2003), que representan 50 años de estudios prohispanicos, eclesiales o laicos. Un buen resumen de los estudios mencionados se puede consultar en los dos útiles compilados de Armas Asín (1998: Intro; 2006: Intro).

³ Rivarola (1990: 19) plantea que: “En el curso del mismo s. XV la lengua adquiere su carácter de lengua nacional, es decir, de expresión y símbolo de la nación española, nación surgida de una nueva conciencia acerca de la unidad histórico-cultural de España y de su continuidad a través de los tiempos. Como lo ha expuesto D. Catalán (1986), esta nueva conciencia nacional se fue forjando y expresando en la obra de los humanistas del reinado de Enrique IV, que proclaman nuevamente la identidad de los títulos Rex Castellae, Rex Gothorum, Rex Hispaniae, y luego, del reinado de Isabel y Fernando, producida ya la Integratio Hispaniae en el nuevo estado nacional. Ellos elaboraron una nueva imagen de la nación española y justificaron la elección del castellano como lengua nacional e imperial (“porque el real imperio que hoy tenemos es castellano”, decía, en la Zaragoza de Fernando el Católico, Gonzalo García) y, como en el caso de Nebrija, asumieron la tarea de codificarla y de perfeccionar su desarrollo como vehículo cultural.”

⁴ Tal el caso de los Señores Étnicos Huancas, Felipe Guacrapáucar y Francisco Cusichaca, que persiguieron restituciones de todo tipo a partir de juicios que presentaron ante los conquistadores por servicios y logística, utilizando los *Quipus* como principal medio de prueba además de documentos escritos denominados *Memorias* [1558] e *Informaciones* [1560-61]. Para mayores antecedentes véase la interesante obra de Espinoza Soriano (1981: 23 y ss).

reciente trabajo de Navarro Gala (2015) resulta fundamental ya que la autora identifica al escribano indígena y sus textos; lamentablemente no pudimos consultarlo. En cuanto a la ‘textualización’ (Salomon 1994) de oralidades indígenas presentes en los Quipus pueden consultarse la Declaración de los Quipucamayocs de Vaca de Castro [1542] y los textos andinos del siglo XVI publicados por Parsinnen y Kiviharju (2004).

Hay varias diferencias entre estas realidades dobles, la cultura letrada y el analfabetismo, la urbana y la rural, la de los difentes grupos étnicos, que hemos tenido muy presente a lo largo de este texto. Estas circunstancias determinadas por la política oficial del Virreinato del Perú respecto de la doctrinación de los indígenas —las Regulaciones de Francisco Pizarro (1536), el Decreto Real del Emperador (1550) y las decisiones del Tercer Concilio (1582-83)—, en la cual el proceso de la evangelización se define por la construcción de un sistema de educación en el cual las relaciones ideológicas, lingüísticas y culturales que relacionaron en la práctica a las lenguas quechua y castellana, marcaron un desarrollo buscado pero a la vez temido: la aparición de “Yndios Escribanos” que aprendieron a defenderse legalmente y, más grave aún, a plasmar crónicas, cartas y relaciones.⁵

El *corpus* documental para los siglos XVI y XVII incluye en general crónicas y relaciones, realización de cartas, dibujos, pintura de imágenes y traducción de textos orales en lenguas nativas.⁶ Pero sabemos que los soportes sígnicos andinos todavía seguían funcionando por entonces, aunque ya se habían fusionado con las técnicas comunicativas y artísticas españolas: la mantención de expresiones andinas tales como los Keros, los Quipus y los Tocapus, portadores de la memoria antigua, ofrecían una iconografía muy significativa y continuaban planteando un sistema de ideas distinto al oficial. Estas últimas prácticas de la cultura visual indígena tuvieron una honda importancia para la evangelización y para los indígenas, según veremos. Pues bien, la génesis y el desarrollo de estas producciones textuales,

⁵ El virrey Toledo creía que era un peligro que los “indios” aprendieran la lengua castellana, a leer y a escribir. Sin embargo, apoyó el desarrollo de Escuelas de Hijos de Cacique. Posiblemente, su desconfianza estaba basada en el origen de estos individuos andinos: era más seguro que sólo los hijos de las élites pudiesen educarse, no así los “indios del común” (Urbano ed. 1999: Estudio Preliminar). En este sentido, el clásico de Levillier (1935-42), a pesar de sus sesgos filohispánicos, continúa siendo insustituible. Recientemente, Merluzzi (2014: Cap. 6) ha vuelto a indagar sobre los aspectos organizativos, especialmente económicos, jurídicos y educativos de la gestión del virrey Toledo. Para este autor los aspectos educativos son en efecto decisivos respecto de la República de los Indios.

⁶ Mignolo (1996: 220-270).

artísticas e iconográficas de ambas culturas, podemos interpretarlas como el producto de dos fenómenos: en un primer momento, el establecimiento de instancias informales que podemos esquematizar en escuelas privadas (caso de Gómez Suárez de Figueroa y de otros niños criollos y mestizos), los dispositivos de asesoramiento de los sacerdotes católicos misioneros (caso de Cristóbal de Albornoz), en talleres (caso del taller de Martín de Murúa donde Guaman Poma pudo aprender mucho del oficio de escritor y dibujante) o bibliotecas (caso de Francisco de Ávila, personaje a cuya sombra tuvo que haberse formado intelectualmente Pachacuti Yamqui y el autor del *Runa Yndio Ñiscap*) donde sacerdotes o individuos letrados fungiendo como pedagogos, enseñando rudimentos de estas prácticas comunicativas a sujetos indígenas bastante hábiles, y, en un segundo momento, en la fundación de colegios y universidades coloniales formales donde los ‘Hijos de Caciques’, como fueron llamados los descendientes de los Señores Étnicos o Curacas, junto a los hijos de los primeros españoles, fuesen estos mestizos o criollos, recibieron una esmerada educación a la usanza europea. Podemos situar estos dos tipos de acontecimientos entre 1550 y 1650, marco temporal que incluye en su interior la experiencia vital de los autores estudiados.⁷

La labor educativa, que estimuló espacios de creación libres del panóptico represivo español, fue asumida por franciscanos, dominicos y jesuitas, entre otros, quienes desarrollando la evangelización de los sujetos indígenas enseñaron desde *ca.* 1540 la Doctrina Christiana, lengua castellana, latín y quechua, y desde *ca.* 1580 iconografía y hagiografía cristiana. El campo intelectual significaba implicaba lectura y escritura, música y matemáticas.⁸ Podemos señalar que si bien en la segunda mitad siglo XVI se impuso la lengua castellana y el código de la lectoescritura alfabética, no fue menor el manejo instrumental de la lengua quechua utilizada en la evangelización temprana, lo que evidentemente requería de una formación académica e intelectual importante por parte de quienes fungieron como escritores. Una minoría de indígenas consiguió ingresar en ese mundo letrado y bilingüe. En tanto que en la primera mitad del siglo

⁷ Rose-Fuggle (1993).

⁸ Los estudios de Kubler (1966), Mesa y Gisbert (1982), Statsny (1994), Gisbert (2012), Santiago (2007), entre otros, han mostrado que en efecto la cultura europea de los siglos XV y XVI estuvo presente en el origen de la formación de la sociedad y cultura hispanoamericana. No obstante, sabemos que la sociedad colonial en los Andes, producto de las dialécticas culturales, fue capaz también de generar sus propias energías creativas, intelectuales y artísticas. Los ejemplos más claros son la emergencia del llamado Barroco Andino, propio del siglo XVII, y, evidentemente, lo que mostramos en este trabajo: el surgimiento de escritores indígenas y de una memoria andina que preexistía a estos individuos, y que los trascendió.

XVII se hizo muy popular la pintura figurativa disponible para un público más amplio —no alfabetizado— que nada más observando en los muros de los templos católicos (en la Basílica-Catedral, en el Templo Jesuita de la Plaza de Armas del Cuzco, o en las Iglesias de Andahuaylillas y Huaró, por poner unos pocos ejemplos conocidos) ya estaba en condiciones de internalizar los contenidos típicamente bíblicos. Los objetivos de estos aprendizajes son diferentes, según puede entenderse. La introducción del arte medieval-renacentista, a fines del siglo XVI, puede atribuirse a tres artistas de origen europeo: Bernardo Bitti (1548-1610), Mateo Pérez de Alesio (1547?-1606?) y Angelino de Medoro (1565-1632).⁹ Igualmente, podemos indicar que en la obra de estos artífices, sobre todo en Bitti, están los orígenes de la llamada ‘Escuela Cuzqueña de Arte’.

En los inicios del Virreinato del Perú, por lo menos hasta el gobierno del virrey Francisco de Toledo (1569-1581), quien reanudó la lucha contra la “idolatría”, los soportes comunicativos andinos siguieron funcionando en medidas variables, con nuevas técnicas, dinámicas y temáticas de representación, abstractas y geométricas (Keros, Quipus, Tocapus).¹⁰ Con la persistencia de estas tradiciones comunicativas también fluyó la memoria antigua, aunque lo hizo severamente dañada y cada vez más constreñida y mutilada. La “letra de Dios” era una institución esencial de la colonización y fue utilizada en diversos contextos de exploración, invasión y conquista de facto: las Capitulaciones, el Requerimiento, los primeros contratos entre Conquistadores (como el de Hernando de Luque, Diego de Almagro y Francisco Pizarro firmado en Panamá en 1524) y la Corona española, la distribución de propiedades, el papeleo burocrático de las primeras administraciones, y esencialmente las Santas Escrituras, que actuó también como paradigma teológico, historiográfico y jurídico inamovible.¹¹ Su importancia consustancial al objetivo que perseguían los invasores transformó a la escritura en la primera herramienta de colonización en

⁹ Mesa y Gisbert (1972; 1977); Wuffarden (2005: 8-10).

¹⁰ Véanse los trabajos de Liebscher (1986); Flores Ochoa, Kuon Arce y Samanez Argumedo (1998); Cummins (1993: 87-136; 1996: 188-219; 2004), por ejemplo.

¹¹ Lienhard (1992: 26) opina que: “Ningún precedente tenía [...] una innovación mayor impuesta por los europeos en la esfera de la comunicación y de la cultura: la valoración extrema, sin antecedente ni en las sociedades más “letradas” (Mesoamérica), de la notación o transcripción gráfica —alfabética— del discurso, especialmente del discurso del poder. [...] Los primeros actos de los conquistadores en las tierras apenas “descubiertas”, en efecto, subrayan el prestigio y el poder que aureola, a los ojos de los europeos, la escritura.” El este autor subraya a continuación: “En términos más abstractos, la escritura corresponde a la vez a la práctica político-religiosa (la toma de posesión con vistas a su evangelización) y a otra jurídica o notarial (dar fe de las responsabilidades individuales implicadas).”

el Nuevo Mundo que operaría luego sobre todo en el dominio de las ideologías, los imaginarios y las identidades. Su uso social se generalizó progresivamente hasta hacerse imprescindible en la sociedad colonial sustituyendo el 'sistema de signos andino'.

Los acontecimientos de la cultura escrita y visual que confluían vigorosamente en el cambio cultural de la transformación de las mentalidades andinas (*ca.* 1550 y 1650), nos parecen de gran relevancia para que tener un conocimiento más detallado de la experiencia indígena colonial, respecto de un espacio urbano fundamental para la memoria andina: el Cuzco colonial. El fenómeno de la castellanización y de la escritura como origen de una memoria de carácter indígena concentró los avances de la cultura colonial y se socializó entre castas o gremios especiales: caso paradigmático de los escribanos y los pintores. El examen de la autoría textual supone en principio la identificación de un domicilio o una agencia social, pues la enunciación y producción de obras al constituir una nueva forma de practicar la vida religiosa y política impuesta por el control colonial, definía identidades, cosmologías, sistemas de signos. El plano de la discursividad indígena letrada permitió en efecto una gran libertad de expresión bajo el marco del Siglo de Oro español, aunque el escenario siguió siendo desde luego controlado por la Iglesia y la Inquisición: la voz escrita de los andinos sólo pudo expresarse editorialmente gracias al Inca Garcilaso de la Vega. Otras voces y otros discursos sólo tuvieron la suerte de los efímeros fonemas que producen ondas acústicas y luego se desvanecen. Inesperadamente estos hechos de la cultura provocaron que en el interior de ciertos espacios coloniales emergieran intersticios aparentemente inocuos o vacíos, en los cuales los individuos dedicados a la escritura experimentaron pragmáticas adherencias, fusiones y fisiones o acomodos a las circunstancias coloniales a partir de las interacciones comunicacionales y simbólicas entre los grupos de jerarquía colonial; al parecer eso determinó la forma, contenido e intencionalidad de los textos que crearon los hombres andinos, individuos que por otro lado se consideraban a sí mismos bautizados y cristianizados sinceramente, no víctimas de un proceso sociopolítico trágico, sino más bien hijos de la Santa Madre Iglesia y leales súbditos del Rey y de la Corona aunque críticos de los españoles y sus contradictorias conductas. Toda esa experiencia generó no pocas posibilidades de que los andinos formasen parte de las nuevas condiciones de existencia de la vida virreinal y de la naciente cultura barroca hispanoamericana.

El aprendizaje y la apropiación del ‘sistema alfabético de escritura’ en el caso de nuestros autores andinos, supuso un gran acontecimiento para las culturas locales durante el período colonial. Lo culturalmente autónomo (precolombino) queda atrás, formalmente, superado por la dominación hispánica, pero la nueva perspectiva cultural socializada como dominante sufrirá singulares cambios y transformaciones gracias al componente cultural indígena. Los autores andinos, aunque se mantuvieron usualmente en el margen de la ciudad letrada virreinal (ya fija en la década de 1560, puesto que la literatura se constituyó como el gran *teatrum* o *forum* de la sociedad y la cultura) o deliberadamente reducidos al borde o al exterior de ésta, fueron capaces de construir importantes discursos indígenas textualizados/historizados en un marco de libertad relativa. En estas obras se intersectaron los mundos enfrentados colonialmente; sus memorias y sus historias se debatieron y lucharon entre sí, para ser finalmente armonizadas en textos cuyas principales características parecen ser la síntesis y la hibridez (las mezclas, las integraciones, adopciones, las manipulaciones en la esfera de la cultura). En este encuentro mestizo de tradiciones culturales, algunos saberes y conocimientos antiguos no desaparecieron ni fueron olvidados dadas sus evidentes aplicaciones positivas y sus lógicas naturales y humanas que los españoles dejaron persistir, y sobre todo aquellos valores que emanaban de la cuestión material o concreta: clima, agricultura, crianza de animales, geografía/ecología, manejo del agua, recursos humanos, alimentación y medicina, etc.

En este contexto hemos calibrado una de las más importantes prácticas simbólicas del poder hispánico en relación a la población dominada: la hegemonía de la escritura, que poseyó además un vínculo esencial con la cuestión jurídica y con la cuestión teológica. Estas evidencias muestran que la cultura del libro en los Andes constituyó un hecho que iniciaría una nueva etapa en la historia social de la vida colonial, especialmente desde la introducción del uso social de la imprenta.¹² Estos elementos son las tres áreas esenciales del episteme europeo medieval-renacentista de la época: la religión católica, el marco jurídico y la tradición historiográfica cristiana, que prefiguraban al discurso escrito colonial. Todo esto fue posible gracias al nuevo sistema de pensamiento, a su campo simbólico y al tipo de educación colonial que se institucionalizó. El sistema de representación español constituido por la lengua castellana, el sistema escritural, la teología cristiana, el arte sacro, el canon legal, consiguió ser adoptado y

¹² Mignolo (1996: 261-262).

utilizado por los autores andinos aquí estudiados. En suma, el impacto cultural formidable del *imperium* de la escritura no fue obligatorio ni deseable para todos, dado que únicamente los individuos indígenas de las élites regionales pudieron tener acceso a la lengua y cultura española (de allí los primeros colegios del siglo XVI, que derivarían en el siglo XVII en las Escuelas para Hijos de Caciques); tenemos que reconocer que solamente algunos “Yndios del Común” pudieron aprender el sistema comunicativo oficial.¹³ En efecto, no podemos amplificar demasiado esta conjetura puesto que estos desarrollos se dieron más generalizadamente entre aquellos individuos indígenas con mejor posición social y que estaban más vinculados a los españoles, en tanto que los miembros de las clases indígenas más pobres se mantuvieron durante generaciones en un clima de franco analfabetismo con respecto a la cultura hispánica, casi a completa merced del tributo, la Mita y la evangelización, aunque aun así con un radio de acción o de influencia a disposición. En tales microrealidades de todos modos las colectividades andinas con intereses en juego tuvieron que haber maniobrado a través de individuos que fungían como traductores, intérpretes, escritores, o incluso como apoderados ante las instancias legales: su pensamiento quedó libre de reproducirse y constituirse en mentalidad colectiva. En franca desventaja ante el sistema colonial muchas veces estos medios se utilizaron pragmáticamente para sus propios fines específicos: el caso más emblemático en la ‘República de Indios’, creemos, fue el del Alférez Real en el Cuzco.¹⁴

Los indígenas que se dedicaron a la escritura consiguieron, contradictoria, ambivalente y ambiguamente, levantar una información que para muchos de ellos siguió siendo interesante de tener en cuenta, constituía de hecho una forma de pensar, una memoria y pudo ser hipotéticamente usada jurídica y políticamente más de lo que creemos. En efecto, y las evidencias más claras son precisamente estas obras estudiadas, los autores andinos consiguieron

¹³ Hernández (2012: 84) observa: “En lo que atañe a la conquista, es importante hacer hincapié en algunos asuntos. Primero, la palabra “archivo” ingresa al castellano hacia 1490; esto es, dos años antes del descubrimiento del Nuevo Mundo y de la publicación de la *Gramática* de Antonio de Nebrija. Segundo, el uso de la letra escrita se extendió con la invención de la imprenta de tipos móviles –o su apropiación por el Occidente cristiano– en la primera mitad del siglo XV. Los 120 ejemplares de la Biblia salidos de los talleres de Gutenberg en 1455 fueron el *big bang* que daría lugar a la galaxia letrada que Marshall McLuhan habría de bautizar, siglos más tarde, con el nombre de impresor. Tercero, el cargo de Cronista y Cosmógrafo Mayor de Indias, ambos con funciones semejantes a las del cronista oficial de los reinos de Castilla. Curiosa coincidencia: 1532 fue el año de la captura del inca Atahualpa, 1571, el año previo a la ejecución de Túpac Amaru I. Archivo, gramática e imprenta son contemporáneas del descubrimiento –¿o de la invención?– de América. Tales herramientas y tecnologías permitirían el despliegue de un horizonte cultural deudor del alfabeto –y la deuda con los griegos está presente– fonético: la escribaldad”.

¹⁴ Amado (2009); Garrett (2009); Julien (2000); O’Phelan (2013: 13 y ss).

inesperadamente articular una nueva memoria que si bien no daba cuenta cabalmente del pasado precolombino, en cambio sí logró construir una visión colonial de su patrimonio pretérito, cuestión que constituye nuestro principal problema de investigación.

IDENTIDADES INDÍGENAS Y MESTIZAS

Para abordar la cuestión de las identidades en el mundo andino colonial emplearemos una estrategia filosófica y ética: la reflexión sobre las epistemologías y las ontologías. En primer término, debemos considerar que el hombre andino poseyó una cultura tremendamente original y distinta a otras del mundo, dado que su hábitat estuvo controlado permanentemente por hombres de su propio espacio territorial: su semiosfera específica fue obra de su propio genio, creatividad e inteligencia (y tal vez por préstamos recíprocos con el área mesoamericana y amazónica). En este sentido, su cosmovisión definió su identidad, su capacidad adaptativa y sus tecnologías. Con el proceso de la colonización española culminó su fase de autonomía de miles de años e ingresó a una época colonial que supuso su dominación y subalternidad ante un régimen que logró en parte cambiar su mentalidad y cultura, ya que en el proceso muchos andinos se sumaron al nuevo sistema de vida. Ello implicó un cambio cultural de enorme trascendencia, muy difícil de explicar históricamente. En segundo término, el hombre europeo también implicó el necesario ángulo inverso de este cambio histórico de gran envergadura y de profundas consecuencias, que no podemos desdeñar para entender mejor las cualidades de la cultura colonial andina. El hombre español, que se adueñó por la violencia de los Andes, resulta un sujeto interesante de conceptualizar ya que en aquella época encarnó los ideales de la fase medieval en cuanto al caballero cuyo destino era la guerra y la conquista en el 'nombre de Dios y del Rey', así como luego encarnó el ideal renacentista que hacía de este 'hombre de Dios' un sujeto al servicio de la Madre Iglesia, de la Monarquía, de la civilización, de la tecnología y de las artes. El español de la época (*ca.* 1492-1700) fue, alternativamente, explorador, conquistador, evangelizador, un colono, un comerciante, un administrador, traficante, encomendero, minero, navegante, escritor, aventurero... y escritor. Con su residencia permanente en el Nuevo Mundo este sujeto histórico vio criollizadas sus formas de vida, y se convirtió en el 'dueño' de las posesiones coloniales (teóricamente propiedad de España), lo que causó no pocos problemas. Eso lo definió en su relación con el otro sujeto colonial denominado 'indio', y también con el esclavo negro. Así

pues, de esta compleja dinámica relacional y de una delicada dialéctica cultural surgirá el problema del 'indio' y el problema del mestizaje biológico y sociocultural en la Colonia. La invención de esta categoría hoy inaceptable sirvió para justificar, legitimar y fundamentar los supuestos derechos que la Iglesia y la Corona poseían y cuyo fin principal —la evangelización de los nuevos hombres— encubría y complementaba a la vez la anexión de nuevos territorios y especialmente nuevas riquezas. Finalmente, no es exagerado sostener que la vida colonial de hispanoamérica durante los tres siglos de dominación española, fue el fruto de unas sociedades tremendamente conflictivas dada su heterogénea composición étnica, por los intereses de la hegemonía y el poder (el febril ciclo de exportación de oro y plata), por el esfuerzo notable de las culturas locales por sobrevivir, las influencias sociales, económicas y bélicas de los acontecimientos que conmovieron a Europa comúnmente en guerra por disputas territoriales y económicas, y desde luego por el control del Nuevo Mundo.

Las sociedades americanas nativas, sus lenguas y tecnologías, representaciones e imágenes, creencias y tradiciones, en fin, prácticamente todo el *corpus* de sus culturas y religiones, fueron negadas, proscritas y condenadas. Tal fue el peso del proyecto de conquista y colonización de la España Imperial de los siglos XVI y XVII. Las sociedades más complejas del Nuevo Mundo fueron desestructuradas y dominadas, pero sobre sus ruinas subsistieron ciertos fragmentos, trazos o porciones que fueron rescatados, manipulados e instrumentalizados, como las lenguas nativas y ciertos aspectos de sus religiones para el propio beneficio de los colonialistas, como parte de la evangelización —misión o justificación fundamental de la España Imperial— y utilizados como las bases socioestructurales de lo que a lo largo del período histórico colonial constituiría el sistema de los virreinos de Nueva España y del Perú. Tanto la Junta Magna (1568) como la política eclesial de la Iglesia Católica fueron en consecuencia decisivos en este nuevo orden de ultramar. Los conquistadores y sacerdotes hispanos dotados de una justificación moral y teológica mesiánica sustentada por las autoridades imperiales —el Patronato Regio—, llegando algunos a los extremos del fanatismo, el interés desmedido y la crueldad, y otros a la exaltación de sus espíritus en la defensa de los indígenas del Nuevo Mundo (como el dominico Bartolomé de Las Casas), desde el principio de sus andanzas colonizadoras y evangelizadoras refutaron e impugnaron sistemáticamente los sistemas culturales indígenas con

los que entraban en contacto e impusieron *tabula rasa* a la nueva realidad humana por ellos confrontada. Este fue el escenario que enfrentaron los habitantes del Nuevo Mundo.

Amparados en el *Requerimiento*, documento escrito por el jurista Juan López de Palacios Rubios (1512), emanado de las Bulas Papales de Alejandro VI (de 1493),¹⁵ las huestes encabezadas por Hernán Cortés (1519) en México, y por Francisco Pizarro (1532) en Perú, luego de las guerras de conquista se procuraron un espacio físico y material con el cual pudiesen duplicar la ciudad ideal de origen europeo —la Ciudad de Dios que podemos ver en la pintura en manos de santos y mártires—, desde la cual comenzaron a construir el nuevo orden colonial, lo que constituyó la cristiandad americana. El hombre autóctono quedó en general rápidamente conceptualizado como “salvaje”, “bárbaro”, “sin alma”,¹⁶ aunque hubo un matiz interesante: lo que los hispánicos identificaron como clases nobles fueron manipuladas e instrumentalizadas para controlar al resto de la población que estaba sujeta a estas élites nativas.¹⁷ Las ciudades-capitales de los imperios, confederaciones o reinos locales como Tenochtitlán, Mayapán o Cuzco, no pudieron correr una suerte digna de su belleza, complejidad y singularidad: fueron destruidas, saqueadas y usurpadas, primero por obra de los conquistadores, luego debido a las guerras indígenas de resistencia y finalmente por las remodelaciones arquitectónicas en gran escala. Al ser centros monumentales con carácter sagrado no se ajustaban a los planes de los colonizadores o de los evangelizadores que solían demonizar lo autóctono para lograr sus propósitos de obtener propiedades para sus órdenes regulares, caso paradigmático del templo Qoricancha, apropiado indebidamente por Juan Pizarro y la Orden Dominicana. Por lo tanto, para los hispánicos resultó menester utilizar únicamente lo que podía armonizar con sus planes de urbanización y con la subsiguiente construcción del poder central desde el cual pudiesen administrar económica y territorialmente las colonias, de acuerdo a las políticas emanadas desde la Corona, la Corte y el Consejo de Indias. Sobre aquellas ciudades “paganas” fueron construidas las nuevas ciudades virreinales, ordenadas a la usanza de la sociedad, la Corte y la Metrópoli peninsular, lo que el ensayista uruguayo Ángel Rama llamó, en una perspectiva tanto colonial como republicana, la

¹⁵ Góngora (1998: Caps. 1-2); Gibson (1990: Vol. IV, Cap. 6); Elliott (1990: Vol. II, Cap. 1).

¹⁶ Pagden (1988; 1997); Todorov (2008).

¹⁷ Gibson (1964); Wachtel (1976); Farris (1992).

«Ciudad Letrada»¹⁸ en la historia cultural del Nuevo Mundo, concepto y enfoque que nos acompañará permanentemente en este trabajo.

Precisamente esas sustituciones culturales e ideológicas que se operaron en las colonias americanas, la guerra de invasión y las consiguientes expulsiones de los élites derrotadas de sus centros urbanos (Mexicas de Tenochtitlan/Incas del Cuzco), que se expresan por doquier y a todo nivel en la dominación de sus territorios y sus multitudes humanas, permiten visualizar los orígenes de nuestro problema: la compleja cuestión del surgimiento en muy breve lapso de tiempo, apenas sólo dos o tres décadas, de sujetos indígenas castellanizados (también llamados “aculturados”), es decir, educados intelectualmente en la cultura europea medieval-renacentista, los cuales se transformarían en los primeros enunciadore de notables testimonios, discursos y memorias, gracias al sistema de escritura alfabética. Los radios culturales creados por los colonizadores incluyeron a poblaciones indígenas que estuvieron siempre bastante cerca de los nuevos dominadores. Esta situación consiguió crear el vínculo elemental que articuló la convivencia entre españoles e “Yndios Amigos”, que materializaba en fuente de la mano de obra explotada colonialmente. Gruzinski (1995), para realzar el asunto, planteó una ‘pasión por la escritura’, imagen que refleja muy bien el talento y la vocación de los autores andinos: sujetos que por distintas motivaciones buscaron la pluma, la tinta y el papel para comunicarse, entregando su saber y conocimiento, y remitiéndose a los códigos ideológicos, lingüísticos y pictóricos de la cultura hispánica. Ellos son fruto sin duda de la época estudiada y vivieron cada acontecimiento que les llamó la atención o que los afectó orgánicamente puesto que vivieron y padecieron las guerras civiles y las pacificaciones y/o reorientaciones del poder, la aplicación de nuevas formas de gobierno, las intensas y profundas campañas de evangelización, las reducciones, los abusos institucionalizados del sistema y luego la extirpación de idolatrías. Ciertamente los indígenas que ocuparon los espacios más cercanos al colonizador fueron los nuevos retoños de la generación conquistada que tuvieron que aprender obligadamente la lengua y la cultura del mundo español sin dejar de observar la suya propia; tuvieron que ser parte de las estructuras sociales y económicas, y por añadidura tuvieron que maniobrar o subsumirse en los avatares de las instituciones que gobernaban sus medios y sus vidas.

¹⁸ Rama (1984: Caps. I-II-III) y Mignolo (1996: 220 y ss). También, Barnadas (1990: Vol. II, Cap. 6).

La pertinencia y utilidad de estudiar el contexto funcional de la experiencia colonial de estos individuos, sus problemáticas vivenciales o existenciales, exige el conocimiento del *ethos* y de la *praxis* de estos productores de memorias. Sus circunstancias vitales son relevantes para el conocimiento de la problemática religiosa y política interna de esta parte de la población colonial: la llamada 'República de Indios'. ¿Podremos trascender esos textos escritos y/o dibujados como fuente de información y verificar que encierran mucho más que problemas hermenéuticos de crítica textual y documental? Pues de lo que se trata es de reconocer la multiplicidad de elementos que constituyen la asimétrica relación entre sociedades y culturas disímiles en el proceso de conquista y colonización que a partir desde el mismo año de 1492 comenzaron corporalmente a tocarse y mezclarse biológica y afectivamente, a volverse invisibles o reflejarse mutuamente, a entenderse y desentenderse lingüística y culturalmente, a negarse, a denigrarse, a excluirse, involucrándose sexual y emocionalmente, fundiéndose ideológica, espiritual y estéticamente, creando en fin un Nuevo Mundo donde las diferentes culturas tuvieron que coexistir y relacionarse necesariamente.

La generación de nuevas y originales formas de construir sociedad e individualidad fue aprovechada por estos sujetos que lograron hacer suyos espacios de creación cultural no controlados o que lograron eludir astutamente. Creemos, en este sentido, que el poder colonial no logró vigilar del todo a la población colonial subordinada, ya sea por desidia o desinterés del aparentemente ojo panóptico del virrey o de la Iglesia extirpadora, de las doctrinas, del poder de Curacas o de los corregidores —de la corrupción, la inmoralidad y la violencia. La dominación sin control total, y la subordinación sin obsecuencia completa ilustran bien los extremos relativos en la dialéctica social secular entre lo hispánico y lo andino. Deducimos de esta situación que simplemente ello ocurrió así porque existieron ciertos procesos sociales ajustados a la línea colonial a través de acomodos, pactos y consensos. En estos espacios sociales no cooptados totalmente por el poder algunos individuos de la sociedad colonial articularon múltiples mensajes: genealogías, mitos y ritos, saberes y conocimientos esotéricos y astronómicos, ciencia agronómica e hidráulica, religión, leyes y política, arquitectura, etc. Todo esto ocurrió desde el momento mismo en que las guerras cesaron y la pérdida de poder real de los primeros conquistadores ya fue indeclinable. A partir de entonces el establecimiento definitivo de los dos virreinos primigenios será una realidad forzosa para los pueblos colonizados. La organización e

implementación de eficientes aparatos administrativo-coloniales (aunque no siempre fueron tan constantes ni brillantes) directamente subordinados a las políticas de la Corona, así como las órdenes regulares que tomaron posiciones de poder, el sistema de propiedad y tenencia de tierras, desde mediados del siglo XVI tuvieron en adelante la responsabilidad social e histórica de otorgar orden y estabilidad a esta nueva realidad sociohistórica.

Este nuevo poder hispanoamericano, tal como se expresa en la literatura especializada del siglo XX, aparece como una “invención” de un espacio y tiempo virgen.¹⁹ Es espacio que contiene mundo, pero que es ignorado, reducido, subordinado. En el ámbito de las estructuras mentales, se trata de una “colonización del imaginario”²⁰ social e individual, que superpone la cultura hispánica a las precedentes y en el contexto del nacimiento de la nueva sociedad colonial, la causante de una teórica “semiosis colonial”.²¹ Es decir, la emergencia y la construcción de nuevos contenidos y significados del sistema cultural colonial cuya principal herramienta de control del pensamiento y de las memorias fue la escritura, práctica que se desarrolló en ámbitos restringidos de la “ciudad letrada”, pero que paradójicamente devino en evidencia histórica.²² Esto aconteció en contraposición al ámbito analfabeto que probablemente triplicaba a la población alfabetada. Este hecho, por demás, es un indicador claro de los límites del uso teórico del concepto de “ciudad letrada”.

Nos enfrentamos entonces a un tipo de registro textual donde el lenguaje, el saber y el conocimiento local fueron atrapados, cristalizados o extrañamente preservados en narrativas heterogéneas o polifónicas.²³ Complementariamente la escritura también incluyó además imágenes religiosas educativas (iconografía y hagiografía). Estos sistemas de comunicación, el escrito y el visual, fueron sumamente útiles en la labor de los sacerdotes que enseñaron a las mentes neófitas de niños, jóvenes y adultos indígenas en los Andes coloniales. Como receptáculos, éstos aceptaron, contuvieron e internalizaron la nueva forma de ver el mundo que mediaban lo escrito y lo visual, experimentando la interposición de una pedagogía que describía

¹⁹ O’Gorman (1992).

²⁰ La idea de la “colonización del imaginario” de Gruzinski (1995) también nos acompañará a lo largo de este trabajo.

²¹ Mignolo (1992).

²² Sobre el impacto del uso de la escritura en la psique humana, véase el trabajo de Ong (1993). También, Mignolo (1992: 97-112) y Gruzinski (1995).

²³ Lienhard (1992).

el antiguo pasado andino y que invariablemente se lo apropiaba y lo performaba,²⁴ dando paso a un delicado proceso cultural en el cual los ‘nuevos cristianos’ —nunca exentos de sospecha, explotación y marginación— lograron concebir singulares discursos. En el sur del Virreinato de la Nueva España, por ejemplo, dos documentos pertenecientes a la Provincia de Yucatán, el *Popol Vuh* [ca. 1554] y los *Chilam Balam* [ca. 1539-1600] (en sus varias versiones locales), circularon clandestinamente y siguieron desarrollando lógicas de carácter ritual en la sociedad maya colonial.²⁵ La escritura en manos indígenas permitió a los mayas quiché y cakchiqueles mantener lo que llamamos “documento-monumento”: el códice glífico original desapareció en las llamas, pero la tradición oral permitió la traducción del texto maya y su posterior transcripción en el sistema de escritura alfabético, y este fue utilizado a su vez para ritos comunitarios en torno a la memoria y los sistemas de creencias tradicionales. Tuvieron una circulación pública clandestina. Fue un secreto que se mantuvo por siglos.

En los Andes, estas reestructuraciones ideológicas, lingüísticas y culturales experimentadas por individuos indígenas, sean estos cuzqueños, canchinos o huamanguinos, al interior del mundo colonial irradian interesantes procesos de cambio en los cuales ellos hicieron las veces de verdaderos puentes interculturales que comunicaron contenidos que definirían ideologías, identidades, imaginarios, significados e información a un lado y otro de la línea de separación entre la ‘República de Españoles’ y la ‘República de Indios’. Los sujetos empoderados de prácticos elementos biculturales, dueños de un espontáneo y libre doble prisma cultural —un observatorio de la subjetividad colonial—, dieron origen a una práctica discursiva indígena y se movilizaron activamente a través de ciertos espacios de clandestinidad, resistencia e integración, como lo ejemplariza el caso de Titu Cusi Yupanqui [1570] y sus intercambios epistolares de negociación. En la práctica, los escritores indígenas fueron parte de la construcción de los espacios culturales coloniales, donde nuevas dialécticas interactivas reflejaron espacios de construcción de identidad y alteridad en el orden cotidiano, oficial y tradicional.²⁶ Estas circunstancias proporcionaron espacios a interesantes singularidades como la emergencia de dictados, informantes, traductores, escribanos, dibujantes, y un poco más lejos de nuestro radio de indagación, de pintores, escultores y constructores. En el origen de este trabajo

²⁴ Austin (1990); Lienhard (1992); Wittgenstein (1999; 2003).

²⁵ Farris (1992).

²⁶ Lorandi y Del Río (1992).

de investigación está el fenómeno del “rescate etnográfico” de informaciones prehispánicas facilitadas por asesores nativos. Este fenómeno es ejemplarizado por aquella magna investigación novohispana que conocemos como *Historia general de la Nueva España*, de fray Bernardino de Sahagún [ca. 1570-1582], así como en la obra de escritores indígenas del Altiplano mexicano tales como Juan Bautista Pomar [1598], Hernando Alvarado de Tezozómoc [1598-1609] o Fernando de Alva Ixtlilxóchitl [ca. 1600-1616]. En el mundo andino colonial los cinco casos tomados como evidencia comparada también aplican en esta intuición comparativa y correlacional que nos permite evaluar de un modo diferente estas fuentes historiográficas.

Sin embargo, estos fenómenos pertenecientes al mundo de las ideas que soportan el mundo material en realidad constituyeron las consecuencias psicológicas y sociales de las intensas campañas de cristianización que persiguieron conocer, extirpar y apartar de la potencial cristiandad americana las diversas creencias indígenas. En una palabra, borrarlas del todo.

INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA ESCRITURA

La adopción de la escritura por parte de la población andina tiene la importancia trascendente de un fenómeno único que podemos estudiar desde sus inicios; oportunidad que debemos valorar en toda su verdadera dimensión, superando eurocentrismos, hipótesis racistas y empirismos academicistas que han creado ilusiones falsas, preconceptos y clausuras. Un primer hecho que quisiéramos mantener vigente a lo largo de estas páginas es que la escritura alfabética no se introdujo entre ‘pueblos ágrafos’: los pueblos andinos no eran de ninguna manera ‘sociedades ágrafas’ puesto que en realidad sí poseyeron un sistema gráfico y visual. En efecto, sus sistemas de signos resultaron funcionales a su labor específica: mantener la memoria en el tiempo. En realidad, lo que debemos pensar para entender cabalmente esta situación es que debido a la dominación española un sistema comunicativo foráneo destruyó por la fuerza a otro sistema de comunicación local que le precedía. Ambos sistemas eran válidos, tal vez hubieran convivido compartiendo la riqueza de cada uno, pero la mentalidad de la época no les permitió a los invasores valorar lo que estuvo ante sus ojos. Desde luego, el estudio del proceso histórico y cultural nos entrega varias respuestas a este hecho. Pero si olvidamos, cancelamos o clausuramos la lucha entre estos dos sistemas en juego recaemos en los viejos paradigmas obsoletos de la llamada ‘great divide hypothesis’. Es decir, del enfrentamiento entre la ‘oralidad’ y la

‘escritura’, y del triunfo de esta nueva tecnología en tierras americanas, hecho eurocéntrico que acredita falazmente el triunfo de la ‘civilización’ sobre lo ‘primitivo’.

En el siglo XVI en la Ciudad del Cuzco y sus alrededores ocurrieron interesantes fenómenos que encarnaron hombres que aprendieron a hablar la lengua de los dominadores, a leer y escribir, a manejar el *corpus* bibliográfico del saber occidental —la cultura del libro—, adoptando otros luego sus métodos y técnicas de representación plástica: fueron sujetos indígenas muy bien preparados intelectualmente, y, en la lógica de la cultura letrada y visual, fueron funcionales para el desarrollo de la sociedad colonial. Estuvieron, por lo tanto, muy bien preparados para actuar al interior del sistema hispano-colonial.²⁷ También conocieron los sistemas culturales locales porque pertenecían a ellos, algunos descendían de los linajes reales que fueron derrotados por los conquistadores, como el ilustre caso del Inca Garcilaso de la Vega, miembro de una Panaca cuzqueña, residente en España por más de cincuenta años. En estos centros urbanos los autores indígenas de los textos que estudiamos experimentaron los radicales efectos y consecuencias del irreversible proceso de transculturación religiosa y política del cristianismo en América.²⁸ Por ello es esencial poner mayor atención al problema desde su génesis: el establecimiento de iglesias, conventos, hospitales, talleres, bibliotecas y capillas, desde donde se llevó a cabo una intensa labor de educación y enseñanza de los hijos de los nobles nativos, como lo es el caso de los descendientes de los incas y de otras etnias, así como también deben atenderse los centros judiciales y políticos desde donde se desarrollaba el aspecto legal y administrativo del gobierno colonial, donde los indígenas ocuparon ciertos roles (*vgr.* en la redacción de tasas y visitas, en juicios y pleitos) de relativa importancia. En esos espacios oficiales algunos miembros de las otrora sociedades dominantes se insertaron, habiendo previamente aprendido eficientemente, aunque también con múltiples dificultades lingüísticas e ideológicas, el idioma, cultura y religión de los gobernantes colonialistas, haciendo verdaderamente el tránsito de una lengua a otra, de una cultura a otra, mediante el recurso técnico del sistema escritural y la expresión iconográfica, bases simbólicas de la cultura cristiana de la época.

²⁷ En relación a las ciudades de México-Tenochtitlán y el Cuzco, véanse los trabajos de Matos Moctezuma (2006) y Bauer (2008), respectivamente. También, en cuanto a la cultura del libro en los Andes coloniales, Hampe Martínez (1978-79; 1993; 1996).

²⁸ Marzal (2000).

Es necesario atender a la cuestión de la formación de niños, jóvenes y adultos en parroquias, colegios y universidades, para identificar claramente este fenómeno. Si mencionamos las principales instituciones de la época todo aparece más nítido: la Universidad Mayor de San Marcos (1551), el Colegio Máximo de San Pablo de Lima (1568), Colegio Real y Mayor de San Felipe y San Marcos de Lima (1575), el Colegio Real de San Martín (1582), el Centro de Estudios del Real Colegio Secular de los Agustinos de San Idelfonso de Lima (1608), la Universidad San Antonio de Abad (1609), El Colegio San Buenaventura de Lima (1611), El Colegio de Yungay de Áncash (1614), el Colegio Real de Caciques y la Casa (o Cárcel) de la Santa Cruz de Lima (1618) de Lima, el Colegio San Antonio Abad de Cuzco (1619), el Colegio de San Francisco de Borja y el de San Bernardo del Cuzco (1619-20), entre otras instituciones. Desde estas universidades y colegios se impartió una enseñanza sistemática para los hijos de las familias nativas de las antiguas y de las nuevas élites,²⁹ desde donde hipotéticamente surgieron ya en el siglo XVII otros sujetos indígenas ilustrados que también lograron registrar o escribir todo tipo de documentos y participar más activa y orgánicamente de la sociedad colonial del ‘siglo del barroco andino’.³⁰ Es evidente, en un sentido suplementario, que los hijos de los españoles también fueron capaces de construir nuevos significados culturales a partir de esta formación intelectual. Podemos decir con prudencia que desde estos espacios pudo nacer el criollismo americano. La cultura y la educación colonial fueron sin duda motores poderosos que dinamizaron las relaciones sociales, los avances en materias artísticas e intelectuales fortalecieron la energía humana necesaria para conducir políticamente este tipo de sociedad estamentalizada. La significativa relación que existe entre esta situación, organizada y planificada curricularmente por los jesuitas, y los orígenes de una cultura letrada en poder de sujetos indígenas, nos llaman a meditar profundamente sobre los detalles de la castellanización de la población andina, y en la génesis de las memorias que fusionaron pasado y presente, que se convirtieron en los “documentos/monumento”³¹ que constituyen nuestro objeto de análisis.³²

²⁹ Garrett (2009: Caps. 1 y 2).

³⁰ Glave (1998).

³¹ Son verdaderos “documentos/monumento”, pues exhiben hondas implicancias lingüísticas, simbólicas e históricas. Lejos de la tradición historiográfica positivista (o conservadora) que planteó la antinomia “sociedades con escritura”/“sociedades sin escritura”, nos llama la atención la existencia de sistemas de comunicación en el mundo precolombino, ricos en símbolos, técnicas y soportes que conjugan sus tradiciones de lenguaje, ideología y comunicación. Desde el punto de vista de la recuperación histórica del pasado, mediante documentos registrados en el sistema de escritura alfabético, todo lo complica más el hecho de la destrucción operada por la intolerancia

El problema planteado debe ciertamente considerar la pluriculturalidad y el plurilingüismo innatos en América colonial ya que, a pesar del rotundo triunfo hispánico colonizador, estas realidades sociohistóricas no pudieron suprimirse completamente. Estas complejas alteridades de la población andina colonial, en cambio, hubieron de continuar existiendo en la medida en que los indígenas bajo el poder colonial (o sea, al interior de la esfera cultura dominante) consiguieron seguir desarrollando sus propios patrones culturales, hablando sus lenguas maternas y protegiendo sus tradiciones más sensibles, ya fuese bajo las restricciones de la vida sexual, la exacción económica, el espacio intelectual o la coerción espiritual. Esta situación es lo que se ha denominado “resistencia”, “persistencia” o “revitalización” de la cultura andina. Igualmente debemos apreciar cautelosamente “el problema religioso”, fundamental, como se comprenderá en estas materias. Se ha dicho que el incuestionable triunfo bélico y espiritual hispánico le debe parte de su crédito a ciertos ‘mitos de retorno’³³ de antiguos señores divinizados o deidades —*vgr.* Wiraqocha en los Andes— que en principio pudieron confundir a la población nativa. No menos atendible es que los sacerdotes españoles creyeran que en tiempos anteriores a la llegada de los españoles a América, posiblemente algunos hombres santos caminaron por estas tierras e iniciaron el proceso de la evangelización, como los casos de San Bartolomé o Santo Tomás. Creyeron o fingieron creer esto para armonizar sus ideas teológicas respecto de que supuestamente los indígenas hubieran tenido nociones del ‘Dios Único’. Veremos cómo los autores andinos tocan este tema con una perspectiva generalmente heterodoxa respecto de la visión historiográfica hispánica.

No olvidamos que el “choque de culturas” no hizo sino poner en contacto por vez primera civilizaciones que tuvieron trayectorias culturales e históricas radicalmente distintas: la europea,

hispánica y el paso del tiempo. Como sabemos, con el cambio cultural de la Colonia Hispánica el hombre andino dejó su sistema de comunicación autóctono y pasó a ocupar el traído por los colonialistas que imponen como único y oficial. Con esta innovación ideológica y cultural se genera un importante problema de traducción e interpretación que exige a la etnohistoria nuevas formas de resolución. Allí se abre una gran brecha de reflexión antropológica sobre la tradición de lenguaje y comunicación en el punto de intersección cultural de lo prehispánico y lo hispánico, pues en los siglos XVI y XVII se operó en efecto una gran pérdida de elementos de la cultura andina que obstaculiza nuestro conocimiento del pasado andino. Los dos siglos republicanos ahondaron aún más esos obstáculos y esas pérdidas. No obstante, la lengua y cultura andina sigue conservando en parte sus tradiciones. Problema antropológico que nos debe ayudar a mejorar nuestro análisis etnohistórico.

³² La educación otorgada a los miembros de los grupos nativos como fenómeno cultural en el contexto de la naciente sociedad colonial hispanoamericana, ha sido estudiada en algunos de sus aspectos por Alaperrine-Bouyer (2002; 2007).

³³ *Vgr.* Eliade (1999); Florescano (2009); Itier (2013).

que interactuó desde siempre con sociedades asiáticas y africanas, y las sociedades americanas, que tuvieron procesos socioevolutivos prácticamente autónomos, no muy bien conocidos aún. La conquista y colonización de América es uno de los hitos clave de la historia moderna. Completar la idea del mundo esférico y global, una de las grandes revoluciones que dan origen a la modernidad,³⁴ tuvo como saldo inevitable la ruina de un mundo para sostener la riqueza de otro. Así pues los sistemas de pensamiento mágico-religioso o mítico-histórico (religiones complejas, animistas o totémicas), resultaron ser completa y radicalmente distintos: el americano precolombino y el cristiano medieval-renacentista. La expansión de la Iglesia Católica fue una empresa en gran escala que difícilmente pudo ser rechazada. La capacidad de España (militar, político-económica, naviera), en este sentido, no debe desdeñarse. Posiblemente también las debilidades tecnológicas de las civilizaciones precolombinas impidieron una respuesta efectiva contra la invasión táctica de los hispánicos. Otras razones que debemos matizar también son ciertas causas endógenas tales como la rica diversidad social y cultural que generaba por diferentes motivos tensas dimensiones étnicas internas, como las ya conocidas de Cañaris, Chachapoyas y Huancas en el Tawantinsuyu, y también la supuesta guerra de sucesión entre Huáscar y Atahualpa, la invasión epidemiológica, y posteriormente a la toma del Cuzco por las huestes pizarristas, la escisión incaica entre las Panacas dirigidas por Paullu y las lideradas por Manco, en el segundo tercio del siglo XVI.

Estas diversas características macroculturales aportaron no pocas dificultades a los procesos sociales de cambio homogeneizante propugnados por las autoridades colonizadoras. El asunto también tiene su punto de comparación con Mesoamérica en el mito de retorno del dios *Quetzalcóatl* a la época del arribo de la hueste de Hernán Cortés al mundo dominado por la Triple Alianza.³⁵ El asunto no queda ahí: aparecen en los documentos historiográficos coloniales mitos cristianos en época precolombina en documentos españoles o indígenas del primer siglo de colonización. Según estos textos en el pasado precolombino ya existieron señales de la Divina Providencia que se anunciaba. Es evidente que el recurso narrativo e historiográfico de las políticas teológicas consiguió desplegar sus discursos de poder a través de un lenguaje simbólico que intervino la historia mítico-ritual de los pueblos que enfrentaron la invasión extranjera del

³⁴ Braudel (1976; 1984); Christian (2007); Wallerstein (2011a); Hobsbawm (2012).

³⁵ Herrera Villagra (2007), Tesis de Maestría (Inédita).

siglo XVI. Estos problemas merecen aún mayores análisis que utilicen una perspectiva comparativa en la experiencia colonizadora del imaginario, de la percepción mental de lo histórico y lo cultural. Lo que también cabría señalarse a esta importante temática es que la producción de la historiografía oficial, al manipular tanto la lengua como la memoria local que consiguió performar, manipular o distorsionar las antiguas pautas culturales y religiosas. Estas con el curso del tiempo se transformaron a favor del discurso dominante y también generaron nuevas génesis del imaginario social en la ‘República de Indios’. La cultura colonial reavivó la dinámica cultural produciendo nuevos fenómenos, hechos y acontecimientos que la hacen sumamente distinta de la anterior diacronía que llamamos ‘época precolombina’. Precisamente esta pluralidad de culturas en nuestro marco cronológico es la que nos hace reflexionar más profundamente en el ámbito de los indudables mestizajes culturales. En este sentido, creemos que deben observarse con mucho detalle las dialécticas indígenas internas que fluyen a través, y a la vez independientemente, de la corriente colonial oficial.

Durante las primeras cinco décadas de dominación hispánica en el área cultural de los Andes (*ca.* 1500-1550) existió otra variable que hizo más marcado el enorme proceso de cambio social y cultural: el desastre demográfico. Este fenómeno de invasión biológica diezmó dramáticamente a la población autóctona en el área de las conquistas hispánicas.³⁶ Introducida azarosamente, propagó epidemias exógenas al continente americano causando graves estragos en la población sin inmunidad, circunstancia que afectó drásticamente la tasa poblacional americana hasta casi el paroxismo total, agravando la cuestión de la deculturación de las poblaciones autóctonas. Los españoles fueron conscientes de este proceso que disminuía su acceso a la mano de obra indígena. Para el caso del Perú se indica una disminución de 10 millones de habitantes a menos de un millón, en el lapso de 1530 a 1600.³⁷ En consecuencia, las voces originarias dejaron de oírse, y sin nadie que las practicara muchas de ellas se fueron extinguiendo hasta hacerse silencio y ausencia, perdiéndose el saber y el conocimiento original —no totalmente, como veremos— que las animaba. En efecto, tras la caída estrepitosa del número de su población, la

³⁶ Cook (2005; 2010). Para una panorámica de la demografía general en el siglo XVI y XVII consúltese Sánchez Albornoz (2000: 15-38).

³⁷ Estudios de demografía histórica tradicionales para México son los de Borah y Cook (1971). Gruzinski (1995) también recomienda no perder de vista ese delicado asunto. Para el Perú, es útil estudiar la obra de Rowe (1946); Wachtel (1971; 2003) y Cook (2010: II Parte). También, Pärsinnen (2003: Cap. III). Aunque aún no hay un acuerdo tácito, acaso imposible, todas las posturas indican definitivamente una grave crisis.

renovación generacional humana, sólo posible hacia mediados del siglo XVII, implicó y comprometió necesariamente nuevas dinámicas de debate social e ideológico al interior de las colectividades y las subjetividades que se relacionaron colonialmente: se fundaron nuevas “políticas de la memoria”, emergieron nuevos saberes y conocimientos, ritos y mitos adquirieron nuevas fisonomías: el Corpus Christi, los Santos Patrones de Parroquias, el Señor de los Temblores o Patrón Jurado de la Ciudad del Cuzco... Se revitalizaron creencias y tradiciones con superficies y sustratos mezclados, los idiomas ajustaron (o perdieron parte de) sus campos semánticos de significación y se renovaron sus discursos.³⁸ El mismo cristianismo tuvo que reestructurar algunos aspectos de su fisonomía proselitista dados sus intereses de influencia y control en la nueva feligresía, y tolerar lo que no pudo ser nunca extirpado o lo que dejó de representar para su dogma una “idolatría”. También es cierto que los indígenas cristianos adoptaron la nueva fe de una manera heterodoxa, cuestión que causó, y causa aún, perplejidad ante la hipótesis de la supervivencia de la cultura andina.³⁹ Ahora bien, probablemente estas dinámicas tuvieron que haber surgido al calor de los esfuerzos de la extirpación de “idolatrías”, de las políticas lingüísticas emanadas de los primeros Concilios Limenses hacia fines del siglo XVI, especialmente del Tercer Concilio (1582), tal vez el más importante en estas materias, y de las acciones y reacciones del pueblo indígena cristianizado, de los matices, los problemas insolubles, los pragmatismos de la vida cotidiana, las rupturas y discontinuidades, de la imperfección de los seres humanos que coexistían e interactuaban según sus propios intereses y objetivos. La cultura andina a pesar de tres siglos de dominación colonial española pudo continuar cultivando sus tradiciones y creencias probablemente recurriendo a mil formas diferentes de integración y resistencia. Sin embargo, la cultura andina hoy, siempre profundamente diversa, sigue siendo un fragmentado multiverso que coexiste con las instituciones y estructuras seculares de la cultura occidental, es decir, continúa siendo un problema sociocultural latente.

Como hemos observado, al cabo de unas pocas décadas después de la conquista de México (1521) y del Perú (1533), desde mediados del siglo XVI, logró eclosionar una notable generación de individuos que ejemplifican la emergencia de las voces indígenas coloniales. En

³⁸ El estudio del *Corpus Christi* por Dean (2002) es esencial.

³⁹ Marzal (2000).

efecto, surgieron hombres andinos que consiguieron manejar con talento bicultural la letra y/o la imagen, que luego se enriquecieron y complejizaron a raíz de los aportes de las culturas andinas. Este fenómeno fue el resultado y la consecuencia directa del fenómeno a la vez biológico y social del trasplante de la vida de los cristianos europeos al mezclarse con la población nativa, iniciando así una difícil y original transición hacia un nuevo modelo de sociedad dominado por la exigente y a veces comprensiva y empática mentalidad occidental, cuestión que también implicaba la desaparición relativa de los ricos mundos culturales que los precedieron. Podemos identificar este fenómeno desde los inicios mismos de la invasión hispánica al Caribe y las Antillas, al ser conscientes del impacto humano de los hispánicos ante la población nativa. Allí, la población indígena prácticamente fue empujada a la extinción. Alrededor de donde fue fundado el puerto de Santo Domingo en 1511 nació una nueva sociedad marcada por una nueva estratificación social y una rigurosa reformulación ideológica impulsada por la violencia y la opresión. La esclavitud negra por añadidura también introdujo nuevos patrones culturales, inevitablemente. La experiencia colonizadora/evangelizadora en México también pudo servir como modelo de la actividad civil, militar y religiosa en el Perú. Sin embargo en el Perú colonial, décadas después de su conquista, la población no desapareció físicamente del todo, así como tampoco fueron completamente arruinadas sus tradiciones y costumbres ancestrales; la cultura andina tal vez pudo tener mejores chances de sobrevivir. Esto parece aún más significativo para el caso de la Sierra y Altiplano sur, corazón del actual mundo indígena.⁴⁰

La evangelización aplicada a través de una permanente y sistemática campaña de adoctrinación y de extirpación de “idolatrías” al interior de un proyecto educativo, concibió y fomentó especialmente a partir del siglo XVII heterogéneos procesos de occidentalización de la población andina, generando simultáneamente expresiones sincréticas o híbridas, heterodoxas o disyuntivas, y otras indeterminadas aún, experimentadas de forma diferente por indígenas, mestizos, esclavos africanos, españoles criollos e incluso por los mismos peninsulares. Surgirá ulteriormente una nueva sociedad contradictoria, barroca y manierista, intolerante, excluyente y soterradamente violenta (el desprecio por los “indios” fue causa de numerosos conflictos coloniales que culminaron en un sinnúmero de rebeliones coloniales anti-españolas) que creará funcionalmente consciente o inconscientemente singulares formas de resguardar la memoria

⁴⁰ Cook (2010).

tradicional mítica e histórica: discursos de síntesis que fueron reconstruyeron tales memorias según un sistema colonial de representación de la realidad y también sobre ciertas bases culturales e ideológicas que no fueron totalmente disueltas por el régimen colonial.

Las creencias religiosas de los autores indígenas, culturalmente cristianas, evidencian un substrato profundo de la memoria social y familiar, histórica o mítica, perteneciente al pensamiento andino antiguo. Este hecho ofrece la posibilidad de preguntarnos por los escenarios y las circunstancias en los cuales estos escritores indígenas testimoniaron o cuestionaron la información contenida en sus obras. Los diferentes escenarios sociales que permitieron a estos constructores de memoria indígena originar sus mensajes en contextos específicos son los que examinamos en esta investigación histórica para conocer y comprender lo que implicaron sus prácticas discursivas y sus representaciones ideológicas.

NACIMIENTO DE UNA MEMORIA ANDINA COLONIAL

¿Qué es la ‘memoria andina’? ¿Existió una memoria andina en la época de la colonia? ¿Podemos construir un concepto operativo de ella? ¿Cómo se expresó? ¿Cuáles son las cualidades que la constituyeron? ¿Son la memoria y la identidad elementos vinculados que definen la reproducción de lo que un pueblo considera su ‘tradición’? ¿Hasta qué punto esta posibilidad de la memoria pudo mantener una identidad bajo el régimen represivo colonial? ¿Cuántos tipos de memoria andina podrían existir a lo largo de la historia del Perú?

La memoria andina, como cualquier memoria de algún pueblo del mundo, consiguió por miles de años reproducir la tradición y el saber, dos aspectos determinantes para las sociedades étnicas y sus culturas. Esa memoria antigua creemos que puede estudiarse comprendiendo la complejidad inherente a las lenguas nativas antiguas y el sistema de signos que pudo haberse utilizado en la medida en que las necesidades comunicativas fueron satisfechas a través del desarrollo de sistemas auditivos, materiales o visuales que acompañaban a las actividades de las lenguas y de las sociedades. Ese desarrollo es milenario. Esto es aún más importante en el caso de sociedades de mayor complejidad que mantuvieron un dominio interétnico mayor y poseían desde luego una ideología de dominación, como el Tawantinsuyu incaico, sociedad que en la

fase final de la autonomía andina logró construir un sistema complejo de comunicación. La siguiente es nuestra propuesta para comprender la naturaleza teórica del problema estudiado.

HISTORIA, MEMORIA, IDENTIDAD

Las memorias históricas y/o rituales son una cualidad humana inmanente y expresión de lo que podemos llamar alternativamente formas de pensamiento histórico o mitológico, registros de la mente humana para recordar hechos importantes que constituyen a las sociedades; para recordar legando por el aprendizaje y la mnemónica hechos importantes para la posteridad. Este hecho cultural fundamenta la identidad y cohesión de un grupo humano. En el mundo andino existieron, a lo largo de unos cinco mil años de historia cultural (3500 aC/1532 dC), tradiciones sociales, formas de pensamiento, sistemas lingüísticos y de comunicación que recurrieron a diversos soportes para poder expresarse públicamente, perdurar en el tiempo y llegar a gran cantidad de gente, para establecer las bases de una política de la memoria y de la identidad, de la fe y la creencia, la hegemonía, para legitimar las costumbres y tradiciones, y afianzar el control territorial, todo lo cual permitía la unidad sociocultural de los grupos humanos. La arquitectura, la ingeniería, el saber y el conocimiento, los conceptos de poder, el mundo ideológico sobrenatural, la explicación de los orígenes de la organización social, el parentesco, el dominio sobre el territorio, la evolución social y sus consecuencias, las actividades económicas, todo ello fue representado desde la oralidad primaria a través de los idiomas antiguos, hasta la creación y puesta en valor de un sistema de signos que logró sustentar grandes adelantos, reproducir cognitiva e intelectualmente el pensamiento andino, mantener una memoria que implicaba un concepto de poder e identidad, así como una concepto complejo del mundo natural, del más allá y del cosmos, que podemos observar en la construcción de sistemas culturales en distintos grados de desarrollo. En el Mundo Andino coexistieron en todo momento organizaciones humanas simples y complejas, lo que determina nuestro punto de vista sobre estas sociedades del pasado.

Hacia 1532 dC, antes de la llegada de los conquistadores, la sociedad inca era el grupo dominante que mantenía una sólida hegemonía a través de un territorio enorme denominado Tawantinsuyu. En forma distinta a lo que ocurría en Europa, los incas no conquistaban a otros pueblos para imponerles sus creencias; antes bien, establecían una alianza más o menos

conveniente que suponía que los pueblos conquistados podían mantener sus deidades incorporando a las deidades cuzqueñas, generándose un interesante vínculo relacional de tradiciones religiosas. Las memorias de los pueblos en esta interrelación negociada o pactada también se verían enriquecidas y ampliadas en sus contenidos.

En este contexto, pudo haber existido una ‘memoria oficial incaica’, sin duda, que postulaba a las deidades del Qoricancha como las principales: Inti, Viracocha, Illapa, Pachamama, los Mallquis y los Apus. Pero que también tomaba a otras para enriquecer su poder como la anexión de Pachacámac, Titicaca o Chimor. En consecuencia, según esta evidencia, podemos pensar que existió una memoria étnica que correspondió a los grupos dominados o en alianza con los incas del Cuzco, hecho que mantuvo en interacción constante ciertas correspondencias comunes como el Culto a los Muertos (Momias o Mallquis) y a los Apus (Montañas nevadas), que también arrastraba a otros sistemas simbólicos religiosos como el de las Huacas que se expresaba a través de la sacralización de seres, cosas u objetos provenientes de la cosmovisión andina centrada en la observación de la naturaleza.

Más abajo en la jerarquía de las sociedades andinas estaban ubicadas las etnias pequeñas o lejanas (evolutivamente más simples) que también poseían su cosmovisión propia y desde luego sus propios sistema de memorias o de tradiciones orales. Como hemos sugerido previamente estas formas de la memoria se vinculaban especialmente con el Culto a los Muertos y a las Huacas, así como a las fuerzas mágicas que se manifiestan a través de la actividad económica: ganadería y agricultura, pesca y recolección.

Todo lo que las sociedades andinas crearon al cabo de estos cinco mil años de historia constituye uno de los hitos más destacados de la historia humana, ya que el hombre americano evolucionó aislado del resto del mundo. Dejando atrás todo lo que culturalmente avanzó el hombre de la Era del Hielo, todo lo demás fue en adelante creado por el hombre americano: sociedades complejas, lenguajes y sistemas de signos, poder. (Por cierto, sabemos que pudieron haber existido influencias externas o foráneas todavía indeterminadas. Materia de otra discusión). Por ello reconocer el valor enorme y original desde un punto de vista cultural de los avances en materia comunicativa, simbólica y lingüística, es determinante cuando estudiamos la

historia de la intervención hispánica en los Andes (después del segundo tercio del siglo XVI), y especialmente en la época de autonomía cultural de la América indígena.

A partir de 1532 dC, arriva una nueva cultura que entre sus elementos constituyentes posee un sistema de memoria basado en la historia escrita, la Biblia sagrada (la cultura del libro, de la impresión, de la lectura, etc.) y la ley románica. Este esencial elemento introducido en los Andes generará un cambio radical muy potente que afectará a todas las comunidades étnicas, y de hecho se transformará en uno de los ejes fundamentales de la nueva sociedad dominante, puesto que generará una memoria oficial de la conquista y de la colonización en el contexto inmediato. Pero en términos más trascendentes aún, la 'memoria oficial' se inscribe en la historiografía occidental que postuló una historia de la expansión de la religión y de la sociedad católica española, hecho cultural llevado a cabo conjuntamente con el desarrollo de las principales instituciones del Imperio Español, que crecía por entonces rápidamente.

Así pues, la ideología de la Monarquía Española y de la Iglesia Católica controlará transversalmente sus colonias y sus poblaciones imponiendo sus instituciones, técnicas de comunicación, cosmovisión, lengua y cultura. Todos los grupos andinos antes identificados caerán bajo la presión del nuevo régimen y tendrán que aceptar sus ideas, tradiciones y costumbres, en forma obligatoria. Este cambio cultural si bien fue definitivo no fue total.

Este fenómeno de dominación trajo aparejado a la lengua castellana y al latín, la escritura y la pintura, el urbanismo y la arquitectura, las instituciones políticas y la forma de sus estructuras económicas, elementos de la cultura hispánica que regirán desde entonces y por tres siglos las vidas de los herederos y descendientes de los conquistados del siglo XVI. En este contexto, la lengua quechua será transformada en una verdadera institución que ayudará a los católicos a desarrollar sus campañas de evangelización, e inesperadamente también será un importante espacio (reducto, intersticio, ángulo) de mantención de las tradiciones andinas. De hecho, la evangelización se apropió de gran parte del espacio mental de las poblaciones andinas, pero no de todo ese abstracto, en realidad. Creemos que las memorias andinas lograron trascender en alguna medida gracias, entre otras cosas, precisamente a la lengua quechua que siguió siendo hablada por la población indígena en diferentes lugares del Perú colonial. Pensamos también que la propia lengua castellana usada para imponer la cultura hispánica,

también resultó apropiada para la mantención de la cultura indígena. Así pues, impensadamente, las lenguas quechua y castellana fueron importantes herramientas de la mantención de la cultura andina y de su recuerdo o memoria en la época colonial.

En efecto, la lengua quechua fue un reducto de la vida cotidiana para la mantención de tradiciones en el mundo culto, así como en el mundo popular. La mantención de la lengua quechua, cooptada como lengua ‘misional’ o ‘pastoral’, fortaleció las expresiones íntimas del pueblo andino que mantuvo una identidad, un imaginario y una ideología cercana a sus necesidades concretas de acuerdo a su cosmovisión y a sus vínculos con la tradición. Desde luego, la lengua quechua no mantuvo su prestigio de lengua ‘culto’ u ‘oficial’, ya que el castellano mantuvo esa jerarquía, pero en el ámbito del ‘República de los Indios’ sí mantuvo una importancia secular.

A partir de 1570, la memoria incaica, y la de otros pueblos andinos, nuevamente fue intervenida severamente por el proceso colonizador. Por una parte, los incas del Cuzco (particularmente la Panaca de Paullu y otras Panacas con semejante orientación) aceptaron la religión y cultura española para asegurar el reconocimiento legal de la Corona, y por otra parte los incas rebeldes de Vilcabamba, que también intentaban negociar y aceptaron ciertas figuras de la religión cristiana, fueron derrotados militarmente, destruido el enclave de resistencia y, al fin, asesinado brutalmente el último dignatario legítimo, el joven Túpac Amaru.

No resulta para nada un anatema demasiado clásico recordar que todo el patrimonio material de los incas fue expropiado, convertido en barras de metal para su envío a España o destruido por el violento accionar de los conquistadores y de los encomenderos y oficiales de la Corona, con lo que se perdió parte importante de la cultura material o visual donde se hallaban formadas sus imágenes sagradas. Más bien, esa poderosa evidencia perdida nos recuerda que el concepto de ‘agrafía’ resulta falaz para evaluar adecuadamente el antiguo ‘sistema de signos andino’. Nosotros no creemos que el alfabeto sea, a pesar de su trascendental importancia, el único parámetro para definir la habilidad del hombre para inscribir en diferentes soportes mensajes de la memoria y del pensamiento. En realidad, ahora ya estamos en condiciones de postular que las sociedades superaron la noción de ‘agrafía’ aproximadamente en la época de las

sociedades de Caral, Sechín, Kotosh y de Chavín de Huantar, es decir, ya en la época temprana (entre 3500 a 1000 años aC).

En el plano jerárquico, más abajo en la escala social, otros regímenes de la memoria indígena también coexistieron con la memoria políticamente hegemónica. Al parecer, para algunas etnias andinas el cristianismo les resultó más significativo que sus antiguas formas de expresión. En todo caso, allí también no deja de evocarse una fuerza irresistible: la tierra. Perdura hasta hoy en el valle del Mantaro el respeto por la ‘Madre Tierra’, indicio de que el saber y el conocimiento andino perduraron, similarmente a las justificadas creencias en los Apus, dadores del agua necesaria para la agricultura y la vida animal y humana.

En este escenario, es posible pensar de acuerdo a la hipótesis de la sobrevivencia de la cultura andina —considerando siempre a la lengua quechua y la memoria indígena como ejes fundamentales de tal sobrevivencia— que resulta muy probable que se haya producido en realidad una inesperada interpenetración cultural de los sistemas en juego, aunque cierto es que el sector indígena fue quien se vio mayormente intervenido debido al cambio cultural forzado y a la subalternidad. Adicionalmente, también es posible pensar que la resistencia de ciertos sectores de la población hayan aportado sustancialmente a que aspectos de la cultura andina intervenida haya fluido tal vez más libremente lejos del control español, pero igualmente experimentando cambios y transformaciones debido a su contigüidad inevitable con la colonialidad. Esa posibilidad no supone de ninguna manera el mantenimiento secular e histórico de una memoria precolombina prístina (no suscribimos ‘esencialismos’). Esta realidad tampoco nos sitúa frente a una imposibilidad radical de estudiar el mundo antiguo. El cambio y la transformación ocurrieron, sin duda. El punto crítico es que el poder español fracasó en desarticular totalmente la cultura tradicional andina, mientras los pueblos andinos consiguieron mantener su tradición; ese hecho esencial es el que aquí defendemos. Creemos que simplemente la cultura logró perdurar, lo cual constituye un gran logro, sin duda. La memoria tuvo que haber sido un gran ángulo de apoyo para este tipo de sociedades tradicionales. Si tales memorias, en fin, se vieron alimentadas por otras tradiciones éstas tuvieron que haber sido también creadas en la época colonial con o sin influencia de las instituciones dominantes. En este sentido, la hipótesis de quienes sostienen que la desaparición de la cultura andina y de sus memorias fue un hecho completo y/o definitivo, debe ser rechazada a la luz de la evidencia visible en la documentación

escrita, así como en la evidencia material-visual, auditiva, mnemónica o técnica, como en los estudios antropológico-etnográficos de las tradiciones y costumbres de la población andina se muestra ampliamente.⁴¹ Con todo, nuestras hipótesis requieren más estudios para fortalecer este planteamiento.

Todas las fluctuaciones de las culturas relacionadas colonialmente pudieron haber sido las responsables de variabilidades en términos locales de los registros de la memoria, puesto que visto en perspectiva cada área regional pudo haber tenido dinámicas originales y exclusivas; así el Cuzco, área central de la población indígena en la época colonial, como también en Apurímac, Paucartambo, Canas, Puno, Arequipa, Potosí, etc. Más aún, esta evidencia se hace todavía más fuerte cuando estudiamos la cultura de pueblos y aldeas pequeñas y más alejadas geográficamente de los centros urbanos de control, donde la cultura tradicional pudo sobrevivir menos riesgadamente ante el poder eclesial, civil y militar español. Estudiando relacionamente estas variables podría llegarse a una cierta imagen de conjunto de estos movimientos heterogéneos, pero ese trabajo requiere de muchas miradas disciplinarias, sobre todo miradas con experiencia de campo.

Por su parte, la existencia de alternativas coyunturales de la memoria también pudo haber creado flujos culturalmente específicos que podrían reflejar las políticas de la memoria o sus efectos, o en todo caso las reacciones contra ella o las acciones a favor, en sentido contrario, de las memorias locales. Pero la existencia inextricable de una Verdad Única (y esto conviene plantearlo así, ya que estamos hablando del catolicismo colonial), nubla, oscurece y complica bastante la observación y la distinción de tipos de pensamiento que pudieron contradecir, abierta o encubiertamente, su lógica de intolerancia.

Hacia 1650, las cosas en los Andes habían cambiado bastante. Lo que pudo pervivir del mundo antiguo fue nuevamente una y otra vez asediado por las nuevas campañas evangelizadoras que iban destruyendo todo vestigio cultural del pasado. La propia lengua quechua era ya un territorio mental relativamente controlado y colonizado. Reconocemos que existe en este tema una dialéctica difusa que aparece sumamente inestable, pero si consideramos los intereses coloniales en juego surge de pronto una claridad más objetiva. Por ello, es necesario

⁴¹ Véase el interesante trabajo que recientemente publicó el antropólogo Rodolfo Sánchez Garrafa (2014).

adoptar un modelo histórico de larga duración que permita entender cómo varias generaciones de colonizadores y colonizados fueron cambiando y transformando las conductas sociales y modificando la cultura en diferentes áreas esenciales para la vida colonial, y esas áreas eran, a no dudarlo, jerárquicas: religión, economía, política, parentesco. Simultáneamente, en el plano del lenguaje es preciso tratar de entender cómo una lengua instrumentalizada colonialmente, como el quechua fue, a la misma vez, vehículo de dominación religiosa y estrategia de sobrevivencia cultural. Esa duplicidad, biculturalidad, heterogeneidad social, o como queramos llamarla, es la clave para nuestra aspiraciones explicativas.

Con el desarrollo de las campañas de extirpación de “idolatrías” del siglo diecisiete, que duraron hasta 1680 inclusive, se produjeron, según ya hemos indicado, sucesivos asedios a las creencias andinas que resultaron con todo sólo parcialmente mortales; así pues, ello no significó la muerte definitiva de las tradiciones no-cristianas, sino que generó nuevas reconfiguraciones del recuerdo del pasado y de los imaginarios del presente. El panóptico español fracasó en su programa de destrucción de todo lo “idolátrico”, o quizás otros asuntos clave como la economía metalífera, o el control de la mano de obra, o las guerras europeas de España, le distrajeran de esta tarea represiva. Es muy posible que, por lo demás, otro soporte de la comunicación colonial haya tenido mucho que ver en esto: la Pintura renacentista introducida más formalmente desde *ca.* 1583.

En este punto no podemos sino llamar nuevamente la atención acerca de las formas comunicativas de la época. Considerar este hecho ofrece nuevos elementos de juicio para el examen secular de la sobrevivencia de la cultura andina. En efecto, es nuestra convicción, estas tecnologías de la comunicación, la escritura y la pintura, fueron las principales y más influyentes en esta época, y el sistema de educación se basó justamente en estos principios de la percepción humana, para introducir, fijar y desplegar sus axiomas centrales.

El régimen escrito y oral durante el siglo diecisiete, en el que se intersectaban todavía los usos lingüísticos del castellano, del quechua, del latín, del aymara y del puquina, entre otras lenguas que todavía sobrevivían por entonces —caso del muchic en la Costa y Sierra norte—, ahora se veía reforzado fuertemente en el aspecto psicológico producto de la introducción de la pintura y su uso cada vez más extensivo por los indígenas andinos quienes incluso fueron parte

de su producción, así como en las letras. En efecto, muchos indígenas o mestizos fueron discípulos de quienes primero enseñaron esta técnica: Bitti, Medoro y Alesio. Estos pintores, como Diego Cusi Guamán, Diego Quispe Tito, Basilio de Santa Cruz Pumacallao, así como diversos escritores andinos, incluyeron en sus obras aspectos de la tradición andina. Hacia 1683 la llamada Escuela Cuzqueña de Arte que produjo innumerables obras que circulaban por todo el virreinato, se emancipó del control español y consiguieron una independencia gremial. La ciudad de las letras ahora también era una ciudad de las imágenes. El Siglo Barroco es —creemos— una bisagra que logró articular las tradiciones de los siglos XVI y XVIII, lo que nos induce a sospechar la existencia de una gran solución de continuidad, con múltiples vías de expresión, en relación a la sociedad y cultura andina que pugnaba de diversos modos por mantener sus espacios vitales y una expresión propia. Sin embargo, las imágenes y las voces andinas —las memorias— también tenían sus propios espacios de circulación fuera de los espacios oficiales, por lo tanto también fueron enunciadas, compartidas y desarrolladas lejos del censor gubernamental. Pero de esas voces poco sabemos. Falta más investigación, sin duda.

El siglo dieciocho con el cambio dinástico Borbón, el gobierno colonial exhibe por un lado nuevas políticas coloniales y una obsesiva explotación y exportación de plata, y por otro, una gran cantidad de incidentes, insurrecciones y rebeliones indígenas, cada vez más peligrosas para los españoles. Nos parece que en estos momentos emerge un mayor espacio de agencia andina según podemos notar en la producción escrita indígena, mestiza y hasta criolla, y desde luego por el continuo desarrollo de la pintura, hechos que bien podrían apoyar la supervivencia de las políticas de la memoria propiamente andinas. Es posible que las dos grandes rebeliones de este siglo (Juan Santos Atahualpa y José Gabriel Condorcanqui) hayan surgido justamente por un deseo de autonomía local que fundamentaba una subversión del Estado colonial, un reencuentro con lo tradicionalmente andino, a despecho de lo español cuestionado secularmente.

Podemos explicarnos esto evaluando con cuidado las consecuencias de que dos técnicas comunicativas poderosas combinadas colonizaran las estructuras mentales de la población andina en los siglos estudiados. Junto a la escritura y al régimen oral que esta prefigura, ahora también era utilizada la técnica de la proyección de los regímenes visuales a la población gobernada bajo el esquema monarquista católico. En el siglo XVII también se insertaron aspectos de las memorias andinas que seguían siendo importantes elementos de la tradición que

no pudieron olvidarse a pesar de todo: paisajes, alimentos, conocimientos acerca de la tierra y su valor económico, por ejemplo. El avance de la Iglesia Católica por gran parte de Perú colonial gozaba de un gran poder para ampliar cada vez más la base de la cristiandad, aumentando tanto el control de la grey indígena, como también acrecentando un importante poder económico. A los lugares más apartados de la geografía de los Andes había que llevar también la luz del evangelio, bien servida por la economía espiritual española. En este contexto, el arte entonces también permitió insertar elementos no europeos en el encuadre pictórico de imágenes (poderosas como las ideas escritas) que se fusionaron finalmente en diversos formatos, técnicas y estéticas, logrando un producto, que bien mirado, nos sugiere la posibilidad histórica de que estas acciones de la memoria hayan tenido una lógica especial: perennizar los valores andinos. Estos elementos fueron ‘consumidos’ por el público culto y también por el público popular, lo que en ambos casos pudo haber generado interesantes interpretaciones que la etnohistoria y la antropología deben tener muy en cuenta de cara a la hipótesis de la sobrevivencia de la cultura andina.

La memoria andina colonial no es la memoria, estrictamente hablando, de las poblaciones de antes del siglo XVI. La memoria aquí estudiada es una mezcla de sistemas religiosos andinos y cristianismo español, cuya compleja composición expresa las formas del pensamiento que lograron acomodar, componer o armonizar hombres pensantes y críticos de estas realidades. Entender cómo se representó el hombre andino su propio contexto, nos ayuda a entender esa sociedad. Ahondar en los contenidos de sus obras donde se expresan pensamientos, evocaciones, críticas y memorias, nos ayuda a observar que ‘dentro’ del texto existe una base de informaciones que probablemente se estén refiriendo a las tradiciones andinas y a la forma de representarse un mundo que pese a todo debía mantener mínimamente un orden esencial que sólo la fe podía mantener latente y vivo; función esencial de la memoria que todo pueblo del mundo defiende para no dejar de existir, para enfrentar los desafíos, con la tradición como punto de apoyo, pese a la violencia, la explotación y el autoritarismo.

La intersección de la cultura dominada por la cultura dominante no canceló, como antes se creía, la posibilidad de que nuevos fenómenos fueran desarrollándose —historia, identidades y

memorias coloniales— sin que necesariamente podamos clasificarlos en dicotomías, antinomias o claroscuros parciales. Las soluciones de continuidad muestran muchísimas posibilidades de un cambio cultural que evaluamos como ‘multilineal’; en efecto, las muchas variables en juego interactuaron con profusa intensidad y su composición o resultado final no puede ser estudiado con eficacia si no comprendemos debidamente este hecho social tan sorprendente, según la propia evidencia etnohistórica nos muestra. El siglo XVII debe continuar examinándose a la luz de algunas hipótesis que dejamos esbozadas en estas líneas.

MARCO METODOLÓGICO

El Estudio Etnohistórico de Documentos Indígenas Coloniales

El estudio de la historia de la colonización hispánica del territorio y las sociedades del Nuevo Mundo y de los Andes en particular, implica un conjunto considerable de problemas historiográficos que considerar, cuestionar y resolver, según ya hemos establecido suficientemente. En esta investigación sobre fuentes indígenas nos interesan especialmente aquellos vinculados al conocimiento, evaluación y comprensión de los fenómenos relativos a cómo las sociedades indígenas adoptaron las técnicas de la comunicación de origen europeo, y cuál fue el resultado de tal adopción en el plano de unas textualidades que indican la emergencia de formas de recordar y de pensar sus propios contextos sociales. Dos variables esenciales de esta transculturación de lo europeo en la recién nacida “América” son: la ideología de evangelización cristiana (el campo de lo imaginario) y la economía-política feudal-mercantilista (el campo de lo material). Nosotros indagamos críticamente en aquellos problemas relativos a los ámbitos ideológicos, lingüísticos y culturales de la ‘colonización de los imaginarios’,⁴² aspectos esenciales que permitieron a sujetos indígenas, actores del naciente proceso de mestizaje biocultural, ingresar en el campo intelectual y fundamentalmente letrado, según los cánones occidentales de los siglos XVI y XVII. Globalmente, nuestras reflexiones giran en torno a los hondos procesos de cambio cultural que en la relación dialéctica entre dominadores y dominados produjo una cultura colonial que se construyó heterogéneamente desde el poder y la jerarquía, la

⁴² Una de las reflexiones más estimulantes del historiador francés Serge Gruzinski (1995: 279-80) para comprender y aplicar la idea de la “colonización del imaginario” es precisamente una de las conclusiones de este influyente trabajo: “Occidentalización más que hispanización, pues aquello implica códigos, modelos, técnicas y políticas que rebasan los confines de la península ibérica, trátese de las Luces del siglo XVIII, de la Contrarreforma o de las empresas de los misioneros de Carlos V. La occidentalización no podría reducirse a los azares de la cristianización y a la imposición del sistema colonial; anima procesos más profundos y más determinantes: la evolución de la representación de la persona y de las relaciones entre los seres, la transformación de los códigos figurativos y gráficos, de los medios de expresión y de transmisión del saber, la mutación de la temporalidad y de la creencia, en fin, la redefinición de lo imaginario y de lo real en que los indios fueron destinados a expresarse y a subsistir, forzados o fascinados. Al margen de las manifestaciones brutales o autoritarias de la dominación colonial, y tal vez mejor que ellas, la fascinación de Occidente –de lo escrito, del libro, de la imagen, de las técnicas, de los santos y de las ciudades– también explica su irresistible influencia.”

asimetría social de clases y de etnias, el diálogo de culturas y las alianzas, la agencia y la cohabitación, la resistencia y la clandestinidad locales; en fin, el surgimiento en un nivel microestructural del individuo escribiente con doble adscripción cultural que configura un prisma cultural doble que permitió la eclosión de obras que consideramos indicadores históricos.

La idea de desarrollar un enfoque de estudio más ajustado que indague profundamente sobre la perspectiva cultural que nuestros autores andinos desarrollaron sobre las transformaciones coloniales, es básica para la puesta en valor de los materiales documentales enunciados por este tipo de sujeto, en diferentes circunstancias y por diferentes intereses. Este cambio cualitativo ideológico, lingüístico y cultural en el campo del régimen de comunicación del período colonial nos lleva a la consideración de lo que se ha llamado la “cultura oral” y la “cultura escrita”, una dicotomía puesta en cuestión hace ya tiempo (p. e. Havelock 1996), que marcó por largo espacio el debate científico social en torno a la intervención de Europa en las Américas antes del “contacto”. También, por otra parte, nos obliga a ingresar en el ámbito de la “cultura de las imágenes”, tanto aquellas propiamente andinas como las de origen europeo en una época en que la dominación social y cultural de la España Imperial fue notable, casi irresistible, debido a los influjos de su Siglo de Oro, que se prolonga en la transición del período medieval al período renacentista, del humanista hasta el ilustrado. Puesto que es obvio que en las obras que estudiamos existen ricos yacimientos de información que consiguieron preservar cosmovisiones diferentes de las europeas y occidentales, estas obras interculturales se constituyen en verdaderos sistemas o conjuntos de memorias, eje clave de este trabajo, que lograron salvaguardarse de la ruina provocada por la conquista y colonización española. Esto es así gracias al trabajo literario de los autores andinos aquí relevados y también a los propios autores hispánicos de la época, especialmente aquellos que nos parecen más prestigiosos en tanto nos entregaron un caudal importantísimo de informaciones y datos para el estudio de la cultura andina en el siglo XVI: Pedro Cieza de León, Juan Díez de Betanzos y Polo Ondegardo. No obstante, la tradición escritural alfabética es ineludiblemente eurocéntrica y como fuente de la evidencia histórica está definitivamente impregnada de un concepto de poder inexpugnable y excluyente, que por lo demás careció de objetividad científica y social. La literatura, cualquiera fuese su naturaleza, no era inocente puesto que siempre perseguió intereses definidos.

En consecuencia, organizamos un conjunto de preposiciones para realizar el análisis de las eventuales realidades del mundo andino colonial, que se puedan aplicar conceptualmente al estudio interpretativo de estos significativos documentos de manera que tal abordaje resulte profundo, práctico y útil, tal como lo mostraremos con nuestros análisis. La idea central en este apartado es exponer y argumentar el punto de vista metodológico aplicado a la presente investigación en el ámbito de la creación histórico-literaria indígena, que complementa desde el punto de vista práctico nuestra perspectiva teórica y da fundamento analítico al trabajo etnohistórico sobre nuestras hipótesis generales y específicas.

La etnohistoria ha sido considerada una técnica que ha ayudado a la historiografía tradicional a entender culturas y formas de literacidad que provenían desde el mundo no-occidental y que por sí mismas constituían un fenómeno necesario de estudiar. Los ecos de la antropología social aparentemente influenciaron a muchos historiadores que indagaban en asuntos indígenas locales. África y América tuvieron a muchos investigadores sumamente interesados en sus experiencias sociales e históricas. El antropólogo británico E. E. Evans-Pritchard (1982) fue sin duda uno de los primeros en proponer un diálogo fecundo entre el trabajo antropológico y el trabajo historiográfico. En el Perú, L. E. Valcárcel (1959) fue quien introdujo el concepto. En tanto, J. V. Murra (1975, 1978) con mayor insistencia abogó por el uso de este recurso historiográfico llegando a validarlo del todo en la década de 1970. Desde un punto de vista antropológico, de hecho, se hizo necesario aplicar los conocimientos que se iban produciendo gracias a la observación participante y el trabajo de campo etnográfico; de este modo muchos elementos de la cultura estudiada adquirirían mayor objetividad al relacionarse comparativamente con los documentos llamados “etnohistóricos”. La arqueología ha sido también un apoyo fundamental para la etnohistoria ya que sus registros permiten afinar los datos que ambas disciplinas generan.⁴³ Para la etnohistoria actual resulta absolutamente determinante que los datos que se obtengan de los documentos coloniales, como en nuestro caso, que tanto indígenas como españoles compusieron, sean examinados a la luz de las evidencias que emanan desde la antropología y la arqueología. Más aún, en nuestros estudios nos hemos dado cuenta de que las ciencias que se ocupan del lenguaje están definitivamente también en juego y que se necesitan obligadamente para comparar los datos etnohistóricos con los trabajos que se han

⁴³ En el último tiempo, por ejemplo, Bauer (1996; 2008; 2011).

realizado respecto de la interacción sociohistórica entre las lenguas castellana y quechua (vgr. Torero 2005; Parker 2013), en particular. En resumen, la etnohistoria dialoga y debate con las ciencias mencionadas dado su carácter particular, especialmente en el ámbito de los discursos indígenas que se crearon a raíz del fenómeno colonial. Esas ciencias, en sentido inverso, también requieren de los aportes de la etnohistoria para profundizar los actuales conocimientos sobre el mundo andino, dado que la historiografía continúa siendo una fuente insustituible de datos a pesar de las acusaciones de arbitrariedad en su contra.

Michel Foucault, de quien hemos tomado su famosa idea de la ‘Arqueología del Saber’, decía que esta ‘historia de las ideas’ o de los ‘sistemas de pensamiento’ pretendía definir “discursos en tanto prácticas que obedecen a unas reglas”, y que se dirige “al discurso en su volumen propio, a título de monumento”. Señala el filósofo-historiador que: “Su problema es [...] definir los discursos en su especificidad; mostrar en qué el juego de las reglas que ponen en obra es irreductible a cualquier otro”. Ese “volumen” o “monumento”, en el ámbito conceptual, es lo que nos parece tentador para una historia cultural construida a partir de la intertextualidad generada por la documentación de la época colonial, especialmente por el tipo de los autores seleccionados en este estudio y por los componentes semánticos, simbólicos y comunicativos presentes en toda obra escrita, evidentemente. Dice este autor que ‘esta arqueología de monumentos’, es “un análisis diferencial de las modalidades de discurso.” Y que: “Define unos tipos y unas reglas de prácticas discursivas que atraviesan unas obras individuales, que a veces las gobiernan por entero y las dominan sin que se les escape nada; pero que a veces también sólo rigen una parte.” Tales reglas discursivas prácticas son las que nos interesan abordar desde el interior de las obras estudiadas, puesto que nos han ayudado a entender los códigos ideológico-gramaticales desde los cuales autores y obras son susceptibles de considerarse “sujetos” y “objetos” de la investigación histórica que recupera su identidad, su subjetividad, su *ethos* y su *praxis* individual y colectiva. Afirma Foucault que esta arqueología: “No es nada más y ninguna otra cosa que una reescritura, es decir en la forma mantenida de la exterioridad, una transformación pautada de lo que ha sido y ha escrito. No es la vuelta al secreto mismo del origen, es la descripción sistemática de un discurso-objeto”.⁴⁴ Entre la ‘reescritura’ y la descripción densa del ‘discurso-objeto’ foucaultianas, me parece que la obra histórico-literaria

⁴⁴ Foucault (1997: 233 y ss).

indígena como objeto/sujeto de estudio expone una serie de ángulos temáticos, como los que presentaremos a continuación, sobre los que realizaremos una reflexión detallada diseñando análisis contextuales sobre las materias que hemos seleccionado para su ponderación.

Ahora bien, a estos conceptos epistemológicos relativos a conocimientos, orden e historia, esencialmente antropológicos, nos parece de suma importancia permitir la adición y confluencia de aquellos propiamente lingüísticos, en cuanto teoría y método para el estudio de los símbolos, los lenguajes y los discursos, en particular en lo que implica, como diría Umberto Eco, visualizar y entender una “semiótica específica [como] una gramática de un sistema de signos en particular”.⁴⁵ En términos de Eco, consideraremos un aspecto de la lingüística, la semiótica, entendida como el estudio de “todos los procesos culturales como procesos de comunicación”, procesos en los que, dice Eco, el estudio de la semiótica “tiende a demostrar que bajo los *procesos* culturales hay unos sistemas”, y que, en dichos procesos subyacentes (como las ideologías) “la dialéctica entre sistema y proceso nos lleva a firmar la dialéctica entre código y mensaje”.⁴⁶ Me parece legítimo unir estas ideas seminales, sin forzarlas, para darles utilidad al examen etnohistórico de estos textos coloniales. Me parece que nuestros autores andinos y las obras relevadas representan diversas medidas variables que implican cultural y gramaticalmente ‘sistemas de signos’ particulares (el cosmos semántico quechua atrapado y manipulado por el castellano), los que deben analizarse necesariamente desde el ámbito lingüístico, como ya hemos dicho, idealmente interactuando además con la historia del arte.⁴⁷ En tal sentido, los trabajos de algunos investigadores como Torero⁴⁸, Parker⁴⁹, Mannheim⁵⁰, Cerrón-Palomino⁵¹, Taylor⁵² o Itier⁵³, entre otros, son sumamente útiles.

⁴⁵ Eco (1995: 9).

⁴⁶ Eco (1989: 33).

⁴⁷ El desarrollo de la pintura artística encadenada al cristianismo evangelizador no es simultáneo al desarrollo de la escritura en la ámbito andino, sino posterior. No obstante ello, creemos que la transformación de la mentalidad andina debido a la presión religiosa y cultural hispánica son áreas inseparables de la occidentalización andina.

⁴⁸ Torero (2005).

⁴⁹ Parker (2013).

⁵⁰ Mannheim (1991).

⁵¹ Cerrón-Palomino (2003: 15) señala al respecto tres aspectos: uno “los efectos de los fenómenos de contacto y conflicto idiomáticos derivados desde los años iniciales de la conquista y colonización españolas (...)”; dos “la influencia ejercida por las lenguas mayores del antiguo Perú –especialmente el quechua y el aimara– en la configuración de lo que hoy se ha convenido en llamar *castellano andino*”; y tres “la preocupación por rastrear los antecedentes de los fenómenos del contacto lingüístico a través de la documentación escrita así como también por develar sus manifestaciones observables en la actualidad.”

Proponemos entonces un método específico para abordar estos documentos que denominamos ‘exploración de procesos ideológicos’ o análisis de los procesos que subyacen en las textualidades indígenas coloniales, en este caso relativas al mundo andino. La interacción de la etnohistoria con las otras ciencias sociales nos permite por lo tanto un análisis más global que supera lo puramente historiográfico y especialmente lo eurocéntrico.

Para dar inicio a esta elaboración podemos señalar que las categorías ‘información-interpretación’ y ‘escritura-escribano’ (*ethos* y *praxis*), y la de ‘texto-documento’ y ‘producción-objetivo’ en situación de dominación o hegemonía colonial, nos han permitido elaborar nuestras hipótesis general y específicas que muestran el conflicto ideológico en que fluctúa o se debate la población indígena plegada a la sociedad hispánica. Esto en principio implica que la doble apropiación pragmática de la lengua castellana y de la tecnología de la escritura⁵⁴ fue tal vez más mucho más eficiente y compleja de lo que suponemos desde el punto de vista de sus productores o enunciadore, como también de la circulación de los textos y de los contenidos simbólicos circulantes, a su vez englobados o contenidos sincrónicamente en éstos. Finalmente, esta apropiación pragmática del lenguaje de lo oficial se ha de constituir en el “campo de batalla” en la historia de las políticas lingüísticas en los Andes de los siglos XVI y XVII. Todo lo cual nos sugiere preguntarnos: ¿cuáles fueron las consecuencias de estos cambios culturales basados en la educación y los talentos intelectuales, relativos al mundo letrado y estético europeo-occidental en manos de individuos andinos? Y ¿cuánto influyó el pensamiento colectivo en las obras estudiadas? Por último: ¿memoria y tradición andina lograron ser parte de una cierta circulación de ideas entre la población gracias a la escritura?

Pensamos que todos estos documentos de carácter indígena tuvieron una organicidad práctica, una cotidianeidad y una coherencia, un uso más que concreto en el contexto ideológico de la vida colonial. Las biografías aún precarias de don Felipe Guaman Poma y de don Juan de

⁵² Taylor ed. (1987).

⁵³ Itier (1997: 93) sostiene que las informaciones que utilizamos pre-críticamente en la etnohistoria “han sido redactados en una época tardía, en los siglos XVI y XVII, generalmente por los colonizadores y en una lengua que no fue ninguna de las lenguas en las que se expresaron esos pueblos”. También dice: “No es posible penetrar en la manera cómo los antiguos peruanos conceptualizaban su experiencia, es decir conocer desde dentro, con cierta precisión y objetividad, su propio discurso sobre el mundo si no lo hacemos a partir de fuentes indígenas en los idiomas andinos.”

⁵⁴ Ong (2004).

Santa Cruz Pachacuti, basadas en las informaciones al interior de sus propias obras, parecen indicar que efectivamente sus talentos, vocaciones y experticias no fueron sólo una obra solitaria de escritores encerrados en sus propios mundos literarios, sino que tuvieron un nexo con la realidad social, ya que estos mismos textos son frutos de las tradiciones y creencias que aún perduraban en sus respectivos tiempos y espacios vitales. En el caso del Inca Garcilaso de la Vega esto es aún más verdadero ya que todo indica que sus saberes y conocimientos tuvieron un origen familiar y que al ser plasmados en su obra más insigne tuvieron una vitalidad notable gracias a su edición en formato de libro que logró circular bastante en Europa y de manera más o menos profusa en la sociedad andina del siglo XVII y XVIII, hasta la Gran Rebelión (1780) de José Gabriel Condorcanqui Noguera, Túpac Amaru II. Por otro lado, lo que podemos imaginar como una verdadera ‘batalla letrada’, por difusa o abstracta que parezca, se puede verificar simbólicamente a través de dos esenciales expresiones de poder: una, de la palabra divina, el Evangelio, suministrada por la Iglesia, y, dos, de la Ley canónica, expresada por escritores, secretarios, notarios, y otros funcionarios reales de la administración virreinal, es decir, de la tradición europea etnografocéntrica, como ha sido denominada por Walter J. Ong.⁵⁵ Esta lucha por la hegemonía hispánica en todos los ámbitos de la cultura colonial, expresada en el ámbito semántico del lenguaje, la escritura y la ideología, determinó en gran medida el camino a seguir por parte de los productores de memoria aún ligados a un mundo muerto o en ruinas, que con todo lograron recuperar y legar —aunque a un precio alto y caro, como veremos— un pasado y una herencia que los sobrevivientes a la ‘desestructuración’ (Wachtel), el ‘colapso demográfico’ (Cook), la ‘extirpación de idolatrías’ (Duviols) y la ‘colonización de los imaginarios’ (Gruzinski),⁵⁶ no quisieron abandonar del todo, precisamente rescatando esa herencia a través de la lengua castellana y la escritura sin abandonar la lengua materna, que aún mantenía un cierto prestigio, aunque fuese en la base de la pirámide social y política de la sociedad colonial, permitiendo también en el ámbito comunicativo o simbólico el rescate de otros soportes como el iconográfico y el estético.

⁵⁵ *Ibíd.*: 36.

⁵⁶ Este concepto o corriente teórica ha dado paso a un nuevo desarrollo teórico y metodológico en el quehacer de etnohistoriadores y antropólogos: se trata de la “colonización de los lenguajes” que nos parece sumamente útil respecto, por ejemplo, del quechua misional y su utilización en el proceso de evangelización de una parte importante del Perú colonial. Al respecto véase: Gruzinski, Miller, Hanks y Mignolo. En: Gruzinski y Wachtel (1996: Cap. III).

Por lo tanto, la perspectiva etnohistórica aquí asumida se plantea como un método de análisis e interpretación del registro escrito específicamente sobre la cultura andina e implementa una estrategia reflexiva sobre la idea de la *relación* (no de una supuesta *transición*, cuestión que desvirtúa el real debate) de lo oral andino a lo escrito occidental.⁵⁷ La reescritura que supone uno y otro régimen del signo (el andino y el hispánico), que ligamos a partir de un examen profundo del proceso ideológico de la transformación colonial en el cual lo comunicativo y lo simbólico, se define por la hegemonía de lo escrito por sobre lo oral en el plano de la “cultura oficial”: el plano orgánico de la vida pública, de los doxias culturales y del flujo de las memorias y de los dogmas. La reconstitución del *ethos* y de la *praxis* del productor o enunciador de la obra, y sobre todo la recuperación ideal de los contextos religiosos y políticos inherentes a la obra escrita, son objetivos que perseguimos en nuestro análisis e interpretación de estas fuentes históricas. La cuestión de las lenguas centrales y periféricas y sus relaciones de poder, control y dominación, asimétricas aunque constantemente relacionadas según los rumbos tomados por la política lingüística española del siglo XVI, constituyen una propuesta de estudio a seguir, en tanto tales interacciones comunicativas múltiples emergieron como el resultado obligado de los fuertes procesos sociales, como por ejemplo las prácticas pedagógicas eclesiales o las de extirpación de “idolatrías” que obligaron al individuo a dejar atrás la tradición materna o vernacular y abrazar la nueva fe: los nuevos entramados de significados y significantes para la sociedad colonial que siguió moviéndose hacia formas heterogéneas de expresión en el siglo XVII.

Luego de nuestras lecturas de estas grandes obras andinas coloniales pensamos que existe potencialmente la posibilidad de reinterpretar sus “historias míticas” (una categoría andina verdadera que podría suponer incluso una “teoría de la sociedad”⁵⁸) a través de una de las características más particulares de la comunicación de las ideas humanas, su transmigración: la de constatar que estas obras representan potenciales “polifonías” o multitud de voces orales o mnemotécnicas, ideográficas o pictográficas, que se mantuvieron en función práctica por siglos y que confluyeron en la preservación técnica de mensajes codificados en textos-libros de tradición europea. El hecho es que la escritura impensadamente consiguió cristalizar las memorias de los pueblos colonizados que no poseían un sistema letrado gráfico ni soportes libresco que la

⁵⁷ Adorno ed. (1982).

⁵⁸ Según lo que planteó Urbano (1981: XI), y recientemente también Sánchez Garrafa (2014: Cap. II).

protegieran del devenir del tiempo: esas memorias supervivieron y fueron materia prima para la invención de una memoria indígena colonial. Esto es problemático siempre, desde luego. Estas obras constituyen en fin ‘memorias’ que subyacieron o que quedaron yuxtapuestas en los nuevos discursos indígenas acerca de sociedades y culturas “vencidas”; es decir, evidencian la existencia de una ‘dialogía’ y una ‘diglosia’ en los textos.⁵⁹ Exploramos esos espinosos senderos sin preconcepciones y sin prejuicios.

Creemos que en las obras de estos autores indígenas existen claves esenciales para la discusión sobre el develamiento de aquella historia antigua casi sepultada por la conquista española, tradición de la memoria que debe entenderse como historia ritual y cosmológica. Estas historias andinas reescritas en el plano textual y documental debidamente comprendidas y valoradas en su singularidad religiosa y cultural, nos ayudan a comprender variados aspectos de la situación vital de los individuos que vivieron a lo largo de los complejos siglos XVI y XVII, una situación fractal dada su complejidad intrínseca.⁶⁰ Creemos legítimo intentar reconstruir el *ethos* y la *praxis* de estos productores de memoria indígena, lo cual realizamos a partir de la operacionalización de las siguientes proposiciones.

⁵⁹ Lienhard (1992) denomina al aprendizaje de la lectoescritura castellana por parte de los neófitos andinos el “grado cero” de la experiencia sincrética.

⁶⁰ Certau (1993: 117), planteaba que: “[L]a escritura [...] es una tumba en doble sentido, ya que con el mismo texto se honra y se elimina [...] el lenguaje tiene por función introducir en el *decir* lo que ya no *se hace*.” “Así, puede decirse”, agrega Certau, “[la escritura] hace muertos para que en otra parte haya vivos. Más exactamente, recibe a los muertos producidos por un cambio social, con el fin de que quede marcado el espacio abierto por ese pasado y para que todavía sea posible articular lo que aparece con lo que desaparece.”

EXPLORACIÓN DE PROCESOS IDEOLÓGICOS: LA ETNOHISTORIA ANTE LOS DOCUMENTOS PRODUCIDOS POR SUJETOS INDÍGENAS

El siguiente esquema enfocado en la experiencia del productor de textos está organizado en primer lugar por los niveles de aprendizaje y/o competencia derivados de la relación sujeto indígena/cultura hispana; en segundo término, por la función de una *praxis* escritural y del *ethos* de este nuevo tipo productor de textos; y, en el tercer ángulo, está nuestra descripción ideológica, lingüística y cultural que permite hacer el análisis etnohistórico respecto a la idea de interpretación de escrituras coloniales dado el problema de las traducciones culturales.

Vamos a considerar estas obras relacionando y comparando sus informaciones utilizando categorías culturales, aspectos biográficos de la vida de sus autores, así como el contexto sociohistórico en el cual estos sujetos se desarrollaron y del cual aprendieron la cultura cristiana, eje de la *praxis* y *ethos* del productor de textos escritos. Entendidos estos hechos como variables vinculadas, estos elementos son estudiados desde un punto de vista específico de conjunto:

1. El yo indígena,
2. La mestización cultural,
3. Las interrelaciones entre los segmentos sociales estratificados dualmente,
4. La posición ocupada por los indígenas en el engranaje social y económico del modelo colonial, y
5. Lo biográfico y bibliográfico.

Gracias al examen de estos elementos intentamos reconstruir los marcos ideológicos, lingüísticos y culturales del individuo-autor, dimensiones impactadas por los fenómenos sociohistóricos que se derivaron de la dominación hispana y que culminaron con la producción discursiva subjetiva de documentos que han devenido en piezas historiográficas de indudable valor. Nos preguntamos, con el lingüista francés Louis-Jean Calvet, por la “utilidad social”⁶¹ de estas obras

⁶¹ Calvet (2005: 30-31), señala: “Las relaciones entre lenguas se conciben como relaciones sociales: hay una jerarquía, con una cima (para unos pocos elegidos) y una base en que se encuentra la masa. Esa organización piramidal de las lenguas, es decir, de los pueblos que la hablan, hace recordar un poco la arquitectura de la torre de Babel, pero sobre todo la organización social de la época.”

indígenas y sobre todo por las condiciones sociales de la lengua castellana y de la lengua quechua en la época colonial.

La obra indígena en sus aspectos contextuales de sociedad y tiempo debe considerarse en todo caso como un fenómeno histórico no generalizable, pues en su génesis hay una originalidad de acontecimientos privativos e irrepetibles en su concepción textual y en la relación dialéctica de lenguas en contacto, como en general lo podemos constatar a través del estilo de los pensadores y escritores de cualquier época y en los contenidos, objetivos y significados de las obras históricas. Entendemos por ‘obras mestizas’ aquella producción intelectual originaria fruto del contacto de dos o más culturas —universos simbólicos, conceptuales, lógicos— que confluyeron en un producto rico en conjuntos de significados culturales, en el que campos semánticos de las culturas en contacto se reunieron dando paso a una creación muy original marcada por la yuxtaposición de elementos extraños que por la composición, la estética o la pragmática, lograron conjugarse en un todo inédito e ideológicamente heteróclito. Se trata de fenómenos únicos que a la vez entrañan un amplio multiverso: examinamos textos escritos determinados por el imaginario cristiano, pero que conservan trazos de las ideologías andinas. En efecto, en estas obras se encerraron especiales y singulares condiciones mentales y prácticas para ser planeadas, concebidas y proyectadas con objetivos concretos y orgánicos, como la cuestión de los orígenes familiares, la conversión a la cristiandad o títulos legales sobre tierras... etc. Estas obras son enunciadas, sostenemos, a partir de elementos lingüísticos diferentes, pero que compartieron por lo menos tres elementos determinantes: uno, el sustrato ideológico religioso y político de la Iglesia Católica en el Nuevo Mundo; dos, el monolítico sistema comunicacional impuesto que se erige en dos grandes vertientes: la oralidad y la escritura alfabética, derivadas de la viejas lenguas de la época clásica y de las lenguas romance de los siglos XIV, XV y XVI; y, tres, de la cultura del Libro Sagrado como lo es el caso del uso del código absoluto de la Santa Biblia impuesta por la escolástica exegética medieval-renacentista.

La inédita singularidad de estas obras está dada por la evidente condición de ser resultado de la experiencia pedagógica, discursiva y práctica de la evangelización y del estilo de vida social de los europeos, que estila por ejemplo un sujeto escribiente como el Inca Garcilaso de la Vega, quien lo encarna paradigmáticamente en el corazón mismo del renacimiento humanista europeo. Simultáneamente, en los Andes también Guaman Poma y Pachacuti Yamqui asumen

esta trascendental tarea aunque en condiciones distintas, desde luego. Ellos afirman un «yo indígena» importante, aunque no necesariamente en el sentido ‘esencialista’. Otra forma de singularidad está dada por producciones textuales con características de obra colectiva, como aquellas bastante frecuentes en la Hispanoamérica colonial temprana. Como veremos, esto ocurre en la elaboración de las famosas cartas dictadas de Titu Cusi Yupanqui a la Corona española, y en la investigación eclesiástica dirigida por el sacerdote de San Damián de Huarochirí, Francisco de Ávila, que revela un esfuerzo de varias personas por poner en evidencia las tradiciones religiosas locales que los lleva a crear un dispositivo de traducción, interpretación y registro escrito de “idolatrías” y “apostasías”. Estas obras colectivas poseen sus propias características y cualidades que las transforman en marcos de participación plural ante un ojo censor (el unilateral bloque de poder) que guía y orienta la temática, el discurso y lo reúne con el pensamiento de la sociedad dominante. Se trata en estos casos de complejos dispositivos de intercomunicación orientados a la investigación que busca revelar ante el sistema imperante los sistemas religiosos indígenas para combatirlas jurídicamente... Estas situaciones de producción de memorias y de contexto orgánico, dibujadas de extremo a extremo, permiten observar un ambiente social que aparece más amplio y que corresponde al espacio vital en el cual el individuo productor maduró su pensamiento. Se trata del marco eclesial y pedagógico que pudo determinar el *ethos* social en el cual el individuo logró desarrollarse, en el que se produjo una inculturación/aculturación, posteriormente proyectando en sus obras los particulares oficios, pasiones y partidos o causas que su origen y posición social le dictaron al escritor indígena. En el caso de los talleres de creación colectivos, fenómeno interesante del naciente barroco epocal, el rasgo de autoría plural de la obra compuesta requirió por supuesto una nueva perspectiva más matizada e integradora, en tanto se trataba de la cristalización de obras que contenían en su interior múltiples voces que se expresaban, participaban y marcaban la información en circunstancias que clarificaremos en el análisis. Ejemplo de esto lo puede señalar en el Perú colonial la obra encabezada por el sacerdote Martín de Murúa, en la cual al parecer participó don Felipe Guaman Poma de Ayala (según puede colegirse de la comparación de las imágenes que ilustran el texto). La cuestión de la polifonía en estas obras alcanza niveles radicales de multiplicidad discursiva que constituyen una de las mayores dificultades que el análisis etnohistórico debe enfrentar.

La cuestión del texto como fenómeno, que podría ser descrito como un “hecho total” en sí mismo, en el sentido que Marcel Mauss (1971) dio a la cultura, y el contexto en el que el texto indígena emerge, adquiere un formato convencional con notable adherencia en la conflictiva realidad colonial que prefiguraba, hacía existir y exponía exteriormente una utilidad política y legal, fuera de otros usos o aplicaciones o consecuencias prácticas, como ocurre aproximadamente con la “Carta-Instrucción” que dicta Titu Cusi Yupanqui a escribanos asesores de la iglesia y enviada por medio del Licenciado Lope García de Castro al Rey Felipe II. Los textos indígenas al igual como los textos hispánicos buscan metas precisas ante el poder: reconocimiento, honor, dádivas. Los intercambios epistolares nos imponen una reflexión escéptica en cuanto a sus usos, programas y la circulación del flujo comunicativo en las condiciones coloniales de vida que vehiculó mensajes, ideas, proyectos. Nada es inocente en el mundo ideológico de las letras indígenas e hispánicas. El análisis del texto y el resultado semántico de tal análisis nos lleva al nivel del contexto que soporta y recubre al texto —esto es: intertextualidad— o al que éste se adhiere, cobrando formas sociohistóricas que deben reconstruirse.

Desde este nivel de interpretación recurriremos a la discusión de temáticas particulares que nos permitan ingresar en los planos ideológico, lingüístico y cultural que fundamentan el saber y conocimiento que estos autores andinos poseyeron como patrimonio aprendido. La dimensión ideológica religiosa y política presente en los documentos indígenas, o sea, la sustancia cultural que ya estaba en uso en las mentes, en las prácticas y conductas sociales de los indígenas convertidos, impregna las manifestaciones de las cosmovisiones, del pensamiento de individuos y grupos sociales a los cuales pertenecen, en el ámbito de lo religioso, económico o jurídico, y termina por transformarse en la nueva perspectiva que del mundo se tuvo a través de la duplicación aproximada de la sociedad española peninsular. En general, hacia fines del siglo XVI la sociedad colonial ya se ha “normalizado”, es decir, el poder se ha impuesto y sus prácticas sociales y culturales también se han “regularizado”. La Ciudad de Dios en Lima o en el Cuzco —al interior de la cual surge la “ciudad letrada” habitada por una reconocible minoría de la población— ha impuesto orden y control a su centro y a su periferia, aunque esta última fue más difícil de controlar, y de hecho muchas veces esta periferia, lejana dada la abrupta geografía andina, permaneció como poblaciones aisladas o “bolsones” de la antigua tradición.

En este contexto colonial existió un paradigma mental y espiritual obligado del que no se podían sustraer los habitantes del Virreinato del Perú: la economía-política, evidentemente, y el catolicismo, con un programa moral y ético que emanó de la institución eclesial, administrando la evangelización y sus prácticas pedagógicas de inculturación: es decir, como patrones de comportamiento y socialización. Estas prácticas las percibimos como el producto programático de la Iglesia en su conjunto, advirtiendo que las particularidades que lideraron las diferentes órdenes regulares y seculares de franciscanos, dominicos y jesuitas. Sabemos que el Inca Garcilaso tuvo un vínculo importante con los jesuitas, aunque cuando niño debió haber sido educado por franciscanos o dominicos. Don Felipe también tuvo un nexo con esta orden, y lo mantuvo por lo menos a nivel de su discurso proselitista. Don Juan de Santa Cruz estuvo muy cerca de la persona y de la obra de Francisco de Ávila, quien a su vez quiso ser miembro de la Compañía de Jesús, aunque sin conseguirlo. La conclusión frente a todos estos hechos es que ante nuestro *corpus* documental debemos realizar análisis político, dado los tensos intereses eclesiales que deben haber estado en juego en la mente del escritor indígena, como de cualquiera que incursionara en el territorio de las letras.

IMAGEN Y LETRA

En Europa, el Concilio de Trento impuso importantes reformas a la práctica de la evangelización. La cuestión de las imágenes en ese campo es notable. Producto de tales políticas eclesiásticas que tuvieron un efecto en el Nuevo Mundo, se vuelven convencionales las tradiciones y las costumbres en el Perú colonial; se mestizan, se conjugan, se comprimen las creaciones que surgen desde allí. La pintura colonial, en ese sentido, es un ejemplo aleccionador. Lo es también el urbanismo y la arquitectura. El cambio mental originado por la nueva fe y la nueva lengua de los hispánicos sobre la base cultural antigua de la población andina, reestructuró la vida colonial dando origen a formas heterogéneas, barrocas y manieristas. Una gran brecha quedó abierta para los habitantes de las colonias españolas, creemos que incluso los virreinos tuvieron espacios de propia decisión. La pintura indígena destacará en el siglo XVII, por su parte, al igual que los maestros, que a la vez también educaron a otros individuos con un cierto talento en sus áreas de conocimiento, dedicados a la arquitectura y al urbanismo, como ya lo

hemos indicado. Estas expresiones y prácticas que alimentan los núcleos ideológicos de las identidades indígenas penetrarán discretamente a su vez en el sistema de religión católica impuesta a la población de las colonias andinas. Todo doble flujo cultural, como los descritos, guía nuestros análisis históricos y antropológicos.

Al pensar en lo que se podría denominar campos de entrelazamiento, donde confluyen como triángulo permanente lo cultural, lingüístico e ideológico, cuestionamos de qué manera en la obra indígena se van vinculando, encontrando y entrelazando memorias, tradiciones y costumbres sociales profundas en el campo de lo pensado y vivido, lo sentido y lo escrito. Sin duda, la tradición española y la indígena representan cada una en sí mismas sistemas o conjuntos culturales complejos, aunque no deja de existir en el plano formal y objetivo aquel que hegemónicamente se apropia de todo el campo semántico: el cristianismo, el soporte del libro y la lengua dueña del prestigio social. La alta carga ideológica de los autores es compleja⁶² —ello se puede verificar en la construcción de los diferentes textos, en su profundidad y en las combinaciones—; contiene en su interior expresiones abstractas, simbólicas o concretas que aunque mantienen una línea de coherencia y cohesión acorde a las formas del discurso epocal e incluyen otras provenientes del mundo prehispánico, se han performado de manera densa y abigarrada haciéndose en extremo difícil la clarificación e interpretación historiográfica de sus contenidos, la labor de identificar qué hebras, qué nudos y qué formas forman sus propios entramados temáticos en la urdimbre general de la textualidad y de las interrelaciones de significado cultural, como podría ser interpretado el mundo mítico-histórico de luchas, guerras e inspiraciones de los Estados anteriores a la conquista hispana, como las que narra Juan de Santa Cruz Pachacuti, llevadas a cabo por parte de los grupos que detentaron el poder precedentemente a los incas. Debemos identificar teóricamente esos campos de entrelazamiento, procurando elucidarlos a partir de la crítica, la reflexión y la imaginación. Propondremos explicaciones particulares para cada caso.

⁶² Van Dijk (2006: 19) señala que los “miembros de un grupo necesitan y utilizan el lenguaje, el texto, la conversación y la comunicación (incluidos aquí en el término genérico de “discurso”) para aprender, adquirir, modificar, continuar, articular, y también para transmitir persuasivamente las ideologías a otros miembros del grupo, inculcarlas en novicios, defenderlas contra (u ocultarlas de) miembros ajenos al grupo o propagarlas entre quienes son (hasta ahora) los infieles. En resumen, si queremos saber qué apariencia tienen las ideologías, cómo funcionan y cómo se crean, cambian y reproducen, necesitamos observar detalladamente sus *manifestaciones discursivas*.” En efecto, entre la defensa y el ocultamiento o mímesis, existen importantes intersticios en los cuales buscar soluciones de continuidad al problema de la transformación de las ideologías en el mundo andino.

El conflicto espiritual que se suscitó tras el encuentro entre las religiones indígenas andinas y españolas en el siglo XVI y la persecución subsiguiente que supuso la exclusión de cualquier otra religión en la idea de los europeos, o sea, la eliminación divina y legal de cualquier creencia que no fuese evidentemente la del Evangelio, influye directa y drásticamente en la psicología del individuo que fue formándose pedagógica e ideológicamente en el aséptico mundo cristiano, lo cual afectará posteriormente todo el radio del punto de vista del individuo productor de textos. Todo texto colonial debe ser estudiado y examinado en la lógica de las consecuencias que insemínó la cultura dominante ante las culturas controladas. Al verse involucrado en un mundo dominado por el pensamiento europeo transculturado en América, la conducta social del sujeto colonial fue naturalmente la de adoptar un molde o estrategia de supervivencia, un esquema predeterminado para vehicular sus actos comunicativos y políticos hacia el grupo social en el cual se desenvuelve utilizando un lenguaje acorde. Por ello, nuestro análisis interpretativo atiende directamente a esas dificultades derivadas de la exclusión y la persecución: la campaña de extirpación de “idolatrías”. Es decir, consideramos el ámbito crítico de la problemática nativa interna bajo la observación de la religión occidental.

Tenemos muy presente que en el mundo andino colonial por debajo de la cultura oficial fluyen otras culturas que se involucraron íntima y conflictivamente, debido a ello los cronistas indígenas tuvieron que enfrentarse a una realidad espesa dadas las asimetrías del modelo virreinal instaurado, caracterizado por la escisión social de los grupos relacionados. Este hecho determinó los planes narrativos de las obras. Esto lo vamos a estudiar siempre desde una perspectiva ideológica. Por lo tanto, a partir del conocimiento profundo de este conjunto tal vez sea posible concebir que más allá de la cultura oficial, las crisis, las transformaciones y los conflictos, den cuenta de grandes porciones de mundo relativamente colonizado que podía todavía practicar al margen de las imposiciones su propia cultura, su propio sistema religioso e incluso practicar aún tradiciones del orden económico. Creemos que estos intersticios vividos por la población andina pudieron poseer algunos grados de autonomía que les permitió la realización selectiva de trazos de cultura colonial y de sustituciones pragmáticas en niveles variables. Todo ello continúa evidenciando el conflicto ideológico: lo que determina fundamentalmente el rol, la situación y el ser de los individuos (su eventual agencia). Estas consideraciones permitirán mejores análisis de nuestro *corpus* historiográfico.

Unos campos ideológicos propios de la evangelización y por lo tanto propios de los artífices de las pedagogías cristianas, son los que nos llaman poderosamente la atención al meditar sobre las obras y sus contenidos de los autores andinos estudiados. Así, como ejemplo concreto, al examinar el importante Manuscrito de Huarochirí nos encontramos en su lectura con una particularidad bien precisa: los productores del texto aprovecharon la formación cultural europea en el ámbito espiritual, del mismo modo que la aprovecharon pragmáticamente en el ámbito lingüístico, logrando fijar finalmente en el soporte del documento-artefacto, con todas las cualidades y ventajas que suponía tal tecnología, ni más ni menos que en su propia lengua y en los términos de su propio universo religioso, llegando a crear algo así como un “Libro de la Comunidad”, comparado por Arguedas y Millones con el *Popol Vuh* maya, salvo que el Manuscrito Quechua no pudo circular entre los indígenas andinos, como sí lo hizo en Yucatán el documento quiché, encerrado primero en bibliotecas y archivos. Pues bien, en la medida en que los interrogatorios en Huarochirí se realizaban en forma sistemática y mientras la información se acumulaba significativamente las tradiciones religiosas clandestinas seguían desarrollándose; no obstante, las campañas de extirpación de idolatrías no cesaron de identificar, perseguir y destruir las creencias tanto en sus aspectos materiales como inmateriales hasta fines del siglo XVII. Si es correcto que Thomas, u otro, fuese el escritor dueño de la pluma que inscribió el documento en la historiografía indígena, puede especularse que él no sólo trazara en el papel lo que Francisco de Ávila le exigía, sino que gracias a esta habilidad el autor indígena pudiera haber concebido la posibilidad de salvaguardar los contenidos del texto para la posteridad en forma indefinida, logrando al menos que el mensaje quedase como una memoria para la posteridad.

Vale la pena reflexionar sobre estos contradictorios, ambiguos y ambivalentes avatares siguiendo la lógica de sus productores. En nuestra investigación histórica estas ideas se han ido aclarando cada vez más. En este sentido, nuestra interpretación está enfocada en cuestiones tales como lo que se ha llamado la presencia de actores “insiders/outsideers”, es decir, que fluctúan entre espacios oficiales, subalternos o marginales, también en relación a la problemática de las lenguas prestigiosas y lenguas periféricas, lo mismo que lo relativo a las oralidades, las sobrevivencias de las tradiciones y los mundos ordenados por y desde las escrituras coloniales. Especialmente, nos ocupamos en nuestro trabajo por la cuestión de la memoria: sus colapsos y reconstrucciones, las restituciones y las conjugaciones, las sobrevivencias, revitalizaciones y los

renacimientos que se operaron en medio de la crisis religiosa, étnica e identitaria en la ‘república de los indios’. En fin, pondremos sistemáticamente en discusión el problema que implica el producto colonial final de las memorias resultantes, preguntándonos si el esfuerzo lingüístico fue efectivo o si este terminó transformándose en un *collage* cultural.

Por último, vamos a hacer la crítica del lenguaje utilizado en estas obras que arrastran consigo dos universos culturales y que hacen de estos documentos importantes e interesantes reflejos del proceso de aprendizaje de la cultura hispánica por parte de sujetos indígenas y del uso que se le dio particularmente a la lengua castellana y a la escritura. Las originales síntesis que se produjeron al interior del cristianismo impuesto ofrecen otros ángulos críticos para enfrentar una lectura etnohistórica de las textualidades indígenas coloniales. En efecto, el clero y los sacerdotes para imponer la religión monoteísta —forzar, argumentar, fijar— recurrieron a técnicas y métodos variados, extraños, crueles y sobre todo heterodoxos para convencer y a veces hasta a obligar a los andinos para que creyesen en la absoluta e inefable verdad bíblica de la existencia del Creador de Todas las Cosas, de su Hijo que caminó sobre la tierra y de su Madre virgen. Por supuesto, este entramado religioso también permite que las figuras del Rey y del Papa romano resultasen legítimas jurídicamente. Los evangelizadores tomaron de las tradiciones religiosas que les antecedieron el ‘material’ adecuado para hacer calzar algunas cosas y elementos que les pareció cualitativamente similares, o al menos próximos en carisma, santidad y simbolismo. Los sacerdotes supieron identificar la pasión que depositaban los nativos en sus anteriores sistemas religiosos y vieron en ellos la posibilidad de crear una nueva cristiandad con nuevos fieles muy bien dispuestos a creer en su dogma, con devoción absoluta, constancia y aún con una docilidad asombrosa. Pero ellos también fueron víctimas de esta importante esperanza teológica: aceptaron y creyeron en la palabra de muchos de los indígenas que habían aceptado a Dios y a Cristo como sus salvadores espirituales y a la Iglesia Católica como su Madre, aun cuando éstos al parecer lo que estaban intentando era no perder sus tradiciones y costumbres en el ámbito íntimo de lo espiritual. Este es un gran escollo ante la idea de una supuesta “sociedad normalizada” a principios del siglo XVII. En fin, estos devotos creyentes que luchaban en el sensible plano de la comunión y de la fe por mantenerse fieles a sus mundos ancestrales aún relevantes para sus propias vidas cotidianas, fueron lentamente tocándose, interpenetrándose, asimilándose, lenta y sutilmente, hasta que en el plazo de las

generaciones fueron produciéndose imperceptiblemente nuevas síntesis ideológicas, quizás como lo hace la propia cultura en la historia de la humanidad: con impalpable fuerza e irreversiblemente, hasta ser aceptada por unos y otros en diferentes contextos, y siempre con nuevas significaciones sociales, religiosas y políticas.

En esta descripción de nuestra postura metodológica la situación individual del enunciador en su contexto social e histórico es elemental para la interpretación de estas obras. La clave del *ethos* y de la *praxis* de los autores andinos en su contexto orgánico y existencial, reiteramos, es fundamental para comprender la suma de sus experiencias sociales, ideológicas y estéticas. Nuestro estudio persigue otorgar nuevos puntos de apoyo para una nueva puesta en valor de estas obras y para sostener a la vez nuevos puntos de crítica y análisis, con lo cual el conocimiento subjetivo de nuestros autores estudiados y la comprensión de los acontecimientos sociales que se relatan en estas importantes obras permitiría integralmente mejorar la calidad, claridad y profundidad de la reconstrucción etnohistórica de aspectos culturales tanto de la vida colonial, del recuerdo de cómo era la vida antes de la llegada de los españoles.

Estas son las principales propuestas que aplicamos al análisis de los documentos indígenas seleccionados. Si estas propuestas son correctas, podremos mostrar que la sociedad que nace del establecimiento definitivo de la población hispánica en los Andes, resultado de las necesarias interrelaciones entre uno y otro sector, crea una nueva cultura mestiza o barroca ordenada ideológicamente desde el poder hispano. Al estudiar el contenido semántico del concepto y su transfiguración, debemos seguir conceptualmente esta cadena de eventos: i) como producto de la transculturación, ii) producto de una notable consecuencia, el mestizaje, y iii) con la consolidación o configuración de una condensación de elementos culturales distintos que, desde el abrazo asimétrico de estos grupos coloniales, se vuelven elementos de una realidad social heterogénea. Estos postulados invitan a pensar más bien en lo imprevisible del cambio cultural, en los movimientos sociales dinámicos y las prácticas humanas en difícil equilibrio de caos y orden, y naturalmente en las trayectorias vivas no-lineales, en dialécticas, pragmatismos y fractales que describen lo colonial. En efecto, desde nuestras lecturas de la cronística colonial de los siglos XVI y XVII necesitamos continuar reflexionando en torno a cuáles fueron los itinerarios del cambio cultural, dónde se manifiestan y se construyen, cuál es el núcleo del problema a identificar para ordenar nuestro pensamiento explicativo, y, sobre todo cómo

llegaremos a relevar la diferencia en un discurso integrador que sepa exponer la diversidad de los elementos de este fenómeno complejo que llegaron a interactuar y a manifestarse en una escena siempre cambiante y dinámica.

Intentaremos en lo que sigue explicitar la idea de la condensación de la cultura indígena o mestiza y sus consecuencias, utilizando las fuentes históricas declaradas como *corpus* y aplicando las perspectivas teóricas y metodológicas ya expuestas.

CAPÍTULO 1

TITU CUSI YUPANQUI: POLÍTICA DEL DIÁLOGO, COMUNICACIÓN Y TRADUCCIÓN EN LA REDACCIÓN DE EPÍSTOLAS ENTRE LA MASCAPAICHA QUECHUA Y LA CORONA ESPAÑOLA

La historia de los incas de Vilcabamba es tan interesante como compleja en sus detalles. Como sabemos, hacia 1536 los incas del Cuzco liderados por Manco comenzaron una denodada y desesperada lucha contra la invasión hispánica para la recuperación de su ciudad, centro sagrado del Tawantinsuyu, declarando una guerra a muerte contra los llamados ‘Viracochas’. En efecto, cuando despertaron ante la inexorable realidad que se les exponía nítidamente ante sus ojos, es decir, cuando comprendieron que los conquistadores jamás se retirarían de sus tierras (ellos habían impuesto sus Justos Títulos, figura ‘legal’ clave) y que, más aún, tenían como meta central desplazar a los cuzqueños de su posición de poder, los más encumbrados líderes cuzqueños tomaron la decisión de retomar el poder, eliminar a estos individuos y restablecer la autoridad tradicional de los Hanan y Hurin. Pero eso no era sencillo pues las Panacas rebeladas sabían que no solamente tendrían que luchar contra los invasores, sino también contra otra facción liderada por Paullu, quien habría de desertar luego de su regreso con Diego de Almagro, y también contra otras etnias que habían pactado una alianza con los hispánicos (*vgr.* Huancas, Cañaris, Chachapoyas...). Por lo demás, la guerra de sucesión entre Atahualpa y Huáscar años atrás (*ca.* 1528-1533), también había dañado profundamente las estructuras del otrora poderoso Estado cuzqueño. En suma, se habían quebrado las alianzas internas de las Panacas al interior de las clases de élite que constituían el núcleo de su organización social y por demás se habían desencadenado los rencores étnicos contra los cuzqueños.⁶³ Como veremos, todas estas circunstancias históricas son fundamentales para comprender una de las fuentes primarias indígenas más sobresalientes del dramático siglo XVI, que estudiaremos a continuación. En este apartado por lo tanto desarrollaremos una primera lectura de exploración acerca de la problemática cuestión de los testimonios y los relatos, circunstancias y peculiaridades,

⁶³ Espinoza Soriano (1981); Rostworowski (1999); Pärsinnen (2003); Pease (2007); Hernández Astete (2012), entre otros.

intersticios y matices, de aquellas obras escritas que mentes indígenas andinas lograron enunciar y producir, documentos que fueron conservados para la posteridad en escritos de factura indígena, los cuales nos hablan de un pasado social y familiar, creencias y tradiciones, poder, diplomacia y prestigio, colonialismo y occidentalismo, entre otros tópicos.

Así pues, usando el canal comunicativo europeo —la escritura y el arte iconográfico cristiano, impuestos como oficiales desde aproximadamente mediados del siglo XVI—, algunos individuos andinos con talentos biculturales cruzaron la barrera de sus lenguas maternas y recurrieron a la lengua castellana para intentar establecer un marco comunicativo adecuado. A partir de esta fenómeno, intentaremos comprender los niveles axiológicos y praxeológicos de tales contextos de enunciación de discursos y de producción de significados de sujetos como Titu Cusi Yupanqui que, por vez primera, acceden al recurso de la escritura y del uso que se hizo de tal tecnología. En esta apertura no obviaremos las reservas y desconfianzas heurísticas y hermenéuticas inherentes que en torno a este tipo de documentos se han establecido; tales dificultades servirán para estar conscientes de nuestras limitaciones de reconstrucción histórica. En este primer trayecto del presente trabajo no importará llegar a una conclusión definitiva; sí importará en cambio realizar la reflexión sobre el conjunto de problemas que supone la creación de obras escritas por autores andinos, con el fin de constituir un cuerpo teórico y conceptual con mayor fuerza interpretativa en torno al impacto mental y material que implicó la imposición de la lengua y cultura de dominación en los Andes, la recepción obligada y la utilización consciente que de este soporte hicieron los miembros de las sociedades andinas colonizadas. Este capítulo puede considerarse entonces como una introducción etnohistórica al problema general.

Comenzamos indagando críticamente en la *Instrucción al licenciado Lope García de Castro* [1570] documento formulado por el Sapa Inca Titu Cusi Yupanqui,⁶⁴ hijo de Manco, quien lideró el micro-estado de Vilcabamba y penúltimo jefe sagrado del linaje real rebelde. Se trata de una misiva real para el rey Felipe II, que el rebelde dicta a los asesores secretarios bilingües enviados allí por las autoridades políticas y eclesiásticas colonialistas con las cuales negociaban los rebeldes, quienes la escriben en lengua castellana, estableciéndose en la práctica un interesante circuito que combina el “sistema de oralidad” cuzqueño (un esquema occidental

⁶⁴ Regalado de Hurtado (1992: LI), anota: “El manuscrito se encuentra en el legajo L. 116 1º5. Códice en folio 310 x 210 mm., encuadernación moderna en la Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo del Escorial (Madrid)”.

de reducción fenoménica), las vicisitudes de la relación idiomática quechua-castellano y el del sistema alfabético de escritura. Se trata por lo tanto de un texto-documento híbrido que crea un sujeto indígena que maneja, por una parte, la tradición oral dinástica cuzqueña y, por la otra, en una medida relativa, el sistema de comunicación hispánico, en el que además sus asesores también cumplen un rol determinante, como veremos. Como suposición provisoria es bastante probable conceder que Titu Cusi tuviese un notable nivel de habilidades lingüísticas y políticas aprendidas desde su niñez, ya que fue educado en el Cuzco por un español de apellido Oñate,⁶⁵ habilidades fortalecidas por las experiencias de liderazgo que su padre le legara, elementos que le permiten en suma movilizar y poner en juego este dispositivo de diálogo que él encabeza discursivamente. Pero, ¿hasta qué punto Titu Cusi conocía y manejaba la lengua y la cultura de los hispánicos?

En términos muy generales podemos observar lo hispanoamericano como una cultura colonial indudablemente plural con códigos locales propios, pero siempre dependientes de España y su mundo europeo. Es en ese sentido que hemos percibido la trascendencia de los lenguajes escritos y visuales en los Andes como claves fundamentales de los sistemas de comunicación involucrados en el desarrollo de las mentalidades indígenas de la sociedad colonial andina. Estos rasgos de la cultura general llevados al discurso escrito, performativo⁶⁶ o instrumental, signos específicos de las prácticas discursivas de dominación, creemos que lograron muy tempranamente en manos de sujetos indígenas y mestizos instituir e incluir adiciones y combinaciones inesperadas en los sistemas de representaciones sociales y categorías estéticas y políticas, por lo cual pensamos encierran en su interior —latentes, fragmentarios, potenciales— algunos de los últimos restos de la cultura e ideología (o cosmovisión) indígena todavía no tan afectada por la intervención hispánica, particularmente en el caso de los últimos linajes de la nobleza inca que no aceptaron nunca una alianza poco o nada satisfactoria para sus propios intereses. Este es el marco en el que queremos movernos para estudiar expresiones de lo indígena y de lo mestizo en el escenario colonial, especialmente en cuanto a las prácticas

⁶⁵ *Ibíd.*: XXII.

⁶⁶ “Performativo”: de la realización de los actos mediante el discurso ideológico, en el sentido que la filosofía del lenguaje le otorga. Véase Austin (1990). Lienhard (1992) también toma esta idea y la proyecta a su idea de la “literaturas alternativas”.

ideológicas, lingüísticas y culturales de hombres reales, de las obras y los textos que enunciaron y produjeron, en cuyas páginas se ven reflejadas particulares circunstancias.

Inicialmente digamos que cada obra escrita, valorada y analizada desde nuestra perspectiva historiográfica tiene un contexto de producción específico y un aspecto de red o conjunto de significados que comprenden un universo de datos e información, siendo este *collage* de obras, al mismo tiempo, cualitativamente distintas entre sí en tanto profundizan en dimensiones parciales y particulares sus reflejos de la realidad de la que dan cuenta aún cuando naturalmente puedan compartir normas de subjetividad y experiencia, semántica y gramática, de espacio y tiempo, ideología y paradigma. Sin duda, el punto crítico es entender el lenguaje y el contexto social en el cual se gestaron.⁶⁷ Ciertamente, cada una de estas obras documentales pueden arrojar información valiosa sobre el contexto bajo estudio: en nuestro caso formal, el fenómeno que afectó a indígenas andinos en la sociedad colonial de los siglos XVI y XVII.

A imagen y semejanza de los hilos de un telar (de un *textum*), cada obra ofrece ciertos contenidos de un conjunto más vasto que puede completarse al reunir los componentes del texto cultural mayor, reflejo de una realidad social; allí está la riqueza de lo que nos entregan los estudios biobibliográficos. En cuanto a nuestros estudios tocantes al mundo andino colonial, existe un importante problema que enfrentar: la existencia de un código o convención comunicativa (el sistema de escritura alfabética) que se impuso coercitivamente sobre otros códigos o convenciones (el ‘sistema de signos andino’)⁶⁸ los redujo, denigró y distorsionó; se trata de la cuestión de la traducción cultural quechua-castellano y de la introducción de la escritura como reflejo de la oralidad primaria y también de la iconografía europea occidental, técnicas complementarias de la comunicación que consiguieron “atrapar” en su prisma etnocéntrico el mundo imaginario, abstracto y estético de las sociedades andinas, y que desde entonces comenzaron obligadamente a ser parte del mundo colonial de España. Tal es el problema de los ‘filtros’ y las ‘traducciones’ interculturales que se viene estudiando en el último tiempo cada vez más finamente por miembros de la comunidad de estudiosos.⁶⁹ Construir la

⁶⁷ Pagden (1982).

⁶⁸ Varios autores han estudiado los vestigios de la cultura visual prehispánica o precolombina, entre ellos: Hocquenheim (1989), Golte (2009), Cánepa Koch (2012: 330-356). En estas obras han llamado la atención sobre el estudio de varios soportes visuales.

⁶⁹ Vgr. Fossa (2006).

sociedad colonial hispánica en los Andes supuso la creación de un verdadero programa de instalación de una ideología social y religiosa, la del Imperio Español, y la aplicación de un sistema cultural global que a su vez también cruzó por períodos de formación y cambio, y que se expresó en la lengua, la fe y la adoctrinación, la obligada transición de una religión a otra, de lo andino (“pagano”) a lo cristiano (“verdad única”),⁷⁰ pero también de lo europeo transculturado a lo americano barroco, en un flujo y reflujo permanente. Todos estos elementos crearon secularmente lo que conceptualizamos como la sobreposición de una cultura por sobre otra, acto de dominación y subordinación de una sociedad expansiva y dominante por sobre la sociedad derrotada y doblegada; pero en el mundo de la cultura intelectual se trata de una relación más horizontal, mucho más vasta, oblicua y/o transversal,⁷¹ como iremos viendo a lo largo de esta exposición.

MANCO INCA II: EL LEGADO DEL LÍDER REBELDE EN LA RELACIÓN DE SU HIJO TITU CUSI YUPANQUI

Los conquistadores castellanos, portadores del tristemente célebre Requerimiento, destruyeron el estado cuzqueño, su control multiregional y sus instituciones centrales, instrumentalizando la guerra de sucesión de Huáscar y Atahualpa por la *Mascapaicha*. Huáscar terminaría asesinado y Atahualpa, luego de su secuestro, finalmente ejecutado el 16 de noviembre de 1532 en Cajamarca, por Francisco Pizarro y sus oficiales. Al mismo tiempo, la hueste expedicionaria explotaría paralelamente las disidencias étnicas e ideológicas de grupos como los Huancas, Cañaris y Chachapoyas contra la dinastía cuzqueña, aprovechando su rencor y sus recursos.⁷² El siguiente paso de esta hueste de avanzada fue tomar Pachacámac (1533) en la Costa Central y luego el Cuzco (1533-34), lo cual tuvo un considerable efecto psicológico en la mentalidad de la población andina. En el curso de los años 1532 a 1537, en general, la derrota de los guerreros quechuas y sus aliados fue lenta y gradual, pero eficaz. Existen otras variables en juego también importantes de ser consideradas: la cuestión del choque de los dioses, los ciclos religiosos de la economía y las tecnologías y mentalidades entre culturas tan distintas entre sí. La refundación

⁷⁰ Estenssoro (2003).

⁷¹ Scott (2000).

⁷² Espinoza Soriano (1981: Segunda Parte); Prescott (2004); Hemming (2004).

española del Cuzco en 1534 y la fundación de Lima en 1535, iniciaron un nuevo período en que el poder de otro Estado pasaría a manos de los nuevos señores, listo para imponerse a la población andina. Pero este nuevo período histórico también tendría sus propios problemas internos: la guerra que Manco declara a los conquistadores, las dramáticas guerras civiles (1534-44) entre pizarristas y almagristas, y, años después, la grave cuestión que se derivó de la aplicación de las Leyes Nuevas (1542) que la Corona pretendió imponerles a los primeros colonos de toda América, para regular legal y administrativamente el nuevo gobierno colonial y la repartición de las tierras y la encomienda de los “naturales”.⁷³ Estas leyes fueron resistidas por el bando de Gonzalo Pizarro. El objetivo final de la Corona española fue diseñar un gobierno virreinal sujeto a la autoridad de la metrópoli hispánica con una justificación jurídica y teológica válida para exhibirse ante los otros países de Europa, necesaria para el mesiánico plan de imperio universal liderado por Carlos V y los príncipes.⁷⁴

Desde el punto de vista de los derrotados cuzqueños apenas unas pocas familias reales lograron ponerse a salvo de la ambición y crueldad de los nuevos señores. Otros colaboraron persiguiendo sus propios intereses, Paullu entre ellos. Lastimosamente, Manco — “coronado” tras la muerte de Túpac Huallpa, por los Conquistadores en 1533 —no sólo se transformó en principio en títere político, sino también en rehén y prisionero. En la lectura de la *Carta-Instrucción* uno no deja de sentirse incómodo al constatar de qué modo el *Sapa Inca* estuvo a merced de los soldados hispánicos: no obstante tres veces pasa por alto la humillación de ser encarcelado. Sin duda, la actitud cuzqueña en esos momentos tan complejos no deja de asombrarnos por la sumisa reacción inicial. Pero todo cambió una vez asumida la grave responsabilidad que prácticamente le impuso el sumo sacerdote del Sol, Villac Umu: la rebelión fue inevitable.⁷⁵ Como nacidos de la geografía sagrada de los Andes (como los antiguos Pururaucas), los guerreros cuzqueños y sus aliados de otras etnias son encabezados por Manco quien inicia una lucha fuerte y tenaz contra los ‘Viracochas’ barbados; campañas en las que en sus inicios tuvo algunos éxitos. La recién fundada Lima también fue cercada. Todo indicaba que

⁷³ Espinoza Soriano (1981); Rostworowski (1988); Pease (1991); Pärsinnen (2003).

⁷⁴ Elliott (1990); Bennassar (2001); Brading (2003); Lynch (2003). Recientemente, Gonzalo Lamana (2016) ha publicado en nuestra lengua un interesante estudio sobre los primeros 20 años de la presencia española en los Andes, período que llama de “transición”, desde un sistema de gobierno inicial (el de los conquistadores) hacia otro sistema más complejo que hegemoniza la Corona española mediante la construcción de la institucionalidad virreinal.

⁷⁵ Hemming (2004: Cap. X).

la relación histórica de Occidente con el mundo andino era irremediable. En estas circunstancias, después de casi un año de feroces combates en torno a la ciudad sagrada, la insurrección desgraciadamente fracasa. El cerco a Lima dirigido por Quizo Yupanqui también fracasó. Muchos líderes guerreros perdieron la vida. Las filas de la resistencia militar vilcabambina se vieron reducidas drásticamente. La batalla de Saqsaywaman, luego, donde muere el admirado héroe Cahuide, simbolizó la caída de los incas. La espantosa muerte, a varazos y flechazos, de la hermana-esposa de Manco, la Coya Curi Ocllo, por orden de Francisco Pizarro, igualmente simboliza el fin del poder cuzqueño.⁷⁶ Asumida esta fatídica derrota, que en la práctica significaba perder definitivamente al Cuzco, el Sapa Inca rebelde decide replegar sus fuerzas hacia la zona selvática al norte de la incendiada ciudad. Todo intento de volver a la lucha quedaba por el momento congelado. Los hispánicos entonces impusieron la idea de que este importante triunfo ante los rebeldes de Manco se había debido a la aparición milagrosa de la Virgen y del apóstol Santiago en los cielos de la Llaqta Huaca, cuestión que causó no poca admiración a los aliados indígenas de los conquistadores (“indios auxiliares”) y con el tiempo se transformó en un hecho indesmentible de la fuerza de los dioses traídos por los Viracochas.

Se ha dicho que los incas que acompañaban a Manco estuvieron primero radicados en Ollantaytambo, donde ocurrieron algunas batallas en las que pudo obtener un triunfo parcial el Sapa Inca. En ellas la imagen de este líder montando un caballo y blandiendo una lanza quedó inmortalizada como símbolo de la heroica y trágica resistencia militar ante la invasión. Los rebeldes luego retroceden hasta Machu Picchu y Choquequirao y, por último, hasta Vitcos y Puquiura, más al norte, en la región de Vilcabamba, desde donde uno de sus hijos, Titu Cusi, años después, dictará o escribirá sus “Cartas Reales” para maniobrar y negociar a través del gobernador García de Castro, con el rey Felipe II.⁷⁷ Estas últimas Panacas rebeldes sobrevivirán hasta 1572, subsistiendo en la clandestinidad y frugalidad de la vida selvática, intentando de múltiples formas continuar una lucha anti-española basada en la súplica de mercedes. Tales son

⁷⁶ El cronista Pedro Pizarro ([1571] 2013: 175), respecto de este alevoso asesinato, opinó que: “Esta mujer mandó matar el Marqués después en Yucay, haciéndola vear con varas y flechar con flechas, por una burla que Mango Inga le hizo (...), y entiendo yo que por esta crueldad, y otra hermana del Inca que mandó matar en Lima cuando los indios pusieron cerco sobre ella, que se llamaba Asarpay, me parece a mí que Nuestro Señor le castigó en el fin que tuvo, y a Almagro por los hermanos del Inga que mató (...).”

⁷⁷ Duffait (2005).

aproximadamente los principales acontecimientos y la estructura argumental del texto que aquí analizamos.

Genealógicamente, la dinastía de Manco la conformaron los siguientes Sapa Inca: Sayri Tupac, coronado en 1560, quien deja el reducto vilcabambino para radicarse en Lima donde primero se bautiza y luego se casa cristianamente con la Coya María Cusi Huarca. Allí muere y es enterrado como cristiano. Le sucede Titu Cusi Yupanqui, coronado en 1555, quien continuó las negociaciones con la Iglesia y el gobernador, bautizándose luego al cristianismo y negociando obstinadamente. Esta es la última vez que la diarquía (o dualidad del mando) funciona. Sin embargo, falleció Titu Cusi de una enfermedad transmitida por los invasores. Sólo el joven Tupac Amaru I, coronado en 1571, quedó en la línea de sucesión de los rebeldes vilcabambinos. Desde el Cuzco el virrey Francisco de Toledo en esta coyuntura había ya decidido asaltar el reducto y poner fin al asunto.⁷⁸ Se produce entonces la detención del joven noble en septiembre de 1572; su traslado al Cuzco, su sospechoso bautizo subsiguiente y finalmente su ilegítima ejecución por decapitación en la plaza *Haucaypata*, resolución pronunciada a espaldas del Rey de España. Ese macabro suceso pone fin absoluto al *Tawantinsuyu*.

A continuación, incluimos dos antecedentes fundamentales: las primeras cartas (1559 y 1563) que intercambiaron el Rey de España y el *Sapa Inca* del estado de Vilcabamba.

⁷⁸ Véanse los cuadros genealógicos de las Panacas en Hemming, *Op. cit.*: 615 y ss.

PRIMERA CARTA

Gracias a la labor de publicación de documentos inéditos que realizó Edmundo Guillén Guillén,⁷⁹ tenemos a disposición los primeros documentos que anteceden a nuestra *Instrucción*. El primero, que a continuación vamos a comentar, se trata de la carta que Titu Cusi Yupanqui logra componer para iniciar su estrategia diplomática ante el poder español. El “dispositivo de comunicación” es creado exclusivamente para que Titu Cusi se contacte con el Rey de España. Este hecho inédito debió ser considerado forzoso para tales efectos; su operatividad abrió canales de diálogo que obligaban al uso de la lengua castellana, de la escritura y sin duda lo más importante al uso de la ideología (y sus soportes técnicos y diplomáticos) de los europeos.

El texto completo lo transcribimos a continuación:

Muy magnífico señor

Recibí carta de V. M. y con ella mi gran contentamiento lo que vuestra merced dice que salgamos y que por nos hacer merced se verá con nosotros en Andaguaylas para nos hacer todo favor y merced yo quisiera que el Inga mi señor y hermano no tuviera al presente justo impedimento mas para hacer a vuestra merced todo servicio y con ayuda y favor de vuestra merced seamos favorecidos el Inga mi señor y hermano ha acordado con nuestro parecer y de los demás sus capitanes nuestros que Juan de Betanzos salga con nuestros despachos y vaya juntamente con algunos de nuestros capitanes a su excelencia para que comunicados nuestros negocios con su excelencia nos esa hecha alguna merced para lo cual tenemos necesidad del favor y merced de vuestra merced suplicamos que pues ya vuestra merced es informado en la ciudad que el Inga mi señor y hermano Topa Amaro es el Inga recta y verdaderamente por derecha línea según que nuestro hermano y señor Mango Inga Yupangui lo dejó ordenado y mandado y que Sayri Topa nuestro hermano fue elegido entre nosotros por Lugarteniente para que la gente de guerra tuviese atención a que había señor que los gobernase hasta en tanto que el Inga mi señor y hermano tuviese algún entendimiento de razón para podernos gobernar vuestra merced sea servido atender en lo que dicho tengo de favorecernos con sus cartas con su excelencia para que siéndonos hecha alguna merced el Inga mi señor y hermano y yo y los demás capitanes podamos salir a cosa nuestra propia para nos poder sustentar porque no sería justo que un tan gran Señor como el Inga mi señor saliese con su gente y estado a minción de comer en casa ajena nuestro señor la muy magnífica persona de vuestra merced guarde y en mayor estado acreciente por muy largos tiempos vuestra merced desea de este pueblo de Vilcabamba a veinte de junio de mil quinientos cincuenta y nueve años.— Titu Cusi Yupangui.⁸⁰

Cronológicamente este carta inicia la comunicación entre, llamémosle así, ambas ‘Coronas Reales’. Destacamos primero la constitución de un aparato comunicativo y político (lingüístico, bicultural) que permitió abordar la negociación bilateral. Segundo, el establecimiento de un programa diplomático cuya principal finalidad fue acercar las posiciones y exponer las propuestas ante las cuales ambas partes debían comprometerse, es decir, las reivindicaciones y prerrogativas que cada parte deseaba imponer como condiciones *sine qua non* de coexistencia y

⁷⁹ Guillén Guillén (1976-77).

⁸⁰ *Archivo General de Indias. Lima, legajo n° 119*. Publicado en Guillén Guillén ([1559] 1976-1977: 84).

reconocimiento. Y tercero, el problema político inevitable que implicaba no un camino diplomático de reconciliación sino antes bien una lucha que hundía sus raíces en la violencia, la subyugación y la ilegitimidad de lo que era considerado una invasión por parte de los incas.

No obstante, en este preludio nos resulta muy difícil llegar a conclusiones determinantes respecto de la guerra que se libró y los modos que estuvieron en juego en medio de la crisis de Vilcabamba. Pero no es esto lo que nos ha movido a estudiar este documento, sino más bien la inédita cuestión de la redacción de “cartas reales” que lograron crear un pequeño auditorio de voces que luchaban cada cual por sus propios intereses. Para que este intercambio epistolar pudiese operar adecuadamente los rebeldes tuvieron que adoptar la lengua y el sistema escritural que trajeron los castellanos; con ello los incas de Vilcabamba, así como sus pares del Cuzco, los del bando “realista”, encabezados por Paullo y sus familiares, ingresaron en la orbe de los colonialistas adoptando de múltiples maneras su cultura, lengua e ideología.⁸¹ En suma, tuvieron que aceptar la desaparición de su antiguo poder, aceptar el gobierno virreinal y, como estrategia de supervivencia, aprender la cultura extranjera.

SEGUNDA CARTA

La importante labor historiográfica de Edmundo Guillén Guillén nos permite acceso a la llamada “Capitulación de Acobamba”, un documento que explica las negociaciones entre el gobierno colonial y los rebeldes. Queremos relevar en primer término la Real Cédula que el Rey Felipe II entregó al Consejo de Indias para prescribir las órdenes que la negociación entre colonialistas e incas, quienes le competía impartir las órdenes para la administración de los nuevos dominios. Como ya habíamos señalado, esta negociación era importante no sólo para la estabilidad del Virreinato del Perú sino que también el derecho internacional que legitimaba la posesión de las tierras donadas por el Papa a la Corona de Castilla puesta en tela de juicio por otras monarquías europeas.

⁸¹ Existen Cartas y Documentos Diplomáticos escritos por oficiales que representaban los intereses de las Panacas aliadas a los españoles que mantuvieron su residencia en el Cuzco, *vgr.*: Dunbar Temple (1949-1950) y especialmente: “Probanza de Melchor Carlos Inca” (1626). En: MacCormack (2004).

La famosa “Polémica de Valladolid”, que había enfrentado a Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, en la Universidad de Salamanca, había dejado huellas en el derecho español y en la misma real conciencia del Rey de España.⁸² Esa experiencia había calado hondo en el espíritu del rey que ordenó en adelante proteger a los “indios”, reducir los abusos y controlar legalmente a los encomenderos. En tanto, en los Andes dos décadas después el intransigente y hábil gobernante el virrey Francisco de Toledo abordaría la situación de los rebeldes y solicitaría al capitán Pedro Sarmiento de Gamboa una investigación que estableciese historiográficamente cómo el incanato había en el pasado establecido un régimen tiránico, basado en la opresión de las otras etnias, lo cual teóricamente favoreció la tesis de la colonización legítima del Nuevo Mundo.

Así pues la carta que está incluida en la “Capitulación de Acobamba”, pone en contacto vía epistolar al Rey español con el Sapa Inca rebelde:

Real Cédula del 29 de noviembre de 1563 que autoriza al Gobernador Lope García de Castro con el Inca Titu Cusi Yupangui.

El Rey

Licenciado Castro de nuestro Consejo de las Indias y Presidente de la nuestra Audiencia Real que reside en la ciudad de los Reyes de la provincia del Pirú a nos se ha hecho relación que a causa de los malos tratamientos que los españoles que en esa tierra ha habido y al presente hay han hecho y hacen a los indios naturales de ella se han ido huyendo muchos de ellos a las sierra y montañas altas especialmente a unas que se llaman los Andes donde dicen que está un nieto de Guayna Capac que se llama Titu con otros nietos del dicho Guayna Capac sin querer salir a los llanos ni comunicarse con ningunos cristianos lo cual es causa de no lo ser ellos ni los que los acompañan de que Dios nuestro Señor es muy deservido y que el viendo muchas personas persuadido que se venga a poner debajo de nuestra obediencia y recibir la fe católica responde al dicho Titu que sí a él le diese de comer con que se pudiese sustentar honradamente según su calidad de su persona lo haría y pondría con los demás indios debajo de nuestro dominio y señorío real y se volverían cristianos y que de otra manera no lo harían y ni se comunicarían con nadie por no padecer afrenta con tanta pobreza como hasta aquí han pasado y me ha sido suplicado que para que el dicho Titu y sus hermanos y allegados / viniesen a ser cristianos y se excusasen algunos daños de que de no lo ser se siguen y pudiesen estar debajo de nuestra obediencia como los demás vasallos nuestros vos mandasen que diédesen orden como los hiciédesen bajar de las dichas sierras y montaña donde están escondidas y diéseles de comer al dicho Titu para que los dichos sus hermanos se pudiesen sustentar y no diédesen lugar a que fuesen maltratados de ninguna persona o con la mi merced fuese lo cual visto por lo de nuestro Consejo de las Indias fue acordado que debíamos mandar dar nuestra Cédula para que vos y yo túvelo por bien porque nos mandó que luego que ésta veáis os informéis y sepáis en que parte o lugar está el dicho Titu nieto de Guayna Capac y los otros indios y así informado proveáis por todas las vías y manera que pudierdes de sacarle de la provincia donde está recojido y atraerle a esa ciudad o a la parte donde os pareciere que mejor pueda estar y constatándose bastantemente ser nieto del dicho Guayna Capac le dareis y señalaréis en esa tierra de comer lo que os pareciera para que honradamente se pueda sustentar y tendréis siempre cuenta de su buen tratamiento y de honrarle y favorecerle en todo lo que que se le ofreciere y de lo que en ello hiciéreis y proveyéreis nos daréis aviso

⁸² Pagden (1988; 1990).

Fecho de Monzón de Aragón a 29 de noviembre de mil quinientos sesenta y tres años yo el Rey por mandado de su majestad Francisco Lazo.⁸³

El texto transcrito nos muestra al propio Rey de España, Felipe II, tomando nota de la problemática situación que se arrastraba desde la época del cerco al Cuzco y las guerras civiles, dando permiso para que el entonces gobernador García de Castro negociase adecuadamente con el inca rebelde. Estando al tanto de ella, el monarca intervino planificando una serie de acciones que permitiesen “pacificar” el nuevo virreinato y subordinar a los rebeldes al poder hispánico. Desde entonces, aproximadamente entre 1548-1571, se sucederán una serie de iniciativas políticas de acercamiento que si bien siempre fueron “letra muerta”, nos permiten aproximarnos al significado histórico y cultural de las peripecias del emblemático cónclave de resistencia inca.

Es interesante destacar que es el propio Felipe II quien pide que Titu Cusi y su Panaca salga de la Selva y se incorpore a la sociedad colonial y se les conceda las mercedes reales para que tengan propiedades y medios de vida acordes a su condición de descendientes de Huayna Cápac y sobre todo que gocen de la protección real tanto el Sapa Inca como su familia. Esto es fundamental ya que las relaciones entre clases de élite quedan aseguradas. Se estableció por lo tanto un tácito acuerdo de reconocimiento diplomático y protocolar. El Rey había puesto su rúbrica ante su deseo de respetar y proteger a los soberanos indígenas, cuestión que nos hace ver de otro modo ciertas relaciones políticas entre conquistadores y colonizados.

Ahora podemos, con este conocimiento previo de las negociaciones castellano-incas, abordar directamente la “Carta-Instrucción”, la última obra escrita que Titu Cusi Yupanqui pudo conducir según su política estratégica.

LECTURA Y TRADUCCIÓN SIMULTÁNEAS: UNA PRAGMÁTICA COMUNICATIVA DE LA ESCRITURA PARA EL TENSO DIÁLOGO ENTRE INCAS REBELDES Y ESPAÑOLES COLONIALISTAS

Octavio Paz decía: «La imaginación es la facultad que descubre las relaciones ocultas entre las cosas».⁸⁴ Vamos a usarla y llevarla al borde de nuestras posibilidades. Queremos proponer

⁸³ Publicado en Guillén Guillén ([1563] 1976-1977: 62-63).

algunos fundamentos teóricos para estudiar la diversidad del registro colonial andino y llevar adelante un análisis profundo de las unidades narrativas que componen la textualidad del documento para comprender las voces que se expresan al interior de estas construcciones ideológico-culturales e indagar qué implican sus elementos constituyentes en su condición de evidencia de un proceso social que afectó en particular a este grupo rebelde. A continuación, tomamos de este interesante documento algunas temáticas específicas, ricas y diversas en sus matrices, para describir esta forma de trabajo exegético e intentaremos mostrar cómo se pueden aplicar estas ideas a los diferentes tópicos abordados a lo que hemos denominado obras coloniales de origen indígena-mestizo.

De la “Carta-Instrucción” de Titu Cusi Yupanqui relevamos el intercambio epistolar y el complejo ciclo de traducción quechua-castellano, en el que individuos bilingües asesoraron y cuidaron la escritura de un texto amanuense —probablemente interviniéndolo—, y los factores culturales e históricos a partir de los cuales se llega a producir este importante documento. Pensamos que del estudio de ambas variables puede deducirse la trascendencia de la fuente y puede comprenderse cómo estas emisiones ideológicas, lingüísticas y comunicativas se transforman en un interesante problema para la historiografía y la antropología andina.⁸⁵ En este sentido, proponemos que, a lo menos desde la época en que la jerarquía inca intentó recuperar la ciudad del Cuzco (1536), se pueden percibir el origen y la concepción de un importante cambio cultural que venía desarrollándose imperceptiblemente en el seno mismo de las Panacas cuzqueñas que actuaron como títeres o aliados⁸⁶ de los conquistadores y, sobre todo, en aquellas *Panacas* díscolas lideradas por Manco, que marcharían hacia el reducto de Vilcabamba, desde donde se intentaría organizar (sin fortuna) una guerra de liberación.

Es en el período de los años 1537-1572 que, posiblemente, la tradición cultural cuzqueña de estas últimas élites al haber estado en contacto obligado con la cultura, ideología y lengua

⁸⁴ Paz (2006: 11). Un par de páginas más adelante, señalará: “Las reconstrucciones del historiador son asimismo excavaciones en el subsuelo histórico. Una sociedad es sus instituciones, sus creaciones intelectuales y artísticas, sus técnicas, su vida material y espiritual. También es aquello que está detrás o debajo de ellas.” *Op. cit.*: 13.

⁸⁵ Estenssoro, *Op. cit.* También, Griffiths (1998); Alaperrine-Bouyer (2002: 145-167; 2007); Garrett (2009: 43-47).

⁸⁶ Tenemos noticias, como ya hemos mencionado, de las opciones que la Panaca de Paullu y otras Panacas afines tomaron para dirigir sus negociaciones ante la Corte y ante el Rey. Creemos que si bien tuvieron un espacio para maniobrar nada podía contrarrestar la evidente hegemonía española en el Cuzco. El Inca Garcilaso por ejemplo nos relata dos iniciativas de este tipo en la figura del hijo de Paullu así como de su nieto, hechos que comentamos en este trabajo.

castellana se habría apropiado pragmáticamente de algunos de sus saberes y conocimientos, métodos, estilos y técnicas, especialmente relativos a la comunicación y frente a la concepción del poder político y económico. Sin duda, la influencia es mayor en la Panacas que permanecen en el Cuzco cerca de los nuevos conquistadores (dirigidas por Paullu); influencia que también se hizo sentir, aunque en menor grado, en Vilcabamba. El marco colonial que estableció la España Imperial no permitió más espacios: los cánones europeos se establecieron irreversiblemente. Es aquí donde comienza nuestra búsqueda de los orígenes de la tradición escrituraria que protagonizan los autores andinos. En este sentido, la interesante lógica contextual de esta *Instrucción*, basada en la ideología religiosa y la legalidad jurídica del conquistador, nos ayuda a conocer y comprender varios aspectos de la tradición vilcabambina resistente al régimen hispánico, base de nuestra investigación.

LA POLÍTICA DEL DIÁLOGO: LA «CARTA-INSTRUCCIÓN» DE TITU CUSI YUPANQUI AL REY

FELIPE II

La *Instrucción*, como llamaremos al documento en adelante, fue escrita por los escribanos de comisión el sacerdote agustino Marcos García y el mestizo Martín de Pando, por orden y dictado del Sapa Inca Titu Cusi Yupanqui en San Salvador de Vilcabamba, y terminada con fecha 6 de febrero, año de 1570. Ellos fueron enviados allí (en 1568) por el licenciado Vaca de Castro siguiendo órdenes reales. El recurso del “tómese razón” estaría a cargo del gobernador García de Castro, quien haría llegar esta carta al rey Felipe II. Se trata de las únicas misivas que un dirigente inca pudo enviar para establecer diálogos con la Corona Real. La composición definitiva de la *Instrucción* tuvo que haber demorado a lo menos dos años, entre la fecha del bautizo de Titu Cusi, el 28 de agosto de 1568, y la fecha que Martín de Pando anotó hacia el final del documento, mencionada arriba. Para Francisco Esteve Barba, “más que historia es una alegato dirigido a Felipe II, donde pretende hacer ver la deuda de gratitud contraída hacia su persona por los españoles, ya que los soldados de su padre [Manco Inca] se unieron a ellos contra los de Atahualpa”,⁸⁷ mientras que para Franklin Pease “se trata de una versión que danza entre dos mundos, a la vez un alegato desde el punto de vista del vencido, y un puente hacia el

⁸⁷ Esteve Barba (1964: 456).

nuevo orden inaugurado por la invasión española del siglo XVI”.⁸⁸ En efecto, se trata de una carta que busca comunicar a un soberano con otro, en un tablero de culturas distintas, pero con una relación conflictiva que ya llevaba unos 30 años de desavenencias. El hecho de que esta carta cumpla un ciclo lingüístico intercultural, que comienza con la intención oral de un Titu Cusi enunciador para pasar luego por la técnica alfabético-fonético al texto escrito a través de un formato específico, la carta, y llegar finalmente a un enunciatario,⁸⁹ alimenta nuestra actual interpretación de que este “documento-acontecimiento” prefigura la idea de los mestizajes culturales andinos en el ámbito letrado y simbólico colonial: evidencia un cambio en las competencias técnicas e intelectuales que construyen la nueva realidad colonial. Revisemos algunos aspectos de la obra para justificarnos adecuadamente.

Se trata de una misiva que es parte de un intercambio y contacto diplomático y epistolar con el licenciado Diego Lope García de Castro, en el momento cabeza del gobierno colonial, corto período anterior a la llegada del virrey Francisco de Toledo. El contexto es la guerra, la imposición y la resistencia. Igualmente la política de la negociación que durante largo tiempo pudo generar acercamientos y alejamiento según los acontecimientos fluctuaban de acuerdo con los intereses en juego. Es importante anotar, en primer lugar, que mientras se gestaba el argumento y se escribía en Vilcabamba la *Instrucción*, a fines de la década de 1560, Titu Cusi posiblemente tuvo en mente la idea de no renunciar a sus derechos sobre nobleza, tierras y energía humana. Es decir, mientras que se desarrollaba el contenido con argumentos y objetivos precisos, las aspiraciones formales y concretas del Inca-Rey, el manejo de los asuntos políticos y legales relativos a propiedades de tierras a nivel de la dirigencia de las últimas *Panacas* libres, cobraba la forma reivindicativa y radical de una lucha legal por el control de territorios y por el reconocimiento real que significaba beneficios, propiedades y prebendas. Sayri Túpac había pactado años antes y antes de morir, el control sobre las tierras de Yucay, que pudo haber sido un interés esencial de los vilcabambinos. De hecho, el texto proyecta la imagen de cómo Titu Cusi desarrolló su propia visión del mundo andino bajo una nueva dominación y, en consecuencia, se desplegaron los contenidos implícitos del contexto social en el cual la obra cobró vida. Este fenómeno concreto puede sugerir que estos grupos familiares nobles y sus principales dirigentes,

⁸⁸ En: Titu Cusi Yupanqui (1992: VII).

⁸⁹ Vgr. Greimas y Courtès (1979: 117). En: Fossa (2006: Intro).

a lo largo de algo más de 30 años de resistencia, hayan estado experimentando notables cambios no sólo en el ámbito económico y político, sino en los niveles cultural, ideológico y lingüístico, cuyas consecuencias son más que sugerentes. Lo mismo arroja el análisis del comportamiento de las Panacas aliadas leales a los castellanos, liderados por Pascac, Paullu y sus hijos,⁹⁰ quienes consiguieron instalarse en el Collcampata mientras la mayoría de los cuzqueños fueron a morar en los alrededores de la ciudad sagrada, en lugares tales como Oma o Sañu.⁹¹ Esta epístola, volviendo a nuestro asunto, puede ser comprendida en sí misma como una batalla simbólica (un ajedrez complicado y cruel) en el espacio letrado de la sociedad colonial.⁹²

Por ejemplo, hay expresiones inequívocas que muestran los cambios tempranos registrados en el comportamiento del Hijo del Sol como el reconocimiento del rey Felipe II, al que menciona generalmente como “nuestro señor”, acto sumamente simbólico y con consecuencias políticas absolutas. Lo es igualmente el acceso otorgado al licenciado Juan Diez de Betanzos (autor de *Suma y narración de los incas* [1551]) e incluso a sacerdotes, o sea, las interacciones que Titu Cusi no podía obviar o dejar de respetar si pretendía negociar adecuadamente con sus oponentes y eventualmente triunfar. Producto de esta última situación, se generarían en los templos de Vilcabamba graves conflictos entre creyentes de uno y otro bando que terminarían penosamente incluso con sujetos ajusticiados (Diego Ortiz y Tilano de Anaya). Especialmente nos parece sintomático el acceso que Titu Cusi le procuró al sacerdote agustino fray Marcos García, para participar en la redacción de la carta, y al licenciado Juan de Matienzo, enviado por el virrey Francisco de Toledo para negociar la “pacificación” del reducto inca y para que los “industriasen” en lo tocante a la religión del Dios Único, requisito indispensable para

⁹⁰ Vega (1963: Segunda Parte).

⁹¹ La lucha entre Incas en el siglo XVI, un capítulo interesante y necesario de conocer y comprender, es un tema que ya hemos comenzado a estudiar y que profundizaremos en el futuro.

⁹² Según Regalado de Hurtado (1992: XIII), con el objeto “de mantener su jerarquía y preservar ciertos patrones o «modos andinos», desarrolló una conducta que también fue harto frecuente entre los curacas: acomodar los usos y costumbres tradicionales al nuevo ordenamiento social, político y religioso establecido por los colonizadores, verdadera estrategia de conservadurismo y resistencia a través del cual, lo tradicional funciona en medio o a despecho de las instituciones occidentales. Ejemplo de lo cual resultan *las cofradías, la dote y compadrazgo*. Lo mismo puede observarse en la utilización de nociones de *mayorazgo, herencia y propiedad*, a las que permanentemente acudió Titu Cusi para conservar sus derechos y respaldar sus demandas”, *las cursivas son suyas*. Por otro lado, al menos existen dos cartas más de Titu Cusi, entre ellas destacan como hecho político previo, la firma de la “Capitulación de Acobamba”.

lograr acceso a la legalidad colonial. García es finalmente expulsado de los dominios de Titu Cusi.

Examinemos el primer párrafo que encabeza el cuerpo del documento:

Por quanto yo, Diego de Castro Titu Cussi Yupangui [...] he recibido muchas merçedes y favor del muy ilustre señor el liçenciado Lope Garcia de Castro [...] me a parecido que pues su señoria ba destos reinos a los de España y es persona de valor y gran cristiandad, no podria yo hallar quien con mejor titulo y voluntad me faboresçiese en todos mis negoçios que ante su Magestad aya de presentar y tratar, ansy en cosas a my neçesarias como a mys hijos y deçendientes.⁹³

La ratificación de paz ante el corregidor Diego Rodríguez de Figueroa, que intentaba sujetar Vilcabamba desde julio de 1567, al menos a nivel del escrito implicaba el reconocimiento de vasallaje por parte de Titu Cusi ante la Monarquía. Este acto letrado, con carácter legal, se hace concreto al recibir Titu Cusi a Matienzo y a sacerdotes agustinos en Vilcabamba. No olvidemos que mucho antes, el Requerimiento leído ante la élite inca en la navidad de 1533 en el Cuzco había sellado legalmente la propiedad de España de los nuevos reinos. Luego la comunicación de esta “carta real” trata de una decisión sorprendente e inesperada: el bautizo cristiano de Felipe Quispe Tito, hijo del soberano, acto que abre la posibilidad para que Titu Cusi también se bautice, como en efecto ocurrió el 28 de agosto de 1568, en una ceremonia a cargo de fray Juan de Vivero, quien le impuso los nombres de su padrino Diego de Castro, el licenciando con el cual dialoga y debate vía misivas regias.⁹⁴ Tal acto probablemente le asegura al inca la posibilidad de hacer proselitismo, litigar y negociar en la medida que sus prerrogativas le permitan argumentar eficazmente con una base legal (su pertenencia a la aristocracia indígena) ante el nuevo sistema, es decir, hacer posible la lucha por la validación de su estatus social noble, acordadas las paces con el poder hispano que suma los signos de la Iglesia y de la Corona.

Parece que hacia 1570 el último reducto de Vilcabamba fue considerado un problema resuelto para el virrey Francisco de Toledo (1569-1581), el poderoso reformador. Liliana Regalado de Hurtado, quien realiza un excelente estudio preliminar a la *Instrucción*, dice que la muerte desafortunada de Titu Cusi y sus consecuencias concretas, como por ejemplo el asesinato del sacerdote Ortiz, martirizado por los nativos, y luego las muertes del mestizo Pando y de Tilano de Anaya, emisario de la última embajada enviada desde Cuzco, no hacen sino propiciar

⁹³ Titu Cusi Yupanqui (1992: 3).

⁹⁴ Esteve Barba, *Op. cit.*: 456.

la decisión del virrey Toledo de intervenir militarmente y precipitar por último la acción armada.⁹⁵ No es claro aún el fin del incario, pero el último Sapa Inca Túpac Amaru, heredero de la Mascapaicha luego de la muerte de su predecesor, era desafortunadamente muy joven (tendría apenas unos veinte años) para enfrentar una compleja realidad que a principios de 1572 admite apenas muy pocas esperanzas.⁹⁶ Dícese que éste queda en actitud de Uti, palabra de la lengua quechua que quiere decir aproximadamente: ‘abrumado’, ‘ensimismado’, ‘impertérrito’. Un hondo drama impregna este trazo de historia andina al imaginar al joven, último Sapa Inca, a disposición de crueles oficiales tras ser detenido y conducido encadenado al Cuzco para su juicio. La toma completa de Vilcabamba se produjo en junio de 1572, por Martín Hurtado de Arbieta. Capturado el joven, muy cerca del río Urubamba, junto a sus mujeres (una de ellas embarazada) e hijos, es engrillado y conducido en septiembre del mismo año a su última prisión, en la que fuera la ciudad sagrada de sus ancestros. Allí, junto a varios guerreros que lucharon con él es enjuiciado en forma falaz y arbitraria y finalmente condenado a muerte, no sin antes forzarlo a que se bautizase. Su injusta ejecución que por orden del virrey Toledo se realizó en la plaza Haucaypata en el Cuzco el día 24 de septiembre de 1572, ante una multitud desolada y sufriente, no sólo puso fin al llamado estado neo-inca (Kubler, Wachtel) sino que simbólicamente proscribió finalmente toda expresión religiosa indígena.⁹⁷

Hasta aquí una perspectiva del plan general de la obra. Veamos ahora algunas muestras extractadas de su *Instrucción* relativas a lo que hemos considerado cuestiones directamente comprometidas con el núcleo de nuestra investigación. Por ejemplo, las expresiones de Titu Cusi de reconocimiento de las tecnologías de la comunicación y su uso pragmático y mimético que le permiten darse a entender, manipular las relaciones interculturales con los hispanos, maniobrar legal y políticamente y usar la información derivada de la tradición oral dinástica para la negociación ante el rey Felipe II.

La escritura tiene un poder innegable en este ámbito:

[P]orque la memoria de los hombres es devil y flaca e si no nos acurrimos a las letras [...] hera cosa ynposible podernos acordar por estenso de todos los negoçios largos y de ynportançia que se nos ofresçiesen, y por esso,

⁹⁵ Regalado de Hurtado, *Op. cit.*: XXIII-XXIV.

⁹⁶ Hemming, *Op. cit.*: Cap. XXII.

⁹⁷ Duviols (1977).

ussando de la brevedad posible, me sera neçesario hazer recopilacion de algunas cosas neçesarias en las quales su señoria llevando my poder para ello, me a de hazer merçed de favoresçerme ante su Magestad [...].⁹⁸

Aquí destacamos la problemática central de nuestra investigación: la “cuestión de la letra”.⁹⁹ La información también indica un manejo o despliegue de políticas diplomáticas ya que el licenciado Diego Lope García de Castro con la carta en su poder, debía gestionar ante el monarca en las Cortes de España una atención especial ante este caso, según consta largamente en el «Poder» que se le entrega así como en las órdenes que el Rey prescribió para este caso.¹⁰⁰ En el plano escriturario, por lo demás, la antigua tecnología de la memoria oral aparece como menos efectiva que el soporte carta. Hay allí una temática interesante que nos interesa tratar a lo largo de este trabajo: las complicadas relaciones entre la oralidad y la escritura, tradiciones y técnicas esenciales del régimen de la comunicación que nos permiten entender varios aspectos del período colonial andino, incluyendo el lenguaje visual o la iconografía (caso de Guaman Poma de Ayala), propios de la época medieval-renacentista que es introducida en los Andes.¹⁰¹ Es clásica esta cita precedente puesto que da cuenta de los niveles pragmáticos del uso de recursos comunicativos de mayor prestigio y de mayor eficacia discursiva (como el acto “hazer recopilacion”, de narrar y relatar). Es decir, de la toma de conciencia del enunciador y la voluntad de luchar en el campo semántico del adversario mediante sus propios códigos y reglas.

La problemática cuestión de la memoria oral “fijada” en un documento escrito, problema antropológico y lingüístico muy estudiado desde hace ya tiempo,¹⁰² aparece expresado en la expresión el “aprovechar de ellas en nuestras neçesidades” (las letras); elemento central en las negociaciones de los actores que protagonizaron este proceso de acuerdo. La memoria oral, como recurso validador de los orígenes nobles del linaje y la familia inca, fue un soporte esencial de las tecnologías comunicativas nativas (en el sentido del uso de soportes diferentes o conjunto

⁹⁸ Titu Cusi Yupanqui (1992: 3).

⁹⁹ La hipótesis de Mignolo (1995: 97) es la siguiente: “mientras que el aspecto físico de la letra (i. e., escritura alfabética y la imprenta) permitió *producir* y *distribuir* los discursos que legitimaban la Conquista y Colonización, su aspecto ideológico (i. e., el cuerpo de ideas y valores que le fueron asociado) suministró las bases argumentativas y narrativas para *legitimar* la Conquista y Colonización sobre la base de la ausencia de letras en las culturas colonizadas” (*Las cursivas son suyas*). Pero debemos agregar que la escritura y la iconografía como cánones esenciales del régimen cultural colonial fueron también utilizados y aplicados por la población indígena. La capacidad intelectual, creativa y estética de éstos (aunque haya sido negada) no puede pasarse por alto, antes bien debe explorarse con todo detalle el ámbito de la comunicación en mayor precisión y claridad interpretativa.

¹⁰⁰ En: Titu Cusi Yupanqui (1992: 69-70).

¹⁰¹ Gisbert (2001: Cap. II; 2004: 101).

¹⁰² Vgr. Ong (1987: Cap. IV).

de técnicas): continuó fluyendo en otros soportes materiales como los textiles, las cerámicas y los Keros.¹⁰³ Gracias a la *Instrucción* podemos tomar contacto con los “discursos orales” de Manco, pronunciados en vida ante los miembros de su Panaca. Estos trazos de oralidad plantean una evocación de un pasado que se actualiza, característica del pensamiento ritual andino, necesario para una argumentación lógica y coherente del circuito oral/escritural Titu Cusi-García-Pando, es decir de los individuos involucrados en el proceso de producción de la carta. En este discurso ritual textualizado insta a sus descendientes a no olvidar la memoria familiar, es decir, la tradición y la costumbre de los ancestros, de la deidad solar —el mundo sobrenatural y abstracto de su mentalidad y su tradición. Y de paso queda establecida, gracias a la habilidad de los redactores, la legitimidad del mando que pasa de padre a hijo asegurando los poderes, la sucesión real simbolizada en el uso de la Mascapaicha y la impronta mística de un nuevo Hijo del Sol.

EL COMPORTAMIENTO DE LOS HISPÁNICOS EN LA CIUDAD DEL CUZCO Y LA REACCIÓN DEL SAPA INCA

La *Instrucción* revela las ácidas críticas que realiza Titu Cusi al comportamiento de los españoles a lo largo de las primeras dos décadas de ocupación del antiguo Tawantinsuyu (1534-44). Para realizar estas críticas que fundamentan sus reivindicaciones, Titu Cusi expone la historia de su padre Manco Inca II, a quien le tocó experimentar las consecuencias de haber permitido la presencia de los conquistadores en el Cuzco, de haberse aliado con ellos en principio y de haberles concedido poder para controlar el gobierno o en todo caso para procurar el ‘orden’ tras años de conflictos sucesorios. Estas informaciones nos permiten una ‘visión de los vencidos’ respecto del complicado proceso militar, religioso y político que generó un cambio estructural de la sociedad y que marcaría para siempre el destino de los Andes. No es redundante incluso señalar una “visión de los incas”.

¹⁰³ Véase Chávez Ballón (1964; 1970; 1984; 1991) dedicó gran parte de su vida al estudio de estos objetos. También Rowe (1982), Liebscher (1986); Flores Ochoa (1990: 15-72); Flores Ochoa, Kuon y Samanez (1998), se han preocupado de este interesante tema.

El comportamiento de los conquistadores no tardó en revelar su verdadero espíritu: una campaña de pillaje y saqueo llevada a cabo por la hueste expedicionaria que daría paso con el tiempo y el proceso de conquista a la normalización de una sociedad que se organizaría bajo las estructuras del proyecto de constitución del virreinato directamente subordinado a la Corona de España, superando una primera fase expedicionaria y militar. Sin embargo, el control momentáneo de los conquistadores, crearían en la percepción de los andinos un referente cada vez más nefasto aunque, por otro lado, también más fascinante. Así pues, cuando es establecida la Mascapaicha en la cabeza de Manco, los españoles menos escrupulosos deciden intentar el mismo acto de extorsión que se hizo con Atahualpa esta vez en la persona de Manco, para obtener oro y plata. El dignatario entonces es sujeto a humillaciones y malos tratos, encarcelado y reducido a rehén en su propia Inti Llaqta. Este se defiende, según nuestro texto estudiado, expresándose del siguiente modo:

*¿Qué os he hecho yo? ¿Por que me quereis tratar de esa manera y atarme como a perro? ¿Desa manera me pagais la buena obra que os he hecho en meteros en mi tierra daros de lo que en ella tenia con tanta voluntad y amor? Mal la hazeis. ¿Vosotros sois los que dezis que sois viracochas y que os enbia el Tecsi Viracochan? No es posible que vosotros seais sus hijos, pues pretendéis hazer mal a quien os haze y a hecho tanto bien.*¹⁰⁴

La necesaria autocrítica exigía que el inca reevaluara todo. Los errores cometidos, tal vez inevitables, requerían responsabilidades y medidas extremas dada la seriedad de lo que estaba en juego. En efecto, lo que se arriesgaba era la pérdida total del denominado Tawantinsuyu, la pérdida del poder militar, religioso y político, de la hegemonía cuzqueña. Cada día que pasaba la situación se hizo sucesivamente más grave. La toma del Cuzco por los hispánicos y su refundación (1534), en la práctica constituyó un desalojamiento total de su antigua población: la violación de todo lo sagrado, la insoportable usurpación de la dignidad de las personas, el modo en que incluso los muertos (los Mallquis) eran tratados, equivalía en la práctica a la negación completa de la cultura andina. Todo ello lo empujó a tomar una decisión largamente esperada por los súbditos de Manco.

Así dijo:

Hermanos e hijos míos: los días pasados os hize juntar otro bez desta manera para que biesedes un genero de nueba gente que avia aportado a nuestra tierra, que son estos barbudos que estan aquí en este pueblo. Y tambien porque me dezian que heran Viracochas, y lo paresçia el traje, os mande que todos vosotros les serviesedes y

¹⁰⁴ Titu Cusi Yupanqui (1992: 17). Las cursivas pertenecen a la editora quien destaca este párrafo como discurso oral.

*acatasedes como a my persona mesma y les diesedes tributo de lo que en vuestras tierras teniades, pensando que hera gente grata e ynbiada de aquel que ellos dezian que era el Tecsi Viracochan [...] y paresçeme que me a salido al revés de lo qué yo pensava, porque sabed hermanos que estos, segund me han dado las muestras despues que entraron en mi tierra no son hijos del Viracocha sino del demonio [...] que me pareçe que no podeis dexar si me amais verdaderamente, de resçibir gran pena y congoja en ver a my vuestro Rey aprisionado con prisiones y tratado desta manera sin mereçerlo, y esto por aver metido yo en my tierra semejante jente que esta, que yo mesmo me he degollado.*¹⁰⁵

La opinión de que estos hombres eran dioses o hijos de dioses (enviados de “Teci Viracochan”) finalmente quedaba desechada en el pensamiento del Sapa Inca. Al contrario, Manco decidió que estos extraños hombres eran gente que habrían llegado a usurpar el poder del Cuzco.

La estructura del texto nos sitúa ante un diálogo en el cual surge la respuesta de los súbditos del Sapa Inca:

*¿[Q]ué coraçon hay en el mundo que biendote [...] que desa suerte estás tan aflexido y congoxado, con dolor no se haga pedaços y de lástima no se derrita? Por çierto, Sapai Ynga tú lo erraste mucho con meter en tu tierra semejante jente, mas pues que ya ello está hecho y no se puede remediar por otra suerte, aparejados estamos estos tus vasallos a hazer de muy entera voluntad todo lo que por ti nos fuere mandado.*¹⁰⁶

La respuesta de los conquistadores seguía siendo engañosa y en realidad ocultaba la verdadera intención de fondo: los Andes eran considerados propiedad legítima de España, según el plan teológico y el ámbito legal que sustentaba la empresa ante los ojos del Rey y del Papa. La tragedia de los incas y de la mayoría de los pueblos andinos, se desarrollaba irreversiblemente a través de la colonización de los Andes como un hecho consumado. Indudablemente se despejaban las dudas al chocar una y otra vez con la grosera ambición de los conquistadores: “Gentil pago me dais por tan buena obra como yo os he hecho...”¹⁰⁷ Manco ahora podía ver todo con la claridad que se requería.

Recurriendo a Francisco Pizarro (quien ya detentaba el título de gobernador y marqués), Manco trata de exponer que la bienvenida que les dieron era parte de un protocolo que los hombres andinos ponían en práctica para demostrar su grado de civilidad en el trato humano a quienes fueron considerados “enviados de Viracocha”. Esta idea literalmente presente a lo largo de la *Instrucción* podemos interpretarla como percepción objetiva de Titu Cusi, aunque no se puede descartar que los escribanos la hayan intervenido.

¹⁰⁵ *Ibíd.*: 18-19.

¹⁰⁶ *Ibíd.*: 20.

¹⁰⁷ *Ibíd.*: 25.

Así, el Sapa Inca indica al Apo extremeño:

*[P]areceme que tú as sido parte para questos tus soldados me ayan soltado de la prision en que estava, la qual paresçio ser sin culpa; ruego te que no te bayas tan presto, sino que en señal de la confederasçion de nuestra amistad, hagamos juntos colasçion, que yo espero que d[e] mi parte no a de quebrar, lo por my prometido.*¹⁰⁸

La confederación que invocaba Pizarro (“confederados my padre y los españoles”, dice Titu Cusi) estaba siendo manipulada astutamente a través de cada uno de sus actos políticos. Esta ignorancia e ingenuidad de los andinos decidiría todo a favor de los caballeros hispánicos. No obstante, Pizarro sabía que el actuar de sus compañeros aunque sujeto a reprensión, se enmarcaba en los planes que su grupo ya había establecido. La nueva detención y humillación de Manco no se hizo esperar una vez que el marqués marchó a atender asuntos en la recién fundada Lima.

El discurso de Manco ante sus captores es el siguiente:

*¿En qué andais aquí conmigo cada triquete, haziendome befas? ¿Vosotros no sabeis que yo soy hijo del sol, e hijo del Viracochan como vosotros os jatais? ¿Soy [...] algun yndio de baxa suerte? ¿Quereis escandalizar toda la tierra y que os hagan pedaços a todos? No me maltrateis, que no os he hecho mal.*¹⁰⁹

La ambición de los conquistadores comenzó a ser develada. Aunque su religión (que poco o nada se demostraba en la guerra contra los “indios bárbaros”, en el sentido de la supuesta santidad de su comportamiento) era objeto de admiración y temor, sus actitudes mundanas ponían en evidencia el cinismo, la hipocresía y la brutal violencia que empleaban en sus acciones políticas y militares. “Cierto sois y dignos de toda confussion”, dice el Inca.¹¹⁰ Con todo, las ideas religiosas y la cultura de los andinos continuaba siendo un obstáculo para una apropiada decodificación de las verdaderas intenciones y la escala de gravedad de la situación que enfrentaban. Consultando a los historiadores Hemming, Espinoza Soriano, Vega y Wachtel, ahora podemos comprender por una parte los aspectos más sutiles y las profundas razones que explican al menos en parte la profunda crisis interna en los Andes (que esquematizamos en la figura estado cuzqueño + aliados v/s tribus + señoríos anti-cuzqueños), y por otra la superioridad política y militar de los extraños hombres recién llegados, factores que definieron las primeras décadas del encuentro entre España y los hombres andinos (ca. 1533-1550). Indudablemente la

¹⁰⁸ *Ibíd.*: 26.

¹⁰⁹ *Ibíd.*: 27-8.

¹¹⁰ *Ibíd.*: 29.

cuestión cultural y religiosa sigue provocándonos asombro y perplejidad. Acto seguido tenemos a Vila Oma, sumo sacerdote del Sol, quien luego incluso asumiría tareas militares ante la invasión castellana, reprochándole al Sapa Inca tanta paciencia y tolerancia para los Viracochas. Los extranjeros que Manco había aceptado en su ciudad sagrada (estableciendo la alianza que hizo posible ceñirse la Mascapaicha, y acabando con el peligro de Quito) eran sujetos profanos que querían apropiarse de todo el territorio.

Así el sumo sacerdote del Qoricancha le dice al prisionero real:

*Sapai ynga ¿qués ésto en que andan estos Viracochas? Oy te prenden mañana te sueltan. Parece que andan contigo jugando a juego de niños, pero no me maravillo que te traten desta suerte, pues tú te lo quisiste metiendo en la tierra de tu voluntad, sin nuestro parecer, gente tan mala.*¹¹¹

El reproche que se le hace al Sapa Inca da cuenta de todas las barbaridades y actos arbitrarios que los “falsos Viracochas” realizaban a cada momento; describen en cada palabra el miedo, el horror y la cólera que la delicada situación había provocado en la vida de los cuzqueños. El nivel de cansancio y tensión habían llegado a un punto máximo, habida cuenta de que los actos de los conquistadores claramente los indicaba como responsables de un vulgar robo: a estos sujetos los movía un hambre inexplicable por los objetos de oro y plata que constantemente reclamaban.

Vila Oma expresaba esta sensación del siguiente modo:

*Tan opressos, tan fatigados, que hasta con nuestras capas nos hazen limpiar la suziedad de los cavallos. Mira, señor, hasta cuánta baxeza nos as hecho venir por quererlo tú, e pues tú lo as querido, no te maravilles que te traten desa manera. Bien sabes que aun quando tú saliste a Villcacunga a resçibirlos, te lo estorvava yo y te fuy a la mano muchas vezes sobre que no les metieses en tu tierra; y aun, sy se te acuerda, te dixе quando tubimos nueva que avian llegado a la tierra, que yo yria por la posta con diez o doze mill yndios y los haría pedaços a todos y tú nunca me dexaste [...]*¹¹²

Vila Oma le expresa al Sapa Inca que le dé la orden para declarar la guerra a muerte a estos advenedizos y exterminarlos. Pero aún no había una decisión real al respecto. Extenuados por tanta violencia y brutalidad hispánica, rayana en el más bajo descaro, los súbditos de Manco enfrentan a los extranjeros con las siguientes palabras:

¹¹¹ *Ibíd.*

¹¹² *Ibíd.*: 30.

*¿Vosotros no le engañastes diciendo que beniadés por el biento por mandado del Viracochan, que herades sus hijos y deziades que beniadés a servir al inga, a quererle mucho, a tratarle como a vuestras personas mismas, él y a toda su çente?*¹¹³

El engaño tras el que se escondieron los hispánicos, es decir, aceptar y manipular que los declarasen “hijos de Teci Viracochan”, a la vez como aliados estratégicos de las etnias andinas anticuzqueñas con los cuales acabar con la hegemonía inca, resultó una estrategia muy conveniente desde un punto de vista político-militar. Aún más, cuando pudieron manipular los conflictos de poder al interior del Cuzco y de las Panacas, incluyendo al Sapa Inca, esta realidad continuó proyectándose en la mente de los andinos como Viracochas, aunque la impudicia de los españoles poco a poco los reveló como usurpadores, concepto bien conocido por los andinos. Creemos que el sistema de pensamiento cosmológico andino quedó en desventaja ante el sistema de pensamiento occidental que portaban los hispánicos. Esto se sumaba a la desventaja militar y tecnológica, y a la desfavorable correlación de fuerzas de igual modo. Los cuzqueños al fracasar en su intento por expulsar a los advenedizos, consiguieron en cambio convivir con ellos adoptando progresivamente su cultura, mientras que otros simplemente se hicieron parte del modelo social hispánico desde el primer momento, convirtiéndose en hijos de la Iglesia y siervos del Rey.¹¹⁴ No obstante, el Sapa Inca siguió sin determinarse a la guerra, tan esperada por su Corte. Quizás su juventud le impidiera ser más objetivo a este respecto. O esperaba una reacción favorable entre Panacas de los Hanan Cuzco y los Hurin Cuzco. Al parecer ignoraba que la división entre los cuzqueños era alentada por su adversario Paullu. Siguió creyendo en que los españoles lo liberarían tras una nueva entrega de objetos de oro y plata, y quedó a merced de esta intuición errónea:

*[B]ien entiendo que yo me tengo mi mereçido por aver consentido a esta gente entrar en esta tierra y también veo la razon que de quexaros de mí teneis; mas pues ya no ay otro remedio, por vida buestra que con la más brevedad que podais, junteis algo con que esta tan agravada vexaçión redima, y doleos de ber a vuestro Rey atado como a perro con cadena al pescueso y como esclavo y cosa fuxitiva, grillos a los pies.*¹¹⁵

Aunque asumió su responsabilidad como autoridad real, mantuvo su pasividad y actitud tradicional fatalmente. En cuanto a las características lingüísticas del texto es importante resaltar como el uso lexicográfico de la lengua castellana se apropia del dictado de Titu Cusi y lo altera incorporando expresiones que transmiten una semántica particular: la ideología hispana cristiana.

¹¹³ *Ibíd.*: 31.

¹¹⁴ Lockhart (1982; 1987).

¹¹⁵ *Ibíd.*: 33.

“PARLAMENTO DEL YNGA A SUS CAPITANES SOBRE LO DEL ÇERCO DEL CUZCO”

Política y religiosamente fue una situación imposible la que enfrentaba el Sapa Inca. La violencia y ambición de los españoles se había tornado insoportable para quiteños y cuzqueños, luego lo sería para muchos otros pueblos. Definitivamente, lo que en un principio pudo haber aparecido ante la percepción de los hombres andinos como un portento de la deidad Viracocha o la posibilidad de sacar provecho y partido en época de crisis como resultado de la lucha por la sucesión (Huáscar contra Atahualpa), utilizando a los “advenedizos” para retomar el camino del poder y de la Mascapaicha, luego habría de fracasar completamente debido a que estos extraños hombres habían superado todo posible cálculo respecto a su origen divino o su posible utilidad política. La masacre de Cajamarca dejó un trauma abierto. En cambio, las tribus o señoríos sometidos (no aliados) al incario no dudaron en transformarse en “indios amigos” (auxiliares) en la guerra de los españoles contra quienes se les opusieran. Aparentemente, la cuestión religiosa pudo haber sido resulta con el poder que emanaba ante los ojos de los nativos el Dios que traían los conquistadores. Sin embargo, es difícil todavía llegar a una explicación suficiente.

En su discurso el inca siguió rogando a sus súbditos a que obedecieran sus órdenes, pero en este punto se produjo la inflexión para cambiar el curso de los eventos. Manco decide pasar a la ofensiva:

Por vida buestra, que pues sienpre me aveis mostrado tanto amor y deseado darme contento, en éste me le deis y sea que todos juntos, asy como estais, os conçerteis en uno y enbieis vuestros mensajeros a toda la tierra, para que de aquí a beinte dias esten todos en este pueblo sin que dello entiendan nada estos barbudos, e yo enbiare a Lima a Queso Yupangui, mi capitan, que gobierna aquella tierra, a avisarle que para el dia que aqui dieremos sobre los españoles, dé él alla con su gente sobre los que alla aviere, y haziendonos a una él alla y nosotros aca, luego los acabaremos syn que quede ninguno y quitaremos esta pesadilla de sobre nosotros y holgarnos hemos.¹¹⁶

Manco ordena dos frentes de lucha: Lima y Cuzco. Los súbditos del inca muy pronto emprendieron la organización de la lucha por la liberación de una presencia exasperante. Esto implicó un movimiento secreto que se dedicaría a reclutar las fuerzas que compondrían a un nuevo contingente de guerreros que enfrentarían en la hora más terrible un desafío que pareció equivalente al de la vieja guerra contra los Chancas.

¹¹⁶ *Ibíd.*: 40.

La organización del “Cercos al Cuzco” se pone en movimiento:

[...] y así sin ninguna dilación, luego lo pusieron por la obra [...], la vez de los Chinchaisuyo enbio Vila Oma a Coyllas y a Ozca y a Cori Atao y a Taipi, que truxiesen la gente de aquella parcialidad. De los Cullasuyos, fue Liclli y otros muchos capitanes, para que traxiesen la gente de aquella parcialidad. A Condesuyo Suranvaman, Quicana y Surivallpa y otros muchos capitanes; y los de Andesuyo, Ronpa Yupangui y otros muchos capitanes [...]¹¹⁷

Pese a todos los esfuerzos la lucha por la expulsión y exterminación de los extranjeros del Cusco fracasó una y otra vez.¹¹⁸ También el cerco a Lima fracasó. En tanto que Quito también cae bajo el dominio extranjero. Casi dos años transcurren en estos eventos militares. Finalmente, el grupo guerrero cuzqueño y sus aliados se repliegan y se fragmentan. En Charcas también hubo un último bolsón rebelde, liderado por Tisoc. El Cuzco quedó en manos de los hispanos.¹¹⁹

LA MARCHA AL ANTISUYU O LA POSIBILIDAD DE REORIENTAR LA LUCHA ANTIESPAÑOLA

El fracaso del cerco al Cuzco tiene también, bien mirado, explicaciones de diversa naturaleza. Estas no son tan diferentes a la tragedia de Cajamarca y la sorprendente toma del Cuzco. Queremos llamar la atención sobre las causas internas. Así, por ejemplo, el documento estudiado indica que nuestro Sapa Inca estaba consciente de las luchas, disensiones y facciones internas, tanto entre los incas como entre las otras etnias y los cuzqueños, que se habían ahondado a partir de la invasión hispánica. El texto dictado por Titu Cusi indica que su padre sabía que: “...no solamente ellos, sino mis hermanos Pascac e Inguill y Guaipar me desposeyeron de mi tierra y

¹¹⁷ Titu Cusi Yupanqui (1992: 41).

¹¹⁸ Supra Capítulo 2.

¹¹⁹ Betanzos ([1551] 2010: 331-332) aporta con una interesante información sobre este asunto: “Vilaoma y los demás capitanes de Mango Ynga, como viesen que sí los podían en estar en aguantar tiempo a los cristianos, quemaron todos los pueblos que estaban en torno de la ciudad y todos los depósitos y todas las demás casas que pudieron de la ciudad, en tanta manera, que pusieron a los cristianos en tanta estrechura, que no poseían sino la mitad de la plaza y la iglesia, la cual no habían podido quemar, aunque era de paja la cubierta, y echaban fuego en ella atado en unas flechas, y encendíase un poco en la plaza de la iglesia y tornábase a matar el fuego. Y decían los indios que vían que, como cuando se encendía esta paja, que una Señora de Castilla, vestida toda de blanco, la veían estar sentada sobre la iglesia y que ésta mataba este fuego con unas mangas largas y blancas que traía, y que todo el tiempo, que el cerco tuvieron puesto sobre el Cuzco, siempre la vieron a esta Señora encima desta iglesia asentada. Y dicen que, asimismo, veían ir delante de los cristianos, cuando salían de la ciudad a pelear, a un hombre en un caballo blanco, todo armado, y con una barba blanca y larga, y que tenía en los pechos una cruz colorada como el hábito de Santiago, que tenía el Marqués en los pechos; y a éste decían que era el espíritu del Marqués, que andaba delante de los suyos, el cual dicen que hacía mucho polvo con el caballo en que iba y que este polvo lo cegaba y no los dejaba pelear y que así los desbarataban los cristianos.”

aun me trataron la muerte...”¹²⁰ Y que sin duda a los extranjeros “...su Dios les ayuda...”¹²¹ Los “Yndios Auxiliares” fueron el gran apoyo que los castellanos lograron capitalizar para sus planes. Como señala Waldemar Espinoza Soriano, el apoyo militar y logístico Huanca en este trance de la lucha fue definitivo. Otras etnias, como Chachapoyas y Cañaris, incluyendo a negros esclavos, también fueron decisivas para resistir a los embates de los guerreros cuzqueños. Por lo tanto, la derrota estaba consumada y la única opción que quedaba era replegarse a otras ciudadelas (Ollantaytambo y Vitcos) desde donde se podía continuar la lucha y lograr en lo posible, según la hipótesis de Guillén Guillén, organizar y armar un ejército a la “europea”. Desde entonces los cuzqueños quedan divididos en al menos dos facciones: la de Paullu (aliados realistas) y la de Manco (rebelde).¹²²

Nótese esta expresión de despedida que incluye la idea de la sucesión:

*Ya me parece se ba haziendo tiempo de partirme a la tierra de los Andes [...] y que me sera forçado detenerme alla algunos dias. Mirad qué os he dicho y pienso dezir agora, ques que mireis quanto tiempo a que mi aguelos e visaguelos e yo os hemos sustentado y guardado, favoreçido y governado todas vuestras casas [...] por lo qual teneis todos obligacion de no nos olvidar en toda vuestra vida, vosotros y vuestros deçendientes, ansy a mí, como a mis aguelos y visaguelos y tener mucho respeto y hazer mucho casso de my hijo y hermano Titucusy Yupangui y de todos los demas mis hijos que dellos deçendieren [...]*¹²³

Al llamar la atención sobre la autoridad real y la subordinación de sus vasallos lo que quedaba en pie era el hecho de que el poder cuzqueño debía mantener tanto el prestigio como el poder político, económico y religioso que les permitiría a las Panacas rebeldes conservar estructuras de su organización. La tradición cuzqueña debía seguir reproduciéndose mediante el liderazgo de los nobles y de sus Panacas; pero al parecer los incas quedaron aislados en el centro de la sociedad colonial en formación, por lo cual trataron insistentemente de mantener privilegios y mercedes. Para comprender el planteo de la carta en su origen, por otro lado, es necesario subrayar que en la misiva de Titu Cusi se menciona a lo largo del texto sólo a los llamados incas históricos,¹²⁴ a saber: Pachacuti, Tupac Yupanqui (indirectamente) y Huayna Cápac. ¿Por qué? Quizás la principal razón de ello haya sido el establecimiento de la genealogía oficial de la

¹²⁰ Titu Cusi Yupanqui (1992: 50).

¹²¹ *Ibíd.*

¹²² Para nosotros este hecho debe seguir estudiándose. En estos momentos estamos preparando precisamente un estudio sobre las luchas Incas durante el siglo XVI. Allí profundizamos sobre estas materias, especialmente sobre el significado cultural e histórico de esta escisión étnica.

¹²³ Titu Cusi Yupanqui (1992: 50).

¹²⁴ Rowe (2003: Cap. 2).

Panaca de Titu Cusi, que fue reconocida públicamente (oficialmente) por los reyes de España (Carlos V y Felipe II). Expresada en letra y papel —en formato legal europeo— la idea de la línea genealógica se transformó en documentación oficial, útil y legítima para litigar en el ámbito jurídico impuesto por las autoridades hispanas. Además, estos trazos de oralidad discursiva (trazos del pensamiento indígena andino) aclara la permanencia de las jerarquías nativas y de la conservación del orden cósmico.¹²⁵ Se trata de una validación con fuerza de ley ante el sistema jurídico impuesto. En el marco de lo textual, y tras el fracaso del intento de recuperación del Cuzco, Titu Cusi narra la ida de Manco a la Selva, hacia abril de 1537: Ollantaytambo, Choquequirao, tal vez Machu Picchu, y finalmente Vitcos y Espíritu Pampa.¹²⁶ El drama de su partida y la conmovedora pérdida de Cuzco fueron inevitables.

Nos parece que Titu Cusi, aún sin saber leer, escribir o hablar en castellano en forma regular, poseía cierta conciencia y habilidades en el ámbito letrado, es decir, pragmatiza instrumentalmente ambos sistemas de comunicación, el oral y el escrito, aplica un criterio bilingüe al cruzar del quechua al castellano, y desarrolla un discurso ideológico combinando ambas lenguas. Esto se evidencia en el modo en que Titu Cusi consigue mantener una negociación tensa aunque diplomática, a lo largo de unos 7 u 8 años consecutivos. Regalado de Hurtado expresa que: “Vitcos fue un lugar importante en la vida de Titu Cusi pues según su propia aseveración, fue llevado allí por su padre y permaneció en ese sitio hasta que, todavía niño, fue sacado por los españoles y trasladado al Cuzco a vivir bajo la custodia de un español apellidado Oñate.”¹²⁷ Este último hecho, el haber estado en una familia española en el Cuzco, podría indicar un breve aunque profundo aprendizaje de lo español; asimismo, su propio padre pudo haberle enseñado no pocos elementos de ambas culturas, la propia y la extranjera. Titu Cusi conocía, por tanto, la relevancia de la escritura como único medio legal a través del cual se podía disputar una lucha reivindicativa de manera incruenta: es decir, al interior de la emergente sociedad letrada. Aunque en su carta al Rey Felipe II cuenta con la ilustración y asesoría de García y de Pando no es por ello verosímil ni probable pensar que solamente son ellos quienes determinaron lo sustancial del documento: Titu Cusi tuvo que haber tenido el principal control en la planificación y ejecución del ordenamiento textual e ideológico de los contenidos de la

¹²⁵ Zuidema (1989: Cap. 6).

¹²⁶ Hemming, *Op. cit.*: Cap. XXV.

¹²⁷ Regalado de Hurtado, *Op. cit.*: XXII.

Instrucción. En el lenguaje jurídico es obvio que ambos asesores aportan su bagaje conceptual; éstos son temas para reflexionar y teorizar sobre el matiz mestizo de su misiva, en el sentido de usar el sistema del otro que hegemoniza las relaciones del poder. El intercambio de cartas o epistolario y su producción técnica y escrita que anuncia el ‘imperio de la letra’ y su predominancia en sociedades indígenas coloniales que sólo recién conocían esta técnica, nos ha parecido pertinente como objeto de estudio ya que desde aquí surge una nueva forma de la memoria andina. Es importante que en futuras investigaciones pueda relacionarse la escritura con el pensamiento andino general: ¿refleja la escritura la memoria de la población andina? Sospechamos que sí, aunque es difícil responder objetivamente a esta pregunta.

El discurso de Manco expone claramente la orden de no dejarse engañar por estos extranjeros:

*Lo primero que haréis, sera que a estos barbudos [...] no les creais cosa que os dixieren, porque mienten mucho, como a mí en todo lo que conmigo an tratado me an mentido y ansy haran a vosotros. Lo que podreis hazer sera dar muestras por de fuera de que consentis a lo que os mandan y dar algun camarico y lo que pudieredes, que en vuestras tierras oviere, porque como esta gente es tan brava y de diferente condición de la nuestra, podria ser que no se lo dando vosotros, os lo tomasen por fuerça o vos maltatasen [...]*¹²⁸

La debida aunque tardía decodificación de los extranjeros y sus usos y costumbres revela la percepción que poco a poco fue aclarando las nociones que sobre estos nuevos enemigos el Cuzco cuya responsabilidad privativa recaía sobre el Sapa Inca, logra concluir para poder reaccionar apropiadamente. No obstante, el sistema de pensamiento de la cultura cuzqueña no logró escrutar ni visualizar a tiempo la revolución global que suponía no tanto el hecho de la colonización por una potencia más poderosa, aunque lejana, sino sobre todo el cambio fundamental que admitía el contacto de América recién ‘descubierta’ por Europa y el enorme mundo que ellos cohabitaban con su vecinos del África y de Asia.

Las consideraciones religiosas, un punto clave, permitieron elaborar este tipo de ideas:

*[S]y ellos fueran hijos del Viracochan como se jataban, no ovieran hecho lo que han hecho, porque el Viracocha puede allanar los cerros, sacar las aguas, hazer çerros donde no las ay, no haze mal a naidie y estos no vemos que an hecho esto, mas antes en lugar de hazer bien, nos an hecho mal, tomandonos nuestras haziendas, nuestras mugeres, nuestros hijos, nuestras hijas, nuestras chacaras, nuestras comidas y otras muchas cosas que en nuestra tierra teníamos, por fuerça y con engaños y contra nuestra voluntad.*¹²⁹

¹²⁸ Titu Cusi Yupanqui (1992: 51).

¹²⁹ *Ibíd.*: 51-52.

La lucha por fin fue correctamente comprendida (al menos en el programa del texto). Por lo tanto, Manco prescribió que en el plano ideológico era fundamental no tomar en cuenta el credo de los extranjeros. La Biblia y los documentos legales que portaban los extranjeros eran objetos que finalmente se percibieron en toda su verdadera dimensión: constituían el extraño poder que los había sustentado en su campaña por despojar a los incas de sus dominios.

La extrañeza y el asombro derivaron en el rechazo y a la vez en la atracción que produjeron en la población indígena, sobre todo por el comportamiento que los conquistadores evidenciaron a lo largo de todas sus acciones y hechos. Manco les deja claro a los andinos que no sucumban ante las extrañas creencias registradas en misteriosos “paños”. La incompreensión ante los libros resulta paradigmática de la mentalidad de los incas y del mundo andino en general, en el plano de la comunicación y la expresión. Pero luego los libros y sus contenidos culturales influirán decisivamente en la revolución de los imaginarios coloniales.

El dios de los extranjeros no era Viracocha:

*Lo que más aveis de hazer, es que por ventura estos os diran que adoreis a lo que ellos adoran, que son unos paños pintados, los quales dizen que Viracochan, y que le adoreis como a guaca, el qual no es sino paño. No lo hagais, sino lo que nosotros tenemos; eso tened, porque como beis, las villcas hablan con nosotros, y al sol y a la luna, beemoslos por nuestros ojos y lo que esos dizen, no lo veemos. Bien creo que alguna vez, por fuerça o con engaño, os an le hazer adorar lo que ellos adoran; quando mas no pudieredes, hazeldo delante dellos y por otra parte, no olvideis nuestras ceremonias [...]*¹³⁰

Según podemos interpretar del párrafo anterior, Manco lega un programa de acciones que los indígenas deben observar para no sucumbir ante la religión de los falsos Viracochas. Propone y sugiere que los andinos mantengan sus creencias y tradiciones y que frente a los invasores finjan y oculten sus “villcas” y “guacas”. Estas actitudes inevitables, comprensibles y relativas dieron paso al inevitable proceso de ósmosis, de difusión, de mezcla, de integración, en ambos sentidos de la dialéctica cultural.

En términos históricos propiamente tales, y a pesar de algunos errores cronológicos en el ordenamiento del plan de la carta real, el único texto escrito desde el punto de vista inca también nos ofrece la descripción de hechos y acontecimientos de mucha importancia para la reconstrucción de esta sociedad colonial temprana en la que aún coexistían, no muy

¹³⁰ *Ibíd.*: 52.

pacíficamente, estos dos estados: el colonial y el neo-inca.¹³¹ En la siguiente cita, por ejemplo, encontramos relatados los hechos del asesinato de su padre Manco en 1545, desde el punto de vista del joven Titu Cusi, un hecho puntual, si se quiere, que determina el futuro de la Panaca de Manco:

Despues ya de algunos dias y años, estos españoles [...] estuvieron en compañía de mi padre en el dicho pueblo de Vitcos, en la misma casa de mi padre; Estaban un dia con mucho regoçijo jugando al herron, solos mi padre y ellos y yo, que estonçes hera mochacho, sin pensar my padre cosa ninguna ni aber dado credito a una yndia del uno dellos, llamada Buba, que le avian dicho muchos dias antes, que aquellos españoles le querian matar. Sin ninguna sospecha desto, ni de otra cosa, se holgava con ellos como antes, y en este juego como dicho tengo; yendo el dicho mi padre a levantar el herron para aver de jugar, cargaron todos sobre él, con puñales y quchillos y algunas espadas; y mi padre, como se syntio herido, con la rabia de la muerte procuraba de defenderse de una parte y de otra, mas como hera solo y ellos heran siete y mi padre no tenía arma ninguna, al fin le derrocaron al suelo con muchas heridas, le dexaron por muerto. E yo como hera pequeño y bi a mi padre tratar de aquella manera, quise yr alla a guareçerle y bolvieronse contra my muy enojados, arrojandome un bote de lança, con la mesma lança de mi padre que a la sazón allí estava, que erraron poco que no me mataron a mi tambien [...]. Y ellos, como dexaron a mi padre ya para espirar, salieron por la puerta con mucho regoçijo, diciendo: *Ya hemos muerto al Ynga, no ayais miedo*; y unos Andes que a la sazón llegaron y el capitan Rimache Yupangui les pararon luego, de tal suerte que antes que pudiesen huyr mucho trecho, a unos tomaron del camino mal de su grado, derrocandolos de sus cavallos abaxo e traiendolos por fuerça para hazer dellos sacrificio, a todos los quales dieron muy crudas muertes y aun algunos quemaron.¹³²

La curiosidad que Manco sintió por los españoles fue permanente. Este rasgo de su psicología destaca fuertemente sobre todo al contrastarla con la cantidad de veces en que los españoles lo maltrataron y humillaron. Incluso en Vilcabamba siguió apreciando Manco a los españoles. Tal vez presentía que nunca se irían de los Andes y por ello creyó útil conocerlos y tratarlos. Fatalmente, esta atracción precipitó su asesinato ya que confió demasiado en lo que decían. Su asesinato era cuestión de tiempo. Una vez consumados los hechos de la conjura su fin es inevitable.

Y deviene luego el discurso ritual que Manco dirige a su hijo, antes de expirar:

*No llores, que si alguien avia de llorar, avia de ser yo si pudiera, por averme a mí mismo yo propio parado de la suerte que estoy, fiandome tanto de semejante questa y haziendoles tanto regalo como les he hecho, no lo meresçiendo ellos, que, como tú sabes, vinieron aqui huyendo de sus compañeros, por delitos que alla avian de aver hecho, a los quales recoxi, favoresçi con entrañas de padre. Mira que te mando que perpetuamente nunca tengas ley perfecta con semejante gente que esta, porque no te acontezca a ti otro tanto como a mí. No consientas que entren en tu tierra [...]*¹³³

¹³¹ Kubler (1944), (1946) y (1947); Guillén Guillén (1976-77; 1979) y (1994: Primera y Segunda Parte); Wachtel (1976: 269 y ss).

¹³² Titu Cusi Yupanqui (1992: 59-60). Esta larga cita es elocuente como testimonio del asesinato de Manco Inca II, que ocurrió al parecer en 1543 o 1544. No hay claridad en este punto, desgraciadamente.

¹³³ *Ibíd.*: 61.

Desgraciadamente Manco dada su afición por los españoles no pudo evitar su propia muerte a mano de estos europeos. Como muchos hombres y mujeres andinos su relación con los caballeros de España, marcarían sus destinos por la desgracia y la tragedia. Son las confianzas y las lealtades —esto es, el comportamiento ritual tradicional— las que debían preservarse a nivel de una resistencia ideológica y cultural.¹³⁴ No hubo, ni podía haber, un punto de encuentro normal o simétrico con los castellanos. La herencia explícita de Manco es el no-reconocimiento perpetuo de “gente como esta”. Y, no obstante, el ciclo de intercambio epistolar, los móviles que los motivan, el acceso de hispanos al reducto vilcabambino, el bautizo cristiano de Titu Cusi y de su hijo, denotan una interacción precaria y tensa, quizás tendiente al reconocimiento relativo aunque irremediable por parte del Inca respecto del poder hispánico. Con todo, en el lenguaje de esta carta queda la impresión que la herencia política de Manco es ligeramente descartada por Titu Cusi. El factor de la violencia entre los rebeldes y los hispanistas, la guerra de intensidades relativas que se desarrolla a lo largo de unos 36 años (entre 1536-1572, aproximadamente), también se expone a lo largo del texto como, en efecto, puede observarse en las siguientes líneas donde el tono claramente decidido y beligerante del hijo de Manco nos invita a conocer el lado andino del incierto conflicto.

[E]stando por corregidor en él el doctor Quenca, oydor de su Magestad, acaesçio que unos yndios encomendados en Nuño de Mendoça, que residian lindes desta mi tierra, en un rio llamado Acobanba, por çiertos malos tratamientos que resçibieron de un español que los tenia a cargo, se huyeron dél y se pasaron a esta mi tierra a reconoçerme por señor, lo qual sabido por el doctor Quenca, pensando que yo los avia traído por fuerça, me escrivio una carta muy descomedida en la qual me dezia que bolviere los yndios a su dueño y si no, que me avia de dar la más cruda guerra que se avia dado a hombre, la qual carta, como yo la vi, resçivi mucha pena con ella y respondi que no hera ansy lo que me ynportunaban, y que si guerra querian, aparejado estava para cada y quando que viniesen, y con este enojo aperçibí mi jente para el efeto y mande poner espias por no sé qué parte, por que no me coxiesen descuidado los que me quisiesen hazer mal [...].¹³⁵

Desde luego, el doctor Quenca no respondió nada al belicoso Inca rebelde, así Titu Cusi quedose con los “quinientos yndios de diversas partes” y éste se devolvió a su tierra sin necesidad de enfrentar su amenaza. Curiosamente, cuenta que posteriormente recibió otra carta del doctor, en

¹³⁴ Lienhard (1992: 157), opina que: “Dada la personalidad del autor, no cabe dudar de la inspiración incaica de la narración de los hechos; si bien el propósito inmediato es diplomático (la reivindicación de ciertos derechos dinásticos), su presentación obedece a las normas del homenaje ritual al Inca. Al poner de relieve las hazañas de su padre Manco Inca, El Inca Titu Cusi Yupanqui sienta un ejemplo y fija las pautas de su propio código político, que se centra en la resistencia a la ocupación española por todos los medios: políticos, religiosos, militares.” Este autor nos recuerda que en Vilcabamba dos objetos rituales de alta importancia estuvieron al interior de los templos incaicos: el Punchao y la momia de Manco Inca II. Datos no menores.

¹³⁵ Titu Cusi Yupanqui (1992: 64).

la cual le señalaba que olvidase el incidente. Este incidente muestra que hubo situaciones diversas de contacto y conflicto. En este contexto, el flujo intercultural de tales cartas es lento aunque fluido como se advierte de la circunstancia recién comentada. Propone en teoría un leve contacto entre dos mundos ideológicamente distintos, y expone su lenta asimilación, aun cuando ésta haya sido permanentemente asimétrica. Revela, en términos prácticos, por otro lado, un contacto de primera mano con los agentes oficiales del gobierno colonial, actores inevitables del teatro político de la época. Se trata en fin de la relación diplomática entre miembros del alto gobierno de un bando y de otro: en rigor, es el soporte absoluto de la misiva oficial en términos jurídicos y técnicos de una relación de intercambios políticos y de opinión formales. Tres décadas después de la caída del Tawantinsuyu (hacia 1570), la escritura ya está circulando en los Andes y, como podemos ver, entre los últimos incas libres que, como Titu Cusi, la usaron convenientemente. Hacia 1600, su uso fue más intenso especialmente por parte de las Panacas aliadas a los colonialistas en el Cuzco, como lo expresa el propio Inca Garcilaso de la Vega respecto de sus “informantes”.¹³⁶ Las cartas precedentes a esta *Instrucción*, como la anterior *Capitulación de Acobamba*, por ejemplo, dan cuenta de los puntos de contacto entre lenguas y técnicas de comunicaciones distintas y revelan cómo ellas se fueron involucrando al más alto nivel ideológico. Aparentemente, tanto en Cuzco, Lima y en Vilcabamba, la larga guerra no impidió que los adversarios influyesen el uno en el otro, pero ¿hasta qué punto? El hecho de que la carta de Titu Cusi haya quedado archivada en la biblioteca de El Escorial revela que no hubo acuso recibo adecuado por parte de la Corona, o tal vez nos falten datos para conocer si su lectura realmente produjo efectos en la real conciencia de Felipe II, destino similar al de la *Relación* de Pachacuti Yamqui y a la *Carta al Rey* de Guamán Poma. Estas dudas nos obligan a meditar en el radio difusor concreto de la Escritura en los Andes, en su circulación y en la pregunta ineludible: ¿cuánto influyó la Escritura en la conservación de la memoria andina?

El consejo real que Manco le deja a su hijo sucesor Titu Cusi y a sus fieles súbditos en torno al principio de no dejarse engañar por los hispanos, puesto “que son mentirosos”, es simplemente alejarse de ellos. “No consientas que entren en tu tierra”, afirma, y añade que un modo adecuado de relacionarse con ellos, en caso de ser ya inevitable, sería fingir y actuar *como si* creyesen en la palabra de ellos. El hecho de que Titu Cusi haya permanecido desde la muerte

¹³⁶ Vgr. El Manuscrito Quechua *Runa Yndio Ñiscap*. Supra Capítulo 5.

de su padre hasta el año de su muerte en Vilcabamba y que se haya bautizado a la nueva religión, nos señala lo delicado del conflicto y lo difícil de la sobrevivencia de las últimas Panacas en los Andes selváticos. Hacerse cristiano, asumir vasallaje bajo la figura del soberano del Imperio Español, comunicarse desde el quechua al castellano (el esquema de lo oral y escrito) por medio de cartas, ser agente de control de esta operación lingüística, luchar legal y simbólicamente en el tablero-damero de la sociedad letrada, y, quizás bajo el velo de las apariencias, mantener la tradición y la costumbre de la cultura cuzqueña, por la mimesis, la diplomacia o la resistencia ideológica, nos parecen todos actos que invitan a pensar en los mestizajes coloniales como fenómenos amplios que deben teorizarse aún con mayor volumen y profundidad.

Aparentemente, la lógica de Titu Cusi para aceptar por vez primera el Cuerpo de Cristo se relaciona finalmente con el hecho de negociar con el rey Felipe II las “mercedes” —cuestión casi puramente económica, aunque estratégica— que por su origen real legítimamente debía poseer.

La afirmación de su persona como símbolo real de la nobleza indígena, alcanzó una estatura de envergadura en el discurso que lo representó como figura de autoridad y jerarquía. Su épica quedó inscrita en la historiografía colonial.

Yo, don Diego de Castro Titu Cussi Yupangui [...] señor natural que fue destos reynos del Piru, digo que por quanto me es neçesario hazer relaçion [...], de cosas cobenientes a mí y a mis subçesores [...], rogué al muy Reverrendo Padre fray Marcos Garçía y a Martin de Pando, que, conforme al usso de su natural, me ordenasen y conpusiesen esta relación [...], para la enbiar a los reynos de España al muy Ilustre señor el Liçençiado Lope Garçia de Castro, para que por mí y en mi nonbre, llevando como lleva my poder, me haga merçed de la enseñar e relatar a su Magestad del Rey don Phelipe nuestro señor, para que, vista la razón que yo tengo de ser gratificado, me haga merçedes para mí e para mis hijos e descendientes [...]¹³⁷

“Diego de Castro”, así nombrado Titu Cusi Yupanqui en el espacio que corresponde a la firma del que escribe, desgastado y con poco poder real, en desventaja militar y tal vez pobre, desoyó el consejo de su fallecido padre para intentar recuperar una cierta cuota de poder para él y para la familia real —tierras y posición social acorde con su condición—, y a la vez asumió ambiguamente la tarea de dar a conocer el Evangelio entre los suyos, tal como él mismo lo declara: “yo procuraré que poco a poco lo sepan”. Las implicancias de esta responsabilidad asumida por el Titu Cusi y el fin trágico de estos eventos y actuaciones, suponen una

¹³⁷ Titu Cusi Yupanqui (1992: 68).

significancia y pertinencia culturales decisivas para una nueva época en que el incanato perdió finalmente toda influencia y ejercicio práctico del poder. Una subalternidad liminal aunque díscola que asumida por los últimos incas del Cuzco les permitirá limitados espacios de presencia cultural: sobreviven fusionándose con los de la religión y cultura hispánica, arte, costumbres y tradiciones, en canales comunicativos y rituales tales como la lengua nativa, los mitos, ceremonias y fiestas, los textiles, varas de mando y Keros. Pero su poder decaerá notablemente.

Como un grito de rebeldía reverberando en el tiempo, lo que ha sido denominado una “era de las insurrecciones” anti-coloniales para el siglo XVIII,¹³⁸ es decir, el espíritu inconforme, descontento, aunque culturalmente colonial, seguirá incidiendo sutil o inconscientemente en el recuerdo y la memoria de la población indígena ante el régimen colonial, a través de los reconfigurados imaginarios políticos y religiosos.

LAS MEMORIAS DEL LINAJE DE MANCO INCA II COMO HERENCIA POLÍTICA

La idea de esquematizar un punto de vista comparativo de las obras de autoría indígena podría suponer una intención predeterminada por adaptar fenómenos aparentemente similares aunque de hecho, por cuestiones culturales y lingüísticas, distintas. Forzar la teoría no estuvo en nuestros planes; más bien, nuestra intención al explicitar este primer paso tiene que ver con una problemática central: el ámbito de la emergencia de la escritura en manos indígenas y el uso social de esta obra escrita que contiene sin duda una memoria indígena. Ello se percibe en la correlación de un conjunto de fenómenos relativos a “la mentalidad, el pensamiento y la lógica” (Rostworowski) de la población andina colonial, parte constituyente de ‘juegos comunicacionales’ más o menos aceptados en los espacios sociales donde se desplegaron contextualmente. Estas evidencias ocupan un sitio de relevancia en la historiografía colonial puesto que sus contenidos reprodujeron valores, patrimonios e intereses de grupos sociales subordinados al orden colonial. La obra indígena es significativamente especial por las capacidades intelectuales adquiridas por los enunciadores que portaron el punto de vista del sujeto colonizado (y de su pasado), del mismo modo en que sus objetivos comunicacionales

¹³⁸ Vgr. O’Phelan (1988); Stern (1990); Pease (1991).

persiguieron metas específicas en el ámbito social, religioso, político y económico de la época estudiada. Son textos vivos porque sus artífices fueron sujetos orgánicos, parte de las redes coloniales, portadores de una memoria nativa que sobrevivió, en su específico contexto de producción. Ellos emergieron en una escena hegemonizada por la cultura hispana, pero retuvieron y reivindicaron el mensaje de su origen andino. La metodología que sugerimos para profundizar en este fenómeno nos parece coherente con estas implicaciones derivadas de la polidimensionalidad, polifonía y variedad autoral que hemos reconocido en los diferentes textos indígenas y en los contextos sociales en que estas producciones fueron levantadas.

La cultura colonial que se fue creando a lo largo del período de dominación española si bien logró imponer en los Andes su ideología y lengua, usos, tradiciones y economía-política, no pudo penetrar finalmente en todos los rincones de su hegemonía donde necesariamente la cultura andina antigua continuó desarrollándose de formas improvisadas o espontáneas, adaptando y adecuando elementos nuevos (como en el ámbito de la religión, sin duda), resistiendo o marginada a espacios de aislamiento, con autonomía relativa y pragmática, como al parecer lo fue el área geográfica de la Selva de la región cuzqueña, con la suficiente libertad para iniciar diversos procesos de adaptación, mimesis, adopción, y otros fenómenos culturales que redefinieron el conjunto de los elementos que integraron los universos simbólicos, los recursos materiales objetivos y los sistemas lingüísticos de los sectores étnicos. Quedó una gruesa brecha para que los andinos de modos diversos continuasen viviendo al interior de sus tradiciones y hablando su propia lengua, es decir, reproduciendo su multiverso ideológico y semántico. Ello no excluye que hayan aprovechado las innovaciones coloniales para usarlas en su propio beneficio. La estrategia bicultural y bilengüe ayudó a sectores indígenas a mantener sus formas de pensar y sus memorias del pasado autóctono. Ahora podemos afirmar, en consecuencia, que el espacio de los textos, el *imperium* de la historia escrita, sólo es una fracción de todos los contextos comunicativo-culturales que afectaron a la sociedad andina, tal vez no totalmente representativa, pero sí un vestigio insoslayable de considerar. Gracias a este material imprescindible podemos analizar las formas y contenidos de una memoria indígena colonial.

Otro caso especial de la comunicación indígena nos mueve a seguir el ‘horizonte cultural’ que implica el arte visual colonial: la pintura. Paradigmático resulta el caso de la Escuela Cuzqueña de Pintura, que se inicia con la llegada del artista Bernardo Bitti, hacia 1570. De forma

semejante al uso de la escritura, los indígenas que aprendieron el arte de la pintura europea, nos muestra a una población indígena sumamente talentosa en relación al uso y consumo de técnicas y métodos pictóricos, con patrones medievales y renacentistas, superpuestos a ideas andinas provenientes del pasado precristiano que a mediados del siglo XVII devendrá barroca y/o manierista (o mestiza). Como podemos ver, los siglos XVI y XVII en los Andes son ricos en experiencias de mestizaje en relación al modo en que los indígenas andinos reaccionan ante la realidad colonial de dominación y se apropian de la escritura y de la pintura.

Serge Gruzinski, quien ha estudiado la sociedad y cultura de la población del Virreinato de Nueva España, se ha preguntado: “¿Hasta qué punto una sociedad occidental puede tolerar la aparición de expresiones híbridas? ¿En qué momento intenta ponerles trabas? ¿A qué precio consigue dominar el fenómeno y hacer de él la base de su supremacía? ¿Qué sentidos, qué límites y qué trampas oculta la metáfora tan cómoda de la *mezcla*?”¹³⁹ Nos interesa particularmente su última pregunta. Es obvio que cada una de estos cuestionamientos en la representación de las mezclas (y lo que subyace en ellas) debe tratarse específicamente en el radio semántico de cada uno de los documentos que estudiemos. Asumir la crítica por la definición de ¿qué es el mestizaje?, o la de ¿qué se entenderá por obra indígena o mestiza?, siendo imposibles de eludir, invitan a seguir abriendo perspectivas hacia una forma de historia antropológica integradora.¹⁴⁰ Utilizar conceptualmente la idea de mestizaje cultural es útil, creemos, por varias razones. La primera de ellas es debido a la cuestión de las lenguas en contacto (quechua/castellano) y las transformaciones religiosas y culturales que la dominación hispana impone sobre la anterior *lingua franca* —desplazándola—, y luego debido a la dominación ideológica por sobre otras lenguas andinas: el uso de un ‘quechua pastoral’ supuso el fenómeno de dessemantización de una mentalidad tachada de ‘gentil’ y de una ‘resemantización’ que permitía quechuizar el cristianismo para la evangelización de los neófitos. Ello implicaba establecer centros y periferias, establecer una hegemonía monolítica sobre una realidad pluriétnica y plurilingüe. La segunda razón es la que nos ha invitado a seguir reflexionando sobre otras modalidades del cambio cultural en la heterogénea sociedad colonial, como lo es el barroquismo que se refleja tanto en la ‘República de Españoles’ como en la ‘República de

¹³⁹ Gruzinski (2000: 18). *La cursiva es nuestra*.

¹⁴⁰ Es interesante lo que plantea el historiador estadounidense White (1998: 9) en cuanto a lo significaría una perspectiva de la “estructura de la imaginación histórica.”

Indios', vistas ya no como polos inconexos sino como ejes con relaciones amplias y constantes. Las nuevas configuraciones modernas relativas a hibridez y complejidad cultural en sociedades coloniales, y posiblemente también en sociedades neocoloniales, muestran que en la perspectiva de la 'larga duración' de la experiencia histórica indígena andina los procesos culturales le impusieron el cambio como una constante imposible de eludir pero a la vez también le prodigaron oportunidades objetivas para sobrevivir y mantener tradiciones y memorias.

Escritura, cognición social, ideología: tres aspectos fundamentales de una interpretación arqueológica de textos. Esta idea surgió de la necesidad de estudiar a los sujetos indígenas y mestizos que produjeron documentos, buscando recrear su experiencia de la educación de una cultura y una lengua que los convertía en sujetos históricos bajo la experiencia del Imperio Español. En la práctica esto significó aprender el castellano, relegando al quechua a un manejo instrumental para la difusión de la Doctrina Christiana, desechar el politeísmo o monolatría y asumir un monoteísmo oficial, desechar la práctica de un 'paganismo clandestino' que implicaba un acto de herejía, apostasía e idolatría contra las cuales luchaba la Iglesia Católica. El mundo colonial hispanoandino fue un crisol cultural en el cual fluyeron diferentes expresiones sociales, de allí que la cuestión de las memorias tengan un carácter integracional, heterodoxo, mestizo. A partir de este hecho de la cultura colonial podemos comprender que los procesos mentales que explican la absorción indígena de la ideología española son fundamentales, aunque algunos los andinos la hayan aprendido solamente para impugnarla o para interpretarla y reconstruirla según sus intereses. Existe allí un abismo de conceptos por desentrañar, una teoría de lo fractal que explica movimientos permanentes en la morfología de lo mental y de lo material. El 'pensamiento mestizo', como lo planteara Gruzinski,¹⁴¹ nos insta a explorar los procesos subjetivos de producción y enunciación de textos escritos (y también de sus programas iconográficos). El texto que Titu Cusi Yupanqui dictó a los secretarios Niza y Pando si bien se terminó formalmente y la carta resultante fue llevada a las manos del licenciado García de Castro, el proceso de diplomacia y negociación establecido quedó trunco y la voz de los incas de Vilcabamba dejó de ser parte del escenario colonial que el propio rey de España había validado como parlamento jurídicamente válido. La muerte de Titu Cusi, la radicalización de la lucha a muerte y sobre todo la intervención del virrey Francisco de Toledo, cuyo final trágico culmina

¹⁴¹ Gruzinski, *Op. cit.*

con el joven Tupac Amaru ejecutado en la Haucaypata, implicó el fin de la discursividad de la Panaca de Manco Inca II. Quedan solamente las cartas como voces congeladas en el pasado, conteniendo argumentos, declaración de intereses y también memorias de la Panaca Hanan Cuzco.

A continuación, exploraremos detalladamente el pragmatismo, la inteligencia y la capacidad de improvisación de los indígenas coloniales.¹⁴² Estamos conscientes de que podríamos seguir senderos improbables o erróneos relativizando espíralmente estas *praxis* y estos *ethos*; pero en cambio sentimos que en el estudio de las características más relevantes de la obra y del autor (biografía, educación, contexto ideológico, soporte textual o visual), encontraremos algo más de lo que intuimos fueron los senderos más probables de un cambio social y cultural a gran escala: el paso de un sistema comunicacional a otro —de técnicas simbólicas y artísticas distintas—, de un campo ideológico a otro, de la sustitución, en fin, de un poder estatal y espiritual por otro de origen extranjero esencialmente distinto que, al ser irrevocable e irreversible, fue pretendidamente omnipresente en el contexto problemático del encuentro de mundos culturales diferentes que siguieron por tres siglos coloniales una trayectoria común. En fin, sostenemos que en los documentos de este tipo hallanse ricas soluciones de adaptación indígena a la realidad colonial, en las cuales destaca la elaboración de una memoria indígena.

¹⁴² Laplantine y Nouss (2007: Intro).

CAPÍTULO 2

CONFLICTOS SIN SOLUCIÓN: ESPÍRITU Y TRADICIÓN, ESCRITURA E HISTORIA. ASPECTOS IDEOLÓGICOS, LINGÜÍSTICOS Y CULTURALES EN LA OBRA DE TRES AUTORES ANDINOS

La memoria indígena colonial como fenómeno textual, fruto de la escritura y reflejo de las identidades indígenas y mestizas, es el tema de fondo de esta investigación. Para adentrarnos en sus manifestaciones y evidencias ideológico-textuales, a continuación desarrollamos un análisis de la obra de tres destacados autores indígenas andinos, quienes desarrollaron claramente un nuevo discurso de doble carácter a partir de sus respectivos contextos. En efecto, nuestro estudio comparativo de los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso [1609], la *Relación de Antigüedades* de Pachacuti Yamqui [1613] y la *Nueva Corónica* Guamán Poma de Ayala [1615], exige un conocimiento cabal de la estructura histórico-argumentativa, de los sustratos religiosos y de sus unidades de significación literaria, semántica y simbólica de la matriz cultural andina en el afán de comprender el origen, la lógica, la síntesis y el contenido de estas memorias allí contenidas, y sus complejos vínculos con la ideología europea que se expresaba hegemónica en cuanto a los espacios mentales de los miembros de las sociedades coloniales que coexistían bajo el ordenamiento social español. De acuerdo con nuestras hipótesis de trabajo, a continuación pretendemos explicar y determinar cómo se configuró el proceso de confluencia cultural y qué consecuencias tuvo el fenómeno del aprendizaje y dominio del sistema alfabético de escritura por parte de estos importantes individuos, abordando varias temáticas a partir de sus *ethos* y sus *praxis*,¹⁴³ interpretando los diversos contextos en que aparecen problemas ideológicos,

¹⁴³ Por *ethos* vamos a entender la relación entre las conductas individuales de los autores de los textos estudiados y su vínculo crítico con su medio social específico, abordando aquellos ángulos álgidos que se proyectaron desde los imaginarios, las ideologías y las identidades que se conjugaron en el marco psicológico de los autores. Esto debe entenderse a través de una doble lógica cultural, dado el vínculo colonial de las sociedades en juego y la interacción de los individuos en sus respectivos medios. De acuerdo con esta premisa teórica ponemos también en rigurosa relación la *praxis*, que implica un ojo observador, una mentalidad compleja, un intelecto específico y la capacidad para construir discursos escritos utilizando los materiales bibliográficos y los contenidos de la memoria oral. El concepto de *ethos* nos ayudará a entender el fenómeno de la formación educativa, cognitiva e intelectual de individuos que se expresaron escribiendo, mientras que el concepto de *praxis* nos ayudará a entender las experiencias vividas de los autores bajo estudio, *su sociedad y su cultura*.

dificultades propias del proceso de castellanización/quechuización de la población y la relación contextualizada entre sociedad/objeto y observador/escritor. El objetivo de este apartado es explicar la naturaleza de las narrativas que muestran yuxtaposición de contenidos ideológico-argumentativos de la cultura andina y de la cultura española en el espacio del discurso histórico occidental.

CONFLICTOS SIN SOLUCIÓN

Durante los siglos XVI y XVII en la América Colonial se establecieron nuevas relaciones sociales e ideológicas entre los colonizadores y los grupos étnicos colonizados, operándose un importante y complejo proceso de cambio cultural. Sin embargo, a pesar de que fue situada en la cima del poder una cultura oficial, los diversos lenguajes, imaginarios y memorias de colonos y colonizados al cabo de las primeras décadas de coexistencia se fundieron, hecho de la cultura colonial que creó una nueva forma de hacer historia, de recordar, de validar y reivindicar, de conservar identidades y tradiciones. La evangelización que operó desde el sistema de educación, las políticas lingüísticas y las campañas de extirpación de idolatrías, como acciones simultáneas de presión cultural, contribuyeron vigorosamente a que las mentalidades andinas adoptasen generalmente de una manera consciente y creativa, elementos de la cultura española y europea. De acuerdo con esta idea, indagaremos sobre cómo estos autores andinos consiguieron expresarse bajo el dominio del régimen colonial, representando una idea social que reverberaba desde la propia 'República de Indios'. Es importante considerar que desde sus años de formación vital en sus infancias (hacia la mitad del siglo XVI) estos cultos personajes atestiguaron el proceso de colonización del mundo andino y de organización estructural. Como niños y jóvenes, al ser parte de la nueva vida colonial que se construía, naturalmente fueron formándose de acuerdo a los patrones intelectuales del grupo social dominante. Por lo tanto, esta experiencia tuvo una doble matriz desde el principio: aprendieron la cultura hispana e igualmente desarrollaron un vínculo especial con su cultura materna. Debido a ello los enfrentó a una vida colonial culturalmente diversa y escindida, en la cual se iban formando interpretaciones culturales sobre el pasado y el presente formación que moldeaba un mestizaje inevitable que florecía de exotismos en distintos planos. De este modo, escuchando diferentes 'verdades' estos sujetos andinos a lo largo de sus vidas llegaron a ser buenos conocedores de las lenguas nativas y de las

tradiciones orales, y tuvieron conocimiento de los distintos sistemas de pensamiento y comunicación, ya que sus grupos parentales de origen habrían vivido directamente los últimos tiempos del Tawantinsuyu y experimentado los traumáticos años iniciales de la colonia hispánica (ca. 1500-1550). Como podemos deducir, estos interesantes personajes recibieron una educación europea basada en la fe católica y en la cultura, transformándose mediante el desarrollo de habilidades literarias y vocaciones sociales y políticas en extraordinarios escritores, en informantes y traductores, en escribanos y artistas, cultos, creativos y hábiles. La adopción definitiva de la escritura los convertiría en activos agentes de los grupos coloniales a que pertenecían o a los cuales estaban ligados. Ese rol les fue conferido sobre la base de sus aptitudes intelectuales y lingüísticas, en virtud de las alianzas establecidas y de la colaboración activa bajo el poder colonial. En estos autores indígenas y en sus obras hallamos peculiares experiencias y perspectivas, informaciones y evidencias, de lo que creemos fueron los primeros síntomas de la construcción de un espacio letrado dominado por las tradiciones europeas desde la que se irradió, tanto en Cuzco como en Lima, el proyecto social y político del Virreinato del Perú desde 1550 hasta 1650, en el cual surge una voz indígena andina reivindicativa.

En efecto, la documentación indígena representa un significativo *corpus* que incluye la crónica, la relación, el texto político o religioso, cartas, dramaturgias, dibujos y traducción de textos orales en lenguas castellana, quechua, el puquina y el aru. La génesis de algunas de estas obras escritas/dibujadas, como la de Pachacuti Yamqui, pero especialmente la de Guamán Poma, la encontramos en la fundación de escuelas, bibliotecas o talleres en primer lugar que constituían los primeros esfuerzos por enseñar la Doctrina Cristiana a los indígenas (ca. 1540-1580), y en segundo término en la creación formal de colegios y universidades que funcionaron al amparo de Iglesia Católica, formalmente o institucionalmente desde 1620-22.¹⁴⁴ Esta labor fue plenamente asumida luego de los primeros Concilios Limenses por los primeros sacerdotes evangelizadores coordinados atentamente por estos concilios y la jerarquía católica tales como franciscanos, dominicos, agustinos y jesuitas —este último factor fue determinante, como veremos luego—,¹⁴⁵

¹⁴⁴ Duviols (1974: Cap. III); Galdo Gutiérrez (1982); Gruzinski (2000: Primera Parte, Cap. 4); Gisbert (2001: Caps. II-III) y (2004: Caps. 1 y 2; Estenssoro (2003: Parte I); Alaperrine-Bouyer (2007: Segunda Parte); Ossio (2008: 18).

¹⁴⁵ En la *Ratio Studiorum Oficial* [1599: 17], curriculum educativo y filosófico de la Compañía de Jesús que fundamenta su sistema de educación, leemos al inicio: “Siendo uno de los misterios de nuestra Compañía enseñar a los demás todas las materias que sean conformes con nuestro instituto, con el fin de que se muevan al conocimiento y al amor de nuestro Creador y Redentor: piense con todo cuidado el Propósito Provincial en atender a tan múltiple

quienes a la vez de intentar asegurar la evangelización de los indígenas andinos enseñaron exégesis, iconografía religiosa, arte, lenguas, lectura y escritura del castellano, latín, lenguas nativas (filosofía, historia, literatura), entre otras cosas.¹⁴⁶ Esta situación fue desde siempre muy compleja y difícil ya que los indígenas del Nuevo Mundo todavía no eran del todo clasificados en los esquemas mentales de los europeos. Muchos hispánicos no creyeron en la educación de los indígenas; antes bien, los despreciaron. En España el debate entre Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda (*ca.* 1550) es un ejemplo de las acaloradas discusiones que se produjeron en defensa y en contra de los derechos que aplicaban a los “Yndios”.¹⁴⁷ No obstante, estas discusiones teológicas y jurídicas jamás llegaron a nada. En estos espacios aparentemente inocuos o vacíos, de dominación sin hegemonía¹⁴⁸, estos autores andinos experimentaron la coexistencia social creando insospechadas adherencias y/o acomodados a las nuevas circunstancias políticas y religiosas a partir del establecimiento de interacciones comunicacionales permanentes. Desde allí surgieron como reflejos plausibles de una realidad producida por las primeras generaciones de indígenas cristianizados, estas tres obras que en forma y contenido dan cuenta del fenómeno de las intercomunicaciones y de las transformaciones del sistema cultural colonial y de la memoria histórica en los Andes.¹⁴⁹

El aprendizaje funcional y la utilización de la lengua y del sistema alfabético de escritura por parte de los “Yndios Cristianos”, que luchaban por ser reconocidos¹⁵⁰, supuso un gran acontecimiento para la cultura colonial del período hispanoamericano temprano. Y aunque otros individuos se mantuvieron usualmente en el margen de la ciudad colonial —o fueron confinados allí por quienes no apoyaban su educación, aprobaban sus formas de pensar o siquiera les dedicaron algo de su consideración—, los autores andinos fueron capaces de construir cardinales

trabajo de nuestras escuelas, exigido por la gracia de nuestra vocación, para que el fruto responda con abundancia.” Este documento nos ilustra claramente sobre los mecanismos de la educación colonial de la congregación que más hizo por el sistema de educación colonial. Seguiremos usando este documento para ilustrar otras circunstancias acordes con nuestra demostración.

¹⁴⁶ Recientemente Helmer (2013: Cap. III) ha realizado un excelente estudio sobre la diglosia colonial que, según esta autora, superponía al latín como una lengua de prestigio mayor incluso al del propio castellano.

¹⁴⁷ Pagden (1988).

¹⁴⁸ Así lo ha conceptualizado Guha respecto de sus estudios sobre la India Colonial; la expresión es significativa para nuestro contexto andino según los argumentos que se esgrimen. En particular, hemos estado siguiendo con enorme interés algunos capítulos del desarrollo teórico de los Estudios Subalternos, especialmente sobre su aplicabilidad conceptual a los procesos de colonización y descolonización en los Andes. Una de las publicaciones recientes para América Latina la constituye el texto de Sandoval comp. (2009).

¹⁴⁹ Cerrón Palomino (2003); Torero (2005); Calvet (2005); Parker (2013).

¹⁵⁰ Estenssoro (2003).

discursos sobre la memoria del pasado andino en los cuales percibimos la problemática intersección de los mundos que se enfrentaron colonialmente. A través de las páginas que hemos estudiado presenciamos la lucha de los saberes y las memorias que se impugnaron, reflejaron y debatieron, para ser finalmente armonizadas en textos escritos e ilustrados gráficamente, cuyo principal carácter parece ser la síntesis, la hibridez y la integración. En el contexto de estas expresiones comunicativas coloniales identificamos una de las más importantes prácticas sociales del poder hispano: la hegemonía de la lengua castellana y de la escritura, que vincularon tres áreas del episteme europeo: la religión católica, el marco jurídico y la tradición historiográfico-literaria. Esto fue posible gracias a la introducción del idioma castellano como nueva lengua dominante, un campo simbólico, una ideología, un tipo de educación y una tecnología asociada. Este sistema de representación, de pensamiento y comunicación, así como el arte medieval-renacentista introducido, que incluía la tradición clásica grecorromana, fue obligatorio para todos aquellos individuos que vivieron bajo la dominación cultural de los colonialistas durante el primer siglo y medio colonial. A continuación, indagamos en las diferentes situaciones y circunstancias que motivaron a estos individuos a pensar y comunicarse utilizando el modo europeo, tan prestigioso y útil para la época, reconstruyendo descriptivamente algunos de los múltiples factores que conjugándose permitieron elaborar estos documentos, relevando las particularidades de los *Comentarios Reales* [1609], de la *Relación de Antigüedades* [1613] y de la *Nueva Corónica* [1615]. También comentamos algunas de las ‘formas’ en que la cultura hispana colonizó los sistemas mentales locales y las subjetividades, y frente a ellas las respuestas pragmáticas que los andinos generaron y, especialmente, exploramos el surgimiento posterior de expresiones étnicas, religiosas, comunicativas y artísticas que devinieron en síntesis de imaginarios y memorias, de costumbres y tradiciones, en el marco heterodoxo del sistema colonial.¹⁵¹

LA HISTORIOGRAFÍA ESPAÑOLA Y LA HISTORIOGRAFÍA INDÍGENA

En primer término, nos preguntamos: ¿en qué medida la historiografía del Virreinato del Perú logró captar la historia y cultura de las sociedades andinas? Creemos que las formas que adopta

¹⁵¹ Bernand y Gruzinski (1992); Gruzinski (1995); Durand (2004); Laplantine y Nouss *et. al.* (2007).

la historia como disciplina sí permiten acceder a una memoria andina profunda, pero esta recuperación es compleja. (La historiografía toledana indica que su objetivo era ‘borrar’ la historia y la cultura como era percibida por los andinos. Y a pesar de ello tampoco pudo conseguirse tal fin). Establecida una primera versión de los hechos vistos siempre desde la perspectiva de los colonialistas,¹⁵² la población indígena se vio a sí misma obligada por las circunstancias a aceptar las imposiciones hispanas y por añadidura, en el orden de una cultura letrada, también reconocer el modelo historiográfico medieval que fijaba una versión narrativamente hegemónica, que desvirtuaba y distorsionaba la percepción andina de los hechos y que permanentemente se mostraba preocupado de impugnar y destruir lo que antecedió a la religión cristiana y a lo que sobrevivió luego del primer impacto. Ese tipo de información funcionaba como ‘dispositivo censor selectivo’ cuya finalidad era absorber información extraña y homogeneizarla a la manera cristiana, es decir, procesar información y manipularla. Iniciada la construcción de ciudades a la usanza europea (San Miguel de Piura, Jauja, Quito, el refundado Cuzco y la capital Lima), hecho que condensa el problema inicial del comienzo del cambio cultural en los Andes, las principales instituciones coloniales iniciaron el cometido de administrar el nuevo territorio añadido al Imperio Español, explotando la mano de obra indígena y generando la extracción de la riqueza metálica para su exportación a la península ibérica, estableciendo peculiares relaciones sociales, económicas y políticas colaterales con los linajes indígenas locales, especialmente con aquellos que habían sido los antiguos dueños del poder, las familias reales o Panacas, y secundariamente con los linajes étnicos dirigidos por *Curacas*, o líderes indígenas locales.¹⁵³ La encomienda fue desde luego el primer espacio físico en el que se desarrolló la evangelización y la transmisión de los saberes y conocimientos occidentales, pues era uno de las prerrogativas que cuales los conquistadores habían pactada con el rey. Una de tales instituciones fue sin duda el sistema de educación, cuestión que focalizaremos substancialmente en este tramo; esta modalidad funcionó directamente como la campaña de evangelización que la Iglesia Católica asumía también como tarea esencial ante el rey, y se fue

¹⁵² Pratt (1997: Intro).

¹⁵³ Rowe (2003: Cap. 14).

transformando virtualmente en una primera extirpación de “idolatrías” en la segunda mitad del XVI y sobre todo en una fuerte extirpación de “idolatrías” la primera mitad del XVII.¹⁵⁴

Pues bien, desde 1550 este subsistema se proyectó una versión histórica de la conquista desde la interpretación de la propia biblia católica, amparada en los edictos de la Monarquía, el Papado y el Concilio de Trento, defendiendo los llamados “Justos Títulos”. Desde entonces los ‘defensores de la fe’ se dedicaron en tierras andinas a prescribir e imponer el dogma cristiano a los neófitos, recurriendo primero a estrategias evangelizadoras, como la construcción de cartillas manuscritas en latín y castellano, una de las primeras metodologías con insuficientes resultados. Luego del III Concilio Limense y de la introducción de la primera Imprenta en Lima, de la impresión de la *Doctrina Christiana* [1584], documento trilingüe, y de dos de los primeros diccionarios y gramáticas¹⁵⁵, que traducían las oraciones cristianas al idioma quechua y otros, y que por demás ampliaban y normalizaban la lexicografía y la gramática de estas lenguas,¹⁵⁶ se intentó reconstruir la historia de la nueva cristiandad andina desde la lógica de quienes habían logrado asentar una “historia oficial”, siguiendo en ello el imperativo de las conocidas políticas toledanas.¹⁵⁷ En incipientes doctrinas inspiradas por la experiencia europea, andinos nobles y algunos integrantes de extracción étnica Runa fueron sometidos progresivamente a un régimen de escuela donde hubieron de aprender los principios fundamentales de la cultura hispana. En consecuencia, la versión que habrían internalizado estos individuos es lo que la Iglesia Católica y el Virreinato establecieron como contenidos curriculares desde *ca.* 1550 a 1600.

No obstante, en este proceso aculturador la lengua, la ideología y la cultura de los andinos no fueron eliminadas, excluidas o disueltas del todo: el quechua y el aru, especialmente (véase el corpus lingüístico de la *Doctrina Christiana* [1584]), persistieron transportando su conocimiento tradicional gracias precisamente al uso que la iglesia les dio en su interacción con los indígenas, paradoja y contradicción histórica que se transformó en un impesado apoyo para la sobrevivencia de la asediada tradición y memoria andina.

¹⁵⁴ Vargas Ugarte (1953-62); Armas Medina (1953); Duviols (1977); Marzal (1988) y (2000: Primera Parte); Griffiths (1998).

¹⁵⁵ *Vgr.* Santo Thomas, [1560]; González Holguín [1609].

¹⁵⁶ Estenssoro (2003); Taylor ed. (2003).

¹⁵⁷ Taylor ed. (2003).

La versión hispana de la conquista y la posterior adición de la versión andina, como lo veremos en seguida, constituyó en el campo de la escritura y la historia una doble perspectiva de los hechos del pasado y presente colonial (desde la sincronía del autor indígena), reescritura que bajo la influencia dominante del régimen colonial redefinió las memorias y los recuerdos. Desde estas reflexiones sobre la escritura, la historia y la memoria, realizamos el siguiente análisis de una evidencia historiográfica indígena. Esto nos enseña a buscar no *una verdad* sobre la experiencia colonial sino *verdades múltiples* proporcionales a las subjetividades y colectividades en juego, sobre las cuales intentamos construir una interpretación que da cuenta de los complejos contextos en los cuales tanto el Inca Garcilaso (en España), como Pachacuti Yamqui y Guamán Poma (en los Andes) habrían realizado sus obras, y nos lleva a examinar el núcleo argumental e ideológico que estos autores habrían de performar yuxtaponiendo la versión narrativa que sus familias les habían legado de sus sistemas mítico-históricos, lingüísticos y simbólicos.

Como se verá, el estudio de conjunto sobre estos autores nos permite entender varios asuntos que si fuesen analizados por separado serían menos nítidos; esta claridad desde el análisis de conjunto es lo que queremos aportar. La pregunta eje que nos mueve a buscar específicamente en la experiencia social de estos personajes es, entonces, ¿cómo se configuraron las diferentes variables (lengua, educación, ideología) para que se concretara la producción de un discurso indígena como texto y obra, y qué características culturales signaron estas versiones documentales, desde el punto de vista de las habilidades intelectuales de los individuos miembros de la sociedad colonial?

EL INCA GARCILASO DE LA VEGA

El *ethos* escriturario del Inca Garcilaso (*1539 - †1615), es decir, la capacidad intelectual del autor de narrar la historia de su pueblo y de su cultura, sorprende en primer lugar por la vida que en España dedica casi completamente al oficio de la escritura de la historia: fue autor también de la traducción de los poemas de León Hebreo [Madrid, 1590], de *La Florida del Ynca* [Lisboa, 1615] y de la obra posterior de los *Comentarios Reales* [Lisboa, 1609], la *Historia General del Perú* [Madrid, 1617]. Se trata de un emigrante cuzqueño de sangre inca, que a los veinte años rompe la membrana de la cultura materna para instalarse en otro mundo. En efecto, su preocupación por la escritura posee como principal virtud un matiz especial en que confluyen la memoria personal y familiar, el conocimiento de las lenguas quechua y castellana, la historia dinástica cuzqueña, el intercambio epistolar con sus condiscípulos cuzqueños que deviene en fuente, testimonios que transitan desde lo oral a lo escrito, el manejo de la gramática y las letras latinas que aprendería en el Cuzco con su ayo Juan de Alcobaza y el maestro Juan de Cuéllar, además de la lectura atenta de la bibliografía disponible en Europa, sus relaciones sociales e intelectuales, y la de ser él mismo finalmente un mestizo de sangre castellano-quechua.

En efecto, Garcilaso encarna la problemática existencial —diríamos— de sus orígenes, de su lealtad a la iglesia y al rey, y de su propia vida lejos de su patria. A pesar de su peruanismo humanista, el inca mestizo vive y muere en una sociedad europea: no volverá nunca más al Perú.¹⁵⁸ ¿Cuánto afecta esta trascendental circunstancia el método de su historia incaica?

LA LENGUA Y LA HISTORIA

Las condiciones de posibilidad de conocimiento de la historia y cultura andina que presenta la obra del Inca Garcilaso nos señala en primerísimo lugar el hecho de que nuestro cronista vive la primera parte de su vida en la ciudad el Cuzco (que destruida por la guerra y el saqueo, luego es reconstruida con patrones europeos). De esta experiencia vital no menor, el joven Gómez Suárez de Figueroa que ha compartido con su familia materna gran parte de la herencia en ruinas de

¹⁵⁸ Durand (1976); Pupo-Walker (1982); Miró Quesada (1985: IX-XLI); Hernández (1993); Mazzotti (1996); Bernard (2006). Hace unos pocos años, con motivo de los 400 años de los *Comentarios Reales*, se publicó un interesante trabajo por Chang-Rodríguez ed. (2010).

aquellos incas realistas que no partieron a Vilcabamba tras Manco, sino más bien con aquellos que seguirán los planes de Paullu en el Cuzco reconstruido. Dirá, en fin, que fue con ellos “con los cuales me crié y comuniqué hasta los veinte años”, de lo que se infiere que el Inca Garcilaso llega en efecto a ser un hablante quechua competente o al menos funcional, pero también especialmente que sus diversas formas de conocimiento empírico de la tradición oral, de los Quipus y las Quelcas, de las memorias de su propia familia (que tienen alguna seria incidencia en ciertos objetivos de Garcilaso), le aportaron una importante experiencia como miembro o sujeto integrante de su cultura matriz; he aquí nuestro primer problema etnohistórico deducido de su obra *Comentarios Reales*. Es en este campo epistemológico, delicado encuentro o equilibrio de dos culturas y del análisis reflexivo de estos materiales garcilasianos, donde comenzamos nuestro análisis.¹⁵⁹

Retrospectivamente, la historiografía moderna de occidente se ha basado desde sus orígenes en documentos escritos que han cristalizado en dos vertientes: una, la teológica, y dos, la jurídica, en el restringido y excluyente marco del cristianismo medieval-renacentista.¹⁶⁰ Esos paradigmáticos documentos de origen clásico (Eusebio, San Agustín, Paulo Orosio, Ambrosio, Santo Tomás...) encierran en sí mismos problemáticas en los campos ideológicos, identitarios e imaginarios que irradiaban visiones particulares —doxias herméticas, por lo general— de los acontecimientos, y exponían hechos que las sociedades han querido guardar como auto-imagen, para justificar el poder obtenido y para reproducirlas en su propio devenir. Los autores de estas obras fueron resultado y producto de sus propios contextos culturales por lo que lograron insembrar en sus textos la herencia política que recibieron de sus respectivos grupos sociales. También reflejaron el mundo oficializado por el grupo dominante, reflejaron los valores y los códigos de tradición y pureza religiosa y militar. No es fácil colegir e interpretar los contenidos de una obra como la suya, pero es importante reconocer estas cargas ideológicas y hasta estéticas pues estructuran el significado profundo del objetivo del texto.

¹⁵⁹ Véase la biografía y cronología que escribe Miró Quesada (1985: IX-XLI), en la edición aquí usada de los *Comentarios Reales*. También Durand (1976) ofrece una excelente biografía del Inca, devenida ya clásica. En relación a los “campos epistemológicos” y sus problemas de aplicación para la historia como disciplina, véase la obra de Foucault (1991; 1997: 6 y ss). En otro orden, los trabajos de Pagden (1988) y de Dussel (1992), en torno a la imagen del Otro durante la época de la conquista y la colonia temprana, son esenciales para la comprensión de los problemas filosóficos, epistemológicos y antropológicos que se derivan del estudio y análisis de la sociedad y cultura colonial.

¹⁶⁰ Vgr. Regalado de Hurtado (2002; 2007; 2010: Cap. III).

Las informaciones del Inca Garcilaso de la Vega están por lo tanto naturalmente influidas por el recuerdo nostálgico de su lejano Cuzco natal, pero también fueron afectadas y determinadas por la visión del mundo que desarrolló a lo largo de su vida de lector europeo que absorbía con avidez y sentido cristiano la tradición monárquica de la época clásica y del medioevo, visión culta del mundo introducida por los musulmanes en la España medieval varios siglos antes (desde el año 714, según la tradición histórica), y aprovechada por los castellanos cristianos especialmente después de derrotarlos en el año de 1492.¹⁶¹ Existe en Garcilaso una tradición literario-providencialista que se mezcla extrañamente con su nostalgia o melancolía del pasado. Su humanismo, aprendido de la vanguardia jesuítica italiana, es natural para su pensamiento. Tal vez Garcilaso represente esa España que un día sería puesta en cuestión por la Ilustración.

¿Es posible que un sujeto mestizo que vivió en España prácticamente toda su vida nos pueda entonces entregar una perspectiva histórica más cercana o íntima (que no idílica o dulcificada) en lo tocante a los procesos sociales y culturales de profundo cambio en los Andes en los siglos XVI y XVII? Indudablemente. Pero el análisis crítico debe ser profundo y cuidadoso para no tomar verosímelmente ni al pie de la letra todo lo que llega a decir el Inca Garcilaso pues, precisamente, su obra es mestiza de culturas, de memorias y de lenguas. Es decir, debemos leer su obra desde la constatación del sesgo de su interpretación de la historia incaica —tan carente de violencia o de brutalidad, o, al revés, tan pródiga de justicia y paz, ambos tópicos tan característicos de una versión depurada del hombre—. Este *ethos* nos parece relevante, al igual que su *praxis* literaria. Creemos que es allí donde debemos seguir la lectura histórico-teológica de los *Comentarios Reales*, pasando más allá de las apariencias de la “bondad” del autor.

Así pues, en su capítulo “Protestación del autor sobre la historia”, Garcilaso toca con bastante energía la temática de las relaciones interculturales coloniales especialmente en el aspecto lingüístico, y le preocupa cómo esas relaciones interfirieron seriamente en el flujo comunicativo fidedigno de un canal a otro, muchas veces corrompiendo o distorsionando el sentido de lo dicho y lo reproducido, por ejemplo, en el caso de un informante de habla quechua o qolla, teniendo especial importancia el hecho de que las lenguas y las fuentes dominantes

¹⁶¹ Elliott (1991); Lynch (1991); Mackay, Fernández-Armesto y Kamen. En: Carr ed. (2000); Thomas (2004).

performan el sentido original, es decir, llevan interpolados elementos comunicativos de un plano cultural a otro esencialmente distinto, creando en consecuencia nuevos significados no siempre equivalentes o certeros desde el punto de vista de las traducciones generalmente híbridas, reformulando los contenidos históricos y míticos del pensamiento andino mediados por el castellano, la nueva lengua dominante en los Andes. Este problema bilingüe afectará a gran parte de la documentación colonial del siglo XVI, con los siglos incluso cambiará o se perderá el sentido de parte de la historia andina.

Tomemos un primer ejemplo de este asunto en el que expone la diferencia entre los fonemas consonánticos /g/ y /h/, en las palabras quechua Guano y Huano:

El nombre *guano* se ha de escribir *huano*, porque, como al principio dijimos, no tiene letra *g* aquella lengua general del Perú: quiere decir estiércol y *huano* es verbo y quiere decir escarmentar. De este paso y de otros muchos que apuntaremos, se puede sacar lo mal que entienden los españoles aquel lenguaje; y aun **los mestizos, mis compatriotas**, se van ya tras ellos en la pronunciación y en el escribir, que casi todas las dicciones que me escriben de esta lengua y suya vienen españolizadas como las escriben y hablan los españoles, y yo les he reñido sobre ello, y no me aprovecha, por el común uso de corromperse las lenguas con el imperio y comunicación de diversas naciones.¹⁶²

La técnica etnohistórica de análisis aplicada sobre interculturalidad y la valoración correcta de los respectivos sistemas de pensamiento, parecen muy pertinentes para nuestra área de estudio. Este es el caso del Inca Garcilaso que estuvo precisamente inmerso e imbuido en el Siglo de Oro de la literatura de España, de sus valores y de sus contradicciones; cita a Antonio Elio de Nebrija, autor de la primera gramática de las lenguas romances, y sigue la tradición histórica de su propia época reproduciendo pautas y patrones que su sociedad justiprecia y conserva, y de los cuales llega a participar entusiasta con sus talentos personales e intelectuales triunfando en las letras hispánicas. Por lo demás debemos tomar nota de la expresión que los identifica: “mestizo”, que yuxtapondrá junto al de “Yndio Ynca”. De este pequeño trozo de evidencia rescatamos la preocupación del Inca Garcilaso por la pronunciación y el escribir, fenómenos inmanentes del lenguaje y la castellanización (parte esencial de la colonización cultural de los Andes) como defecto invariable de este circuito de informaciones que “no le aprovecha”, enfatiza, para sus propios puntos de vista sobre la comunicación humana, la descripción fiable y sobre la propia historia. Por último, tercia el Inca, “el imperio corrompe las lenguas por el uso común de las naciones” dominadas bajo el águila bicéfala de la corona española.

¹⁶² Inca Garcilaso de la Vega (1985: T. II, 64).

La escritura del Inca Garcilaso está marcada por sus recuerdos del Perú colonial temprano y del viejo Qosqo incaico, así como la memoria de su madre y sus tíos maternos, quienes en su infancia y juventud influyeron poderosamente en la formación de su identidad cultural. Este hecho vital será la base mental y afectiva sobre la cual el Inca mestizo madurará su intelecto luego en el nuevo contexto de su domicilio en Montilla y Córdoba en España: la sociedad paterna adoptada en adelante, no exenta de problemáticas políticas y filosóficas. Aunque por otro lado todo individuo que pasa la mayor parte de su vida lejos del hogar materno difícilmente puede integrar armónicamente las fuentes de su identidad, otro de los problemas identitarios que identificamos en sus *Comentarios*, es justo que concedamos que sus emociones fueron sinceras respecto de sus paisanos del Perú. Estas cuestiones, por cierto, deben llamarnos a reflexionar sobre sus sentimientos y emociones que le plantearon a Garcilaso ciertamente más de alguna dolorosa encrucijada para su propia vida privada como la imagen de su padre en su juventud (el capitán Sebastián de la Vega, corregidor del Cuzco), el vacío existencial dejado por el reconocimiento a medias, luego la orfandad tras la muerte de Isabel Chimu Ocllo, su madre, su larga e intensa vida intelectual en España, y ya de viejo casi al borde la muerte la imagen de su propio hijo no reconocido legalmente.¹⁶³

Desde el concepto europeo de su formación de hombre adulto, las historias y los recuerdos del linaje real inca serán reducidos al concepto de “fábulas” infantiles, como tuvo que entender necesariamente la tradición oral de su pasada pertenencia a una Panaca cuzqueña, así como la imagen de los reyes europeos superaban a los reyes del Nuevo Mundo. En cambio, las ideas de administración del Estado y de la “pulicia” —comportamiento moral y socialmente aceptado, según el concepto de la época—, parte de una afortunada reflexión política de fondo, dando paso incluso a una comparación entre el funcionamiento de la Mascapaicha incaica con el

¹⁶³ Wachtel (1973: 173-174), dice que el “genio literario de Garcilaso da un brillo incomparable a su apología del Imperio Inca: sus “Comentarios” son también una obra de combate. Su interpretación se opone, punto por punto, a la historiografía toledana que, para justificar la dominación española, describía al gobierno inca como una cruel tiranía. Garcilaso, sin declarar explícitamente una finalidad polémica, toma el reverso de esta tradición, y presenta al Imperio Inca como el tipo de Ciudad Ideal. Reconstrucción que por otro lado se ve favorecida por sus lecturas platónicas. Pero, al mismo tiempo, al Perú colonial, el de los mestizos despreciados, el de los indios oprimidos, Garcilaso le opone una visión armónica que reconcilia las contradicciones. En suma, una utopía retrospectiva.” Esa ambivalencia entre lo español y lo andino, que hace que se oponga a la historiografía oficial toledana, es a nuestro modo de ver, una prueba concluyente de su combate por la dignificación inca, pero desde la perspectiva cristiana un esquema cultural definitivamente colonial y, más aún, legítimamente europeo. Finalmente, vale la reflexión, la figura de su hijo Diego de Vargas pone puntos suspensivos a su mundo privado.

de la Corona española. Coherentemente con esta doxia epocal, el sesgo cristiano, irreductible para su tiempo, se manifestará briosamente en la observación, el conocimiento y la conceptualización de sus “idolatrías”, “abusos” y “supersticiones”. Es decir que la pluma de Garcilaso *a priori* logró manejar categorías ideológicas y conceptuales que cuestionaron contenidos culturales de su mundo materno impugnándolos, performando o reconstruyendo con esto una historia posible sobre hechos del pasado prehispánico; operó allí aparentemente una crítica de edición y composición al mostrar el lado “gentil” de su “mundo indio”, parcialmente se cristianizaron los hechos y los imaginarios míticos del incario, al igual que las historias rituales de las culturas anteriores al Tawantinsuyu, interpoladas con las culturas clásicas pre-cristianas del mundo mediterráneo europeo. Allí se insertarán también obras y milagros católicos de la Providencia, como se puede observar en la descripción garcilasiana de las tres edades, los hermanos Ayar y la pareja divina, la presencia de ciertos individuos extranjeros blancos, cruces, etc. Garcilaso funda en realidad un imaginario pluricultural y transtemporal.

Garcilaso arguye con presteza que sus parientes maternos le dieron completa relación del mundo pasado como a “propio hijo”. Es decir, le relataron directamente su visión particular de los hechos aunque de forma parcial si compartimos lo que sugiere María Rostworowski.¹⁶⁴ No obstante, su posición religiosa y política posterior, además de poseer eventualmente alguna de carácter estético, revela las falencias argumentales, las de contenido y las orientaciones pragmáticas que su texto persiguió. Con todo, sin restar ni sumar valor, los *Comentarios Reales* constituyen una obra realmente fascinante. Aquellas falencias, a nuestro juicio, no son de orden estructural, histórico o de estilo, sino que tienen que ver particularmente con la posición interesada que ocupa el inca mestizo en el momento, fruto tal vez de alguna postura familiar en el lejano mundo parental, y claramente motivo de sus convicciones religiosas que fueron la base de su programa político e histórico. Rostworowski indica que la postura asumida por Garcilaso,

¹⁶⁴ Para Rostworowski (2001: 83) los “*Comentarios reales* son una magnífica epopeya, llena de detalles sobre la vida durante el incanato, pero están muy lejos de ser un relato verídico. Si observamos detenidamente su obra, vemos que Garcilaso ocultó sistemáticamente las luchas y revueltas, las muertes violentas, las traiciones y las bajezas humanas; quitó vida y veracidad a su relato, convirtiendo a los incas en seres blandos, “llenos de mansedumbre”. Los soberanos cuzqueños fueron ante todo seres humanos, con sus defectos y cualidades, sus errores, virtudes y vicios. Los *Comentarios reales* no nos ofrecen una historia palpitante de vida, sino una utopía que sólo pudo existir en la imaginación llena de cariño y de añoranza del inca historiador.”

ligada a la Panaca Hurin, se trataría de una velada asunción de un lugar de poder estratégico al exponer públicamente la historia de su pueblo natal.¹⁶⁵

Su posición, por otra parte, física y experiencial de sujeto epocal que fluctuó entre dudas y conflictos afectivos y existenciales, sugiere de igual modo que no todos sus alcances y observaciones estuvieron del todo cargados ideológicamente por alguna causa de orden personal o familiar, tanto más por cuanto sus informaciones no llegaron a carecer del todo de una cierta objetividad o verosimilitud al recordar hechos y sucesos históricos tal vez no comprendidos en su momento, pero a los que luego de toda una vida en España llega a acercarse mediante una comprensión más penetrante —una íntima intelección—, como lo puede mostrar un análisis riguroso sobre lo que denomina “ritos”.

Señala:

Demás de habérmelo dicho los indios, alcancé y **vi por mis ojos mucha parte de aquella idolatría, sus fiestas y supersticiones, que aun en mis tiempos, hasta los doce o trece años de mi edad, no se habían acabado del todo.** Yo nací ocho años después que los españoles ganaron mi tierra y, como lo he dicho, me crié en ellas hasta los veinte años, y así vi muchas cosas de las que hacían los indios en aquella su gentilidad [...] ¹⁶⁶

Aquí encontramos una articulación textual que entrelaza o une dos argumentos lógicos que, aunque se dirigen en dos direcciones distintas, de hecho amplían el rango de su discurso:

[...] escribí a los condiscípulos de escuela y gramática, encargándoles que cada uno me ayudase con la relación que pudiese haber de los particulares conquistas de los Incas hicieron de las provincias de sus madres, porque cada provincia tiene sus cuentas y nudos con sus historias anales y la tradición de ellas, y por esto retienen mejor lo que en ella pasó que lo que pasó en la ajena. Los condiscípulos, tomando de veras lo que les pedí, cada cual de ellos dio cuenta de mi intención a su madre y parientes, los cuales, sabiendo que un indio, hijo de su tierra, quería escribir los sucesos de ella, sacaron de sus archivos las relaciones que tenían de sus historias y me las enviaron, y así tuve noticia de los hechos y conquistas de cada Inca. ¹⁶⁷

Es interesante reflexionar sobre lo que una persona de edad avanzada alcanza a recordar (hacia 1609 Garcilaso tiene 70 años de edad) sobre hechos ocurridos en la primera parte de su vida, en este caso sobre los primeros 20 años de su vida. ¿Es posible que una mente bien dotada alcance a recordar, sino finamente, al menos lo grueso de los hechos o acontecimientos, por él atestiguados y vividos? ¿Cómo ponderar este recurso de la memoria humana tan susceptible a seguir rumbos comúnmente habitados de intereses, que, por otro lado, y desde luego, pueden llegar a ser

¹⁶⁵ *Ibíd.*

¹⁶⁶ Inca Garcilaso de la Vega (1985: T. I, 45).

¹⁶⁷ *Ibíd.*

legítimos debidamente explicitados? ¿Cómo la historiografía puede —desprovisto de los sesgos del pensamiento colonialista— volver a realizar exégesis sobre los engranajes, piezas y resortes que articulan o mueven estructural y argumentalmente un texto? Las respuestas son evidentes para cualquier persona de 70 años y más. Por otro lado, en relación a sus condiscípulos que hacen de informantes: ¿podremos hallar en algún archivo algunas fojas donde se hallan escritas esas historias que le fueron enviadas supuestamente por intercambio epistolar? La búsqueda por ahora es imposible: no hay pistas sobre tales fuentes garcilasianas. Algo similar ocurre con la pieza de tafetán blanco pintado con las efigies de los monarcas incas que enviaron a la Corte madrileña.¹⁶⁸ La cuestión de la carta, de la misiva o de la epístola, como queramos llamarla, según hemos visto en el capítulo 1, también en la obra de Garcilaso tiene una relevancia temática para nosotros. Más aún cuando señala que les pidió a sus condiscípulos “de escuela y gramática” la información para su historia, además nos revela que estos parientes peruanos respondieron al llamado que les hizo desde España, y en sus cartas relataron sus historias locales sacados de “sus cuentas y nudos”, lo que nos hace pensar una vez más en la importancia del método garcilasista: la memoria familiar y personal, su conocimiento (relativo) de la lengua quechua, el intercambio epistolar...

Estas cuestiones que obedecen a la crítica de las fuentes históricas nos han empujado a asumir estos problemas y convertirlos en objeto de estudio dada su importancia y trascendencia. En efecto, estas constataciones nos han permitido seguir desarrollando la reflexión sobre su brillante obra escrita en España. De tal suerte, en nuestras lecturas de los *Comentarios Reales* siguen apareciendo situaciones problemáticas de alto interés para su estudio contextual. Una de ellas es la que se relaciona con los sistemas de pensamiento y de comunicación anteriores a la conquista española.

Nuevamente la cuestión de las “fábulas” es abordada por Garcilaso, pero ahora con algunas salvedades importantes en el campo semántico de lo textual:

[D]e estos principios fabulosos procedieron las grandezas que en realidad de verdad posee hoy España, por lo cual se me permitirá decir lo que conviene para la mejor noticia que se pueda dar de los principios, medios y fines de aquella monarquía, que yo protesto decir llanamente la relación que mamé en la leche y la que después acá ha habido, pedida a los propios míos, y prometo que la afición de ellos no sea parte de decir la verdad del hecho, sin quitar de lo malo ni añadir a lo bueno que tuvieron, que bien sé que la gentilidad es un mar de errores, y no escribiré

¹⁶⁸ Gisbert (2004: Cap. III).

novedades que no se hayan oído, sino las mismas cosas que los historiadores españoles han escrito de esta aquella tierra y de los Reyes de ella y alegaré las mismas palabras de ellos donde conviniere, para que se vea que no finjo ficciones a favor de mis parientes [...]. Solo serviré de comento para declarar y ampliar muchas cosas que ellos asomaron a decir y las dejaron imperfectas por haberles faltado relación entera. Otras muchas se añadirán que faltan de sus historias y pasaron en hecho de verdad, y algunas se quitarán que sobran, por falsa relación que tuvieron, por no saberla pedir el español con distinción de tiempos y edades y división de provincias y naciones, o por no entender al indio que se la daba o por no entenderse el uno al otro, por **la dificultad del lenguaje**.¹⁶⁹

Gracias a esta cita podemos identificar inmediatamente el aspecto fabuloso y los fundamentos del gobierno inca, en los que sus parientes maternos de Panaca se “*fundan* para las cosas mejores y mayores que de su Imperio cuentan”. De “estos principios fabulosos procedieron las grandezas que en realidad de verdad posee hoy España”, y por lo tanto conocer y valorar, según Garcilaso, sus “principios, medios y fines” le reporta a España la riqueza de una antigua visión del mundo. Pensemos más detalladamente en esto. Aquí el autor está reivindicando su tierra lejana desde su residencia en España. Me parece que es realmente necesario considerar diccionarios y gramáticas de la época para esclarecer el significado —la semántica cultural quechua y la castellana— de ciertas palabras o conceptos que nos permiten una hermenéutica más cercana a los contextos de significado sociohistórico, pues precisamente lo que enuncia aquí el Inca Garcilaso constituye lo prometedor de la exégesis de discursos indígenas y mestizos coloniales (véase el glosario de palabras en quechua tomadas de Diego González Holguín [1608]). Pero, en segundo término, nuevamente constatamos su ojo censor crítico e inflexible al referirse a aspectos religiosos de “aquella monarquía”: todo es un “mar de errores”, indica indefectiblemente. Sin embargo, entre el primer problema apuntado y este último existen importantes relaciones semióticas como las que pueden aparecer en el análisis de la lengua, la ideología y la cultura, en el marco de una visión comparativa entre la historia andina y la historia española.

Al escribir los *Comentarios Reales* su autor parte de la comprobación de que muchos de los españoles que han escrito sobre los incas/el mundo andino no han logrado asentar adecuadamente una historia auténtica, producto de las serias complicaciones intelectivas de los circuitos comunicacionales enfrentados: el castellano y el quechua. Aquí conviene balancear lo que Garcilaso señala acerca de que “el español que piensa que sabe más de él, ignora de diez partes las nueve por las muchas cosas que un mismo vocablo significa y por las diferentes pronunciaciones que una misma dicción tiene para muy diferentes significaciones”.¹⁷⁰ Lo

¹⁶⁹ Inca Garcilaso de la Vega (1985: T. I, 46).

¹⁷⁰ *Ibíd.*

interesante, creemos, es que el autor da en lo atinadamente en lo correcto: producto de este “mar” de incomprensiones lingüísticas, léxicas y semánticas gran parte de la historia mítica de los incas no sólo se distorsionó por este liviandad del uso de las lenguas —tan cara y característica de los imperios y del catolicismo en América principalmente—, sino que además, a la inversa, el propio Inca mestizo es quien nos ayuda a rescatarla gracias a esta clave comunicativa, o sea, a la idea de llegar a comprender el aspecto subyacente del problema: partiendo de lo manipulado del relato hispánico, de las distorsiones de la traducción, de la incomprensión cultural.

Señala luego que su lector podrá comprender estas diferentes tan notables: “El que las leyere podrá cotejarlas a su gusto, que muchas hallará semejantes a las antiguas, así de la Santa Escritura como de las profanas y fábulas de la gentilidad antigua. Muchas leyes y costumbres verá que parecen a las de nuestro siglo, otras muchas oirá en todo contrarias.”¹⁷¹ Garcilaso tiene un criterio cristiano que selecciona y censura los materiales que él considera pertinentes para su historia, y consigue hacerlo muy lúcidamente, pero más importante que eso es que presenta una metodología literaria bastante moderna para su época. Ésta implicaría, al menos, valorar, criticar e interpretar la información utilizada para la reconstrucción de una historia (de carácter vernacular) tan difícil de realizar dadas sus posibilidades, explicitando los errores inherentes de las intercomunicaciones y de las traducciones, ayudándonos a comprender a unos y otros, armonizando las viejas memorias que se yuxtaponen con la evangelización de los Andes o alternativamente a los prejuicios y represión religiosa del ambiente colonial del siglo XVI. Cuestión tanto más importante por cuanto nos interna necesariamente en el problema de la estructura profunda de una mentalidad mítica andina fundada en las mismas formas del lenguaje universal: es decir, en la poesía y la estética, la imaginación y la fe, fusionadas por el eje central de la ideología predominante, y por lo tanto, historizable, lo que amplía el rango de una historia integradora, descentrada del racismo occidental. Este acierto intelectual Garcilaso lo justifica y valida muy sutilmente al expresar en las últimas líneas del capítulo estudiado: “Al discreto lector suplico que reciba mi ánimo, que es de darle gusto y contento, aunque las fuerzas ni la habilidad de un indio nacido entre los indios y criado entre armas y caballos no pueden llegar allá.”¹⁷²

¹⁷¹ *Ibíd.*

¹⁷² *Ibíd.*

Vemos así que bajo una atenta lectura de los *Comentarios Reales*, es posible identificar la existencia de muchas evidencias que nos permiten volver a reflexionar sobre su obra junto a la de muchos otros autores que lo antecedieron —como Pedro Cieza de León [1550-54], Juan Diez de Betanzos [1551], Polo Ondegardo [1571], o Pedro Sarmiento de Gamboa [1572]—, y nos autorizan a seguir buscando en otras temáticas de su obra otras ideas que permitan profundizar nuestro pensamiento y nos ayuden significativamente a dar una nueva mirada y volver a entender a partir de la etnohistoria andina los documentos de carácter indígena, prestar más atención a las bizarras problemáticas que ellas representan y a las extravagantes transformaciones de las lenguas y de los comportamientos humanos, derivados de las relaciones coloniales entre segmentos sociales diferenciados y culturas (a menudo radicalmente) diversas. Este interés incluso llega a ser extensible, como punto de vista teórico y metodológico, para el análisis de aquellos documentos escritos específicamente por sujetos castellanos, signados tan particularmente por las ambiciones, proyectos y anhelos de un pueblo europeo tan diferente a los de América.¹⁷³

¹⁷³ Hernández (1993); Duviols (2002); Ortega (2002); Fernández (2004).

JUAN DE SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA

Transitar de una ideología a otra y circular de tradiciones y costumbres a otras nuevas y diferentes. Bautizarse, ser miembro de una sociedad colonial y de la naciente cristiandad andina. Educarse en una monolítica forma de comprender el mundo. Adoptar, con curiosidad e interés, una nueva mentalidad. Hacer exégesis del Evangelio tal como los escolásticos en Europa; dejar atrás las creencias politeístas vernaculares contrarias a la Biblia Sagrada —aunque nos parezca contradictorio, discordante o inevitable el abandono cultural de “lo tradicional” por “lo moderno”—. Aprender la lengua del vencedor, desarrollar la escritura, y practicarlas como acto prestigioso de poder jurídico, político o literario. Asimilar otra vestimenta; comportarse de un modo diferente al propiamente andino. Ser vasallo del rey de la monarquía católica más poderosa del momento, allende el océano. Habitar el espacio progresivamente letrado del Virreinato del Perú. Respetar estrictamente los edictos de la Santa Madre Iglesia. Combatir a los demonios que en el pasado (lo precristiano) habían esclavizado y engañado a los pueblos andinos. Asesorar a los sacerdotes que expanden la palabra de Dios por el territorio; delatar al otro que aún se comunica con sus ancestros, con sus deidades; llegar a sentir rencor contra lo antiguo e impugnar el pasado ahora considerado “gentil” o “paganos”. Internalizar una justificación inexpugnable: besar la cruz, el anillo del rey de España o del Papa de Roma. (Esta imagen muestra bien la emulación de los gestos simbólicos por parte de los indígenas que adoptaron el rol de súbditos). Experimentar en los Andes, probablemente sin conciencia alguna —desde el punto de vista de la vieja historia universal, *cristianocéntrica*—, el paso de una época medieval a una renacentista, de un mundo más amplio que nace a la modernidad. Validar una estructura social y económica impuesta. Abandonar la lengua materna, el culto religioso familiar y social, negar la visión local de mundo. Incorporar nuevas técnicas de la comunicación: la lectura y la escritura, el dominio del libro y del texto occidental, estilísticamente entre la historia y la literatura: transformarse en escribano, en cronista, en intérprete.¹⁷⁴ Escribir una *Relación* con fines instrumentales; elaborar encendidos discursos cristianos contra los “enemigos” de Dios y contra los que todavía “idolatrán” a los “dioses paganos”; vivir encrucijadas entre lo cuestionable y lo doloroso. Buscar, incluso por la violencia, la conversión de las almas. Practicar y compartir la liturgia y el ritual cristiano-católico. “Ser” español: usar capa, espada, caballo. Intentos todos que destruían las

¹⁷⁴ Lozano (1987); Aróstegui (2001); Regalado de Hurtado (2010), O’Phelan (2013).

viejas identidades y complicaba las nuevas identidades coloniales. Vivir una vida cotidiana que fluctuaba entre lo nuevo y lo antiguo, entre las crisis y las transformaciones de culturas que se superponían, adicionaban e interpenetraban, dialogaban de mil formas diferentes. Ser o intentar ser, marginalmente, un miembro de la ‘ciudad letrada’, aún desde la oscuridad de su posición étnica. Y, de manera determinante, haber sido parte del interesante fenómeno de la histórica introducción de las instituciones educativas europeas en tierras andinas, verdadera aurora de la cultura colonial de sus poblaciones nativas. Tales pudieron ser algunas de las contradicciones y ambigüedades, ambivalencias y paradojas, que especialmente afectaron a los individuos que conformaban parte de la realidad social de las familias de Curacas, instrumentalizadas por la sociedad colonial.

Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua (*ca. 1560/70 - †ca. 1630/40)¹⁷⁵ escribe su “notable”, como la llamó el Dr. Francisco de Ávila al titularla y archivarla, *Relación de Antigüedades del Reino del Perú* [ca. 1613], con la aparente intención de ayudar a los sacerdotes evangelizadores al conocimiento y comprensión de las creencias y tradiciones andinas para su posterior extirpación y destrucción, y también posiblemente para que este conocimiento pudiera ser un puente facilitador de la educación que recibían algunos de los indígenas más adelantados adscritos a sus correspondientes doctrinas en aquel pasillo geográfico que une el Altiplano collavino y el área serrana cuzqueña.¹⁷⁶ Estas circunstancias lo llevan a elaborar y

¹⁷⁵ No existe ningún tipo de información con respecto al nacimiento y muerte de don Juan. El documento mismo es la única pista que nos ha permitido deducir que el hombre histórico existió. ¿Trabajó en alguna Doctrina? ¿Fue contratado por el padre Francisco de Ávila para escribir el documento? ¿O lo escribió por convicción y vocación? ¿Lo hizo en “Santiago de Hanan Huaihua y Hurin Huaihuacanchi de Orcosuyo, entre Canas y Canchis de Collasuyo” o en Chuquisaca? ¿El documento ayudó a la educación y conversión de los neófitos andinos? ¿Fue concebido como material de lectura de la catequización? Pudo haber sido así, en efecto. Desde luego, la cronología hipotética de nacimiento y muerte sólo es una propuesta.

¹⁷⁶ El documento original manuscrito está archivado en la Biblioteca Nacional de Madrid (Ms. 3.169). Según Duviols e Itier (1993) y Navarro (2007), no pertenece a una sola pluma: aparentemente el documento original fue escrito por lo menos por tres personas diferentes, aun cuando el programa general pueda ser propiedad del cronista Pachacuti Yamqui. Esta circunstancia unida a la cronología contribuyen con no poco misterio. La fecha de ca. 1613, adjudicada a Jiménez de la Espada, ha sido la primera en conocerse. Sin embargo, un siglo después hay quienes dicen que pudo haber sido escrita después de la que dedujo este editor. Por ejemplo, Duviols piensa que tuvo que haber sido escrito después de 1613, tal vez cuando el sacerdote mestizo cuzqueño se encontraba en Chuquisaca (¿1618-1633?). Por otra parte, Aranibar (1995) opina que podría ser perfectamente posible que haya sido escrita “poco antes de 1630”. Por último, Navarro —cercana a Duviols— también cree que la *Relación* haya sido planeada y escrita en el período de los años 1618-1633, cuando Francisco de Ávila residió en Chuquisaca (actual Sucre, Bolivia). Estas dificultades cronológicas problematizan aún más el estudio de la *Relación*, aunque, por otro lado, en cuanto al método de producción del escrito, dan pie a creer que el asunto de los «Talleres de Escritura» es más recurrente de lo que hasta el momento se ha creído.

concretar un importante documento histórico que nos permite explorar y conocer aspectos del pasado prehispánico, aunque al precio de percibir y enfrentar reverberaciones o ecos de antiguos discursos mítico-históricos, fragmentos descontextualizados, saberes y memorias nativas desconfiguradas, de lo que antes fue un original, complejo y efectivo sistema cognitivo y simbólico de comunicación que hizo inteligible al mundo humano y natural, lo que en este trabajo llamamos ‘sistema de signos andino’.

Al amparo de la presencia del sacerdote extirpador de idolatrías ya mencionado, el intransigente doctor Ávila, Pachacuti Yamqui, un sujeto castellanizado, escribe una obra cristiana en un sistema de comunicación nuevo y paradójicamente llega a construir un documento denso —en el sentido geertziano— que recupera de la muerte invariable aspectos varios de la vida cultural de las sociedades andinas de principios del siglo XVII, particularmente de la inca y de su aliados de la provincia de Canas y Canchis. Se trata de una memoria del pasado que se confunde con la vivida, traza un *continuum* improbable que conjuga en su vida y obra las dificultades, contradicciones y angustias de un *ethos* marcado por la dominación colonial, considerada como felizmente providencial.

Tal es la riqueza aparentemente ambigua y contradictoria de una obra como ésta, y tal la complejidad laberíntica de un análisis como el que proponemos. En efecto, la *Relación de Antigüedades*, texto colonial de espíritu intercultural, nos desafía heurísticamente al señalar nos el difícil problema de su decodificación, ponderación y crítica, es decir, al establecimiento de una exégesis que nos permita su deconstrucción, entendimiento y clasificación, es decir, el desmantelamiento de su estructura textual e ideológica para entender sus partes componentes por separado y como conjunto; en fin, para obtener eventualmente una información cultural e histórica desprejuiciada, descentrada de la hegemonía de la cultura europea al momento de situarla en un contexto meditadamente inteligible, indagar en torno a la lógica interna del texto: los problemáticos mestizajes de todo tipo —esto es, de cambio cultural—, que acaecen en la alfabetizada aldea o ciudad colonial, que los autores andinos estudiados ejemplifican.

EL “YO INDÍGENA”, EN EL CONTEXTO COLONIAL

El texto de don Juan de Santa Cruz y su respectivo contexto social representa una buena oportunidad para conocer el conjunto de habilidades que hacían del individuo indígena colonial un ser que arrastraba en su existencia dos tradiciones culturales. Al pertenecer a aquella parte de la población andina que se pliega progresiva y fervientemente a la cultura cristiana, participa cotidianamente de las actividades evangelizadoras de la iglesia, pudiendo ocupar algún espacio clave en la puesta en práctica de las actividades de escuelas, bibliotecas o talleres coloniales, quizás llegando a constituirse en un idóneo asesor de las visitas e interrogatorios de indígenas sospechosos de practicar idolatrías.¹⁷⁷

Hacia el año 1600 en el contexto sociohistórico de la labor de evangelización, podemos encontrar que en el mundo andino colonial la presencia religiosa de las antiguas deidades seguía latente en las mentalidades de las comunidades indígenas campesinas, situación intolerable para la Iglesia Católica que consideraba la conversión nativa un hecho obligatorio e incontrovertible. Un acontecimiento aparentemente rutinario, y ampliamente comentado por otros autores, lo constituye un conflicto que enfrenta a comunidades andinas aún “paganas” y sacerdotes católicos, en el cual estuvo involucrado, no sin un aura de fuerte polémica, un personaje que según los documentos efectivamente se hallaba ligado a Pachacuti Yamqui: el ya mencionado Francisco de Ávila, quien luego llevaría a cabo la primera campaña sistemática de extirpación de idolatrías en el pueblo campesino de Huarochirí, documentación que quedó registrada en el texto del mismo nombre.

Su *Relación* llama fuertemente la atención por la prosa militante, elocuente y definitiva y la inclusión dentro del texto manuscrito de cinco dibujos —uno de ellos denominado por Duviols “dibujo cosmológico o cosmogónico”—, en que podrían verse expresadas algunas de las fluctuantes contradicciones y ambivalencias psicosociales de la población andina, y las consecuencias de las continuidades y transformaciones mentales/simbólicas bajo el vertical gobierno colonial. En este sentido, entender los componentes de la *praxis* política de su obra nos permite la comprensión de una compleja coexistencia ideológica y comunicativa que permitió a Pachacuti Yamqui, una subjetividad entre muchas más, la narración alternativa de acontecimientos míticos de la tradición andina o de los discursos de la élite cuzqueña, la

¹⁷⁷ Duviols (1977).

descripción de los valores de su tradición vencida o los antiguos sistemas mentales de representación del mundo andino, proceso socio-lingüístico que nos revela una sociedad compuesta polifónicamente.

“CRISTIANO POR LA GRACIA DE DIOS”

Para analizar la cuestión ideológica implicada veamos ahora su trabajo cronístico. Hombre convencido de su cristianismo, su caso es significativo tanto más por cuanto se trata de un activo agente de la promoción de la evangelización/catequización por la Iglesia Católica entre los individuos andinos. Hombre de fe, de convicciones definitivas y especialmente un ‘educador’ que asesora la acción evangelizadora junto al mencionado Ávila, es el individuo ideal —“Yndio Ladino”— para articular y concretar esa labor doctrinaria que se proponía reunir a ‘creyentes’ y ‘paganos’ con el mundo eclesial de la época.

Aunque sabemos biográficamente poco de él, afortunadamente en su *Relación* hay varios datos que nos permiten visualizar sus orígenes étnicos y vinculaciones con el mundo hispano, su doble domicilio étnico y cultural:

Yo, don Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamque Salcamaygua, xpiano por la gracia de Dios Nuestro Señor, natural de los pueblos de Santiago de Anan Guaigua y Hurin Guaigua Canchi de Orcosuyu, entre Canas y Canchis de Collasuyo, hijo legítimo de don Diego Felipe Cóndorcanqui y de doña María Guayrotari, nieto legítimo de don Baltasar Cacya Quiui y de don Francisco YamquiGuanacu, cuyas mujeres, mis abuelas están bibas, y lo mismo soy bisnieto de don Gaspar Apo Quiui Canqui y del general don Juan Apo Ynga Maygua, tataranieta de don Bernabe Apo Hilas Urcunipoco y de don Gonzalo Pizarro Tintaya, y de don carlos Huanco, todos caçiques principales que fueron de la dicha provincia y xpianos profesos en las cosas de nuestra santa fe católica.¹⁷⁸

Al considerarse a sí mismo como “cristiano” su texto nos confirma la intuición histórica que revela sus profundos compromisos con la sociedad que él ha considerado la suya. Por otro lado, las figuras retóricas que utiliza para expresarse permiten reconocer su mentalidad religiosa a la

¹⁷⁸ Juan de Santa Cruz Pachacuti (1993: 183). Tengo a la vista tres ediciones de esta obra. La edición que usamos aquí es la que contiene un estudio etnohistórico y lingüístico de Duviols y Itier (1993). Otra edición que nos ha sido de mucha ayuda es la de Aranibar (1995), que contiene un útil índice analítico y glosario donde el comentarista brilla por su elocuencia y su minuciosa erudición sobre el contexto social y cultural de Pachacuti Yamqui. Y una tercera, más moderna, y corresponde a la edición de la autora española Navarro (2007), donde plantea algunas ideas polémicas y “una hipótesis bastante arriesgada”, según ella expresa y reconoce, que arriba ya hemos comentado.

vez que su origen vernacular y familiar, entreverando las corrientes culturales al interior de las cuales él fluctúa en un relativo equilibrio ideológico.

Esta fusión cultural es sintomática de un cambio en la mentalidad de grupos andinos cercanos a la iglesia educadora, proceso que Pachacuti Yamqui advierte llega a ser tan temprano como la recepción de noticias de extraños seres barbudos que habrían llegado por mar hasta las costas de Tumbes, y sobre todo las inesperadas nuevas de cuando los guerreros castellanos perpetran la matanza de Cajamarca, realizan el secuestro de Atahualpa y llevan a cabo su ejecución, el 26 de julio de 1533, hecho que constituye la “primera muerte del Inca” en la percepción de los andinos. De acuerdo a la percepción religiosa de este acontecimiento, es en este momento cuando comienza a expresarse la Providencia que traía la Buena Nueva. Este trazo de historia escrita muestra cómo in paradigma penetra ideológica y hegemónicamente en un contexto nuevo, colonizando otra forma de pensar y representar.

Porque aquellos sacerdotes primeros predicadores apostólicos entraron con la ley evangélica de Nuestro Señor Jesuxto a esta nobilísima provincia de Tauantinsuyo, con el celo santo de ganar un alma para Dios Nuestro Señor, como buenos pescadores, con sus atarrayas de suaves y amorosas palabras, predicándoles y catetizándoles el misterio de <las cosas de> nuestra santa fe católica [...] ¹⁷⁹

Tal como podemos interpretarlo, es obvio que la apología del cristianismo indígena que concibe don Juan de Santa Cruz va muy acorde con la función que cumple, por un lado, en el proceso de catequización de neófitos y, por otro, al ser un agente activo en la construcción de la sociedad colonial tan profundamente dividida. Para el autor canchino la campaña de evangelización supone superar y dejar atrás el período anterior, el del incanato, que el mismo “Satanás” habría ayudado a llevar a cabo en las antiguas tierras del Tawantinsuyu. Esta idea ortodoxa, tan típica de aquellos irreductibles sacerdotes, refleja nítidamente el celo religioso que había penetrado en las mentes indígenas encontrando un fértil suelo donde prosperar. Se ha dicho que los andinos habrían sido ‘mejores cristianos’ que los propios españoles; esto comprobaría que el cambio mental no habría sido unilateral. El fanatismo de muchos religiosos católicos, en consecuencia, consigue anidar en la psicología colonial de los nuevos cristianos quienes asumen con mucha convicción los postulados de la Biblia, lo que supone leal vasallaje a la monarquía, lo que queda ejemplificado tácitamente en la firme expresión: “Después, cuando mis antepasados ya declarados y ya bien instruidos en las cosas de nuestra santa fe católica fueron bautizados, al fin

¹⁷⁹ *Ibíd.*: 183-184.

negaron diciendo: renunciamos a Satanás, a todos sus secuaces y promesas falsas y a todos sus ritos...”¹⁸⁰ Aquí nos parece plenamente útil reflexionar sobre los aspectos ideológicos de la formación de Pachacuti Yamqui que están presentes a lo largo de varios párrafos donde el autor no se cansa de exponer su ardiente fe y su tenaz lucha contra la antigua “idolatría”. Ello evidencia la profundidad del cambio cultural en el ámbito indígena, pero siempre deja abierta la autoadscripción a una identidad indígena colonialmente reconstruida.

Es perceptible en la narración analizada la razón y el sentimiento que empujan a la pluma a inscribir y declarar un discurso de tanta envergadura, tan propicia para llegar a ser parte de los tejidos sociales del virreinato, para ser aceptado por la comunidad colonial, desconfiada, a veces, indiferente, otras, pero siempre despreciativa con los indígenas (el control y el poder no debían dejar dudas en el dominado, en el gobernado). La ardorosa exclamación del devoto don Juan de Santa Cruz no se hace esperar:

Al fin estoy por la misericordia de su divina magestad con su divina gracia creyendo en su santa fe católica como debo. Al fin todos mis antepasados paternos e maternos fueron bautizados por la misericordia de Dios y librados de la servidumbre del yugo infernal en que estaban, como gentiles, metidos, metidos en las hirronías y esclabonías con gran riesgo y conocido peligro como lo eran, a cuyas almas Nuestro Señor tenga piedad y misericordia de perdonarles de todas las ofensas hechas de tiempos pasados, llebándoles sus almas para donde fueron criados a su imagen y simijansa.¹⁸¹

Al leer comprensivamente esta cita nos da la impresión que los misterios de la religión cristiana hubiesen penetrado profundamente en el corazón de Pachacuti Yamqui y que el milagro de la fe cristiana se revelaba como una realidad total y absoluta que sumía al autor indígena en un éxtasis espiritual de triunfalismo celestial. Pero, no obstante, es difícil afirmar que todo su conocimiento sobre el pasado andino estuviera resueltamente excluido de la cognición social¹⁸² o ambiente ideológico que compartía con los sujetos contemporáneos de su época; sin duda, había un debate ideológico en el mundo andino y era permanente. Fruto de la práctica cultural y étnica imborrable de la vida colonial los saberes y conocimientos orales continuaron habitando la cotidianeidad de la población andina. Lo que llamamos una memoria antigua no pudo ser derrotada del todo por el cristianismo a pesar de sus esfuerzos por borrar los últimos rastros de las religiones antiguas: en efecto, en la mentalidad de los hombres andinos subsistieron Apus y

¹⁸⁰ *Ibíd.*

¹⁸¹ *Ibíd.* 184-185.

¹⁸² Van Dijk (2006).

Huacas que parecían estar ocultos en el comportamiento de los nuevos cristianos, y siempre presentes en la naturaleza. El hecho es que muchos recuerdos del pasado, según vemos, sujetos a tradiciones orales, eficaces y verosímiles, llegan de múltiples formas aún clandestinas o reinterpretadas a los oídos de las nuevas generaciones de las poblaciones nativas porque el mundo colonial a pesar de las pérdidas esenciales continuó debatiendo su presente con ideas de distinto origen. Así también pudieron difundirse y fueron aprendidas naturalmente memorias y recuerdos que al evocarse sumaban nuevas reflexiones sobre su *ethos*. El factor de la cultura materna —quizás por el hecho de desarrollarse en la intimidad del hogar o en la complicidad compartida de la comunidad étnica— aquí es verosímilmente relevante.

Como fuere, el tono narrativo de Pachacuti Yamqui no deja de sorprendernos:

Y yo, como ñieto y deçendiente ligítimo de los susodichos, siempre, desde que soy hombre, e procurado ser firme y estable en el misterio de nuestra santa ffe católica, exortándoles a los próximos que fueran a más adelante en çer buenos xpianos, con intención y çelo de guardar los diez preçeptos de la ley de Dios, creyendo en Jesuxpto Nuestro Señor, a ymitaçión de nuestra santa madre Yglesia de Rroma, de modo que la santa madre Yglesia romana cree, lo que yo, don Juan de SantaCruz lo creo. Y así en ella quiero bibir y morir, en el temor de Dios trino y uno, que bibe y reina para siempre sin fin.¹⁸³

El nivel aculturativo en estas expresiones es incontrovertible. La ortodoxia católica recibida mediante la educación desde la época de sus abuelos no deja huella ni sombra de duda de sus creencias occidentales, su intención de ser partícipe de la campaña de evangelización, y, más aun, de las extirpación de idolatrías, lo convierte en un fiel ‘soldado de Cristo’ que reúne en su persona, en su “espíritu”, dos mundos radicalmente extraños que se repelían y que se atraían a la vez, relación dialéctica de la cual surgía un imaginario no por contradictorio menos real. Quizás por ello el concepto “sincretismo religioso” resulte tan general y nos diga tan poco para este tipo de niveles de sustitución o de acomodo pragmático a nuevas situaciones ideológicas de la sociedad.¹⁸⁴

Hemos mencionado la interesante cuestión de la necesaria introducción de las escuelas, bibliotecas o talleres (de estudios intelectuales o artísticos), en los que sacerdotes católicos

¹⁸³ Juan de Santa Cruz Pachacuti (1995: 5).

¹⁸⁴ Marzal (2002: 199) esquematiza su hipótesis para el fenómeno del «sincretismo religioso» del siguiente modo: “Para comprender mejor las reinterpretaciones indígenas o negras, que son una clave del sincretismo, es útil distinguir tres tipos de reinterpretación en muchas religiones indígenas o afro-americanas: 1) Se acepta el rito cristiano y se le da un significado indígena [...] 2) Se conserva un rito indígena y se le da un significado cristiano [...] 3) Se acepta el rito cristiano, pero a su significado se le añaden nuevos significados”.

desarrollaron procesos de educación mediante los cuales la población nativa recibió el credo cristiano y la cultura occidental, y las practicó. Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui fue parte, a lo menos, de alguna de estas experiencias. ¿Cuál fue el resultado de estas formas o modos de adoctrinación? Sabemos que una de sus consecuencias más evidentes fue el desarrollo de un cristianismo andino —un sistema que asemeja el barroquismo por su multiplicidad y abigarramiento—, compartido por muchos de los habitantes de la república de indios.¹⁸⁵ En efecto, tuvieron que haber existido preclaras generaciones de educandos estudiosos y fervientes que probablemente hayan compartido las contradicciones de la vida espiritual colonial. Sin embargo, poca evidencia hemos podido recabar hasta el momento, situación que aspiramos corregir en lo sucesivo visitando archivos de Cuzco y Lima, no obstante lo cual nos permitimos deducir de la documentación consultada algunas percepciones sobre el particular. Pues bien, cabe preguntarse: ¿cuántos individuos tanto o más capaces como don Juan de Santa Cruz lograron realizar tan feliz adaptación al estatuto colonial de acuerdo a sus capacidades y habilidades lingüísticas, ideológicas y culturales? ¿Es posible hipotetizar la existencia de redes sociales —pequeñas, fragmentarias, potenciales— en las que individuos indígenas o mestizos andinos personificaron el problema de las continuidades y transformaciones culturales? Todo ello intentaremos responderlo en la fase de conversión de este trabajo en libro.

Sin ir más lejos por ahora con esta interpretación, quedémonos con la narrativa de Juan de Santa Cruz dual, plástica y fresca:

[C]reo en Dios trino y uno, el qual es poderoso dios que creó el cielo y la tierra y a todas las cosas,estrellas questán, como **elsol y luna, estrellas, luzero, rrayos, rrelámpagos y truenos**, y a todos los elementos etc., y luego crió al primer hombre Adan Eba a su ymagen y simijansa, progenitor del género humano **cuya descendencia somos los naturales de Tauantinsuyo**, como los demás naciones questán poblados en todo el uniberso mundo, así blancos como negros, por cuyos remedios y salud es hijo de Dios bibo ques Jesuxpo Nuestro Señor, por obras del Espíritu Santo, encarnó en las entrañas de la Birgen Santa María, bajando del cielo imperio, solo al librarle al género humano de la servidumbre ynferral de los dimonios [...]¹⁸⁶

El historiador recientemente fallecido Carlos Aranibar (*19??-†2016) sostuvo que Pachacuti Yamqui fue un hombre de los Andes “que piensa en quechua y redacta en castellano”.¹⁸⁷ Es también evidentemente, agregamos, un muy despierto lector. Pues las oraciones en lengua quechua que introduce en su *Relación* las ha tomado posiblemente de la extraviada *Historia de*

¹⁸⁵ Gisbert (2001; 2004); Estenssoro (2003); Alaperrine-Bouyer (2007).

¹⁸⁶ Juan de Santa Cruz Pachacuti (1993: 185-186).

¹⁸⁷ Aranibar (1995: xv).

los ingas de Cristóbal de Molina, o, más bien, de un fragmento de ella, intitulada *Fábulas y ritos de los Ingas* [ca. 1572]. La capacidad lectora y la habilidad de seleccionar informaciones, las oraciones en quechua, el estilo y la forma brevemente iconográfica le permiten a Pachacuti Yamqui urdir una trama narrativa más rica que desde el punto de vista del análisis historiográfico sugiere la idea de sedimentos acumulados de ideas, doxias, recuerdos, sobre los cuales la escritura alfabética que el indígena maneja funcionalmente fijará una memoria sintética e integrativa resultante de mezclas, adiciones y fusiones de informaciones orales vernaculares y de exégesis de la Biblia.¹⁸⁸

Por último, no podemos obviar en sus cuatro “desaliñados” dibujos otros elementos de juicio de tipo iconográfico, ya que en ellos podemos rastrear el incipiente desarrollo del aprendizaje de la técnica europea de representación visual, incompleta aparentemente según la calidad de los dibujos que podemos observar. (Fue Guaman Poma quien logró gran maestría en el arte del dibujo y del coloreado en acuarela, según vemos tanto en su *Nueva Corónica* como en la obra de Martín de Murúa, aunque todavía no existan certezas completas sobre este tópico). Son tres representaciones las que parecen aludir a aspectos del del pensamiento religioso de la época precolombina, Ella son: 1) la figura espiral (que tal vez dé cuenta de la idea de tiempo y espacio), 2) el “dibujo cosmológico/cosmogónico” del Templo Qoricancha —Sol-Inti, Luna-Quilla y ¿Wiraqocha/Creador Andino?— y, 3) la Paqarina de Huanacauri —Maras, Situc y Tambotoco—. ¹⁸⁹ Guardando las distancias, estos bocetos de dibujo nos recuerdan la obra de Guamán Poma y la pintura indígena hagiográfica de la época, por ello nos preguntamos: ¿se trata de aspectos de la educación cristiana colonial que individuos andinos ya habían aprendido y que practicaban con habilidad y competencia? El dibujo cosmológico puede en cualquier caso representar la otra variante de la duplicidad cultural de la identidad indígena colonial: la que se da en el ámbito del arte gráfico o plástico. Ambas expresiones (la escritura y la pintura) son, a no dudarlo, las expresiones más significativas que los andinos adoptaron y manejaron con interesantes resultados.

La literatura especializada plantea que es prácticamente imposible agregar algo más de lo que el propio Pachacuti Yamqui dice de sí mismo y de su familia, pues no han aparecido nuevos

¹⁸⁸ Duviols e Itier (1993).

¹⁸⁹ Véase el capítulo “Pachacuti en debate”. En: Bouysson-Cassagne ed./comp. (1997: Cap. II).

hallazgos que hagan luz sobre su biografía, así como tampoco nada nuevo sabemos sobre dónde fue concebida la obra, y cuál su contexto y cronología. En efecto, el trabajo de exégesis y de obtención de datos sobre esta *Relación* necesariamente debe fundarse en la propia obra. Caso similar el de Guamán Poma, aunque no así en el del Inca Garcilaso del que sabemos bastante. Siendo así esta circunstancia, nunca antes nuestro análisis heurístico es tan experimental ante un heterogéneo “texto/evidencia”, bastante breve por demás. Sin embargo, desde su interior nos parecen realmente notables las cualidades intelectuales del autor (biculturalidad, memoria, lenguaje y estilo, su rol proselitista). Sin lugar a dudas, don Juan pertenece a aquellas valiosas generaciones de individuos indígenas que a partir de sus habilidades escriturarias lograron rescatar los antiguos universos culturales andinos.

Podemos intuir, siempre desde el interior desde del ‘texto/fuente’, que en el medio social en que Pachacuti Yamqui se desarrolló pudo ser un activo agente de cambio, importante y eficaz, en el ámbito educativo religioso. En general, creemos que debió haber colaborado o trabajado en doctrinas eclesiásticas donde seguramente fue pieza fundamental de la labor de educación/catequización de los neófitos. Al redactar el documento estudiado, no obstante, no pudo renunciar al conocimiento materno que había adquirido en su niñez y adolescencia, y terminó relevándolo y salvaguardándolo. De igual modo, tuvo que haber sido parte de la lucha por la memoria que situaba en planos distintos, aunque finalmente confluentes, a los colonialistas y a los andinos, que continuaron debatiendo su presente. Esta es una de las situaciones más determinantes de los productores indígenas de una memoria colonial andina. Ese conocimiento del pasado prehispánico, desconfigurado aunque no irreconocible, no pudo ser destruido por el nuevo paradigma y su desarrollo en el tiempo: los mitos de origen de la casta Inca, las guerras rituales, el sistema de creencias indígena... Los elementos constituyentes de su discurso al poseer dos cualidades culturalmente tan opuestas necesariamente transformaron o subvirtieron los discursos oficiales, generando seguramente las dudas del sacerdote que fomentó esta escritura indígena, y en nosotros una especie de satisfacción por la recuperación relativa de un pasado recreado de modo pluriforme.

DON FELIPE GUAMÁN POMA DE AYALA, YAROVILCA

Actualmente existen diversos trabajos sobre la obra de don Felipe Guamán Poma de Ayala (*ca.* *1535? - †1616?), especialmente varios de ellos tocante a sus dibujos.¹⁹⁰ La razón de esto es que esta obra ha sido valorada como imprescindible desde que Paul Rivet la editó por primera vez en París (1936). Se ha dicho en el último que, en general, se ha extrañado un estudio que considere ambas dimensiones de su texto, es decir, la relación íntima que se aprecia entre sus ideas escritas y las dibujadas. Este doble expertisse resulta un fenómeno notable en los Andes de parte de quien gozó de un gran talento medieval y humanista aprendido sin lugar a dudas de su pertenencia a doctrinas, escuelas, bibliotecas o talleres, y su cercanía de toda la vida (positiva y a veces también negativa) con miembros de la Iglesia Católica que se dedicaron a enseñar la Religión Única a los indígenas. También se ha dicho que este talento también hunde sus raíces en sus habilidades como quipucamayoc y quelcacamayoc, o sea, como aprendiz del viejo ‘sistema de signos andino’. Sin embargo, la tarea conjunta de analizar e interpretar ambas experticias (letras/imágenes) no es tan fácil de llevar a cabo porque, sobre todo, se trataría de lenguajes, acontecimientos y objetos culturales de un pasado relativo que refundía las tradiciones comunicativas de lo europeo y de lo andino, así mismo como amalgamaba lo ideológico, configurando un mensaje heterogéneo. Resulta sumamente interesante para la etnografía moderna varios aspectos coloniales de lo que don Felipe registró en su texto/imagen, en la actualidad no han muerto como realidad cultural observable, según hemos percibido en diferentes localidades rurales de la región cusqueña: sobretodo en las comunidades quechuahbalantes donde la ganadería, la agricultura y la textilería perviven exhibiendo excelente salud. Deducimos de ello sin dificultad alguna que la trascendencia histórica de sus ideologías, memorias y tradiciones han superado las fases seculares de presión colonial y republicana. En efecto, las identidades e imaginarios locales ofrecen un interesante apoyo ontológico para el estudio etnohistórico de lo que Guaman Poma atestigua.¹⁹¹

Por ello, desde el punto de vista de los estudios sobre aspectos comunicativos y visuales de la cultura, sistemas o medios de representación, es interesante acercarse desde la iconología y

¹⁹⁰ Véanse los estudios de Adorno (1982; 1992; 2000); López-Baralt (1988); Cox (2002); Chang-Rodríguez (2005); Quispe-Agnoli (2006); Holland (2008); Ossio (2008), entre otros.

¹⁹¹ Vgr. Flores Ochoa (1990); Molinié ed. (2005: Intro; 2010: 59-81); Ricard Lanata (2006); Varesse (2006); Flores Ochoa ed. (1998; 2009).

la iconografía¹⁹² a la obra *Nueva corónica y buen gobierno*.¹⁹³ De hecho, en los últimos años esta metodología ha sido usada por muchos historiadores, antropólogos y arqueólogos¹⁹⁴ que buscan elementos teóricos para sus interpretaciones de los restos materiales del pasado en todo tipo de soportes. Nosotros también hemos querido agregar, con la misma fuerza, el análisis ideológico del documento a la luz de la transición del ‘sistema de signos andino’ a la ‘historiografía medieval-renacentista colonial’.

En adelante, llevamos a cabo un análisis historiográfico/iconográfico de un conjunto de veintitrés dibujos de Guaman Poma (análisis que continuará en los capítulos 3 y 5 en sus respectivos apartados). Estas imágenes contextualizadas, creemos, retienen interesantes significados que intentaremos a continuación interpretar en forma detallada. Las primeras tres se relacionan con la campaña cotidiana de catequización y nos exponen situaciones caracterizadoras de los procesos de enseñanza/aprendizaje que los individuos indígenas experimentaron en el proceso colonial. Pensamos que es útil y valioso llevar a cabo un análisis integrado de este tipo, puesto que gracias a la comprensión de las figuras de Guamán Poma se pueden captar y deducir elementos que están implícitos en la prosa del autor, que podemos considerar como fenómenos involuntarios o inconscientes en su autoría, o que son de mayor dificultad para su comprensión hermenéutica dadas sus características ideológicas. De modo similar, es posible realizar el *analogon* de la expresión pictórica de don Felipe con el arte e iconografía patrimonial en el arte andino por lo que resulta doblemente útil su estudio.¹⁹⁵ Comencemos analizando estos dibujos y los textos complementarios relativos a la instalación de doctrinas, donde creemos comienza a insinuarse hacia 1550-1560 el surgimiento de instituciones de educación, en el marco de las posibilidades, implicaciones y aplicaciones válidas para la comprensión de la obra mayor: la *Nueva Corónica*.¹⁹⁶

¹⁹² Modelo desarrollado por el historiador del arte Erwin Panofski (1977; 1985). Véase también la obra clásica de E. H. Gombrich (2009).

¹⁹³ Felipe Guamán Poma de Ayala (2001). La versión electrónica del texto manuscrito original de la Biblioteca de Copenhague elaborada por Rolena Adorno e Ivan Boserup es la que vamos a usar a lo largo de todo este trabajo: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>

¹⁹⁴ Vgr. Silverman (1998); Bauer (2001); Cummins (2004); Golte (2009).

¹⁹⁵ Barthes (1993); Gisbert (2001; 2004).

¹⁹⁶ Somos conscientes y estamos debidamente informados de otro nodo problemático en lo que respecta a nuestro autor andino, su posible inexistencia y por lo tanto el falseamiento de la identidad del “verdadero” autor, en virtud de una hipótesis que indica que un sacerdote jesuita, el mestizo Blas Valera (el de los “papeles rotos” de los

ESCUELAS, BIBLIOTECAS Y TALLERES COLONIALES

La obra de don Felipe Guamán Poma de Ayala como texto/objeto cultural, hallada en 1908 después de casi 300 años inédita, muy tildada en principio, constituye un prodigio tanto para la historiografía como para la antropología,¹⁹⁷ por la misma doble naturaleza del documento, es decir, por la información bicultural que encierra la visión de un hombre andino que fue protagonista y testigo de eventos muy importantes en los dos últimos tercios del siglo XVI y en los primeros años del XVII. La *Nueva Corónica*, o Carta al Rey, es un manuscrito que llegó incluso a proponer cambios políticos en la sociedad colonial, y es un documento ‘denso’ desde el punto de vista de los contenidos ideológicos y culturales que describe: sociedad, identidad étnica, mestizaje y sexualidad, religión y política, violencia y corrupción, historia prehispánica, tradición oral, plurilingüismo, y muchos otros tópicos sobre los cuales se pueden llegar a conocer y comprender sorprendentes aspectos de la sociedad colonial. Escritura e ilustración surgieron a través de un proceso de formación individual que incluyó a la vez aculturación y deculturación, adopción, adición y yuxtaposición de ideas y técnicas críticas del tiempo colonial y de sus protagonistas, es decir a través de un complicado proceso mental de cambio psicosocial. Todo indica que en la obra de Guaman Poma triunfó la ideología cristiana monarquista; no obstante ello, soterrada o inconscientemente permaneció en el ideario de don Felipe un sustrato cultural claramente indígena. Esta fusión de elementos indígena-españoles no queda exenta de contradicciones que dieron paso a nuevas expresiones coherentes en sus contextos coloniales, ¿cuáles son éstas?

Evidentemente, don Felipe es un protagonista/testigo de primera mano, según ns indica: “Todo lo escrito de los pontífices lo sé porque fui sirviendo a Cristóbal de Albornoz, visitador

Comentarios Reales del Inca Garcilaso), habría sido su autor original. Nos referimos a la polémica que inició Laura Laurencich Minelli ed. (2009), quien halla en el archivo privado Miccinelli-Cera de Nápoles un documento del siglo XVII, que intitula *Exsul Immeritus Blas Valera Populo Suo e Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum*. De Blas Valera [1594] existe un documento denominado *Relación de las antiguas costumbres de los naturales del Perú* (o Anónimo Jesuita). Sin negarnos a ninguna posibilidad, por ahora hemos decidido plegarnos a lo que indican tanto Murra (1980), Urioste (1980), Adorno (1980) y (1998), como Ossio (2008), entre otros, en cuanto a que la obra verosíblemente es original de un individuo andino de fines del siglo XVI e inicios del XVII, es decir, pertenece verosíblemente a don Felipe.

¹⁹⁷ Valor etnológico que queda establecido desde las décadas de los 60’s y 70’s, con los trabajos de Ossio (1973), Wachtel (1973; 1976) y Murra (1975; 1978).

general de la Santa Madre Iglesia, que consumió todas sus uacas, ídolos y hechicerías del reino; fue cristiano juez.”¹⁹⁸ Esta declaración tiene la organicidad suficiente para conocer el rol represivo que, junto al padre Albornoz, don Felipe llevó a cabo, por ejemplo, en la época del movimiento mesiánico Taqui Onqoy,¹⁹⁹ descubierto en 1565. Por cierto, el hábil Guamán Poma no compartió la actitud indígena rebelde, sector que aún siguió luchando contra lo que ellos consideraron una inaceptable invasión, aunque el joven Felipe posiblemente ya estaba convencido del cristianismo; antes bien debemos reconocer que el comportamiento que de él se esperaba más bien debía ser estrictamente *pro Deo*, lo que implica necesariamente que no tuvo más opción que haber ayudado a identificar las características de los movimientos religiosos antiespañoles de fines del siglo XVI, particularmente vinculados a la rebelión de los incas de Vilcabamba, considerados cada uno de ellos “subversivos” e “idolátricos”.²⁰⁰

Examinemos para mayor abundamiento otra de sus aseveraciones en torno a esta cuestión: “Todo lo dicho de los hechiceros lo vide cuando el señor Cristóbal de Albornoz, visitador de la Santa Iglesia, castigó a muy muchos indios, fue muy cristiano juez, castigaba a los padres y a todos.”²⁰¹ Al hacer alusión a los indígenas como “hechiceros”, que optaron por resistir la invasión, Guamán Poma da a entender que su posición ideológico-religiosa está situada en el plano opuesto a los que siguieron aún creyendo en la expulsión de los cristianos. Lo mismo que su animadversión respecto de los incas cuzqueños. Sin embargo, también hace alusión a los “padres” —católicos— quienes llevan a cabo un reprochable “mal gobierno” colonial en los Andes. Vemos entonces que la ideología y el discurso de Guamán Poma en tal trance ya está consumado: como indígena cristiano noble, ocupa un lugar en la realidad colonial junto a la iglesia. Estas declaraciones no dejan dudas de su participación en la represión de los movimientos religiosos locales, como tampoco de la postura crítica que asume frente a muchos oficiales del gobierno virreinal y eclesial de la época.

En el “Prólogo a los lectores cristianos españoles” don Felipe enuncia una de las declaraciones que más nos ha sorprendido en la lectura de su Carta al Rey: “Páreceme a mí,

¹⁹⁸ Felipe Guamán Poma de Ayala (2005: 209).

¹⁹⁹ Movimiento que probablemente tuvo vínculos orgánicos con los incas de Vilcabamba, según varios autores: Millones ed. (1990), Wachtel (1976), Duviols (1977), Regalado de Hurtado (1992). Aspecto que nos permite seguir uniendo pistas en nuestra observación de estas y otras fuentes indígenas y mestizas peruanas.

²⁰⁰ Wachtel (1973; 1976); Duviols (1977); Estenssoro (2003); Millones ed. (1990).

²⁰¹ Felipe Guamán Poma de Ayala (2005: 213).

cristiano, todos vosotros os condenáis al infierno”.²⁰² Opinión que censura por igual a individuos e instituciones que, según él, han llevado a cabo todo tipo de acciones que atentan contra una moral y una ética realmente cristianas. Pues bien, toda esta lamentable situación será finalmente superada cuando efectivamente se llevase a cabo el proyecto de la “Ciudad de Dios”, lo que suponía consecuencia moral cristiana y auténticas autoridades respetuosas de Dios: tal era su esperanza. En su personal sistema de ideas, uno de los elementos fundamentales de esa visión de mundo es el que debía llevar a cabo la Iglesia Católica a través de la evangelización. Por otro lado, a la vez que describe la que pudo haber sido una escena cotidiana en el proceso de educación en los Andes, también cuestiona el rol que ciertos indígenas cristianizados llevaban a cabo en el proceso de de adopción de la lengua y cultura hispana, y que empoderados de estos elementos desarrollaban el difícil proceso de catequización de su pares.²⁰³ En las imágenes seleccionadas como evidencias del ámbito iconográfico (véase el anexo Láminas e Ilustraciones) podemos apreciar de qué modo sujetos andinos ayudaron en el proceso pedagógico a producir y reproducir el conocimiento en las mentes y conductas de los niños y jóvenes neófitos andinos. La violencia reflejada en los dibujos de don Felipe, donde pequeños grupos de niños y jóvenes —los Hijos de Caciques y otros Runasimi probablemente seleccionados— recibían instrucción doctrinal con lecciones de música y canto, muestra que no solamente los sacerdotes aplicaron duros regímenes de enseñanza, sino que también individuos andinos cristianizados tomaron parte en esta labor (ya hemos visto cómo Pachacuti Yamqui también pudo pertenecer a estos dispositivos de educación colonial).²⁰⁴ En el caso formal de las Escuelas para Hijos de Caciques, éstas comenzaron formalmente a funcionar en la segunda década del siglo XVII, bastante después del sistema de educación desarrollado después de 1550-1560 que tuvo, a pesar de sus imperfecciones, un efecto bastante notable en la población indígena intervenida por la iglesia. Por ejemplo, en Lima el Colegio Real de Caciques fue fundado recién en 1618, mientras que en el Cuzco el Colegio Real de San Borja fue fundado en 1620, bajo los auspicios del virrey

²⁰² *Ibíd.*: 278.

²⁰³ Navarro Gala (2003: Cap. I).

²⁰⁴ En la *Ratio Studiorum Oficial* (2004: 95) se indica que el Profesor/Evangelizador: “Guarde toda la disciplina no menos que la observancia de las reglas. Sea pues el cuidado capital del maestro que los alumnos igualmente guarden lo que está en sus reglas como ejecuten lo que se ha dicho de los estudios. Esto lo conseguirá más fácilmente con la esperanza del honor y del premio y con el temor de la vergüenza que con los golpes.” Para Guaman Poma este ideal pedagógico no siempre se respetaba en la vida escolar.

Francisco de Borja y Aragón, Príncipe de Esquilache y de la Compañía de Jesús.²⁰⁵ Pero en realidad desde mucho antes, como hemos indicado ya, desde mediados del siglo XVI, este tipo de educación ya venía siendo desarrollada; primero, como en el caso de Gómez Suárez, como actividad privada proporcionada por ayos y/o tutores, y luego desde los talleres o estudios de los conventos o capillas, donde probablemente don Felipe interactuara con, entre otros, el sacerdote Martín de Murúa,²⁰⁶ o, también, desde el interior de los hogares de familias hispánicas que asumían la labor de educar a estos niños y jóvenes (Titu Cusi Yupanqui, hijo de Manco Inca, fue cuidado y educado por una familia española). Muchos de estos hijos mestizos fueron habidos en mujeres indígenas que pudieron legarles algo del patrimonio de su pasado; niños que por otro lado recibieron esta educación en compañía de otros hijos de españoles y con los cuales compartieron enseñanzas, afectos y espacios comunes. Las escuelas para Hijos de Caciques fue en todo caso un proyecto muy acariciado por el virrey Francisco de Toledo, pero quedó incompleto tras su partida en el año de 1580, y luego fue olvidado por la burocracia y los adversarios de la idea, especialmente por vecinos encomenderos que despreciaban a los ‘indios’, como ‘seres inferiores’ y ‘sin alma’, prejuicios que como hemos dicho fueron vencidos, no sin tozudas resistencias, hacia 1618-1620.

Individuos que fungieron como “maestros” son los que dirigieron e implementaron las escuelas para los indígenas, donde especialmente se enseñó, según asegura Guamán Poma, las habilidades de la lectura y la escritura, el canto y el rezo. En sus propias palabras:

Maestro de coro y de escuela de este reino, que los dichos maestros han de enseñar los muchachos niños, niñas, mozos y las doncellas, que a los muchachos en la escuela y a las niñas y doncellas en sus casas se le tome lección y le enseñe a leer y escribir, para que sean cristianas y tengan ojo y ánima para el cielo...²⁰⁷

Ahora bien, no debemos perder de vista ni por un momento que la idea de la enseñanza de las letras, que tuvo en Guamán Poma un carácter de utopía, era una parte esencial de lo que llamó un verdadero *Buen Gobierno* que corrigiese el lamentable estado de cosas (que provenía, recordémoslo, del “se obedece pero no se acata”), institucionalidad ética que debía liderar una sociedad alfabetizada y consciente de sí misma, apegada a la policía y a la moral cristiana, capaz inclusive de gobernarse por sus propios medios —aunque siempre debería permanecer fiel y

²⁰⁵ Alaperrine-Bouyer (2007: Primera Parte, Cap. 3).

²⁰⁶ Ossio (2002).

²⁰⁷ Felipe Guamán Poma de Ayala (2005: 543).

subalterna a la Corona española y a la Iglesia Católica—. Más allá de esta interesante idea (que en efecto luce como utopía, pero que en la realidad orgánica se manifestaba como distopía occidental) nos preguntamos si es acertado especular si la evangelización inicial y la implementación de una educación informal (*ca.* 1533-1570) y luego formal (*ca.* 1570-1650) pudieron ser los tempranos orígenes de un cambio cultural que hizo de una parte de la población andina un verdadero motor en la (impensada) construcción de una sociedad colonial multiétnica —espacio de “semiosis colonial”, de “los lugares donde la gente interactúa”, donde de hecho las ideas se fusionaban con pasmosa facilidad—,²⁰⁸ en franca oposición a la idea de hegemonía total del virreinato, de la Iglesia y de la Corona, ya que de hecho poseían escasas posibilidades de éstas de hacerse cargo de un objetivo de tan enorme envergadura humana, geográfica y cultural. Creemos en el valor de esta interrogación y en su exploración de frente a la sobrevivencia de las culturas indígenas.

LA LETRA DE DIOS

Don Felipe tenía una extraña fórmula para asegurar el bienestar del Virreinato del Perú y de su población, en relación a la forma en que los maestros debían alfabetizar e instruir a los indígenas andinos:

Enseñando cristianísimamente y no siendo borracho, ni coquero, sea toda su vida maestro y procure a enseñarle a los niños, niñas, la cristiandad y letra de Dios y si pudiere en pueblo grande o chico haya escuela y cristiandad y policía en toda este reino, aunque no quiera los padres y caciques corregidor ha de haber cristiandad en este reino.²⁰⁹

Don Felipe pensaba que el real destinatario de su carta, el rey Felipe III, meditaría estas ideas y las aplicaría en la práctica, según una conveniencia elemental; al parecer este convencimiento determinó el gran tiempo que le tomó a don Felipe culminar su carta de más de mil páginas. Por otra parte, los ‘vicios’ que los españoles le asignaron a los indígenas es otra de las opiniones estereotipadas que Guamán Poma tomó de los hispánicos, como cristiano se daba cuenta de la corrupción y decadencia que había comenzado a afectar a la población andina que ya estaba influenciada por la vida colonial, por la cultura española. Indicaba que el educador de los andinos no fuera “borracho, ni coquero”, lo que obviamente contradecía la antigua tradición

²⁰⁸ Mignolo (1995: xvi).

²⁰⁹ Felipe Guamán Poma de Ayala (2005: 543).

alimenticia y ritual andina —donde el consumo ritual de la chicha de maíz (*Zea mays*) y la coca (*Erythroxylum coca*) no son obviamente sinónimos de ‘vicio’, sino que eran considerados alimentos sagrados. (Hoy, según nuestros trabajos etnográficos, se sigue afirmando que son en efecto alimentos sagrados que vinculan a los hombres con la naturaleza, es decir, con la Pachamama). En relación a los hispánicos, su discurso se desplazó nuevamente a apuntarlos como individuos inescrupulosos que no escatiman en artilugios para hacerse ricos con el trabajo obligatorio con que éstos gravaron las vidas de los Runa encomendados o los Mitayos de las minas. Esta visión doblemente crítica (andinos=corrompidos, españoles=corrompedores) permite situarlo en una perspectiva bastante librepensadora y polémica. La enseñanza de que la “la cristiandad y la letra de Dios” fueron lo esencial en esta tierra colonizada lo declara haciendo énfasis en el bienestar del reino, lo que revela que su mirada política alcanzaba hasta más allá de la administración.

La postura que hemos querido resaltar, en los propios términos que don Felipe utilizó, nos permite comprender la experiencia vital que precedió a la escritura de su enorme historia y programa, y a la vez también la experiencia misma de su bagaje escritural y gráfica, es decir, nos ofrece el lúcido manejo instrumental de los códigos estéticos y políticos para llegar a formular y prescribir prácticas administrativas y gubernamentales: “Que en este reino en los pueblos chicos y grandes haya escuela y sepan leer y escribir, cantar canto de órgano, los dichos niños y niñas todos, porque así conviene para el servicio de Dios y de su Majestad y buena policía y cristiandad.”²¹⁰ La conveniencia de que la educación y la cultura occidental lleguen a todo el mundo estuvo estrechamente ligada con el futuro brillante que Guamán Poma esperaba Dios le ofreciera a su tierra. Estos elementos de una sociedad verdaderamente cristiana asegurarían que los miembros de las repúblicas coloniales se viesen favorecidos por el orden de la ciudad ideal cristiana. Añade aún: “Y sin falta sepa(n) leer escribir los niños, niñas en todo el mundo y más en este reino. Y así se perderá la idolatría y ceremonia de los demonios, ya se hubiera perdido por causa de los sacerdotes, los hay todavía y así le ponga pena al dicho padre en este reino.”²¹¹ El sistema de educación era un eje fundamental que llevaría a la sociedad andina a un nivel de limpieza espiritual y orden político que superaría los ‘errores’ del pasado. Es interesante que don

²¹⁰ *Ibíd.*: 547.

²¹¹ *Ibíd.*

Felipe haya tenido esta de que no era únicamente suya sino que desde el primer y segundo Concilios Limenses, al menos, haya estado en las mentes de personeros de la iglesia.

El profundo cristianismo de don Felipe lo llevó a postular incluso un método que aseguraría el alejamiento definitivo de las creencias indígenas y la adopción sincera de la ideología cristiana: una educación completa que contradecía la estamentalidad y el régimen estratificado de castas todavía estático en el modelo social medieval. También sus propuestas asegurarían que los sacerdotes realizasen adecuadamente su tarea, sin ser tentados por lo material y lo mundano, estimulando la probidad, la moralidad y la espiritualidad. La insistencia de Guamán Poma en torno a este verdadero eje de su programa de ‘Buen Gobierno’, es decir, la educación, no deja dudas de la verdadera amplitud que debió haber tenido este proceso de contacto y subsecuentemente de cambio cultural, que, en rigor, no debemos ver solamente con una fuerza externa —la dominante— que influye sobre otra fuerza interna —la dominada— en la sociedad colonial andina, sino como la coexistencia de fuerzas que, a la vez que se enfrentaban epistemológica y culturalmente, compartiendo algunos de sus códigos, excluyendo otros, consensuando algunos más, también desarrollaron prácticas autónomas que desplegaron con gran libertad y creatividad. Pero ¿qué tan contradictorias podían ser estas ideas coloniales frente a las ideas del pasado ‘pagano’?

En otras láminas (véase anexo) podemos observar cómo algunos indígenas andinos, debidamente educados en la tradición hispánica, de gran capacidad creadora y artística, concibieron notables obras que sirvieron para demostrar cómo la religión católica logró que la población andina fuese más fácilmente disuadida a dejar de lado la antigua “idolatría”, en este caso mediante el arte sacro, posibilitando que las capacidades artísticas y estéticas de los indígenas cristianos fuesen una parte importante de la concreción de íconos utilizados en la edificación, hermooseamiento y organización interna de altares y galerías de las diferentes parroquias, capillas y catedrales, que representaban a su vez la centralización del poder eclesial y la proyección de su influencia hacia los territorios y poblaciones.²¹² Concretamente, en los dibujos de Guamán Poma seleccionados vemos a pintores, talladores y escultores indígenas dando origen a importantes piezas del arte hagiográfico cristiano; esto era posible porque estos

²¹² Amado (2009: 11-48).

ya habían aprendido en escuelas y talleres las técnicas europeas del arte religioso enseñadas por maestros españoles.

Estas obras, situadas en el espacio sagrado del templo cristiano,²¹³ sirvieron para mantener siempre presentes los dogmas de la iglesia en el imaginario de los indígenas cristianos o por cristianizar.²¹⁴ La producción de arte cristiano fue una efectiva metodología de educación y catequización cristiana en la mentalidad religiosa de ambos mundos, ya que convergieron más o menos armónicamente, dados sus gustos estéticos y abstractos.²¹⁵ Su ‘consumo’ fue popularmente demandada conforme la aceptación iba siendo cada más masiva. El resultado de las adiciones de ambas culturas reforzaba el objetivo que persiguió la iglesia y que era persuadir y enseñar los Evangelios en un mundo colonial crecientemente mestizo, heterogéneo y pluricultural.

En los términos de don Felipe:

Pintor entallador, bordador, artificios del servicio de Dios nuestro señor en este reino. Que los cristianos se concierten para la hechura y semejanza de Dios; todo el mundo acuda a ello por ser servicio de Dios y de su Majestad y bien de las ánimas y salud del cuerpo, pues que viendo las hechuras nos acordamos del servicio de Dios. **Este arte aprenda emperadores, reyes, príncipes, duques, condes, marqueses, caballeros en el mundo; y así en las iglesias y templos de Dios haya curiosidad y muchas pinturas de los santos, y en cada iglesia haya un juicio pintado allí [...].**²¹⁶

Este ‘arte’, es decir, la introducción de las técnicas y métodos de representación hagiográfica (además de escultura y construcción), ayudaron a transformar la vida mental y espiritual de los nuevos cristianos pues les acercó permanentemente el ejemplo axiológico de todo el santoral católico, comenzando con las propias enseñanzas y sacrificios de Jesucristo, y, además, les alejaba de la amenaza permanente del Diablo y los pecados a él atribuidos de instigar. El

²¹³ No olvidemos que para construir cada una de las notables piezas arquitectónicas de la Iglesia Católica, por ejemplo en el Cuzco, fueron desmanteladas y/o demolidas las anteriores arquitecturas del incario (vgr. Suntur Wasi, Saqsaywaman, Qassana). Al hacerlo, cada una de las antiguas piedras –de ushnus, canchas o patas–, pasaron a transformarse en las bases e incluso en los muros de la nueva monumentalidad católica colonial, caso de la Basílica Catedral y del Templo Jesuita.

²¹⁴ Particularmente reconocidos y valorados por el imaginario social cuzqueño, son los escultores indígenas y mestizos, como Juan Tomás Tuyro Túpac, quien talló la imagen de la Virgen de Almudena, y Melchor Huamán Mayta, quien crea la escultura de San Sebastián. Este hecho es sintomático de los procesos de educación de la religión y de la cultura hispánica que se desarrollaron en los Andes, esencialmente en el siglo XVII.

²¹⁵ Fuera de la pintura y escultura colonial, otro ejemplo muy interesante es el desarrollo por parte de talleres de artesanos incas que en el siglo XVII siguen produciendo sus tradicionales keros, modificando las técnicas originales (abstractas) por las aprendidas del arte occidental (figurativas), para sortear la represión virreinal. Véase, entre otros, Cummins (2004).

²¹⁶ Felipe Guamán Poma de Ayala (2005: 547-48).

aprendizaje de estas formas de arte visual educativo garantizó en el contexto de la cristiandad andina comprometida y militante una moral social, sólida, ejemplar y edificante. Pero una parte de la población igualmente mantuvo vínculos comprometidos con las tradiciones y las costumbres andinas autóctonas (pre cristianas), especialmente aquellas que estaban asentadas en comunidades lejanas y aquellas comunidades que se mantuvieron alejadas de los colonizadores, por ejemplo en la Selva, entre la clandestinidad y la marginalidad.

“Escribano de cabildo”. Sin lugar a dudas la categoría de escribano es una de las que más han llamado la atención de los estudiosos del tema, pues implicó uno de los primeros roles que fueron asumidos y adoptados por individuos indígenas, de acuerdo a sus habilidades intelectuales, técnicas y comunicativas. En cada pueblo de la ‘república de indios’ había un escribano, por ley. Los escribanos hispánicos habían introducido distintas actitudes que contravenían (una vez más el “se obedece pero no se acata”) lo que se esperaba de sus servicios legales: claridad, honestidad y probidad, lo que pasó a influir negativamente en algunos de los escribanos de origen andino. Así vemos cómo Guamán Poma dio cuenta de las diferentes alianzas que se crearon entre individuos españoles y andinos para cometer actos reñidos con la ley (robo, corrupción, estafa), tristemente corrientes y usuales especialmente en ámbitos rurales alejados de las principales ciudades donde el abuso y la violencia triunfaban sin contrapesos legales. Hablar el castellano, asumir la religión cristiana, escribir y leer, fueron requisitos indispensables para dirigir la ‘República de los Indios’ y para estar dentro de las posibilidades que prometía la ‘República de los Españoles’.

La introducción de los patrones culturales adoptados por sujetos indígenas fue una experiencia muy notable para el mestizaje cultural, cuya importancia decisiva para las poblaciones de los Andes estamos conociendo ahora en mayor detalle. En esta fase de nuestros estudios visualizamos este hecho como un gran índice del complejo proceso de, por una parte, cambio y transformación social, y, por otra, de continuidad y persistencia, en los Andes coloniales. Uno de los fenómenos que más ha llamado a nuestra curiosidad, sin duda, es el hecho de que los individuos indígenas más hábiles muy prontamente adoptaron estos métodos y técnicas de la comunicación, aún antes incluso de la fundación de los colegios para Hijos de Caciques, y al desarrollarlas y aplicarlas fueron incluyendo creativamente los principios fundamentales de sus culturas maternas, así pues se produjo una fecunda dialéctica simbólica.

Los usos sociales de estas formas artísticas e intelectuales, en todo caso, variaron según los intereses de sus usuarios, y merecerán siempre miradas específicas.

Veamos qué nos dice el autor con respecto a esta verdadera institución cultural, la del ‘escribano’:

Escribano de corregidor de las dichas provincias de estos reinos públicos de cabildo y escribano real, o nombrado, o receptor; **que los susodichos escribanos reciben grandes cohechos de los caciques principales y de los pobres indios, con color de darle mandamiento, o de otros pleitos, o darle testimonio para la Audiencia, o para ir a cobrar los tributos a sus indios de cada pueblo**, y de otras cosas que gastan tanto los dichos pobres indios, que den testimonio los dichos alcaldes ordinarios ante su escribano de cabildo para ir a recoger y traer a sus pueblos los indios y cobrar el tributo de los indios ausentes [...].²¹⁷

No obstante lo dicho por don Felipe, la cultura occidental que trajo nuevas técnicas, habilidades y ocupaciones, fue adoptada sobre todo por aquellos individuos que tuvieron mejores posibilidades para situarse más o menos convenientemente en el ámbito de la ‘República de Españoles’ y llevar a cabo funciones o acciones judiciales, o sea cumplir roles oficiales. Estos espacios coloniales sin embargo generaron permanentes tensiones, luchas y enconos. Así lo expresa Guaman Poma: “Que los dichos corregidores y padres y encomenderos quieren muy mal a los indios ladinos que saben leer y escribir, y más si saben hacer peticiones por que no le pidan en la residencia de todos los agravios y males y daños; y, si pueden, le destierra del dicho pueblo en este reino.”²¹⁸

Como podemos advertir, se pone en evidencia las serias dudas que los hispánicos tenían en cuanto a las habilidades que recientemente habían adquirido los individuos andinos (‘escribanos’ o ‘indios ladinos’ alfabetizados, e insertos en instituciones administrativas). Más aún, podemos entender que las autoridades peninsulares hayan tenido una gran desconfianza frente “a los indios ladinos que saben leer y escribir”, ya que habían aprendido a luchar en el ámbito judicial defendiéndose “de los agravios y males y daños” que cometían estos personajes colonialistas contra la población campesina indefensa y analfabeta. La ‘Letra de Dios’ se revertía como herramienta contra los españoles.

El ‘escribano’, comúnmente bilingüe, en general tuvo que haber desarrollado grandes aportes a las culturas locales, a las comunidades, siendo como era una gran herramienta para la

²¹⁷ *Ibíd.*: 404.

²¹⁸ *Ibíd.*: 382.

cultura oficial, imprescindible en cada acto legal y formal de la sociedad colonial. Si es posible pensar que estas funciones de la comunicación fueron grandes apoyos para la población, no es desmesurado poder también interpolar la cuestión de la recuperación paradójica de elementos de la cultura antigua gracias a esta técnica de archivo de información y a su capacidad de trascendencia. “Sin buena sangre y sin letra no se puede regir ni gobernar la letra de Dios y leyes de estos reinos, ni será obedecido ni respetado. Estas dos cosas han de tener para el buen gobierno del servicio de Dios y de su Majestad, y buena justicia del mundo y de este reino. Y así es justo que todos se exmire (sic: ¿examine?) la calidad.”²¹⁹ Esta interesante opinión de Guaman Poma condensa este argumento. Gente de buena cultura y civilización es lo que enfatizó Guamán Poma como una forma especialmente eficiente de llevar a cabo el *Buen Gobierno*. Y justicia fue el valor fundamental que nuestro autor conjuró para resolver los problemas de la colonia andina. Apuntemos ahora a lo que llamamos el ‘método del autor’. Su autoimagen revela que estuvo perfectamente consciente de la impresión que despertó en colonialistas y colonizados, y que sus potenciales lectores —pues pensó que su Carta al Rey podía ser editada en formato de libro de texto, aunque quizás Guaman Poma se diera por honrado sólo con la lectura que el rey de España pudiese hacer de su obra y con las medidas correctivas que le proponía en su *Buen Gobierno*— también se podían sentir escépticos de la enorme cantidad de datos y noticias que exponía:

[D]igo que el cristiano lector estará maravillado y espantado de leer este libro y corónica y capítulos, y dirán: ¿que quién me la enseñó, que cómo la puedo saber tanto?; pues yo te digo que **me ha costado treinta años de trabajo si yo no me engaño**, pero a la buena razón veinte años de trabajo y pobreza, dejando mis casas e hijos y haciendas he trabajado entrándome a medio de los pobres y sirviendo a Dios y a su Majestad, aprendiendo las lenguas y leer y escribir, sirviendo a los doctores y a los que no saben y a los que saben, y me he criado en palacio, en casa del buen gobierno y en la Audiencia y he servido a los señores visorreyes, oidores, presidentes y alcaldes de corte, y a los muy Ilustres In Cristos señoría obispos, y a los ilustres comisarios; y he tratado a los padres, corregidor, encomenderos, visitadores, sirviendo de lengua y conversando y preguntando a los españoles pobres y a indios pobres y a negros pobres [...].²²⁰

Al criticar fuertemente a los Curacas el inquieto espíritu de Guamán Poma estaba haciendo alusión a los vicios y delitos a los cuales el hispano se entregaba en su afán de enriquecerse lo más pronto posible. Estas conductas impropias fueron rápidamente asimiladas por los Curacas coloniales, tanto por aquellos legítimamente tales como por otros Curacas que aprovechaban algún nodo problemático para pasar a ser ‘señores étnicos’, en tal afán llevaron a cabo las mismas operaciones, argucias y tretas, y, es más, lo hicieron en franca alianza y complicidad con

²¹⁹ Ibíd.: 532.

²²⁰ Ibíd.: 572-574.

diferentes individuos que poseían algún grado de poder: por ejemplo, corregidores, jueces, sacerdotes... Guaman Poma pone acento en la actitud de quienes transgredían la ley de la Iglesia y de Jesucristo. Fue muy directo y crítico en sus observaciones de reproche a los “malos ejemplos de sacerdote”:

[C]omo no quiere que haya cristiano ni policía, **y así no gusta que haya escuela ni que sepa leer y escribir**, quiere que sean infieles idólatras. Y así de ninguna manera serán cristianos los indios en este reino, si los que cantan el evangelio le quita y le estorba que no lo entienda y sirva a Dios y a su Majestad. Es muy gran daño en los pobres indios de este reino, y así son contra los caciques cristianos, ladinos, indios de este reino.²²¹

Los sentimientos de desaliento y desencanto frente a la realidad colonial —explotación sistemática en todos los niveles de la población, hecho que recuerda la atmósfera moral de la Europa feudal— don Felipe los expresa en esta peculiar forma: “Mejor es morir en este reino”.²²² Esta expresión de desaliento demuestra dramáticamente que su sensación ambiente, que el autor captó de la vida cotidiana, era empática con respecto a las experiencias de los propios individuos andinos sometidos a un régimen económico y político aún incomprensible para muchos de ellos, sobre todo para los “indios pobres de Jesucristo”, como el mismo Guamán Poma los llamó. Y la educación aparece como un espacio que enfrentó a colonialistas inescrupulosos y avaros, y a colonialistas con mayor ímpetu humanista. Notable contradicción y utopía coloniales.

La ciudad colonial desbordada por la ‘hegemonía de la letra’, las imágenes y la educación, con sus centros y periferias, zonas de inclusión y exclusión, promesa en fin de la cristiandad indígena colonial, no estaba precisamente situada en los ‘jardines del cielo’; podemos ver más bien que en ella colonizadores y colonizados (los que coexistían directamente con españoles, al menos) compartieron prácticamente los mismos códigos culturales —aunque los matices son esencialmente relevantes—, dado que el poder español buscó siempre hegemonizar el sistema impuesto, siendo tan ‘santos’ como ‘pecadores’ los hombres de ambas repúblicas, donde feudalismo y mercantilismo, ideologías, técnicas y prácticas, tomaron el control de territorios y poblaciones, pero donde paradójicamente todo ocurría en el amplio e inclusivo marco del mestizaje cultural. En otro sentido, podemos decir que hemos encontrado en la *Nueva Corónica* una marca de carácter ideológico de extraordinaria relevancia para el conocimiento de las claves del texto analizado. Se trata de lo que podemos llamar la ‘utopía solitaria’ de don

²²¹ *Ibíd.*: 583.

²²² *Ibíd.*: 585.

Felipe. Así lo expresa él respecto del posible destino de la cristiandad: “[Que] andando tiempos nos igualaremos y seremos unos en el mundo, ya no habrá indio ni negro, todos seremos españoles de un hábito, en el mundo, un Dios, un pastor, un rey, como Dios lo declara en la divina escritura y en su evangelio [...]”²²³ Sorprendente declaración que quedaría trunca por las distopías coloniales.

Sin embargo, en sentido contrario a nuestras esperanzas de encontrar al ‘otro’ en una actitud ‘más pura’ (una ilusión con un destino irremediamente doble, compuesto, heterogéneo), nos volvemos a encontrar frente a la pesada herencia colonial en los individuos andinos: “todos seremos españoles de un hábito”, momento cúlmine de la realización de una promesa mesiánica. ¿Cuál es la explicación para semejante declaración? La fe completa en los anuncios de la Biblia. Hay otra indicación que desde el punto de vista de una administración colonial resulta reveladora y que se materializa cuando el autor llama la atención sobre las habilidades básicas que los Curacas castellanizados debían poseer, dada la importancia del rol social y político de quien lo ejercitaba. Así, don Felipe creía que era menester ‘controlar’, o él lo llama literalmente “examinar”, a quien estuviese realmente en condiciones de ser un activo hombre de letras en el contexto de la vida colonial marcada por la inequidad, según entendemos de su punto de vista general.

Dirá que:

Caciques principales sean desaminados (examinados) (en) la lengua de Castilla y general de quichiua, y sea probado y criado sin chicha y no apruebe vino en su vida, ni juegue ningún juego, y para ello **se ha de criarse cristiano ladino**, y si pudiere sepa latín y leer, escribir, contar, y sepa ordenar peticiones e interrogatorios para defensa de sus personas y de sus indios y sujetos vasallos pobres de Jesucristo; y sea buen cristiano humilde, caritativo, ingenioso, para los buenos manso, para los malos bravo, ha de tener miel y hiel; hombre brioso, animoso que así ha menester que no teme al diablo ni a corregidor, encomendero, padre, españoles [...].²²⁴

El tipo ideal de sujeto colonial para Guaman Poma era que aquel que fuese bilingüe (doblemente ‘ladino’ y letrado) y que se constituyera en ejemplo para sus semejantes: una especie de caballero o sacerdote medieval. De ahí que Guamán Poma insistiese ante el rey, por entonces Felipe III, que la educación llegase a todos los individuos andinos, principales y pobres:

Que los dichos caciques principales e indios, indias, niños y niñas en este reino, todos sepan la lengua de Castilla, leer y escribir como españoles, españolas, y **al quien no la supiere le tengan por bárbaro animal**, caballo, no

²²³ Ibíd.: 621.

²²⁴ Ibíd.: 627-628.

pueda ser cristiano ni cristiana, y para que en la tierra aumente el servicio de Dios sabiendo las letras puede ser y aumentar y haber santos indios, indias según quieren, y aman muy mucho la pobreza, humildad, paciencia, temeroso de Dios y de su justicia, y del Papa de la Santa Madre Iglesia y del rey; y para que la tierra venga a más de la cristiandad y policía y limpieza; y así dejará sus herrerías y se enseñarán a más, y con ello aprenderán oficios y artificios, beneficios, letrados, licenciados, doctores, maestros, indios, indias [...].²²⁵

¿El individuo indígena que sabía leer/escribir (cantar, rezar, contar...) ingresaba realmente en un mundo de saber y conocimiento donde su vida y destino podían verse mejorados en sus posibilidades reales de llegar a ser parte de la sociedad colonial española? Esta idea ¿les interesó verdaderamente a los andinos? ¿Su fe les hizo creer en estos principios teológicos y políticos de la sociedad dominante? ¿Tales umbrales ideológicos, lingüísticos y culturales sirvieron a sus propósitos? ¿Su sistema de pensamiento tradicional pudo verse modificado por la escritura y la iconografía occidental? ¿Estos recursos y medios pudieron afirmar la resistencia étnica y cultural de aquellos que intentaron mantenerse fieles a sus tradiciones y costumbres? Y por último, ¿qué implicaron los principios del pensamiento y de la comunicación europea para los saberes, memorias y conocimientos andinos impugnados y refutados por haber sido “idolátricos”? Todo indica que los elementos de la cultura europea en los planos cognitivos e intelectuales ayudaron a que la sobrevivencia de la cultura andina fuera posible.

EDUCACIÓN Y REPRESIÓN: “PAGAR” LOS PECADOS EN LA CÁRCEL

Uno de los acontecimientos que cautivan fuertemente nuestra atención, fuera de la institucionalidad de la educación colonial, es la creación en Lima de un recinto de presidio para indígenas que no habían recibido la ‘Buena Nueva’ o que se negaban a aceptarla, durante la primera mitad del siglo XVII. Le llamaron “Casa de la Santa Cruz” —fundada en 1618—, donde fueron confinados buen número de “hechiceros” y “dogmatizadores” andinos.²²⁶ Por ello, temáticamente, es de primera importancia conocer y dimensionar el hecho de que don Felipe, según él mismo lo confiesa, estuvo encarcelado. Así pues:

[S]iendo corregidor don Antonio Monroy, siendo el padre licenciado Alonso Rota vicario de la providencia, y Diego Beltrán de Saravia gran papelista, y Hernán Rodríguez de Pineda, y todos los demás sacerdotes de Lucanas y Soras de la provincia se juntaron e hicieron cabildo, y **ordenaron y nombraron notario para hacer información y auto buscándome vida en meneando una paja, para vengarse hacia lo criminal y echarme de la provincia**, y quedar

²²⁵ *Ibíd.*: 638.

²²⁶ Duviols (1977: 192 y ss.); Alaperrine-Bouyer (2007: 72 y ss.).

ellos desollando y quitando las hijas a los pobres indios, con todo eso me quiso afrentar sin culpa y me maltrató y me molestó y me tuvo preso en la cárcel pública, y me mandó no apareciese en la dicha provincia [...] ²²⁷

En el cabildo, las autoridades mencionadas se reunieron para seguirle un pleito judicial a don Felipe, litigio que permitiese expulsarlo de la provincia, vengándose de él y despejando la escena provincial para continuar con sus negocios aparentemente no muy lícitos, que nuestro autor no se cansó nunca de reprender y denunciar, al menos en sus textos. Ahora bien, siguiendo sus acusaciones llegamos a la idea de que civiles y eclesiásticos, cómplices de la explotación de la población indígena, conspiraron permanentemente contra quienes se oponían a sus planes e intereses. No sólo actuaron judicialmente contra él, lo hicieron también contra otros Curacas que se oponían a la violencia con que solían actuar los oficiales corruptos y sus cómplices, por ejemplo cuando quitaban o secuestraban “las hijas a los pobres indios”.

Es en ese sentido que esta “cárcel pública”, como Guamán Poma llamó a ese centro de detención, adquiere un significado particular, pues la represión de la ‘idolatría’ se llevó a cabo no sólo por razones políticas o religiosas, sino que claramente también por motivaciones económicas. Las prácticas de los españoles —según la documentación de nuestras fuentes secundarias— prueban que estos individuos recurrieron a todo tipo de estratagemas para conseguir sus espúreos objetivos. ¿Fueron esas instituciones penitenciarias, y las penas que afectaban a individuos andinos, otro golpe importante a sus antiguos sistemas de pensamiento, que se agregaba a la considerable deculturación que se venía experimentando en los Andes hacia fines del siglo XVI? Creemos que la Cárcel de la Santa Cruz fue otro método violento de represión cultural que, si bien consiguió capturar personas para privarlas de libertad, no logró detener las implicancias de la sobrevivencia cultural andina.

LA EDUCACIÓN Y LA ESCRITURA: ORIGEN DE LA MENTALIDAD INDÍGENA COLONIAL

Nuestro enfoque se ha enriquecido para efectos de nuestra interpretación de tres elementos que están esencialmente involucrados en el proceso de elucidación de la sociedad y de la cultura indígena colonial, a saber: las ideologías, las identidades y los imaginarios. Metodológicamente, este triedro sostiene la preocupación de reconstruir el *ethos* y la *praxis* de estos autores indígenas

²²⁷ Felipe Guamán Poma de Ayala (2005: 769-770).

cristianos que lograron aprender mediante el sistema institucional de educación la cultura, la religión y la lengua de los hispánicos, creando obras, textos y dibujos, y consiguiendo a través de este aprendizaje vehicular una visión distinta a la de los escritores hispanos, más cercana al mundo andino subalterno y, por lo tanto, verosímilmente cargada —en el sentido de la alta complejidad semántica que implican estos documentos de doble matriz cultural— de elementos no completamente cooptados cultural e ideológicamente por el régimen colonial en los Andes.

Las evidencias historiográficas que hemos presentado en este capítulo nos permiten comprender el contenido explícitamente cristiano que exhibe paradójicamente un sustrato de conocimiento e informaciones de la cultura indígena impugnada, es decir, de los antiguos sistemas de creencias andinos. Este acercamiento nos presenta el difícil desafío de la adecuada realización de una exégesis documental de informaciones de estirpe occidental que representa en los Andes un mundo construido a través de un régimen diferente al autóctono. Pensamos que un sistema de signos constituidos por otros soportes, con otras lógicas, con un lenguaje original, es el que en efecto merece una atención investigativa que aclare el proceso aquí estudiado. En este trabajo revisamos textos que de ninguna manera son la única evidencia: debe avanzarse con seriedad hacia la comprensión de lo quedó como evidencia arqueológica de las antiguas formas de registro donde podamos rastrear lo que nuestros autores andinos pusieron por medio de la escritura alfabética. Pero en el plano las diferencias ideológicas son incontrovertibles, como hemos visto. El hombre andino al cabo de un siglo de vida colonial llegó a adoptar una cosmovisión diferente, con códigos propios, con la tradición antigua como eje perenne. En este sentido, parece claro que hubo en cambio otros individuos semejantes en condición étnica y cultural que libraron luchas mesiánicas (¡aparente contradicción!) contra las antiguas tradiciones religiosas indígenas, pero que a la vez se opusieron a la pérdida total de la tradición y de la memoria autóctona en una curiosa actitud de ambivalencia religiosa y cultural. Esos hombres, en esfuerzos comunes, fueron artífices, no menos relevantes que los propios curas doctrineros o extirpadores, de importantes procesos de educación/evangelización entre los pueblos andinos. Textos de cartas y de litigios depositados en archivos y otros tantos ya editados (*vgr.* Navarro Gala 2015) aún representan una larga tarea por realizar. Con todo, podemos sostener que sujetos indígenas educados en la religión y cultura europea fueron realmente significativos elementos humanos de mediación entre sus coterráneos, la Iglesia Católica, el Virreinato y la Monarquía.

Ellos, mediante el ejercicio de la escritura o del arte pictórico, ofrecieron interesantes discursos que permitieron crear una cultura plébrica de iniciativas sorprendentes en la heterodoxa 'República de los Indios'.

Hemos visto que miembros nativos de la población andina colonial como el Inca Garcilaso de la Vega —desde la lejana España—, don Felipe Guaman Poma de Ayala y don Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui en el torbellino andino colonial, sin olvidar a quienes estaban al margen del 'régimen de la letra' (en el campo del analfabetismo, pero no en el de la inacción cultural), estuvieron al lado de los nuevos dominadores o mejor dicho vivían en una nueva sociedad que con contradicciones y violencias fue considerada de suyo propia, aprendieron y utilizaban sus códigos culturales, y lucharon por los mismos principios de la religión única, pero con todo paradójicamente dejaron para la posteridad no pocas huellas de la vieja sociedad andina, ayudando a crear o modelar el cristianismo andino colonial que, como práctica religiosa secular, ha estado presente medio milenio en la vida de los pueblos del Perú. Los autores indígenas aquí recogidos como conjunto textual son, desde el punto de vista cronológico, prácticamente contemporáneos y por lo mismo llegaron a ser miembros de la misma realidad histórica (como Cieza de León que compartió espacios y tiempos con Betanzos y Ondegardo, entre 1540 a 1550). Situados en diferentes contextos, desde luego, cada uno de los tres llevó adelante un "programa" literario, inspirados por el conocimiento de la historia, cultura y lengua de los hispanos de la época. En lo que sigue intentaremos presentar un estudio más profundo que nos permitirá presentar una visión de conjunto más nítida de lo ocurrido en la llamada 'República de los Indios', lugar físico donde en efecto ocurrieron interesantes cambios culturales que nos han motivado a investigar más de cerca este hecho de la sociedad indígena. Superada esta etapa de nuestra investigación, se hace más evidente que estos autores andinos estuvieron bastante cerca de la 'República de Españoles' como para imaginar los nodos comunicantes comunes, cuestión que es, en definitiva, el núcleo de poder desde donde fueron planeados, dirigidos y ejecutados los cambios institucionales y estructurales de la sociedad colonial. Doble mérito experiencial de estos escritores indígenas, hecho que nos ayuda a comprender el amplio arco del fenómeno de la relación del Tawantinsuyu, diverso, complejo y en descomposición, con el cambio social y cultural dinámico del Virreinato del Perú que instituyó el pujante Imperio Español en los Andes en la que habría de ser su época de oro.

En suma, es vital continuar estudiando la educación occidental recibida por estos individuos, puesto que esta evidencia nos permite entender más profundamente el significado social e histórico de sus realizaciones, sus ideologías, sus identidades y sus imaginarios, ya que la educación adoptada fue aprovechada por individuos avezados e intelectualmente más hábiles para fines colonialmente poco ortodoxos: recuperación de ideologías, memorias e historias, con el claro tinte de la cultura andina antigua. La auto-conciencia de la doble pertenencia étnica y cultural despertó en estos sujetos letrados un complejo concepto de sí mismos. Superados los marcos de 'lo culturalmente esperable', en cuanto a su educación, ocuparon un doble espacio en la sociedad colonial: el "oficial", junto a los colonialistas peninsulares, y el de los colonizados, donde verosímilmente su influencia como *exemplum* de la formación cristiano-andina les demostró al resto de los individuos la utilidad de la cultura hispánica y, además, les permitió comprender el prestigio subsecuente que tal adopción implicaba, pues posibilitaba una mayor movilidad al interior del delicado espacio de control de la autoridad colonial. Estos cambios en la cultura de la sociedad andina subordinada permitieron que las fuentes de las cuales se alimentaba confluyeran en un conjunto de ideas y prácticas que tendía a una heterogeneidad controlada, estratégicamente captada y regulada por la esfera cultural del poder colonial.

CAPÍTULO 3

CUZCO, DE CIUDAD HUACA A CIUDAD DE DIOS: CAMBIOS, TRANSFORMACIONES Y CONTINUIDADES CULTURALES EN LA POBLACIÓN INDÍGENA BAJO LA AUTORIDAD COLONIALISTA

Inmediatamente después del asesinato de Atahualpa en Cajamarca (26 de julio de 1533) las huestes conquistadores se dirigieron al Cuzco, realizando una larga marcha desde el norte, atravesando el centro del país, subiendo a las alturas de la Sierra y llegando a la Ciudad Huaca el 15 de noviembre de 1533. En la capital de los incas fueron recibidos como héroes rodeados de una misteriosa aura de ‘semidioses’. El 25 de diciembre de 1533, noche de Navidad, los españoles leyeron el *Requerimiento* ante los Qosqorunas quienes equívocamente aceptaron dicho documento. A partir de este momento los invasores aseguraron su botín en términos jurídicos y legales: habían tomado los Andes como “propiedad legítima” de la Corona española. Sin demora, la ciudad del Cuzco fue refundada el día 23 de marzo de 1534 según el acta conservada, realizando todos los actos jurídicos y simbólicos del caso según sus tradiciones peninsulares, quedando definitivamente en manos hispanas.²²⁸

Para los conquistadores este hecho no fue sino la concreción de los fines que el Imperio Español perseguía de acuerdo a sus intereses en el Nuevo Mundo. Para justificar la colonización

²²⁸ Al respecto, existe el documento oficial del «Acta de Fundación Hispánica de la Ciudad del Cuzco» [1534], publicado por el historiador peruano Víctor Angles Vargas (1983: 23). En esta Acta se señala, por ejemplo: “[Que] aviendo visto y con diligencia exzaminado el asiento desta ciudad y de los otros lugares donde podria asentar y fundar pueblo hallando estar este asiento en la mejor comarca de la tierra y como en tal los señores pasados hizieron en el su asiento y morada y la ennoblecieron y poblaron de los mas notables de su tierra y hizieron en este pueblo rricos edificios como en señora y cabecera de toda la tierra asentada en valle fértil de mantenimientos en medio de dos rrios cerca de fuentes de buenas aguas y monte leñas sierras y pastos para criar ganados y rrios y lagunas de pesquerías y a la redonda del munchas cassas de depósitos y de señores y hedificios viejos de canteria despoblados sin dueño ny señor de donde los españoles que aqui poblaron podran a poca costa y sin mucho trabajo sacar madera y piedra para edificios del pueblo asi cassas como yglezia y muro de piedra si conviniere hazarce *sin quitar sus casas y viviendas a los naturales*” (*Las cursivas son nuestras*). Estos actos eran tradicionales para la mentalidad social española. La legislación para la fundación y el poblamiento de ciudades se basó en las «Ordenanzas» de Carlos V (1526), el Reglamento denominado «Instrucción y Reglas para Poblamiento» (1529) que serán complementadas por las Leyes Nuevas» de 1542 y, finalmente, con las «Ordenanzas de Descubrimiento, Nueva Población y Pacificación de las Indias expedidas por Felipe II (1573), se completa la legislación urbana en el Nuevo Mundo. Véase Zambrano y Bernard (1993).

existió desde la última década del siglo XV todo un gran entramado legal, científico y teológico, que a los hispánicos les autorizó a llevar a cabo estas conquistas “en el Nombre de Dios”, según los avances de la navegación, los financiamientos de las empresas privadas, la exploración de Tierra Firme y la cartografía. La Iglesia Católica de Roma y los Reyes Católicos Fernando e Isabel (que habían reunido a Aragón, Castilla y Navarra) habían asegurado desde 1492 sus argumentos de legitimidad ante el resto de la cristiandad a través de las Bulas Papales. Iniciada ya la época de la monarquía Habsburgo con Carlos V en el trono (1519) de un Imperio ahora mucho mayor, otras potencias de Europa no pudieron oponerse a la conquista imperial dado el complejo escenario geopolítico; antes bien, se plegaron oportunamente a lo largo de los siglos XVI y XVII a la conquista del Nuevo Mundo compitiendo abiertamente contra los hispánicos. La conquista de México (1519) y del Perú (1533) avivó febrilmente la ambición de oro y riquezas de los colonos. Pero las colonias tuvieron que pasar un cruento período de guerras y conflictos al cabo de los cuales finalmente logró estabilizarse la situación política, una vez que la Corona retomó el control sobre los encomenderos y soldados, estableciendo entonces las bases del virreinato.

Configurado así el contexto de esta época, la suerte del Tawantinsuyu quedó sellada definitivamente ante los acontecimientos de Cajamarca, las sublevaciones étnicas de Huancas, Chachapoyas y Cañaris contra el Sapa Inca y su corte, las luchas entre los cuzqueños y los quiteños que generó un enorme costo social cuzqueño que desgastó significativamente a la élite gobernante,²²⁹ y, sobre todo, con la toma de la Ciudad del Cuzco con todas las connotaciones y consecuencias que este hecho pudo tener en la visión indígena de los hechos para los siguientes 300 años de dominación colonial. Con todo, es necesario reconocer que hubo población indígena que se adaptó de buen grado a la sociedad hispana (como los Yanaconas), otros en cambio lograron evitar el contacto con los colonizadores, pero nadie puede ignorar el nuevo orden impuesto. En cuanto a la suerte de la ciudad del Cuzco, desde 1534 los Incas cuzqueños organizados en las Panacas herederas de la cultura antigua, fueron expulsados de sus propiedades en la Llaqta Huaca hacia el exterior del centro ritual concentrándose en los nuevos barrios denominados San Sebastián (Oma) y San Jerónimo (Sañu), insertándose irremediabilmente en el nuevo orbe de la influencia colonial. Sólo un Ayllu real quedaría en el área de Collcampata,

²²⁹ Espinoza Soriano (1981).

antigua propiedad del Inca Manco Cápac, fundador del Cuzco: el grupo familiar de Paullu Inca.²³⁰ En realidad, víctimas de una humillante erradicación estas familias sólo representaban retazos parentales de la antigua élite incaica, deprimida en su número de miembros producto de las guerras de sucesión entre Huáscar y Atahualpa, la guerra de conquista hispánica y la insurrección de Manco Inca II contra los conquistadores.

Se ha dicho que a lo largo de las últimas seis décadas del siglo XVI, las guerras, las enfermedades, y el régimen de trabajo, fueron las principales razones de un declive poblacional en los Andes.²³¹ Sea como fuere, la población tendió a descender demográficamente. En este desfavorable contexto los primeros conquistadores se apropiaron de la ciudad sagrada realizando progresivamente el reparto de las antiguas propiedades urbanas y de sus tierras, y estableciendo el régimen de la encomienda, una institución europea que tuvo que adaptarse a las nuevas condiciones de colonización. La Iglesia Católica, especialmente a partir de la obra de la activa orden de los Dominicos, inició la construcción de los primeros edificios sacros en el Cuzco: a partir de la Iglesia primigenia, obra de Francisco Pizarro, se erigen posteriormente la Iglesia del Triunfo, la Iglesia Catedral y el Templo Jesuita, proceso de construcción que duraría todavía un siglo más. Estos impresionantes símbolos arquitectónicos de los nuevos dominadores marcarían para siempre la presencia de un poder incontestable revelado a los serranos del cual no pudieron escapar ni abstraerse. Paralelamente, en la Costa Central fue fundada la Ciudad de Lima²³² en el año de 1535, muy cerca del mar, dadas sus cualidades estratégicas de puerto para la navegación, siendo considerada por los hispánicos como la ciudad capital. Pese a todo, el Cuzco retuvo su importancia secular (como Llaqta Huaca), a pesar de ciertos períodos de bonanzas y crisis económica en los dos siglos siguientes debido a su cercanía con las minas de plata de Potosí.²³³

Apenas dos años después de la refundación hispánica de la ciudad del Cuzco, un nuevo hecho bélico la estremece: los Incas liderados por Manco Inca II se revelan ante la grave situación provocada por los españoles. Para eliminar a los falsos Viracochas organizaron un

²³⁰ MacCormack (2004).

²³¹ Cook (2004; 2005).

²³² El nombre “Lima”, una corrupción lingüística, proviene de la palabra quechua Rímac, en referencia al río que fluye desde la Cordillera Central hacia el Océano Pacífico. Quiere decir: “Hablar”, relativo a los Oráculos Rituales antiguos. En el Cuzco hubo una plaza que los Incas llamaron Rímacpampa, es decir, “lugar donde los Oráculos hablan”.

²³³ Véase Escobari de Querejazu, Brown, Fisher y Moreno Cebrián. En: Contreras y Glave (2002).

cercos militares en torno a la ciudad sagrada, emblema del poder de los cuzqueños. Se establece el cerco contra los españoles entre el 6 de mayo de 1536 hasta el 18 de abril de 1537, hecho bélico que finalmente fracasa. Unos años después otro hecho bélico vuelve a generar daño y destrucción: las desastrosas guerras civiles durante los años de 1534-44 que enfrentaron sangrientamente a bandos opuestos de españoles. Primero, pizarristas contra almagristas y luego a Gonzalo Pizarro contra la Corona Real. Desgraciadamente, en menos de una década (*ca.* 1534-1544) la ciudad se vio gravemente destruida, incendiada y saqueada, por efecto de estas luchas militares. Gran parte de su singularidad y belleza original fueron arruinadas. Su posterior rediseño urbano de estilo europeo añadiría mayor destrucción a la ya deteriorada arquitectura pero, a cambio, produciría una ciudad de factura europea superpuesta a lo que fueron las bases del urbanismo estético y religioso incaico. La caída del Cuzco significó la desestructuración del Tawantinsuyu, el desmembramiento del llamado ‘Sistema de Ceques’, cuya lógica en varios de sus aspectos centrales aún no es totalmente redescubierta, la demolición física de los monumentos más relevantes del viejo diseño arquitectónico, la traumática expulsión de las Panacas Incas, y, en suma, el fin del esquema de poder de la Ciudad Huaca y el comienzo de otro esquema de poder: la “Ciudad de Dios”.²³⁴

El objetivo de este capítulo pretende elaborar un análisis e interpretación desde un punto de vista urbano la situación de la ciudad y su población hacia su toma, y se centra en los cambios y las transformaciones históricas y culturales que acaecieron en su suelo en lo que resta del siglo XVI, y los efectos que provocaron décadas de construcción de la sociedad colonial andina respecto de la identidad, mentalidad e imaginario de la población andina, según nuestros autores andinos. Esto es interesante puesto que nos ayuda a entender la situación de la cultura que los indígenas internalizaron producto de la imposición del régimen colonial. Pensamos que los fenómenos acaecidos en la ciudad del Cuzco se sitúan en las redes de significado del proceso de dominación hispana que permiten el análisis de un ángulo esencial en el proceso de cambio cultural acaecido en esta refundada ciudad. La heterogénea población que coexistió en el territorio organizado en la Provincia Eclesiástica de la Diócesis del Cuzco, creada por el Papa Paulo III en 1537, cuyo centro político era la propia ciudad del Cuzco, evidencia interesantes

²³⁴ Wachtel (1976: Segunda Parte); Rostworowski (1999: Segunda Parte); Bauer (2000: Caps. 4-5-6-7-8); Murra (2002: Cap. II); Rowe (1985; 2003: Caps. 1 y 2); Pärsinnen (2003: Caps. IV-V-VI); Zuidema (1995: Caps. III-IV-; 1991: 113-129; 2011: Segunda Parte).

interacciones que vinculan la antigua tradición andina con la tradición cristiana, las lenguas quechua y el castellano (que se interpenetran mutuamente), el vínculo directo de las dos repúblicas, la formación de las instituciones coloniales y sobre todo la relación íntima de las poblaciones española e indígena, entre la que destaca desde luego la cuestión de los incas.²³⁵ Las obras que hemos elegido por sus particulares informaciones resultan insustituibles puesto que representan el fenómeno general de la apropiación de la cultura occidental por los andinos. El nexo entre la ciudad del Cuzco y los libros escritos por indígenas ejemplifica de manera inmejorable la relación entre el contexto social con el pensamiento y la literatura.

En este contexto problemático de la cultura colonial podemos observar otras áreas vinculadas a la temática estudiada en las que se instituyeron transformaciones y continuidades heterodoxas. En el contexto cultural urbano, por ejemplo, el arte europeo introducido ejerció también su influencia en el espíritu de los sujetos de la época a través de la pintura, la escultura y la arquitectura. Lo que ocurre en la ciudad refleja sin duda lo que ocurre en las subjetividades. De hecho existe una dialéctica entre el habitante de un espacio social y la cultura que lo envuelve. A estos espacios se le ha llamado “semiosfera”, espacios de construcción de significados culturales,²³⁶ concepto que nos resulta muy útil para entender la imagen que el autor indígena elaboró de su entorno vital, de su pasado y su presente. En efecto, nuestros autores andinos nos entregan variadas noticias de esta importante ciudad: su pasado prehispánico, su situación colonial y la forma y el modo en que los indígenas modificaron su concepto tanto de la Llaqta Huaca como de sus antiguos artífices y dueños soberanos, los Incas. De acuerdo a las posibilidades de nuestros informantes sobre el Cuzco, que complementaremos recurriendo igualmente a fuentes primarias hispánicas, vamos a tratar aspectos estructurales y físicos, vicisitudes del régimen del imaginario, enfocándonos en los ritos y los mitos, y aspectos

²³⁵ O’Phelan (2013: 13) escribe al respecto: “Es posible observar [...], que completado el ciclo de la conquista comenzó a darse cambios en la política de la metrópoli frente a los mestizos reales, cuestionándose su raigambre indígena, recortándoles su privilegios y tachando sus demandas de «desmedidas solicitudes». La segunda generación de mestizos reales ya no era valorada en los mismos términos y con los mismos atributos que la primera. O así, por lo menos, fue como lo percibieron los mestizos que reclamaban ser descendientes de los incas.”

²³⁶ Lotman (1996; 1998; 1999; 2000). Hampe Martínez (1978-79; 1993) entrega importantes luces respecto a la cultura del libro que se introdujo en los Andes. Los libros que según el historiador circularon en aquella época son, por ejemplo, la Biblia, Nebrija, el Amadís, *Flos Sanctorum*, *Enchiridion militis Christiani*, entre otros. Estas obras nos permiten formarnos una idea general pero precisa de los contenidos culturales que eran compartidos por los intelectuales, los escribanos y estudiosos del período. Es en este sentido que tomamos el concepto de Lotman de “semiosfera”.

relativos a urbanismo, ideología y colonialidad cultural, en el ámbito urbano-rural de esta interesante ciudad secular.

La perspectiva de la irreversible trayectoria colonialista en los Andes, en la que todos estos hechos y acontecimientos se suceden sin cesar a través de creaciones, azares y pragmatismos, nos invita a estudiar este proceso desde una plataforma más cercana a una historicidad en la cual no solamente fueron agentes de la cultura los colonialistas hispánicos sino que lo fueron también las poblaciones indígenas que fueron afectadas por la vida colonial. Esto se ve reflejado en el hecho de que esta población colonizada haya adoptado una serie de actitudes, estrategias y comportamientos particulares. Para enriquecer este estudio hemos debido aprender de los estudios que se han realizado sobre urbanismo, demografía, historia del arte colonial, así como de las cartografías o planimetrías realizadas, como el mapa de 1648 publicado por el arqueólogo John H. Rowe²³⁷ y la famosa pintura que Alonso Cortés de Monroy mandó a pintar representando al Cuzco luego del terremoto de 1650,²³⁸ que obligó a su población a reestructurar nuevamente su ciudad.²³⁹

Maurice Swadesh utilizó el concepto ‘transculturación lingüística’²⁴⁰ aludiendo al fenómeno antropológico por el cual una lengua (→ una cultura) al ser trasplantada a otro lugar consigue reconstruir o rediseñar el mundo de los signos por el cual una cultura consigue hacerse inteligible y compartida,²⁴¹ lo que nos parece aplicable al estudio del mundo de las ideas coloniales en la semiosfera de la literatura indígena. La utilidad del concepto en nuestro contexto no solamente nos ayuda a evocar la llegada del idioma castellano al mundo andino, sino más bien el establecimiento de todo un mundo que es nombrado y reproducido por una lengua dominante. Ese mundo introducido en los Andes por medio del lenguaje de Castilla fue la cultura europea medieval-renacentista, el occidente en su aurora modernista. Pues bien, al utilizar el concepto de ciudad letrada nos hemos percatado de la importancia teórica de lo que implicó para

²³⁷ Rowe (1989).

²³⁸ *Vgr.* Contreras y Valverde [1649]; Esquivel y Navia [1741].

²³⁹ Gasparini y Margolies (1977: Caps. II-III-IV); Agurto Calvo (1980: Caps. II-III); Zuidema (1995: Caps. III-IV-V; 1991: Lección V; 2011: Segunda Parte); Macera (1993); Gruzinski (1995; 2000; 2003); Dean (2002: Cap. II); Gisbert (2001; 2004; 2007); Cook (2005; 2010: Segunda Parte); Garrett (2009: Primera Parte); Amado (2009: 11-48); Estrada Ibérico, Nieto Degregori y Ochoa Lind (2009: 49-72); Azevedo (2009: Caps. 1-2-3).

²⁴⁰ Swadesh (1993).

²⁴¹ Otro trabajo clave de Rama (1987) también nos ofrece interesantes puntos de aproximación, en relación a los estilos literarios que estila el sistema de escritura occidental, núcleo de la cultura comunicativa europea.

la cultura colonial —universo pletórico y exótico de gentes, ideas y problemas— la destrucción de la ciudad sagrada de los Incas y la posterior reconstrucción de lo que sería la ‘Ciudad de Dios’. Este fenómeno propició una serie de cambios y transformaciones que marcaron secularmente a la capital de la Diócesis del Cuzco. Por su parte, especialmente en el ámbito de la religiosidad colonial, la creación de una nueva ciudad sobre la anterior permitió que surgiesen una serie de expresiones culturales que pueden ser interpretadas como tenacidades, adiciones y persistencias andinas. Precisamente, la obra de los autores andinos al ponernos en contacto con esta interesante materia y entregarnos su versión de la historia andina nos ofrece claves esenciales del estudio de la relación cultural entre el sistema hispánico y el andino.

La cultura colonizadora insemínó sus patrones que duplicaron el modo de vida occidental: así pues, se introdujo una ‘hegemonía de la letra’, que incluía variables tales como el saber contenido en bibliotecas, la constitución de escuelas y talleres desde 1550, además del uso de tecnologías tales como la impresión de libros e imágenes desde 1584. Asimismo, la hegemonía del arte también fue fundamental para la labor de evangelización ya que esta rama del quehacer humano se instrumentalizó para adoctrinar a los feligreses neófitos. En último término, observamos una hegemonía del urbanismo y la arquitectura, que incidió en la formación del nuevo modo de vida instituido como oficial, pero que se vio constantemente influido por las tradiciones culturales locales. Así pues, el eje fundamental de todo este entramado es la educación colonial. En este apartado vamos a estudiar las informaciones que nuestros autores andinos nos entregan, poniendo nuestro énfasis interpretativo en la ciudad ritual prehispánica, retrocediendo no más allá de mediados del siglo XV, es decir, desde la época de Pachacutec quien refundó el Cuzco, apuntando especialmente a sus aspectos míticos e históricos, y su transformación colonial, guiados por las informaciones que nuestros autores nos ofrecen, examinando el relevante fenómeno de la construcción de la nueva realidad colonial.

Teóricamente, entendemos que el proceso de transculturación hispana en la América andina permitió el surgimiento de una clase particular de sujetos indígenas letrados. Esta emergencia de sujetos letrados es bastante temprana lo que nos permite vislumbrar en sus *ethos* y *praxis* el proceso de cambio cultural que afectó a las etnias andinas. Este importante fenómeno supuso una transformación de los modos en que las memorias indígenas se reproducían en los antiguos soportes comunicativos que confluían híbridamente con las europeas.

LA CIUDAD INCAICA HACIA LA ÉPOCA DE SU CONQUISTA

Hacia 1450 la ciudad del Qosqo fue reconstruida por el Sapa Inca Pachacutec, el fundador de la cúspide del poder de la dinastía de los Hanan Qosqo, según es señalado por los cronistas más importantes de los siglos XVI y XVII.²⁴² La cronología que nos conviene seguir en este capítulo comienza a mediados del siglo XV, cuando Pachacutec Inca tomó la decisión de darle una forma definitiva a la nueva ciudad del Qosqo; con ello también persiguió modificar la organización social y la dirección ideológica de lo que progresivamente constituiría el Tawantinsuyu.²⁴³ En sus planes de construcción contó con el apoyo de su hijo mayor Amaru Yupanqui, un interesante personaje del cual sabemos poco y del que falta una biografía. Pachacutec gobernó primero con Amaru para luego gobernar con Túpac Yupanqui, su hijo menor. Al establecer su Panaca, el Cápac Ayllu, Pachacutec se dio a la tarea de construir un nuevo Qosqo, tomando para este propósito la experiencia acumulada no sólo de su grupo étnico sino también tomando un patrimonio de miles de años de civilización, religión, ciencia y tecnología, experiencias que recogieron al cabo de cada conquista étnica. Así, son reconstruidas las claves de la arquitectura e ingeniería ceremonial: el Inti Cancha o Qoricancha, el Aclla Wasi, las plazas Haucaypata y Cusipata, Patas, Tambos y Pucaras, la gran obra de agronomía o agrología que conocemos como los cuatro andenes circulares de Maras-Moray —Khuychi Muyo, Inti Watana Muyo, Sima Muyo y Quechuyoq Muyo—, donde se producían toneladas de semillas mejoradas por selección de variadas especies cultivables comestibles, un sistema de acueductos provenientes de las Qochas y del río Willcamayu, y, en fin, el establecimiento ordenado y urbano de las Canchas de las dinastías de Hanan Qosqo y de Hurin Qosqo, en el centro neurálgico del Qosqo. Las maquetas realizadas comenzaron a dar forma y fisonomía a la nueva ciudad, como asimismo también a la organización social y económica, comenzaron a transformarse en la práctica en el hábil estado administrador de una cuantiosa energía humana y dueña de una poderosa riqueza material, fruto del control de múltiples áreas geográficas y ecológicas.

²⁴² Betanzos [1551], Cieza de León Cieza [1550], Polo Ondegardo [1571], Sarmiento de Gamboa [1572], Molina [1575]; Acosta [1588].

²⁴³ Agurto Calvo (1987; 1980).

Las experiencias expansivas de Túpac Yupanqui, el siguiente Sapa Inca (fundador del Hatun Ayllu), generó mayor complejidad en la organización social de un Estado que hacia finales de su existencia (*ca.* 1490), había aumentado cualitativa y cuantitativamente el territorio controlado, la disponibilidad de mano de obra y los recursos económicos, construyó nuevas obras fundamentales como el Qhapaq Ñan, las Collcas y Saqsaywaman, consiguió dominio sobre los “archipiélagos verticales”²⁴⁴ en amplios territorios anexados y estableció lo que conocemos como el Sistema de Ceques, un complejo radiado desde el centro sagrado, así como el sistema religioso que consiguió modificar las jerarquías religiosas y validar la ideología religiosa estatal: Inti, Wiraqocha e Illapa, núcleo del panteón inca junto a Quillamama, Pachamama, Qochamama..., deidades correlacionadas con el sistema ritual de los Mallquis, ancestros momificados que fungieron como oráculos para los dignatarios y el gobierno cuzqueño.²⁴⁵

El posterior gobierno de Huayna Cápac vio la consolidación definitiva de las administraciones anteriores. El Tawantinsuyu había crecido de manera sostenida lo que significaba que el estado poseía cada vez más energía humana, territorio y riquezas materiales. La Ciudad del Cuzco por entonces lucía magnífico en su diseño arquitectónico, construidas prácticamente todas las obras proyectadas por Pachacutec, tal como lo atestiguaron los primeros españoles que primero pusieron su pie en la ciudad sagrada.²⁴⁶ La torre Kuntur Páucar y el Ushnu de Wiraqocha en la plaza Haucaypata, y las torres de Saqsaywaman: Móyoc Marca, Páucar Marca y Sácllac Marca, lucían radiantes bajo el Sol del *Qosqo*, entre muchas obras.

La muerte inesperada del Sapa Inca Huayna Cápac (*ca.* 1527-28) supuso problemas serios que se iban a resolver mediante la lucha por el poder entre los aspirantes a la Mascapaicha que comenzó con conflictos políticos y que luego derivó en la hipotética guerra de sucesión entre los hijos del fallecido dignatario. Las mesnadas de guerreros de Huáscar y Atahualpa lucharon durante tres años enconadamente para decidir quién se quedaría con la Mascapaicha. Inesperadamente, justo en esos momentos la experiencia exploradora que había comenzado el gobernador de Panamá, Vasco Núñez de Balboa, se hallaba muy avanzada y nuevas huestes navegadoras capitaneadas por Francisco Pizarro y Diego de Almagro estaban prontas a

²⁴⁴ Murra y Condarco Morales (1987).

²⁴⁵ Murra (2002), Zuidema (2011: Primera Parte), Itier (2013).

²⁴⁶ Anónimo [1534, atribuido a Cristóbal de Mena]; Francisco de Xerez [1534]; Miguel de Astete [1542]; Pedro Sancho de la Hoz [1550]; Pedro Pizarro [1571].

desembarcar en un lugar apropiado: el puerto de Tumbes. La expansión de la España Imperial había alcanzado finalmente uno de los últimos lugares aislados del resto del mundo conocido hasta entonces.

REFUNDACIÓN DEL CUZCO

La ciudad española en el Siglo de Oro, si bien hundía sus raíces en la tradición medieval, poseía un modelo que imitaba la ‘Ciudad de Dios’, que San Agustín y Santo Tomás habían prescripto para la cristiandad europea y exhibía como por ejemplo en Castilla la Vieja características particulares que había tomado como símiles divinos para la vida social. Este modelo urbano tuvo un cambio especial como muchas otras ciudades europeas debido a los avances sociales y culturales y los triunfos militares de la monarquía: se habían adoptado patrones culturales tanto arábigos, como hebreos y románicos.

Pero, ¿cuál era la situación económica, política, social y cultural en que se encontraba España hacia la ascensión al trono de la dinastía de los Austrias, desde Carlos V a Felipe IV? Los principales ejes de las instituciones y estructuras sobre las que se construía el nuevo imperio estaban basados en la cultura europea que integraba la cristiandad.²⁴⁷ Especialmente, en el ámbito de la economía-política era evidente que la sociedad feudal cruzaba hacia un desarrollo que provenía precisamente de la expansión que anexaba las nuevas tierras de un continente ignorado y desconocido: las Islas y Tierra Firme que gracias a Américo Vespucio serían cartografiadas y finalmente reconocidas como un nuevo continente. El cartógrafo alemán Martin Waldseemüller bautizaría con el nombre del piloto italiano a este continente. La situación que ocupó España en este período de su historia fue de liderazgo y vanguardia —los españoles de esta época han sido considerados como una suerte de “defensores de la fe” y de “nuevos cruzados”—, encabezando el poder de la Europa tardomedieval. Ahora bien, la organización social de España no era la de una sociedad homogénea y cohesionada, sino que ya desde dentro de su territorio coexistieron varias tradiciones que formaron el patrimonio cultural de las Españas. Las principales ciudades hispanas poseían particularidades culturales entre sus

²⁴⁷ Braudel (1976; 1984; 2000); Wallerstein (2009; 2010a; 2010b); Hobsbawm (2012).

miembros, entre las cuales destacaban lengua, ideología e identidad, ya que las comunidades poseían tradiciones diferentes. Ejemplos de ello: Castilla, Aragón, Toledo, Barcelona, Valladolid, Valencia, Andalucía, Sevilla y Madrid (1561).²⁴⁸ España nunca fue un complejo cultural monolítico, más bien fue una sociedad heterogénea que tuvo varias contradicciones internas que la monarquía intentó dominar creando artificialmente una ‘unidad interna’ que funcionó en las cúspides del poder y en las élites, no así en las bases de la sociedad peninsular.²⁴⁹

Ante estos hechos es obligatorio que nos preguntemos si la sociedad hispánica fue heterogénea: ¿qué consecuencias tuvo esta esencial circunstancia en la colonización de América que a su vez poseía igualmente un mosaico social y cultural de etnias, culturas y lenguas? Evidentemente hubo dos niveles de colonización: el oficial, planificado y administrado formal e institucionalmente, y el espontáneo o pragmático en el cual funcionó lo que los historiadores han expresado con el dicho: “se acata pero no cumple”. Por lo tanto, podemos suponer que la procedencia cultural de los colonizadores pudo introducir matices que para la sociedad colonial fueron determinantes. Esta situación es complicada; no obstante, nuestra forma de abordar esta dificultad es enfrentándola desde el fenómeno de la escritura, de la emergencia de una sociedad letrada y desde la cultura libresca. Este hecho establecía particulares lógicas de frente a la estratificación social, ya que la sociedad colonial se dividía “naturalmente” entre funcionarios de la burocracia, clero letrado y el resto de la población que no tenía acceso al sistema de educación, de tal forma que el analfabetismo se reproducía “naturalmente” en la base social de la población dedicada a la producción económica. Sin embargo, el otro ángulo del asunto permitía que el arte pudiese ser parte de la cultura de los colonizados ya que era una parte esencial de la evangelización. Las pautas que normaron la colonización de los Andes fueron básicamente la teología, el feudalismo mercantilista, el derecho románico-medieval, y debido a cuestiones filosóficas, la cultura del libro y el arte. La duplicación de la vida europea en América fue una idea general de lo que podía esperarse en las recién fundadas colonias hispanoamericanas. Creemos que en varios planos, hubo márgenes de libertad y creatividad que los colonizadores y los colonizados usaron para su beneficio. En este sentido, nos parece notable la existencia de

²⁴⁸ Fue Felipe II quien al instalar a la Corte en esta villa definió su calidad de Ciudad Capital y Centro Político de los Habsburgos.

²⁴⁹ Caro Baroja (1978), Elliott (1990), Bernand y Gruzinski (1999, Tomo I), Carr ed. (2000), Bennassar (2001), Brading (2003), Lynch (2003), Thomas (2004).

espacios de improvisación, de espontaneidad, de originalidad que conscientemente o inconscientemente fueron aplicados a la construcción de la sociedad colonial, manifestándose especialmente en el plano ideológico. El siglo de oro español y su influencia en el arte, la filosofía y la literatura, nos ha parecido un ángulo interesante para estudiar la conducta ideológica política y religiosa de esta potencia colonial, particularmente respecto de cómo este patrimonio cultural fue adoptado por la población indígena de los Andes y cómo esta herencia se expresa en las obras de los autores andinos.

Pues bien, la llegada de Francisco Pizarro y sus huestes al Cuzco el día 15 de noviembre de 1533 produjo el comienzo de la tragedia de la invasión y la conquista de los incas cuyo resultado más notable fue la anexión de la ciudad sagrada y del Tawantinsuyu a los territorios de ultramar de la Corona española. Uno de los primeros hitos de la sociedad colonial fue la construcción de la primera iglesia en el Cuzco, la Iglesia Catedral ubicada en la Plaza de Armas que sustituyó a la de Haucaypata. La toma de posesión de la ciudad y sus propiedades generaron a la larga, especialmente después de la insurrección de Manco Inca II, la expulsión de los Incas hacia la periferia. Apenas una familia quedó en el interior de la antigua ciudad sagrada del Cuzco, en los andenes de Collcampata. Este hecho nos permite divisar que la sociedad cuzqueña se vio fuertemente afectada por este increíble desalojo. Igualmente es sorprendente el hecho de que las Panacas de Paullu Inca, quienes retuvieron Collcampata, se plegaran al nuevo ordenamiento colonial cristianizándose y subordinándose como vasallos del Rey de España. La situación general facilitó la introducción en el centro de los Andes el tipo de sociedad que era connatural para la Corona de España de acuerdo a la realidad europea de la época. La fundación de Lima, por su parte, desarrolló una capa estamental aristocrática que culturalmente fue criollizándose progresivamente, teniendo otra trayectoria diferente a la del Cuzco colonial que mantuvo una minoría urbana aristocrática y una mayoría rural indígena abrumadora.

Uno de los hitos interesantes que nos ayudan a comprender el cambio cultural que afectó a los hombres andinos es la construcción de los signos del poder inscriptos en la conquistada ciudad del Cuzco, es decir, a través de la arquitectura religiosa y civil. El día 5 de septiembre de 1538 se produjo el inicio del levantamiento de la Iglesia del Triunfo del Cuzco; esta fue una obra del obispo dominico Vicente de Valverde, quien dicho sea de paso introdujo la primera biblioteca en los Andes. A partir de este hecho religioso se produjo un proceso de la época de los

conquistadores a la época virreinal, es decir, se inició la construcción formal de la sociedad hispánica colonial y sus instituciones y estructuras. Fueron los primeros virreyes quienes iniciaron la construcción física del hispanizado Cuzco. En el caso de la Basílica Catedral del Cuzco (como actualmente se le denomina), construida sobre las bases de la parroquia primitiva erigida por Francisco Pizarro, fue el día 11 de marzo de 1560 cuando se inició su construcción. A su costado se mantuvo la Iglesia del Triunfo, como un ala del edificio mayor. Este prominente signo del poder se terminó de construir en julio de 1654.

Durante la administración del virrey Francisco de Toledo, décadas después, se produjo otro hecho clave: el establecimiento de las dos repúblicas. En esta misma época también se produjo la derrota de los Incas de Vilcabamba (1572). Con estos determinantes acontecimientos finalizó el siglo XVI, con un balance cada vez más favorable no sólo a la construcción de una sociedad colonial controlada por la Corona española, sino que estos hechos continuaron generando condiciones favorables para un cambio cultural cada vez más profundo, configurado regionalmente, lo que propició una sociedad colonial inevitablemente diversa, pero con tradiciones fuertes que se polarizaron asimétricamente. En el siglo XVII continuaron generándose las condiciones propicias para un crecimiento sostenido de la sociedad colonial y se culminó la primera remodelación que afectó el urbanismo cuzqueño colonial hacia mediados de siglo. Sin embargo, el terremoto del 31 de marzo de 1650 obligó a sus atemorizados habitantes a emprender una nueva etapa de desarrollo urbano a partir de la reconstrucción del Cuzco, que adquirió sucesivamente otras fisonomías, otras elaboraciones.

LA CIUDAD NATAL DEL INCA GARCILASO DE LA VEGA

Sin duda, las ciudades de origen marcan a los escritores de cualquier toda sociedad, cultura y época (*vgr.* Herodoto, Tito Livio, Santo Tomás). El “Centro del Mundo”²⁵⁰ sin duda impregna de una experiencia esencial al habitante urbano del pasado, desde aún antes que la cristiandad controlara la cultura de occidente, esto es así especialmente en los mundos no-occidentales en los que el pensamiento mítico fue más bien propiedad colectiva de las comunidades étnicas. Esto es

²⁵⁰ Eliade (1979: 37 y ss); Chang Rodríguez ed. (2010).

así tanto más por cuanto las ciudades sagradas, y en el mundo precolombino estas tenían efectivamente esa mística y ese espíritu, graban y reproducen el mundo mítico y ritual en la memoria de sus artífices quienes las han creado y fundamentado: constituyen su patrimonio cosmológico, el corazón de sus sistemas sociales de organización. En cuanto a la civilización Inca, nuestro cronista Inca Garcilaso de la Vega nos relata “La fundación del Cuzco, ciudad imperial”, hito esencial del avance de la poderosa etnia andina, liderados por Manco Cápac y Mama Ocllo, señalándonos que:

Del cerro Huanacauri salieron nuestros primeros Reyes, cada uno por su parte, a convocar las gentes, y por ser aquel lugar el primero de que tenemos noticia que hubiesen hollado con sus pies por haber salido de allí a bien hacer a los hombres, teníamos hecho en él, como es notorio, un templo para adorar a Nuestro Padre el Sol, en memoria de esta merced y beneficio que hizo al mundo. El príncipe fue al septentrión y la princesa al mediodía. A todos los hombres y mujeres que hallaban por aquellos breñales les hablaban y decían cómo su padre el Sol los había enviado del cielo para que fuesen maestros y bienhechores de los moradores de toda aquella tierra, sacándolas de la vida ferina que tenían y mostrándoles a vivir como hombres, [...] en cumplimiento de lo que el Sol, su padre, les había mandado [...].²⁵¹

Este acontecimiento mítico-histórico fue la llegada de los proto-incas al cerro Huanacauri,²⁵² un punto intermedio que unió Pacariqtambo con la que habría de ser la Llaqta o aldea nuclear de los primeros fundadores. Este Apu conmemora un acontecimiento simbólico mitificado: la “barreta” que el “Padre Sol” le entregó a la “pareja divina” (Manco Cápac/Mama Ocllo Huaco), señalando con ello el que sería lugar indicado para que los nuevos habitantes se instalasen y fundasen un nuevo orden. Esta profecía u oráculo concedió la legitimidad ideológica (retrospectivamente, desde luego) para desarrollar un concepto de propiedad basado en el poder sobrenatural que el “Nuestro Padre el Sol” concedió a los migrantes. El simbolismo del Inca y de la Coya tomando direcciones puestas tal vez se pueda relacionar con las mitades organizativas que regulaban las actividades familiares y organizativas de la sociedad cusqueña en su conjunto: es decir, con Hurin (Coya=Abajo-Femenino) y con Hanan (Sapa Inca=Arriba-Masculino). A partir de aquí la “pareja divina” debió entonces convocar a las gentes que habitaron precedentemente la tierra para atraerlos a su servicio, para enseñarles sus artes y adoctrinarlos, probablemente habiendo también recurrido a la violencia de las armas. Bajo esta noción de poder las etnias que habitaban

²⁵¹ Inca Garcilaso de la Vega (1985: T. I, 39).

²⁵² Llamamos de este modo a la etnia migrante para indicar que se habían desprendido de la zona lacustre del Titicaca (ca. siglo XII-XIII) y se habrían dirigido en dirección norte este-noroeste cruzando pueblos antiguos tales como Paucarcolla, Juliaca, Yauri, Sicuani, Cacha, Canas, Canchis, Urcos, Pikillacta, y finalmente la zona conocida como Angostura, franqueado por la puerta llamada actualmente Rumi Colca, acceso directo al Valle del Cuzco. Es posible especular que sus orígenes sociales proceden de Tiwanaku, sociedad que experimentaba su fase final por aquel entonces.

el valle desde hacía quizá siglos no sin luchar quedaron bajo la autoridad de los recién llegados. Los nuevos habitantes del Valle de Aqhamama obtuvieron tal poder por declaración expresa del “Padre Sol” en su trayecto mítico de migración y de un “nuevo comienzo”.

La emergencia de los “reyes Incas” de las profundidades subterráneas del cerro Huanacauri revela una categoría mental andina auténtica: alude a las Pacarinas que dieron origen al proyecto proto-inca de migración y de acceso al “Valle de Aqha”, como antiguamente sus habitantes llamaron al que sería el valle de la ciudad sagrada del Qosqo, fenómeno que en todas las regiones andinas existía como explicación de los remotos orígenes étnicos. Es interesante desde un punto de vista cronológico lo que más adelante el Inca Garcilaso nos informa sobre “Lo que redujo el primer Inca Manco Cápac”; así el culto mestizo nos dice: “Cuántos años ha que el Sol Nuestro Padre envió estos sus primeros hijos, no te lo sabré decir precisamente, que son tantos que no los ha podido guardar la memoria; tenemos que son más de cuatrocientos.”²⁵³ Esto es interesante ya que antes de la llegada de los españoles no existía en los Andes un conocimiento cronológico de este tipo. En los Andes el tiempo era medido utilizando como referentes espaciales y temporales al sol, a la luna y a las estrellas que, según se creía entonces, influían en el clima y sus períodos. Los movimientos de estos elementos de la naturaleza sacralizada estaban prefigurados en calendarios celestes; al parecer que Tócapus textiles y Quipus consiguieron registrar esa información.²⁵⁴ A su vez, estos elementos mnemónicos fueron administrados por los sabios Amautas. En este sentido, uno de los mayores hitos arquitectónicos de la ciudad inca fueron sin duda las Sukanqas que servían marcadores de la observación solar. Con la colonización española de los Andes llegó el calendario juliano-gregoriano que modificó el esquema del conocimiento espacio-temporal andino. Con todo, es interesante indicar la coincidencia de los “400 años” declarados por Garcilaso que encajan con los nuevos esquemas temporales arqueológicos e históricos: la fuente más moderna es Brian S. Bauer.²⁵⁵

En el capítulo “Dividieron el imperio en cuatro distritos registraban los vasallos”, Garcilaso expone la organización humana, espacial y ritual de los Ayllus y Panacas que constituyeron el núcleo de la sociedad Inca. Se pueden inferir de las informaciones entregadas el

²⁵³ Inca Garcilaso de la Vega (1985: T. I, 41).

²⁵⁴ Zuidema (2011: Intro).

²⁵⁵ Nos alejamos de aquellos que podrían pensar que esta cifra podría indicar un argumento de favor de la “usurpación de los incas sobre otra etnias”. No tenemos datos al respecto como para validar esta idea.

dualismo, la tripartición, la cuatripartición, entre otras formas de organización ritual y social. Así pues:

Los Reyes Incas dividieron su Imperio en cuatro partes, que llamaron Tawantinsuyu, que quiere decir las cuatro partes del mundo, conforme a las cuatro partes principales del cielo: oriente, poniente, septentrión y mediodía. Pusieron por punto o centro la ciudad del Cuzco, que en lengua particular de los Incas quiere decir **omblijo de la tierra**: llamarónla con buena semejanza omblijo, porque todo el Perú es largo y angosto como un cuerpo humano, y aquella ciudad está casi en medio. Llamaron a la parte del oriente Antisuyu que está al oriente, por la cual también llaman Anti a toda aquella gran cordillera de sierra nevada que pasa al oriente del Perú, por dar a entender que está al oriente. Llamaron Cuntisuyu a la parte del poniente, por otra provincia muy pequeña llamada Cunti. A la parte del norte llamaron Chinchaysuyu, por una gran provincia llamada Chíncha, que está al norte de la ciudad. Y al distrito del mediodía llamaron Collasuyu, por otra grandísima provincia llamada Colla, que está al sur.²⁵⁶

El estado cuzqueño fue diferente a las formaciones sociales que se dieron anteriormente en el mundo andino. Los estados de Tiwanaku y Wari hacía mucho tiempo que habían caído dejando un amplio vacío de poder.²⁵⁷ Por otro lado, sociedades con un Estado fuerte como los antiguos Moche y sus sucesores los Chimú, o los señoríos de Chíncha, famoso por su mercaderes navegantes, de Nazca, reconocidos agricultores del Desierto, y otras sociedades que no poseyeron un aparato estatal de gobierno centralizado, simplemente se organizaron como tribus o sociedades segmentarias arraigadas regional y localmente. En la época de apogeo de los Incas las distintas sociedades del Tawantinsuyu se encontraban en diferentes estados de desarrollo. El estado de los incas, por su parte, fue una creación monumental cuya máxima extensión de alguna manera expresa su originalidad, capacidad y poderío. Como se ha dicho suficientemente las sociedades subordinadas a la etnia Inca si bien asumieron inevitablemente la autoridad de los cuzqueños, nunca estuvieron tan cómodos con esta situación. Desde el punto de vista de la organización económica y política tampoco compartieron la visión del Tawantinsuyu.²⁵⁸ Así pues los Suyus estaban compuestos por sociedades heterogéneamente diferentes, aunque mutuamente inteligibles por las milenarias creencias religiosas y mágicas panandinas y por la *lingua franca*, el quechua, también impuesta por los Hijos del Sol.

En el capítulo “Alcanzaron la cuenta del año y lo solsticios y equinoccios”, el Inca Garcilaso nos habla acerca de los conocimientos etnoastronómicos que manejaron los Amautas del estado cuzqueño.

²⁵⁶ Inca Garcilaso de la Vega (1985: T. I, 83-4). En cuanto a Bauer, consúltese (2001; 2008; 2011).

²⁵⁷ Meyers (2002).

²⁵⁸ Espinoza Soriano (1981: Tercera Parte).

[A]lcanzaron los Incas que el movimiento del Sol se acababa en un año, al cual llamaron *huata*: es nombre y quiere decir año [...]. La gente común contaba los años por las cosechas. Alcanzaron también los solsticios del verano y del invierno, los cuales dejaron escritos con señales grandes y notorias, que fueron **ocho torres que labraron al oriente y otras ocho al poniente** de la ciudad del Cuzco, **puestas de cuatro en cuatro**, dos pequeñas de a tres estados poco más o menos de alto en medio de otras dos grandes: las pequeñas estaban diez y ocho o veinte pies la una de la otra; a sus lados, otro tanto espacio, estaban las otras dos torres grandes [...], y éstas grandes servían de guardar y dar viso para que descubriesen mejor las torres pequeñas. El espacio que entre las pequeñas había, por donde el Sol pasaba al salir y al ponerse, era el punto de los solsticios; las unas torres del oriente correspondían a las otras del poniente del solsticio vernal o hiemal.²⁵⁹

En ambos complejos donde se alzaban las Sukanqas —hacia el este Q'engo y hacia el oeste el cerro Picchu— probablemente poseían la maestría y la belleza singular del espíritu con que se las investía como instrumentos sagrados con los cuales el Estado consiguió estar en contacto con las deidades más altas (los fenómenos naturales que podían aumentar la capacidad económica productiva o malograrla) para lograr gobernar del mejor modo posible el Tawantinsuyu y para lograr que estas deidades, o su significado e interpretación, fuesen benévolos con la agricultura, la ganadería y la pesca. Las Sukanqas en nuestra opinión, no eran Inti Watana, sino que por su carácter complejo tenían una incidencia mayor tanto por su vinculación con el clima, como con la producción agropecuaria. Si esto es correcto, los dos complejos de estructuras de piedra (uno al Oriente, el otro el Poniente) cumplían su misión de mostrar el poder de los Incas, es decir, el control y manejo del clima y sus ciclos sobre las fuerzas naturales que generaban los alimentos, de modo que el “Padre Sol” les mostraba de esta forma a los Runa que efectivamente prodigaba a los Ayllus étnicos sus dones a través de su hijo el Sapa Inca.

Estas instalaciones y su uso práctico dieron muestras ostensibles de la sacralidad con que la Inti Llaqta era percibida por los aliados del Qosqo y los Curacas de otras etnias, declarados Incas por alianza por el Sapa Inca, que una vez absorbidos en las estructuras sociales y económicas del estado cuzqueño concurrían a la ciudadela a tratar asuntos de gobierno, a realizar protocolos o a participar de la redistribución de bienes valiosos y suntuarios en épocas rituales propicias como en Inti Raymi (época del solsticio) o Qolla Raymi (época del equinoccio). Los recuerdos del Inca Garcilaso, según vemos, nos acercan a la imagen que del Qosqo tuvieron sus habitantes y entre quienes reconocieron en esta ciudad el centro de un poder a enorme escala que modificó al menos en parte, los estilos de vida anteriores a la hegemonía incaica. En efecto, el *ethos* de Garcilaso es importante dado que realmente exhibe sus conocimientos como testigo

²⁵⁹ Inca Garcilaso de la Vega (1985: T. I, 104-05).

directo de sus experiencias y visiones, así pues nos dice que a estas obras arquitectónicas: “[L]as cuales dejé en pie el año de mil quinientos y sesenta, y si después acá no las han derribado, se podría verificar por ellas el lugar de donde miraban los incas los solsticios [...]”²⁶⁰ Gracias a estos datos la ciudad sagrada del Qosqo se nos muestra como un centro simbólico que precisamente hundió su poder y su autoridad a partir de los grandes avances que los Incas realizaron desde sus propias obras aplicadas a múltiples áreas sociales, especialmente aquellas relativas a los modos de producción.

Todos los conocimientos que los Incas alcanzaron fueron sacralizados para constituir su ideología. Este sistema de ideas estuvo indudablemente basado en el conocimiento científico de la geografía, la ecología y el cosmos. Así pues los Incas:

[A]lcanzaron los equinoccios y los solemnizaron muy mucho. En el de marzo segaban los maizales del Cuzco con gran fiesta y regocijo, particularmente el andén de Collcampata, que era como jardín del Sol. En el equinoccio de septiembre hacían una de las cuatro fiestas principales del Sol, que llamaban Citua Raimi [...]. Para verificar el equinoccio tenían columnas de piedra riquísimamente labradas, puestas en los patios o plazas que había ante los templos del Sol. Los sacerdotes, cuando sentían que el equinoccio estaba cerca, tenían cuidado de mirar cada día la sombra que la columna hacía. Tenían las columnas puestas en el centro de un cerco redondo muy grande, que tomaba todo el ancho de la plaza o del patio. Por medio del cerco echaban por hilo, de oriente a poniente, una raya, que por larga experiencia sabían dónde había de poner el un punto y el otro. Por la sombra que la columna hacía sobre la raya veían que el equinoccio se iba acercando; y cuando la sombra tomaba la raya de medio a medio desde que salía el Sol hasta que se ponía y que a medio día bañaba la luz del Sol toda la columna en derredor, sin hacer sombra a parte alguna, decían que aquel día era el equinoccial. Entonces adornaban las columnas con todas las flores y yerbas olorosas que podían haber, y ponían sobre ellas la silla del Sol, y decían que aquel día se asentaba el Sol con toda su luz, de lleno en lleno, sobre aquellas columnas. Por lo cual en particular adoraban al Sol aquel día con mayores ostentaciones de fiesta y regocijo, y le hacían grandes presentes de oro y plata y piedras preciosas y otras cosas de estima.²⁶¹

De estas informaciones podemos hacer la relación entre los fenómenos cósmicos y los ciclos rituales con los cuales cobraba pleno sentido el mundo ideológico de las creencias religiosas y mágicas. La cosmología andina siempre tuvo entre sus principales hitos el comportamiento de la naturaleza y la actitud de temor y agradecimiento de los hombres que habitaban en su entorno. Las deidades, las Huacas y el espíritu de los ancestros (Mallquis) otorgaban el sentido a la vida y a la muerte que afectaba a todos los seres creados.

Las fiestas que se celebraban estaban directamente relacionadas con los ciclos humanos, naturales y sobrenaturales. La fiesta de “Citua Raimi” se vinculaba al ciclo de solsticio (marzo y

²⁶⁰ *Ibíd.*: 105.

²⁶¹ *Ibíd.*: 105-106.

septiembre), y estaba relacionada con el cultivo y cosecha del maíz dado que en esos momentos el “Padre Sol” creaba las condiciones climáticas ideales para la obtención de un grano de excelente calidad alimenticia, que servía para producir chicha de jora, una bebida fundamentalmente ritual. Los ritos astronómicos daban paso a rituales de poder, según Garcilaso, en los cuales destacó el uso por parte del Sapa Inca de la “silla del Sol” (Tiana) desde la cual el dignatario observaba las ceremonias de las Panacas y de los Ayllus aliados, presidiendo al estado, y representando a su “Padre Sol” y a los ancestros momificados.

En el capítulo “La descripción del Templo del Sol y sus grandes riquezas”, la Ciudad del Cuzco puede evocarse en varios de sus aspectos estructurales y rituales.

Uno de los principales ídolos que los Reyes Incas y sus vasallos tuvieron fue la imperial ciudad del Cuzco, que la adoraban los indios como a cosa sagrada, por haberla fundado el primer Inca Manco Cápac y por las innumerables victorias que ella tuvo en las conquistas que hizo y porque era casa y corte de los Incas [...] Por tenerla en esta veneración la ennoblecieron aquellos Reyes lo que más pudieron con edificios suntuosos y casas reales que muchos de ellos hicieron para sí [...] Entre las cuales, y en la que más se esmeraron, fue la casa y templo del Sol, que la adornaron con increíbles riquezas, aumentándolas cada Inca por sí y aventajándose del pasado. [...] Atribuyen el edificio de aquel templo al Rey Inca Yupanqui, abuelo de Huaina Cápac, no porque él lo fundase, que desde el primer Inca quedó fundado, sino porque lo acabó de adornar y poner en la riqueza y majestad que los españoles lo hallaron.²⁶²

La remodelación de la ciudad practicada por el Inca Pachacutec (“Rey Inca Yupanqui”) la distinguió de la época en que Manco Cápac comenzó a transformar la aldea que en un comienzo tuvo que haber sido el espacio que ocuparon en el Valle de Aqhamama, cuando aún los Incas no despuntaban en relación a sus vecinos de la comarca. La reconstrucción del Inti Cancha que ahora conocemos como el Qoricancha, marca un antes y un después puesto que la arquitectura reflejaba el nivel de crecimiento que experimentaba la sociedad cuzqueña en la medida en que sus avances expansionistas tenían cada más éxitos al incorporar a una serie de etnias al estado multiétnico, lo que repercutía positivamente en el sistema social general. La división dual del mando, es decir el bando Hanan y el Hurin, demostrando una gran capacidad técnica y científica, así como política, económica y militar, hacían crecer la ciudad utilizando una fórmula muy original: los templos estatales eran responsabilidad de cada Sapa Inca reinante, mientras que las Canchas eran responsabilidad individual de cada soberano y de sus familias. En general, la ciudad sagrada del Cuzco tuvo una excelente planificación en su construcción lenta y progresiva. Como dice Garcilaso, el genio de los arquitectos y los canteros incaicos llegó a alturas notables

²⁶² *Ibíd.*: 162.

del tratamiento de la piedra: “Es labrada de cantería llana, muy prima y pulida”.²⁶³ Los templos de la plaza Haucaypata estaban dispuestos dividiendo la Llaqta Huaca, en el sentido de ambos lados de la cabeza del valle: Arriba-Hanan y Abajo-Hurin. A la vez, desde el gobierno del Sapa Inca Pachacutec una nueva invención sofisticada y compleja iba adquiriendo una fisonomía organizativa eficiente y funcional: el ‘Sistema de Ceques’.

Sin duda, el Qoricancha fue el corazón religioso e intelectual de la etnia Inca, y en el último período de su historia el centro de la intelligenzia del bando Hanan Qosqo, es decir, de Cápac Ayllu, de Hatun Ayllu y de Tumibamba Ayllu. Garcilaso nos explica que:

El altar mayor [...] estaba al oriente; la techumbre era de madera muy alta, porque tuviese mucha corriente; la cobija fue de paja, porque no alcanzaron a hacer teja. Todas las cuatro paredes del templo estaban cubiertas arriba debajo de planchas y tablones de oro. En el testero que llamamos altar mayor **tenían puesta la figura del Sol, hecha de una plancha de oro al doble** más gruesa que las otras planchas que cubrían las paredes. La figura **estaba hecha con su rostro en redondo y con sus rayos y llamas de fuego todo de una pieza** [...]. Era tan grande que tomaba todo el testero del templo, de pared a pared.²⁶⁴

Según se señala en los *Comentarios Reales* fue Mancio Sierra de Leguizamo, uno de los conquistadores que vino junto a Francisco Pizarro, quien tuvo esta figura de oro en su poder y quien la perdió jugando a los dados o naipes. Pero la demostración del mestizo cuzqueño aún nos ofrece mayores detalles de lo que el Templo del Sol poseía en su interior. Retengamos la imagen del disco solar, del cual poco o nada se sabe. En las cámaras internas del Templo del Sol no sólo había objetos preciosos de metal, piedra, madera y otros, sino que también existían allí espacios que fueron habitados por los ancestros muertos, los Mallquis.

A un lado y otro de la imagen del Sol estaban los cuerpos de los Reyes muertos, puestos por su antigüedad, como hijos del Sol, embalsamados, que (no se sabe cómo) parecían estar vivos. Estaban asentados en sus sillas de oro, puestas sobre los tablones de oro en que solían asentarse. Tenían los rostros hacia el pueblo; sólo Huaina Cápac se aventajaba de los demás, que estaba puesto delante de la figura del Sol, vuelto el rostro hacia él, como hijo más querido y amado, por haberse aventajado de los demás, pues mereció que en vida le adorasen por Dios por las virtudes y ornamentos reales que mostró desde muy mozo [...] La puerta principal del templo miraba al norte como hoy está, sin la cual había otras menores para servicio del templo. Todas éstas estaban aforradas con planchas de oro en forma de portada. Por de fuera del templo, por lo alto de las paredes del templo, corría una cenefa de oro de un tablón de más de una vara de ancho, en forma de corona, que abrazaba todo el templo.²⁶⁵

La disposición de los Mallquis masculinos y femeninos estaba dada por la jerarquía y por los lazos de parentesco. De tal modo que las parejas que formaban el matrimonio entre el Sapa Inca

²⁶³ *Ibíd.*: 163.

²⁶⁴ *Ibíd.*

²⁶⁵ *Ibíd.*: 163-164.

y Coya Inca (“pareja divina”) eran ubicados en espacios según orden de antigüedad. Desde este Templo estos cuerpos, o sus Huauquis, eran conducidos para la plaza Haucaypata en las fiestas y ceremonias que fueron constantes a lo largo de los ciclos solares y lunares.

En “La fábrica y ornamento de las casas reales”, se especifican los detalles del interior de los espacios urbanos que constituyeron los centros religiosos, militares y políticos de la Inti Llaqta.

El servicio y ornamento de las casas reales de los Incas Reyes [...] no era de menos grandeza, riqueza y majestad que todas las demás cosas magnificas que para su servicio tenían; antes parece que en algunas de ellas, como se podrá notar, excedieron a todas las cosas de los Reyes y Emperadores, que hasta hoy se sabe hayan sido en el mundo. Cuanto a lo primero, **los edificios de sus casas, templos, jardines y baños fueron en extremo pulidos, de cantería maravillosamente labrada, tan ajustadas las piedras unas con otras que no admitían mezcla**, y aunque es verdad que se la echaban, era de un barro colorado (que en su lengua le llaman *lláncac allpa*, que es barro pegajoso) hecho leche, del cual barro no quedaba señal ninguna entre las piedras [...].²⁶⁶

Los muros compuestos de bloques de piedra estaban completamente pulidos y almohadillados lo que exteriormente daba mucha elegancia a los templos donde moraban los Incas junto a sus Panacas. La obra era tan perfecta desde el punto de vista del ensamble de las piezas que dio lugar al dicho pintoresco según el cual entre las juntas no se podía meter la hoja de una cuchilla, como aún hoy en efecto se puede apreciar. Garcilaso, por otra parte, nos dice que los Incas desconocían “cal ni yeso, teja ni ladrillo”. El autor sigue a Pedro Cieza de León, no lo olvidemos, en sus descripciones de la grandeza de las construcciones de los incas. Cieza de León también vio, tal como el joven Gómez Suárez de Figueroa, los portentos arquitectónicos del Cuzco antes de que fuesen desmantelados en su mayor parte. En el capítulo “Salas que servían de plaza y otras cosas de las casas reales” Garcilaso relata la envergadura de los “galpones” (Cancha) que alcanzaban tamaños descomunales para los españoles.

En muchas casas de los Incas había galpones muy grandes, de a doscientos pasos de largo y de cincuenta y sesenta de ancho, todo de una pieza, que servía de plaza, en los cuales hacían sus fiestas y bailes cuando el tiempo con aguas no les permitía estar en la plaza al descubierto. En la ciudad del Cuzco alcancé a ver cuatro galpones de éstos, que aún estaban en pie en mi niñez. El uno estaba en **Amarucancho** [...], y el otro estaba en **Casana** [...], y el otro estaba en **Colcampata**, en las casas que fueron del Inca Paullu y de su hijo Don Carlos, que también fue mi condiscípulo. Este galpón era el menor de todos cuatro, y el mayor era el de Casana, que era capaz de tres mil personas [...] El cuarto galpón es el que ahora sirve de iglesia catedral [**Quishuarcancho**]. Advertimos que nunca los indios del Perú labraron soberados en sus casas, sino que todas las hacían sueltas cada de por sí; cuando mucho, de una muy gran sala o cuadra sacaban a un lado y otro sendos aposentos pequeños, que servían de recámaras.²⁶⁷

²⁶⁶ Inca Garcilaso de la Vega (1985: T. II, 9).

²⁶⁷ *Ibíd.*: 16.

La mención al Templo de Amarucancha, Casana, Colcampata están adornadas en la narrativa garcilasista con ese toque de “cosa increíble” que demuestra, por una parte, la civilización de los incas y, por la otra, la riqueza con que la Providencia premió al “Pueblo Elegido” castellano para preparar la conversión de los “idólatras” a la Santa Iglesia Católica reduciéndolos al vasallaje de Su Majestad el Rey. La cuarta Cancha no debe ser sino el Quishuarcancha, antigua morada del padre de Pachacutec, el Inca Viracocha. Estos muros en su dimensión física interna eran utilizados para diseñar otros espacios menores en los cuales moraban las familias incaicas.

Los detalles técnicos también destacan en las relativamente exactas descripciones del noble mestizo acerca de los materiales y las técnicas, así como la mano de obra y el significado profundo más allá de ser lugares de habitación para los Hijos del Sol; se trataba de espacios que cada ancestro muerto habría fundado para la gloria del “dios Sol” y de su pueblo, los creadores del Tawantinsuyu.

También se advierte que todas las cuatro paredes de cantería o de adobes, de cualquiera casa o aposento, grande o chico, las hacían aviadas adentro porque no supieron trabar una pieza con otra ni echar tirantes de una pared a otra, ni supieron usar la clavazón. Echaban suelta sobre las paredes toda la madera que servía de tijeras; por lo alto de ella, en lugar de clavos, la ataban con fuertes sogas que hacen de un paja y suave, que asemeja al esparto. Sobre esta primera madera echaban la que servía de costaneras y cabios, atada asimismo una a otra y otra a otra; sobre ella echaban la cobija de paja, en tanta cantidad que los edificios reales de que vamos hablando tenían de grueso casi una braza, si ya no tenían más. La misma cobija servía de cornisa a la pared para que no se mojase. Salía más de una vara afuera de la pared, a verter las aguas; toda la paja que salía fuera de las paredes la cercenaban muy pareja. Una cuadra alcancé en el valle de Yúcay, labrada de la manera que hemos dicho, de más de setenta pies en cuadro, cubierto en forma de pirámide; las paredes eran de tres estados en alto y el techo tenía de más de doce estados; tenía dos aposentos pequeños a los lados. Esta pieza no quemaron los indios en el general levantamiento que hicieron contra los españoles, porque sus Reyes Incas se ponían en ella para ver las fiestas más principales que, en una grandísima plaza cuadrada (mejor se dijera campo) que ante ella había, se le hacían. Quemaron otros muchos edificios hermosísimos que en aquel valle había, cuyas paredes yo alcancé.²⁶⁸

Este último comentario del Inca Garcilaso resulta interesante puesto que como hemos visto en nuestro estudio sobre la *Carta-Instrucción* del Inca Titu Cusi Yupanqui [1570], durante la insurrección dirigida por Manco Inca II y el Villac Umu, el Cuzco fue incendiado por los guerreros del Sapa Inca, quienes desesperados por no poder derrotar a los invasores no tuvieron otro remedio que intentar eliminar a los conquistadores quemando las techumbres de las construcciones más importantes del Qosqo. Sin duda, esos incendios causaron un enorme daño; con todo, los castellanos no fueron derrotados y los guerreros tuvieron que replegarse al cabo de casi un año de combates (1536-37). Guaman Poma de Ayala también nos acerca informaciones y

²⁶⁸ *Ibíd.*: 16-17.

especialmente nos entrega tres o cuatro dibujos donde alude a Manco Inca II, Sayri Túpac y Túpac Amaru, los últimos incas soberanos.

A continuación, Garcilaso prosigue dándonos más detalles de las técnicas arquitectónicas con que los Incas hicieron de su ciudad un portento que tuvo que haber causado gran impresión en los habitantes del Ande, así como también en los propios conquistadores, los cuales no obstante nunca tuvieron la visión patrimonial de respetar tan formidable desarrollo cultural. Con nostalgia y melancolía, agrega:

Sin la cantería de piedra, labraban las paredes de adobe, los cuales hacían en sus moldes, como hacen acá los ladrillos: eran de barro pisado con paja; hacían los adobes tan largos como querían que fuese el grueso de la pared, que los más cortos venían a ser de una vara de medir; tenían una sesma, poco más o menos, de ancho, y casi otro tanto de grueso; enjugábanlos al sol, y después los amontonaban por su orden y los dejaban al sol y al agua debajo de techado dos y tres años, por que se enjugasen del todo. Asentábanlos en el edificio como asientan los ladrillos: echábanles por mezcla el mismo barro de los adobes, pisado con paja.²⁶⁹

La importancia de fundar el Qoricancha y del Aclla Wasi fueron determinantes porque en la organización interna de la etnia Inca el proyecto de crecimiento era exponencial. Así los “andenes” que estaban orientados hacia el poniente de las plazas Haucaypata/Cusipata estaban destinados en último término a los hijos de los hijos que en el futuro hubiesen de gobernar. (Estos andenes no necesariamente se usaban para cultivar maíz, como se podría pensar, ya que las chacras que alimentaban a los nobles del Cuzco estaban ubicadas en áreas rurales cultivadas y administradas por los Runa y Yanacona). Pero no debe pensarse que las Panacas y los Ayllus reales habitaban únicamente en las Cancha cuzqueñas, estos grupos de parentesco poseían obviamente más propiedades en los alrededores del Cuzco, articulados al ‘Sistema de Ceques’. El Cuzco Incaico fue entonces el centro sagrado desde el cual los grandes Sapa Inca controlaban o intentaban controlar los territorios conquistados.

ARQUITECTURA DE LA CIUDAD DE LOS INCAS

Posiblemente aquellas informaciones históricas más ricas en contenidos y significado cultural las tenemos en la descripción que hizo el Inca Garcilaso sobre la ciudad donde nació en 1539. En el Libro Séptimo, Capítulo VIII, “La descripción de la imperial ciudad del Cuzco”, verificamos

²⁶⁹ *Ibíd.*: 17.

muchos detalles interesantes que nos llevan al problema de la percepción que los andinos se formaron sobre la ciudad colonial refundada por los hispánicos que reemplazó a la antigua capital política y religiosa de los Incas, hecho que afectó desde luego los imaginarios indígenas en el proceso político-histórico de la reconstrucción de la memoria, una vez que la tragedia de la colonización fue entendida con desaliento y conformidad en su verdadera significación.

Este capítulo es especialmente importante por lo cual nos remitiremos una vez más a los orígenes de los migrantes que peregrinaron desde el lago Titicaca al Valle de Aqhamama. En aquellos tiempos (*ca.* siglos XII-XIII)²⁷⁰ los dirigentes de la etnia migrante buscaban asentarse en aquel lugar que tuviese características propicias para llevar adelante la misión encomendada por el “Padre Sol” como el pensamiento mágico-religiosa les aseguraba tendría un porvenir acorde con sus experiencias anteriores del universo cultural Puquina. De tal manera que, según nos narra el Inca Garcilaso:

[L]a ciudad del Cuzco [...] tiene calles anchas y largas y plazas muy grandes [...]; porque el Cuzco, en su Imperio, fue otra Roma en el suyo, y así se puede cotejar la una con la otra porque se asemejan en las cosas más generosas que tuvieron. La primera y principal, en haber sido fundadas por sus primeros Reyes. La segunda, en las muchas y diversas naciones que conquistaron y sujetaron a su Imperio. La tercera, en las leyes tantas y tan buenas y bonísimas que ordenaron para el gobierno de sus repúblicas. La cuarta, en los varones tantos y tan excelentes que engendraron y con su buena doctrina urbana y militar criaron. En los cuales Roma hizo ventaja al Cuzco, no por haberlos criado mejores, sino por haber sido más venturosa **en haber alcanzado letras y eternizado con ellas a sus hijos**, que los tuvo no menos ilustres por las ciencias que excelentes por las armas; los cuales se honraron al trocado unos a otros; éstos, haciendo hazañas en la guerra y en la paz, y aquéllos escribiendo las unas y las otras, para honra de su patria y perpetua memoria de todos ellos [...].²⁷¹

Es de destacar el hecho de que, según reconoce nuestro cronista, los españoles no le hayan cambiado su nombre indígena original, a pesar de que hubo intentos de dotarla de otro nombre. Garcilaso no pierde la oportunidad de presentar a su ciudad natal como una proeza que compara una y otra vez con la Roma europea. Sin duda, no estuvo muy alejado de reconocer y valorar la arquitectura sagrada que alcanzaron los Incas. Cuzco fue en sus mejores tiempos posiblemente un Machu Picchu, aunque tal vez más grande y funcional desde el punto de vista político y administrativo, y por cierto el poderoso corazón de la Sierra quechua. La diferencia que Garcilaso establece entre Cuzco y Roma, dado que su mentalidad filohispánica permanece fiel a “la cruz y a la espada”, herencia medieval, es lo que en esta trabajo hemos relevado y criticado

²⁷⁰ Estamos aceptando las propuestas cronológicas de Bauer (2008), ya que creemos que en efecto los orígenes de los Incas y la fundación de su Ciudad *Huaca* son más antiguos de lo que se ha creído hasta el momento.

²⁷¹ Inca Garcilaso de la Vega (1985: T. II, 99-100).

permanentemente: la “cuestión de la letra”. Esto es fundamental para una mentalidad humanista y renacentista, inevitablemente medievalista dado el espíritu tradicional de los españoles de la época, ya que la “Letra de Dios” (la escritura, la imprenta, el libro) permitía que los grandes hechos fuesen eternizados gracias al archivo y al patrimonio bibliográfico. Las ciencias son tan nobles como los hechos de armas, dice Garcilaso, por lo que constituyen dos aspectos inseparables del medallón clásico de los siglos medievales. Su cita sobre las obras de Julio César no es sino muestra de su erudición filo-occidental de la España del Siglo de Oro, que orna elegantemente la narración de sus *Comentarios Reales*. Así:

[S]e duda cuál de estas dos partes de varones famosos debe más a la otra, si los guerreadores a los escritores, porque escribieron sus hazañas y las eternizaron para siempre, o si los de las letras a los de las armas, porque les dieron tan grandes hechos como lo que cada día hacían [...]. Ambas partes tienen mucho que alegar, cada una en su favor; dejarlas hemos, por decir la desdicha de nuestra patria, que, aunque tuvo hijos esclarecidos en armas y de gran juicio y entendimiento, y muy hábiles y capaces para las ciencias, **porque no tuvieron letras no dejaron memoria de sus grandes hazañas** y agudas sentencias, y **así perecieron ellas y ellos juntamente con su república**. Sólo quedaron algunos de sus hechos y dichos, encomendados a la tradición flaca y miserable enseñanza de palabra, de padres a hijos [...]²⁷²

Creemos que nuestro trabajo se ve refrendado una vez más con las reflexiones del Inca, respecto del problema de “las letras”, como lo llama Garcilaso. No sólo las letras representan el mundo sagrado de la Santa Biblia para los españoles de la época, sino que también a la administración burocrática y las artes. Así pues el escritor no deja de reconocer que si no fuese por la ausencia de la escritura (y su campo cultural esencial en la sociedad) las historias de fama y de gloria no se hubiesen perdido con los estragos de la conquista y la colonización, “la desdicha de nuestra patria”, como la alude con dolor. Menciona que la tradición oral (“hechos y dichos”) era tan pobre que no pudo soportar la imposición de un nuevo “señorío y gobierno” como el de los castellanos. Pero creemos que más bien fue el peso de la dominación y sus consecuencias la causa de la pérdida de la historia andina antigua.

Es interesante reflexionar sobre la dicotomía artificial creada por entonces entre la ‘oralidad’ y la ‘escritura’. En la sociedad de la época claramente la escritura constituía una regla social y cultural determinada por la ideología cristiana. La imagen de la Santa Biblia era la medida para establecer civilización que emanaba de las propias manos de Dios. Garcilaso estaba convencido de que la tradición oral era una muestra del atraso andino. De todo lo cual surge el

²⁷² *Ibíd.*: 100.

proyecto que nuestro Inca escritor logró terminar no sin temor de que su vida terminase antes de culminar tan ardua tarea, utilizando por lo tanto la misma letra que Dios le había entregado al hombre.

Yo, incitado del deseo de la conservación de las antiguallas de mi patria, esas pocas que han quedado, porque no se pierdan del todo, me dispuse al trabajo tan excesivo como hasta aquí me ha sido y delante me ha de ser, **el escribir su antigua república hasta acabarla**, y porque la ciudad del Cuzco, madre y señora de ella, no quede olvidada en su particular, determiné dibujar en este capítulo la descripción de ella, sacada de la misma tradición que como hijo natural me cupo y de lo que yo con propios ojos vi; diré los nombres antiguos que sus barrios tenían, que hasta el año de mil y quinientos y sesenta, que yo salí de ella, se conservaban en su antigüedad.²⁷³

Sin duda, esta cita es decisiva porque evidencia la importancia trascendente de su trabajo literario-histórico, así como de su propia vida en España. Su lado indígena logra quedar a salvo de la erosión material del transcurso del tiempo, con lo cual su *ethos* vuelva a desafiarnos en la tarea de realizar una correcta hermenéutica de su trabajo y de su vida. Añade, volviendo al asunto de la ciudad del Cuzco, que hacia 1560 aún los nombres del sistema de gobierno que los Incas habían creado y organizado, a través del ‘Sistema de Ceques’, existían. No obstante, reconoce que todo ese modo de nominar a la ciudad y sus componentes poco tardaría en verse modificados en forma irremediable. Recordemos que en esa época es precisamente la labor del virrey Francisco de Toledo la que habrá de modificar todo lo anterior en forma irreversible.²⁷⁴ Así pues los nombres de los antiguos barrios serán reemplazados por las famosas “ocho parroquias” que constituirán la organización civil del Cuzco hispánico, de la ‘Ciudad de Dios’. En este contexto las Panacas Incas por un lado verán modificadas gran parte de sus tradiciones y por otro, asumirán las tradiciones que la cultura hispánica cultivó en su virreinato de los Andes.

Decíamos sobre los orígenes del Cuzco y de los Incas que los primeros dirigentes de la etnia proto-Inca migrante lograron progresivamente dar consistencia a lo que el mundo de sus creencias les hacía descubrir en la realidad que iban fundando. El “Valle de Aqha” a la llegada de estos extranjeros era un territorio pantanoso con lagunillas (Piuray, Teqseqocha) y cursos de agua dulce (Cachimayo, Qorimachaqwayniyoq, Saphy, Tullumayo, Chunchulmayo, Choquechaca, Wankaro y Watanay), que contenía una diversificada flora y fauna. Este angosto valle en algunas de sus planos, laderas y quebradas aledañas era habitado por un número

²⁷³ *Ibíd.*: 100-1.

²⁷⁴ Véase Murra (1975: Cap. 12). Especialmente, véanse “Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú” [1569-1574] 1986-1989).

indeterminado de pequeñas etnias que vivían en laderas agrícolas o Llaqta que hacían las veces de centro de poder. Es posible que en esta época ya existiese el famoso Aqlla Wasi, con un aspecto obviamente diferente al que habría de darle Pachacutec. Al instalarse los migrantes en los alrededores:

El Rey Manco Cápac, considerando bien las comodidades que aquel hermoso valle del Cuzco tiene, el sitio llano, cercado por todas partes de sierras altas, con cuatro arroyos de agua, aunque pequeños, que riegan todo el valle, y que en medio de él había una hermosísima fuente de agua salobre para hacer sal, y que la tierra era fértil y el aire sano, acordó fundar su ciudad imperial en aquel sitio, conformándose, como decían los indios, con la voluntad de su padre el Sol que, según la seña que le dio de la barrilla de oro, quería que asentase allí su corte, porque había de ser la cabeza de su Imperio.²⁷⁵

Como se puede advertir, el narrador nos relata que el valle estaba abundantemente regado por cuatro arroyos, y que incluso en el centro de aquella cabeza del valle existió una fuente de sal. (Aparentemente sus restos están ubicados en la actualidad bajo el Barrio de San Blas. También existió otra salina antigua ubicada al norte del actual Barrio de Magisterio, flanqueada por imponentes andenes de la época tardía, llamada Wayra Punku y Peraperayoq.) Desde luego, su clima también era ideal para la vida humana. El “Padre Sol” habría previsto que los migrantes asentados en la Inti Llaqta tuviesen a disposición tan delicioso valle de para iniciar la construcción del gobierno multiregional de los incas. Abunda en muchos detalles más que al caso no vienen (el clima, el frío, la comida...), pero prosigue entregándonos valiosas referencias sobre la organización física o urbana de la formación dual (Hanan-Hurin) del centro ritual.

La construcción del Qosqo comenzó en su fase inicial con la distribución de los terrenos que están en torno a la actual Plaza de Armas:

Las primeras casas y moradas de ellas se hicieron en las laderas y faldas del cerro llamado Sacsahuaman, que está entre el oriente y el septentrión de la ciudad. En la cumbre de aquel cerro edificaron después los sucesores de este Inca aquella soberbia fortaleza, poco estimada, antes aborrecida de los mismos que la ganaron, pues la derribaron en brevísimo tiempo. La ciudad estaba dividida en las dos partes que al principio se dijo: Hanan Cuzco, que es Cuzco el alto, y Hurin Cuzco, que es Cuzco el bajo. Dividíales el camino de Antisuyu, que es el que va al oriente: la parte septentrional se llamaba Hanan Cuzco y la meridional Hurin Cuzco. El primer barrio, que era el más principal, se llamaba Collcampata: *cóllcam* debe ser la dicción de la lengua particular de los Incas, no sé qué signifique; *pata* quiere decir andén; también significa grada de escalera, y porque los andenes se hacen en forma de escalera, les dieron ese nombre [...].²⁷⁶

Lo más evidente de esta información es la división en mitades de su sociedad. Estos integraban dos segmentos que implicaban la división del poder político, militar y religioso en dos: Hanan y

²⁷⁵ Inca Garcilaso de la Vega (1985: 101).

²⁷⁶ *Ibíd.*: 101-102.

Hurin. Implicaba también una división espacial y jerárquica, probablemente (“septentrional”= Hanan Alto y “meridional”= Hurin Bajo. Compárese esta información con los caminos que tomaron Manco Cápac y Mama Ocllo, comentada antes). Interesante resulta el lindero que separaba ambos espacios organizacionales: era el camino real al Antisuyu. En esta lógica Garcilaso indica que el primer arrabal que se fundó y en torno del cual se establecieron los otros barrios, fue el del Collcampata. Aunque Garcilaso no lo expresa, suponemos que Collcam puede estar emparentada con la palabra quechua Qollqa, que designa los almacenes donde el estado (como los que se conservan actualmente en Raqchi) conservaba los excedentes de la producción en general, en cuyo caso Collcampata significaría en quechua: “Andén de las Collcas”.

Este sitio fue el que el mismo Manco Inca fundó y que se transformó en su propiedad personal y el de su Panaca (Chima Panaca), y que, en la época en Garcilaso escribe, perteneciera a la familia real de Paullu Inca, Inca realista que resultó ser el único que pudo mantener sus propiedades dentro del Cuzco, luego de la refundación hispánica de la ciudad en 1534 y especialmente después de la guerra que Manco Inca II dio para recuperar su ciudad. En este sector existió un galpón muy grande que probablemente fue quemado durante el cerco que Manco Inca y Villac Umu organizaron con sus guerreros infructuosamente en 1536-37, cuando quisieron recobrar la Llaqta Huaca.

El Inca Garcilaso nos informa que:

En aquel andén fundó el Inca Manco Cápac su casa real, que después fue de Paullu, hijo de Huayna Cápac. [...]. Luego se sigue, yendo en cerco hacia el Oriente, otro barrio llamado Cantutpata [...] Siguiendo el mismo viaje en cerco al Levante, se sigue otro barrio llamado Pumacurcu, quiere decir viga de leones; *Puma* es león; *curcu*: viga; porque en unas grandes vigas que había en el barrio ataban los leones que presentaban al Inca, hasta domesticarlos y ponerlos donde habían de estar. Luego se sigue otro barrio grandísimo, llamado Tococachi; no sé qué signifique la compostura deste nombre, porque *toco* quiere decir ventana; *cachi* es la sal que se come [...]. Torciendo un poco al Mediodía, yendo en cerco, se sigue el barrio que llaman Munaicenca, quiere decir ama la nariz, porque *muna* es amar o querer, y *cenca* es nariz. [...]. Yendo todavía con el cerco al Mediodía, se sigue otro gran barrio, que llaman Rimacpampa; quiere decir la plaza que habla, porque en ella se pregonaban algunas ordenanzas de las que para el gobierno de la república tenían hechas. Pregonábanlas a sus tiempos para que los vecinos las supiesen y acudiesen a cumplir lo que por ellas se les mandaba; y porque la plaza estaba en aquel barrio de Rimacpampa, está otro al mediodía de la ciudad, que se dice Pumapchupan, quiere decir cola de león, porque aquel barrio fenece en punta por dos arroyos que al fin dél se juntan haciendo punta de escuadra. También le dieron este nombre por decir que era aquel barrio lo último de la ciudad; quisieron honrarle con llamarle cola y cabo de león. [...]. Lejos deste barrio, al poniente dél, había un pueblo de más de trescientos vecinos, llamado Cayaucachi. Estaba aquel pueblo más de mil pasos de las últimas casas de la ciudad.²⁷⁷

²⁷⁷ *Ibíd.*: 102.

De los barrios Incas el que le sigue a Collcampata es el de Cantupata, a este le sigue Pumacurcu, a continuación viene el barrio de Tococachi, prosigue el barrio Munaicenca, a este le sigue Rimacpampa, luego vienen Pumapchupan y el barrio de Cayaucachi. Estas líneas Garcilaso las escribe en el año de 1602, por lo que es evidente que a estas alturas de la historia del Cuzco colonial, y sobre todo después de las políticas del virrey Toledo, la situación ya era muy diferente. El grueso de los pocos sobrevivientes de las Panacas y Ayllus Incas ya estaban asentados desde décadas atrás en los barrios San Sebastián y San Jerónimo, mientras que los únicos Incas que vivieron en el Cuzco, la Panaca de Paullu Inca en Collcampata, cruzaban en esos instantes por problemas muy serios, que comentaremos luego.

Lo interesante de esta relación de los barrios Incas es que precisamente nos permite distinguir la organización social de las familias extendidas que constituían el núcleo crítico del estado. Estos grupos de élite al vivir en el centro sagrado poseían distintas responsabilidades en el sistema de gobierno: aportar dirigentes, Amautas, sacerdotes, administradores, arquitectos e ingenieros, guerreros, etc. Igualmente, para el desarrollo adecuado del sistema agrícola y ganadero las Panacas debían ocuparse de administrar los cursos de agua dulce para el riego de las tierras.²⁷⁸ Otras labores tenían que ver con la administración del Aclla Wasi, el Yachay Wasi, las fiestas y celebraciones, el cuidado de los Mallquis, y las relaciones sociales y políticas con los grupos étnicos que fueron insertos en los alrededores del Qosqo para labores de estado, tales como el trabajo cerámico, de orfebrería, de textilería y también el militar.

Lejos del centro sagrado había otros barrios: del barrio Chaquillchaca, salía el camino real que iba hacia el Cuntisuyu. Según dice Garcilaso, asombrado, la población del Qosqo hasta este punto ya se expandía debido a la presión demográfica que probablemente la afectaba en la primera década del siglo XVII. Otro barrio importante aunque lejano a la Ciudad Huaca, era el de Pichu. Más allá estaba el barrio de Quillipata. Otro gran barrio que quedaba por esos lares era Carmenca, desde el cual salía el camino real a Chinchaysuyu. Otro fue el de Huacapuncu, barrio por el cual pasaba el río Saphy yendo por el costado de la plaza Haucaypata. Este barrio se juntaba con el de Collcampata con lo cual se cierra el círculo en torno de la ciudad sagrada, su centro nuclear, que constituía el “sistema de Ceques”, complejo de líneas imaginarias que se

²⁷⁸ Sherbondy (1987).

proyectaban hacia todos los Suyus organizando la geografía, ecología, economía, hidrología, las comunidades, Huacas y ceremonias y fiestas, el sistema de trabajo (Mita y Minka) y las jerarquías étnicas.²⁷⁹

En el capítulo “La ciudad contenía la descripción de todo el Imperio” el Inca Garcilaso nos explica la lógica del ordenamiento de los grupos parentales, sus lugares de residencia dentro de la Inti Llaqta y el establecimiento de la organización del sistema andino tradicional. De acuerdo a este programa urbano de la poderosa élite surgió probablemente el criterio de organizar asimismo los alrededores del valle del Qosqo y de los territorios y etnias que fueron poco a poco anexados al centro sagrado para su explotación.

En este contexto, el ‘Sistema de Ceques’ fue adquiriendo en el tiempo una compleja fisonomía que ahora conocemos mejor gracias a los trabajos de Reiner T. Zuidema.²⁸⁰ Sin embargo creemos que la influencia de este sistema religioso de control territorial, étnico y religioso no pudo tener un radio del tamaño de la máxima expansión cuzqueña: su irradiación debe acotarse a áreas específicas, a contextos políticos y religiosos específicos. El ordenamiento de las etnias en esquemas rituales de reciprocidad, distribución y redistribución²⁸¹ incluyó la estrategia de realizar alianzas directas que convirtió a estos grupos étnicos en “Incas por privilegio”, como se les denomina comúnmente. El resultado era una enorme área territorial y étnica unida férreamente por el centro sagrado.

Los Incas dividieron aquellos barrios conforme a las cuatro partes de su Imperio [...]: los del Oriente al Oriente y los del Poniente al Poniente, y así a los demás. Conforme a esto estaban las casas de aquellos primeros vasallos en la redondez de la parte de adentro de aquel cerco, y los que iban conquistando iban poblando conforme a los sitios de sus provincias. Los curacas hacían sus casas para cuando viniesen a la corte, y cabe las de uno hacia otro las suyas, y luego otro y otro, guardando cada uno de ellos el sitio de su provincia; que si estaba a mano derecha de su vecina, labraba sus casas a su mano derecha, y si a la izquierda, y si a las espaldas a las espaldas, por tal orden y concierto, que bien mirados aquellos barrios, y las casas de tantas y tan diversas naciones como en ellas vivían, se veía y comprendía todo el Imperio junto, como en el espejo en una pintura de cosmografía.²⁸²

“Salvajes” llamó el Inca Garcilaso a las tribus que vivían en el “Valle de Aqha”, antes de la llegada de los proto-Incas. La mentalidad de Garcilaso hizo que los incas fuesen los campeones de la civilización que tanto ayudaron a los cristianos a evangelizar a los andinos. En efecto, el

²⁷⁹ Inca Garcilaso de la Vega (1985: 103).

²⁸⁰ Zuidema (1995; 2011).

²⁸¹ Véase Polanyi, Arensberg y Pearson comps. (1976). También, Murra (2002).

²⁸² Inca Garcilaso de la Vega (1985: 103-104).

Tawantinsuyu de los Incas, pese a su “mar de idolatrías”, preparó el advenimiento de la “verdad única” y del reino de la cristiandad. Este es uno de los efectos de la historia escrita introducida en los Andes. Es interesante lo que menciona nuestro autor respecto del ordenamiento que los pueblos fueron detentando en la medida en que los proyectos de los Inca iban desarrollándose; de esta manera los Curacas, jefes de etnias o tribus, que poseían también tradiciones organizativas como las de los Incas (Hanan-Hurin o Sayas), también realizaban sus aportes a la confederación de alianza con los Incas. El *hinterland* en torno al Qosqo, que a su vez sirvió para establecer los futuros *Suyus*, permitió que la jerarquía fuese establecida conforme el estado cuzqueño iba cobrando la fisonomía que conocemos: los tres estratos en sentido centrífugo: Collana, Payan y Callao.

El escritor también dedica un párrafo a explicar cómo los Incas que se consideraban descendientes de Manco Cápac, poseían sus grupos corporativos emparentados, que denominamos Panacas o Ayllus, a partir de los cuales se organizaban en las respectivas mitades del sistema general, y por otro lado asumían funciones que derivaban de las líneas patri y matrilaterales de los Sapa Inca que habían gobernado y que habían fallecido. De esta organización por cabeza de linaje surgía el grupo endogámico que reclamaba el parentesco de los Mallquis.

Explica Garcilaso:

Del cerro Sacsahuaman desciende un arroyo de poca agua, y corre Norte Sur hasta el postrer barrio, llamado Pumapchupan. Va dividiendo la ciudad en arrabales. Más adentro de la ciudad hay una calle [...] que sigue el mismo viaje Norte Sur, descendiendo desde las casas del primer Inca Manco Cápac hasta en derecho de la plaza Rimacpampa. Otras tres o cuatro calles atraviesan de Oriente a Poniente aquel largo sitio que hay entre aquella calle y arroyo. En aquel espacioso largo y ancho vivían los Incas de la sangre real, divididos por su ayllu, que es linajes, **que aun que todos ellos eran de una sangre y de un linaje, descendientes del Rey Manco Cápac, con todo eso hacían sus divisiones de descendencia de tal o tal rey, por todos los Reyes que fueron [...].** Y esto es lo que los historiadores españoles dicen en confuso, que tal Inca hizo tal linaje y tal Inca otro linaje llamado tal, dando a entender que eran linajes diferentes, siendo todo uno, como lo dan a entender los indios con llamar en común a todos aquellos linajes divididos: **Cápac Ayllu**, que es linaje augusto, de sangre real.²⁸³

La cuestión que trata de explicar Garcilaso es un poco complicada. Por “Cápac Ayllu” entendemos la Panaca que fundó el Inca Pachacuti. Como sabemos el gobierno inca fue desde entonces liderado por la mitad Hanan Qosqo. Antes de Pachacutiq fue la mitad Hurin Qosqo quienes habían detentado la primera magistratura del poder. Se entiende que gobernaba un

²⁸³ *Ibíd.*: 104-105.

dirigente Hurin y otro Hanan, en ese orden, en una “diarquía” de dos gobernantes simultáneos.²⁸⁴ Desde Pachacuti en cambio el orden fue Hanan-Hurin, invirtiéndose la relación o equilibrio de poder anterior. Ahora bien, la confusión de Garcilaso tal vez se deba a que su Panaca descendía de Túpac Yupanqui y Huayna Cápac, las que a su vez pertenecían a Hanan Qosqo. Todo queda claro cuando vemos que Hatun Ayllu y Tumibamba Ayllu pertenecían a la mitad Hanan que Pachacutec instituyó como superior jerárquicamente a Hurin. Esa dualidad se ha expresado esquemáticamente en el gobierno de la ciudad y la dirección de la Mita militar en los períodos de expansión; ambos roles simultáneos según los rigores de la política y la guerra. Resulta interesante anotar la expresión en quechua de la expresión “linaje augusto, de sangre real”: Kapac Yahuarniyoc, según González Holguín. Finalmente, una pregunta bastante recurrente entre los historiadores es de donde surge el etnónimo “Inca”. Garcilaso señala que “llamaron Inca, sin división alguna, a los varones de aquel linaje, que quiere decir varón de la sangre real, y a las mujeres llamaron Palla, que es mujer de la misma sangre real”,²⁸⁵ de lo cual puede desprenderse al menos un esbozo de respuesta: los españoles, y Garcilaso con ellos, tomaron su tradición europea de superioridad masculina para nombrar a estos indígenas nobles.

Volviendo al tema de la arquitectura inca, es importante que señalemos que a propósito de la dualidad política y religiosa Hanan y Hurin, hubo también en los modelos de construcción monumental una relación entre dos hitos: el templo de Qoricancha y el complejo Saqsaywaman. Precisamente el capítulo “Tres torreones, los maestros mayores y la piedra cansada” nos entrega detalladas descripciones del gran muro o fuerte, otra de las joyas arquitectónicas de los Incas del Qosqo, complejo que probablemente cumplía funciones militares, y que pudo haber tenido una relación dual con el templo Qoricancha.

La siguiente cita sintetizada aclara la forma de la estructura:

Pasadas aquellas tres cercas, hay una plaza larga y angosta, donde había tres torreones fuertes, en triángulo prolongado, conforme al sitio. Al principal de ellos, que estaba en medio, llamaron **Móyoc Marca**; quiere decir: fortaleza redonda [...]. En ella había una fuente de mucha y muy buena agua, traída de lejos, por debajo de tierra. [...]. En aquel torreón se aposentaban los Reyes cuando subían a la fortaleza a recrearse, donde todas las paredes estaban adornadas de oro y plata, con animales y aves y plantas contrahechas al natural y encajadas en ellas, que servían de tapicería [...].

²⁸⁴ Duviols (1980); Zuidema (1995); Rowe (2003); Rostworowski (2007).

²⁸⁵ Inca Garcilaso de la Vega (1985: 104-105).

Al segundo torreón llamaron **Páucar Marca**, y al tercero, **Sácllac Marca**; ambos eran cuadrados; [...] era[n] casa del Sol, de armas y guerra, como lo era el templo de oración y sacrificios. Tenía su capitán general como alcaide; había de ser de la sangre real y de los legítimos; el cual tenía sus tenientes y ministros, para cada ministerio el suyo: para la milicia de los soldados, para la provisión de los bastimentos, para la limpieza y policía de las armas, para el vestido y calzado que había de depósito para la gente de guarnición [...].²⁸⁶

Las tres torres se llamaron: Móyoc Marca, Páucar Marca y Sácllac Marca. Como se puede ver, estas estructuras y otras en el complejo servían para recibir a los Incas de privilegio cuando deseaban recrearse. La decoración pudo ser muy lujosa. Todos los muros de las diferentes unidades del complejo estaban ricamente adornados con objetos finos (textiles, estatuaria, orfebrería, cerámica...) para mayor satisfacción de las castas reales y del propio Sapa Inca. Sus figuras arquitectónicas geométricas variaron un poco entre cada una de ellas: la primera fue cilíndrica y las otras dos restantes fueron cuadradas. La técnica que los ingenieros Incas implementaron para traer agua a este complejo será para siempre un misterio, si no ocurre un milagro arqueológico y se reubican los canales subterráneos que permitían que las aguas llegasen allá arriba.

Siendo “Casa del Sol” (Inti Wasi) solamente podían estar en este complejo los Incas de sangre real y el lugar pudo haber servido entre otras funciones, dice Garcilaso, para la cuestión de las “armas y guerra”. Este lugar habría sido algo así como el depósito de la logística tocante a asuntos de guerra. Si esto fue así, o no, puede probarse únicamente estudiando sus opiniones. No obstante, esta información es un buen punto de inicio para indagar en las funciones de este complejo. El desmantelamiento y la demolición de la arquitectura del Qosqo incaico permitió a los castellanos tener materiales de construcción suficientes que empezaron a emplear desde 1550 en adelante, en forma masiva. Casonas, iglesias, la Catedral Basílica, calles..., en toda construcción que los castellanos emprendían se reutilizaban las piedras sagradas con que los Incas consiguieron construir el Qosqo una ciudad que fue respetada y reconocida como Huaca por todas las etnias del Tawantinsuyu, enemigas o amigas. La destrucción del patrimonio arquitectónico (como en México-Tenochtitlan) representa bien la política colonizadora y evangelizadora de los castellanos. Para que la “idolatría” terminase había que acabar con todo, tal parece que fue la premisa para la posterior superposición de la Ciudad de Dios.

²⁸⁶ *Ibíd.*: 146.

Los recuerdos de la infancia de Gómez Suárez de Figueroa representan bien la idea de la casi total destrucción del centro sagrado Qosqoruna. Recuerda nuestro escritor:

Debajo de los torreones había labrado, debajo de tierra, otro tanto como encima; pasaban las bóvedas de un torreón a otro, por las cuales se comunicaban los torreones, también como por cima. En aquellos soterraños mostraron grande artificio; estaban labrados con tantas calles y callejas, que cruzaban de una parte a otra con vueltas y revueltas, y tantas puertas, unas en contra de otras y todas de un tamaño que, a poco trecho que entraban en el laberinto, perdían el tino y no acertaban a salir; y aun los muy prácticos no osaban entrar sin guía; la cual había de ser un ovillo de hilo grueso que al entrar dejaban atado a la puerta, para salir guiándose por él. [...].

No supieron hacer bóveda de arco; yendo labrando las paredes, dejaban para los soterraños unos canecillos de piedra, sobre los cuales echaban, en lugar de vigas, piedras largas, labradas a todas seis haces, muy ajustadas, que alcanzaban de una pared a otra. Todo aquel gran edificio de la fortaleza fué de cantería pulida y cantería tosca, ricamente labrada, con mucho primor, donde mostraron los Incas lo que supieron y pudieron, con deseo que la obra se aventajase en artificio y grandeza a todas las demás que hasta allí habían hecho, para que fuese trofeo de sus trofeos, y así fue el último de ellos [...].²⁸⁷

Esta idea expresa melancólicamente los portentos de una civilización que tuvo que desaparecer para que surgiese otra; este hecho universal revelan las constantes en la historia del hombre. Destrucción, construcción, reconstrucción, son procesos que la historia política y cultural encierra en su destino de avance y progreso, de dominación, de lucha de poderes y, en fin, de inquietos procesos sociales e ideológicos en los cuales los hombres luchan entre sí para rehacer su convicciones, para proyectar sus certezas, para imaginar un nuevo día diferente.

La siguiente reflexión nos muestra a un Garcilaso empático con los andinos y crítico con respecto a los españoles:

Los españoles, como envidiosos de sus admirables victorias, debiendo sustentar aquella fortaleza aunque fuera reparándola a su costa, para que por ella vieran en siglos venideros cuán grandes habían sido las fuerzas y el ánimo de los que la ganaron y fuera eterna memoria de sus hazañas, no solamente no la sustentaron, más ellos propios la derribaron para edificar las casas particulares que hoy tienen en la ciudad del Cuzco, que, por ahorrar la costa y tardanza y pesadumbre con que los indios labraban las piedras para los edificios, derribaron todo lo que de cantería pulida estaba edificando dentro de las cercas, que hoy no hay casa en la ciudad que no haya sido labrada con aquella piedra [...].²⁸⁸

Estos deseos de Garcilaso bien pudiesen haberse hecho realidad si los conquistadores hubiesen tenido una conciencia más acabada de la cultura y de la historia de los incas. Desgraciadamente, eso era imposible. La destrucción de la arquitectura Inca representa la pérdida de sus historias míticas, lo que a su vez generó el nacimiento inevitable de una sociedad colonial y de una memoria igualmente colonial. En el capítulo “La descendencia que ha quedado de la sangre real

²⁸⁷ *Ibíd.*: 146-147.

²⁸⁸ *Ibíd.*: 148.

de los Incas”, volvemos a encontrarnos con valiosas informaciones que nos permiten entender lo que aconteció con las Panacas que sobrevivieron al impacto social y cultural de la colonización, y que dadas las circunstancias tuvieron que plegarse a la sociedad colonial, no sin luchar por reconocimiento legal y político bajo el amparo de la Corona española. Estos relatos corresponden aproximadamente a las últimas tres décadas del quinientos y las primeras dos décadas del seiscientos, así es que son muy importantes como verosímil testimonio de los visto y atestiguado.

De los pocos Incas de la sangre real que sobraron de las crueldades y tiranías de Atahualpa y de otras que después acá ha habido, hay sucesión, más de la que yo pensaba, porque al fin del año seiscientos y tres escribieron todos ellos **a Don Melchor Carlos Inca y a Don Alonso de Mesa**, hijo de Alonso de Mesa, vecino que fue del Cuzco, y a mí también, pidiéndonos que en nombre de todos ellos suplicásemos a Su Majestad se sirviese de mandarlos eximir de los tributos que pagan y otras vejaciones [...]. Enviaron poder *in solidum* para todos tres, y probanza de su descendencia, quiénes y cuántos (nombrados por sus nombres) descendían de tal Rey, y cuántos de tal, hasta el último de los Reyes; **y para mayor verificación y demostración enviaron pintado en vara y media de tafetán blanco de la China el árbol real, descendiendo desde Manco Cápac hasta Huaina Cápac y su hijo Paullu**. Venían los Incas pintados en su traje antiguo. En las cabezas traían la borla colorada y en las orejas sus orejeras; y en las manos sendas partesanas en lugar de cetro real; venían pintados de los pechos arriba, y no más.²⁸⁹

Don Carlos fue hijo de Paullu Inca, así es que perteneció a una familia realista que consiguió mantener una cierta parte de los privilegios de su condición social, aunque en el contexto de un Cuzco que progresivamente se hispanizaba cada día más, especialmente desde las ordenanzas y la reorganización del virrey Francisco de Toledo. Se educó junto con Gómez Suárez de Figueroa al amparo de Juan de Alcobaza. Su familia estuvo muy relacionada obviamente con el único cargo que podían disponer como nobleza indígena: la figura del “Alférez Real”.²⁹⁰ Garcilaso nos dice que tanto por parte de este pariente lejano como también por parte de Don Alonso de Mesa, deseaban solicitarle a él que intercediese en la Corte ante el Rey para solicitar “eximir(los) del tributo” y “otras vejaciones”. Esta cita también es muy importante indica que los incas del *Qosqo* enviaron una tela pintada con los retratos del los “Reyes Cuzqueños” como una forma de informar y validar el árbol genealógica de la familia real. En aquella “tela pintada” constaba que desde Manco Cápac hasta Huayna Cápac existía una línea sanguínea continua de realeza, siguiendo con el uso de las categorías que los europeos pudiesen reconocer y aceptar. Evidentemente, se incluye el nombre de Paullu Inca como descendiente directo de los “incas históricos” (como lo llamó Rowe), en un claro acto de maniobrar política, legal y

²⁸⁹ *Ibíd.*: 281.

²⁹⁰ Amado (2009a; 2009b).

diplomáticamente, cuestión que por lo demás los mismos Incas rebeldes de Vilcabamba también habían hecho, y Titu Cusi Yupanqui particularmente. El sistema colonial y monárquico no les dejaba otra opción. Parece que estas figuras pintadas en la “tela de tafetán de la China” llegaron a la Corte en Madrid y estuvieron ante los ojos del historiador de la Corte Antonio de Herrera y Tordesillas [1610-1615], quien pudo haber ocupado estas obras para ilustrar la portada de su obra.

El Inca Garcilaso indica que esta carta tiene una caligrafía muy agraciada, y que el cuerpo escrito bien en castellano y también en quechua, y que su estilo demuestra un mestizaje cultural intenso y notable; su tono es triste dadas las experiencias que se relatan en ella; la fecha de composición es 1603:

Escriben con gran confianza (y así lo creemos todos) que, sabiéndolas Su Majestad Católica, las mandará remediar y les hará otras muchas mercedes, porque son descendientes de los Reyes. Habiendo pintado las figuras de los Reyes Incas, ponen al lado de cada uno de ellos su descendencia, con este título: “Cápac Aillu”, que es generación augusta o real, que es lo mismo. Este título es a todos común, dando a entender que todos descienden del primer Inca Manco Cápac. Luego ponen otro título en particular a la descendencia de cada Rey, con nombres diferentes, para que se entienda por ellos los que son de tal o tal Rey. A la descendencia de *Manco Cápac* llaman Chima Panaca: son cuarenta Incas los que hay de aquella sucesión. A la de *Sinchi Roca* llaman Raurava Panaca: son sesenta y cuatro Incas. A la de *Lloque Yupanqui*, tercero Inca, llaman Hahuanina Aillu: son sesenta y tres Incas. A los de *Cápac Yupanqui* llaman Apu Maita; son cincuenta y seis. A los de *Maita Cápac*, quinto Rey, llaman Usca Maita: son treinta y cinco. A los de *Inca Roca*, dicen Uicaquirau: son cincuenta. A los de *Yáhuar Huácac*, séptimo Rey, llaman Ailli Panaca: son cincuenta y uno. A los de *Viracocha Inca* dicen Zozzo Panaca: son sesenta y nueve. A la descendencia del *Inca Pachacútec* y a la de su hijo, *Inca Yupanqui*, juntándolas ambas, llaman Inca Panaca, y así es doblado el número de los descendientes, porque son noventa y nueve. A la descendencia de *Túpac Inca Yupanqui* llaman Cápac Aillu, que es: descendencia imperial, por confirmar lo que arriba dije con el mismo nombre, y no son más de diez y ocho. A la descendencia de *Huaina Cápac* llaman Tumi Pampa, por una fiesta solemnísima que Huaina Cápac hizo al Sol en aquel campo, que está en la provincia de Cañaris [...].²⁹¹

Son muy interesantes los elogios que ofrece ante la lectura de las cartas enviadas que, según su parecer, están escritas con letra “muy linda”. La cultura letrada había absorbido a muchos de los individuos que estaban en su interior luchando contra un sistema burocrático que tenía como símbolo esencial a la escritura. Sin duda, el Inca Garcilaso tuvo mucha razón al expresar que estos parientes suyos estaban todos “españolados”; en efecto, estaba perfectamente consciente y convencido del nivel de mestizaje cultural al que estaban también sometidos sus parientes. Tal sometimiento consta también de un aceptación activa y hasta cierto punto creativa. Aunque confiesa que lo que refieren en esas cartas es doloroso y triste (humillante, en el fuero más privado), muestra una confianza razonable en que Su Majestad el Rey les haría justicia y les

²⁹¹ Inca Garcilaso de la Vega (1985: 282).

devolvería su dignidad como descendientes de reyes que eran. La cuestión del “Cápac Ayllu” reaparece como una expresión política y parental que equivale a que todos los Incas descendieron genealógicamente de Manco Cápac. Si damos otra ojeada a esta situación podemos ofrecer otra interpretación a este error histórico: las Panacas se hallaban tan desestructuradas que posiblemente sus historias míticas ya habían sido intervenidas por la literatura histórica de la época, lo que posiblemente causó que ciertos intereses de la mitad Hanan que Pachacutec en el pasado había elevado a una situación jerárquicamente superior a la de Hurin, según la interpretación de los Incas coloniales era la Panaca del mismo Pachacutec (Cápac Ayllu) la que tenía que conservar el poder por derecho propio. Al parecer aquí hubo una instrumentalización de esta categoría europea. Finalmente, un antepasado tan prestigioso como el mencionado reformador del Cuzco tenía que ser reconocido el ancestro noble por el Rey de España.

La relación de las Panacas es también de primera importancia: “Chima Panaca”, “Raurava Panaca”, “Hahuanina Aillu”, “Apu Maita”, “Usca Maita”, “Uicaquirau”, “Ailli Panaca”, “Zoczo Panaca”, “Inca Panaca”, “Cápac Aillu” y “Tumi Pampa”. Como podemos ver, Garcilaso creía que la *Panaca* de Pachacutec se denominaba “Inca Panaca”, en tanto que “Cápac Aillu” correspondía a la de Túpac Yupanqui. Por otras fuentes (*vgr.* Cieza de León, Betanzos, Polo Ondegardo) sabemos que la Panaca del Inca Pachacutec se llamó *Cápac Ayllu* mientras que la de su hijo y sucesor se llamó Hatun Ayllu. Esta permuta tal vez se explique por la intención de establecer que Túpac Yupanqui era el rey del cual descendían los incas coloniales, y que Pachacutec, según Toledo y Sarmiento de Gamboa habían planteado, era un “tirano”, o sea, no resultaba un antepasado prestigioso antes los ojos del Rey de España.

Por su parte, los descendientes de Huayna Cápac también tenían un prestigio en la lucha por la “sucesión”, como la llama Garcilaso.

La memoria de aquella fiesta tan solemne quiso Huayna Cápac que se conserve en el nombre y apellido de su descendencia, que es Tumi Pampa, y no son más de veinte y dos; que como la de Huayna Cápac y la de su padre Túpac Inca Yupanqui eran las descendencias propincuas al árbol real, hizo Atahuallpa mayor diligencia para extirpar éstas que las demás, y así se escaparon muy pocos de su crueldad, como lo muestra la lista de todos ellos; la cual, sumada, hace número de quinientos y sesenta y siete personas; y es de advertir que todos son descendientes por línea masculina, que de la femenina, como atrás queda dicho, no hicieron caso los Incas [...]. La carta que me escribieron firmaron once Incas, conforme a las once descendencias, y cada uno firmó por todos los de la suya, con los nombres del bautismo, y por sobrenombres los de sus pasados.²⁹²

²⁹² *Ibíd.*: 282-283.

En el siglo XVI muchos fueron los conflictos y crisis que enfrentaron los últimos descendientes de los incas. Desde la conformación formal del Virreinato del Perú, es especialmente claro que la división en al menos dos facciones de las Panacas Incas, los constriñó a buscar tanto en la alianza directa como en la lucha directa, una negociación que les hiciese legítimos postulantes a las dádivas reales. Desde el punto de vista de los cambios culturales que la situación política y económica, jurídica y militar generó, y especialmente desde el ángulo religioso, es visible que la situación colonial los arrastró a la opción de plegarse a la sociedad dominante adoptando todo el bagaje que estaba transculturando desde España al suelo andino. Así pues, la lengua castellana, la Escritura en el centro de la cultura del libro, el arte, las fiestas, el derecho, la propiedad privada, etc., todos los contenidos de la cultura europea fueron tomados muy en serio por los últimos Incas del siglo XVI, quienes en cualquier caso no pudieron dejar de intentar reivindicar aunque fuere muy tibiamente su propia cultura, lo cual propició interesantes cambios, transformaciones y especialmente supervivencias de expresiones culturales propias que durante los siguientes siglos lograron remontar el olvido, la exclusión y el desprestigio.

El Inca Garcilaso, siendo uno más de estos sujetos pertenecientes a la antigua élite inca, en su situación de migrante y de residente permanente en España, supo lo que sus paisanos llevaban a cabo tanto en el mismo virreinato como incluso en las cortes madrileñas: estos son sus testimonios con respecto a esos sujetos:

Resta decir de Don Melchor Carlos Inca, nieto de Paullu y bisnieto de Huaina Cápac, de quien dijimos que vino de España el año de seiscientos y dos a recibir mercedes. Es así que al principio de este año de seiscientos y cuatro salió la consulta en su negocio, de que se le hacía merced de siete mil y quinientos ducados de renta perpetuos, situados en la caja de Su Majestad en la Ciudad de Los Reyes, y que se le daría ayuda de costa para traer su mujer y casa a España, y un hábito de Santiago y esperanzas de plaza de asiento en la casa real, y que los indios que el Cuzco tenía. Heredados de su padre y abuelo, se pusiesen en la Corona Real, y que él no pudiese pasar a Indias.²⁹³

Trágicamente la historia de don Melchor Carlos Inca también quedaría como símbolo de la caída de la gracia de los incas, ya que este personaje, a pesar de que tuvo un cierto éxito en sus gestiones por mercedes reales, fue obligado a permanecer en España, donde finalmente murió. Debido a esta situación, en el Cuzco se percibió esta situación como una nueva tragedia que afectaba a los Incas coloniales. Posiblemente sin un heredero descendiente del Inca Cristóbal Paullu (en quechua Auqui → hijo del Sapa Inca), su linaje siguió decayendo su posibilidad mantener liderazgo, prestigio y poder. Los acontecimientos que determinaron la existencia de las

²⁹³ *Ibíd.*: 283.

últimas Panacas Incas, según nos relata el Inca Garcilaso, giran en torno a las negociaciones que buscaban obtener nuevas prerrogativas para las familias que pudiesen demostrar, según exigía la autoridad real, la sangre noble que les permitiese acceder a las mercedes que el poder hispánico podía ofrecerles a los descendientes de las élites cuzqueñas prehispánicas.

Tal fue la suerte adversa de los Incas comenzando el siglo XVII, la época barroca por excelencia en los Andes coloniales.

UNIONES FURTIVAS, MATRIMONIOS, DESCENDENCIA

La invasión hispánica al Tawantinsuyu tuvo efectos sociales importantes y tempranos: primeramente la invasión de enfermedades y pestes traídas por los conquistadores,²⁹⁴ y en segundo lugar, y producto de las relaciones sexuales y parentales entre los extranjeros y los nativos, la emergencia de una categoría social nueva en América: los mestizos. Ambos fenómenos tienen sus propias características y ayudan a explicar en parte el problema global del triunfo español sobre las poblaciones locales; además nos otorgan un apoyo perfecto para reflexionar sobre los cambios culturales especialmente en el ámbito de la lengua, la ideología y la educación.

De la mezcla sexual y biológica surgieron nuevos individuos comúnmente llamados “mestizos” cuando desde su origen vital fueron fruto de una relación entre un hombre castellano y una mujer nativa, noble o campesina. Evidentemente, hay situaciones de mestizaje variables según quiénes se lleguen a mezclar. La violencia, la brutalidad, la guerra, incluso la alianza y el matrimonio, marcan la diversidad de situaciones donde hubo contacto físico y emocional entre miembros de un grupo y otro. Por poner tres ejemplos documentados, al azar: la hija de Francisco Pizarro, doña Francisca, de ascendiente noble —su madre fue doña Inés Huaylas Yupanqui, hija a su vez de Huayna Cápac—, cuya vida bellamente narra María Rostworowski;²⁹⁵ la hija del matrimonio entre Juan de Betanzos con la Palla Cuxirimay Ocllo o

²⁹⁴ Cook (2005) y (2010).

²⁹⁵ Rostworowski (2003). El reciente trabajo de O’Phelan (2013: Cap. 1) también nos ofrece interesantes miradas sobre este crucial asunto.

Angelina, bautizada como María Díez de Betanzos Yupanqui;²⁹⁶ y, por supuesto el caso que aquí estudiamos, el del hijo natural del capitán español Garcilaso de la Vega y la Palla Chimpu Ocllo o Isabel, Gómez Suárez de Figueroa.²⁹⁷ El caso de Sayri Túpac y su esposa María Cusi Huarca es también muy interesante, si bien ambos eran efectivamente miembros de las últimas familias nobles Hanan Qosqo, este trágico matrimonio concertado por los hispánicos estuvo a merced de negociaciones, escena social y protección real. Experimentaron por lo tanto el drama de la coexistencia con los nuevos señores del Cuzco colonial, convirtiéndose al cristianismo y reconociendo el debido vasallaje a la Corona de España, cultivando aún algunas tradiciones que no resultaban lesivas para la autoridad colonial.

Por supuesto, estos ejemplos pertenecen a los contactos entre conquistadores y miembros mujeres de las élites nativas. No obstante, queda un amplio margen de mestizajes bioculturales muy poco documentados y de hecho la gran mayoría no documentados. Podríamos decir que se trata en este último caso del grueso de la evidencia del proceso de mestizaje que comenzará a ser un fenómeno importante al cabo de la segunda generación de individuos mestizos, que los españoles no desdeñarán (muy al contrario) en la figura indispensable del “Yndio Ladino” (hablante bilingüe; González Holguín dice que en quechua le decían “Viracocha simi vsachik runa”), del escritor amanuense o del artista plástico de origen indígena.

Pero aquí nuestro tema es la visión del mestizaje para quien lo atestigua en sus primeros veinte años de vida, en la retrospectiva de un hombre de cincuenta años que escribe sus obras (la traducción de los *Poemas de León Hebreo*, *La Florida* y la *Historia del Perú*) a la luz de una vela en Córdoba, España. El Capítulo XXXI del Libro Nono es de gran utilidad por la opinión, la visión y la sensibilidad social que llegó a desarrollar nuestro noble mestizo. En otro párrafo el Inca Garcilaso nos pinta la imagen colonial de los españoles y de los negros, de los nativos andinos y los mestizos. Relata la genealogía de los términos que categorizan y estratifican socialmente a los individuos bajo la vida colonial. Además incluye en este capítulo un interesante retrato suyo donde se precia “a boca llena” de ser mestizo. A riesgo de repetir una vez más la clásica cita garcilasiana quisiera insertarla como antecedente existencial de su propia

²⁹⁶ Esteve Barba, *Op. cit.*; Martín Rubio (2010: 30).

²⁹⁷ Miró Quesada, *Op. cit.*

vivencia y como fruto de una relación no consagrada por el vínculo cristiano del matrimonio.

Veamos:

Lo mejor de lo que ha pasado a Indias [...] son los españoles y los negros [...]. De estas dos naciones se han hecho allá otras, mezcladas de todas maneras, y para las diferenciar les llaman por diversos nombres [...]. Es así que al español o española que va de acá llaman *español* o *castellano*, que ambos nombres se tienen allá por uno mismo [...]. A los hijos de español y de española nacidos allá dicen *criollo* o *criolla*, por decir que son nacidos en Indias. Es nombre que lo inventaron los negros, y así lo muestra la obra. Quiere decir entre ellos negro nacido en Indias; inventáronlo para diferenciar los que van de acá, nacidos en Guinea, de los que nacen allá, porque se tienen por más honrados y de más calidad por haber nacido en la patria, que no sus hijos porque nacieron en la ajena, y los padres se ofenden si les llaman criollos. Los españoles, por la semejanza, han introducido este nombre en su lenguaje para nombrar los nacidos allá. De manera que al español y al guineo nacidos allá les llaman *criollos* y *criollas*. Al negro que va de acá, llanamente le llaman *negro* o *guineo*. Al hijo de negro y de india, o de indio y de negra, dicen *mulato* y *mulata*. A los hijos de éstos llaman *cholo*; es vocablo de la isla de Barlovento; quiere decir perro, no de los castizos, sino de los muy bellacos gozcones; y los españoles usan de él por infamia y vituperio.²⁹⁸

Las relaciones entre españoles y negros como podemos colegir de su obra, dan paso a terminologías que definen e identifican a los individuos de la época. Así el “criollo”, será una palabra que pasa desde el uso y designación de los negros al repertorio léxico español. Lo mismo ocurrirá con los conceptos “mulato” o “mulata”. Un caso distinto será el de los “cholos” que, si hemos de confiar en lo que sostiene nuestro escritor, se trataría de un término que los españoles entendieron como “infamia y vituperio”. Es sintomático que un hombre como el Inca Garcilaso conozca tan certeramente estos antecedentes; se trata posiblemente de cuestiones vinculadas con la “pureza de sangre” tan relevantes para las poblaciones y los sujetos que se debaten en las estructuras de poder del momento.

La cita que tantos autores toman para sus ejemplificaciones está tomada a su vez de un párrafo un tanto más extenso que, analizado y valorado completamente, permite comprender en mayor profundidad la perspectiva del autor:

A los hijos de español y de india o de indio y de española, nos llaman *mestizos*, por decir que somos mezclados de ambas naciones; fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos en Indias, y **por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación me lo llamo yo a boca llena, y me honró con él.** Aunque en Indias, si a uno de ellos le dicen “sois un mestizo” o “es un mestizo”, lo toman por menosprecio. De donde nació que hayan abrazado con grandísimo gusto el nombre *montañés*, que, entre otras afrentas y menosprecios que de ellos hizo un poderoso, les impuso en lugar de nombre *mestizo*. Y no consideran que aunque en España el nombre *montañés* sea apellido honroso, por los privilegios que se dieron a los naturales de las montañas de Asturias y Vizcaya, llamándose a otro cualquiera, que no sea natural de aquellas provincias, es nombre vituperioso, porque en su propia significación quiere decir: cosa de montaña, como lo dice en su Vocabulario el gran maestro Antonio Lebrija [sic], acreedor de toda la buena latinidad que hoy tiene España; y en la lengua general del Perú, para decir *montañés* dicen *sacharuna*, que en propia significación quiere decir salvaje, y por llamarles aquel buen hombre disimuladamente salvajes, les llamó *montañés*; y mis parientes, no entendiendo la malicia del imponedor, se precian

²⁹⁸ Inca Garcilaso de la Vega (1985: T. II, 265-66).

de su afrenta, habiéndola de huir y abominar, y llamarse como nuestros padres nos llamaban y no recibir nuevos nombres afrentosos [...].²⁹⁹

Los mote “mestizo”, “montañés”, o “sacharuna” (*salvaje*, según el Inca), tienen por un lado usos peyorativos, de exclusión y subordinación pero, por el otro, son usados con desconocimiento por parte del “nombrado-colonizado”, sin conciencia de lo que sus campos semánticos significaron e implicaron, y esto llega a refrendar la autoridad “imperial” de los administradores de la pirámide estratificada de las relaciones sociales coloniales en los Andes. El Inca Garcilaso ante estos hechos excluyentes se rebela finamente al comunicarles a sus “parientes” que una tal definición, como *montañés* o *cholo*, muy otra cosa quiere decir en la mentalidad de los españoles coloniales.

Enseguida revisamos una última muestra de este capítulo en que el noble escritor nos brinda la especial posibilidad de informarnos sobre el estilo de vida colonial observado por un actor de la época que observa e internaliza, padece y comprende, el ambiente social y las categorizaciones sociales que se aplican a las distintas sangres que corren por las venas del pueblo Runa y de las élites Qhapaq. Veamos a continuación qué piensa nuestro cronista en particular del curso de las generaciones de mestizos:

A los hijos de español y de mestiza, o de mestizo y española llaman cuatralbos, por decir que tienen cuarta parte de indio y tres de español. **A los hijos de mestizo y de india o de indio y mestiza llaman tresalbos, por decir que tienen tres partes de indio y una de español.** Todos estos nombres y otros, que por excusar hastío dejamos de decir, se han inventado en mi tierra para nombrar las generaciones que ha habido después que los españoles fueran a ella [...].³⁰⁰

Se trata de la descripción de nuevas categorizaciones sociales a las generaciones de individuos que van renovando y remodelando la fisonomía de la colonia en América y particularmente en el mundo andino. La descripción de la categoría de la “tercera generación” y la “cuarta generación”, nos permiten comprender al mestizaje cuando alcanza el punto más alto bajo régimen hispano, de notable presencia hacia fines del siglo XVIII, y de las constantes trabas a la que los españoles peninsulares y hasta criollos imponían a este estratos sociales que tanta relevancia habían adquirido al cabo de unos cien años, digamos desde mediados del siglo XVII.

²⁹⁹ *Ibíd.*: 266.

³⁰⁰ *Ibíd.*

Garcilaso demostró su conocimiento de lo que ocurría en el mundo andino y en el Cuzco, y gracias a sus talentos biculturales de escritor mestizo nos permiten explorar toda la información que él fue macerando hasta que finalmente las imágenes de la sociedad hispano-andina y su resultado colonial comenzaron a adquirir en su obra forma y fondo, complejidad y contradicción, ambigüedad y ambivalencia. Es la segunda mitad del siglo XVI marcada por el gobierno virreinal de Francisco de Toledo, la época que vio consolidado administrativamente el gobierno español tanto en el Cuzco como en Lima, la Ciudad de los Reyes, sobre todo tras la caída del neo-estado de Vilcabamba y la posterior ejecución de Túpac Amaru. El Inca Garcilaso de la Vega, según hemos visto, nos explicó, en fin, de qué formas los grupos étnicos fueron configurándose como parte esencial de las estructuras sociales y económicas de la vida colonial. A la ya anterior diversidad fenotípica y cultural andina se adicionaron y mezclaron las nuevas sangres que llegaron desde Panamá, Santo Domingo o México y desde allende el mar atlántico, desde Madrid, Sevilla o Andalucía, y más lejos aún en el tiempo y en el espacio, de las sangres provenientes de tierras africanas y asiáticas. El fin de su vida en el transcurso de la segunda década del siglo XVII (1616, *Anno Domini*) deja la incógnita de las últimas reflexiones del Inca Garcilaso sobre el Perú lejano y sobre su vida en una España que también lo recibió en la tumba de la Catedral de Córdoba.

EL CUZCO Y EL TAWANTINSUYU VISTOS RETROSPECTIVAMENTE POR JUAN DE SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI: LA PROVIDENCIA REVELADA A LOS INCAS

Volvamos una vez más al trabajo de Pachacuti Yamqui. Es claro que las habilidades de sujeto bilingüe, culto y devoto militante de la Iglesia Católica andina puso al servicio de la escritura sus saberes y conocimientos sobre la población y cultura étnica, para llevar adelante junto a otros individuos como él, y especialmente al lado de los evangelizadores, el trabajo doctrinal para hacer más expedita la conversión al cristianismo de los pueblos serranos que hasta entonces estaban todavía ligados al mundo de las creencias autóctonas precristianas. La cultura y religión occidental operó en la psicología religiosa de la población andina al menos en dos niveles: a) creando un programa de traducción quechua-castellano que suponía conocer y comprender el cosmos andino para extirpar los elementos indeseados, y a la vez para bautizar y convertir a los

individuos utilizando su propio lenguaje y b) ideológicamente, imponiendo el dogma, pero tomando elementos de la vieja mito-historia prehispánica para manipular fragmentos del pensamiento indígena antiguo que potencialmente podían ser instrumentalizados para penetrar en la psicología religiosa de los colonizados, y conseguir entonces una “conversión de las almas” menos violenta. Algunos de los tópicos mito-históricos de origen cultural andino que sirvieron para la evangelización de los indígenas fueron ciertas deidades y sus contextos religiosos que tuviesen una relación cercana paradigmática y semánticamente a la lógica monoteísta de la Santa Biblia y del cristianismo europeo de la época. Tales eran los dispositivos de traducción lingüística y manipulación ideológica en los cuales nuestro cronista desempeñó funciones escriturales y pedagógicas, hechos determinantes del momento histórico en que participó de la evangelización de sus paisanos. Su formación como escritor en este sentido le valió transformarse evidentemente en una interesante fuente histórica de carácter indígena. La *Relación* fue un instrumento para la conversión creada por un individuo andino que logró concebir desde la escritura una memoria específica sobre la antigüedad andina.

En este apartado queremos desarrollar y proponer una nueva reflexión temática sobre la base del análisis de las informaciones que don Juan nos entrega acerca de aspectos de la vida política y religiosa de los Incas del Cuzco, antes y a comienzos de la conquista española. Vamos a comenzar recordando que Pachacuti Yamqui perteneció parentalmente a familias que estuvieron ligadas al Cuzco, tanto por alianzas como por pertenecer al sector *Payan*, es decir, “Incas por privilegio”. Un sólo ejemplo bastará para que no queden dudas: las etnias y curacazgos del área de Canas y Canchis (el corredor que unía al Cuzco con su lejano lugar de origen, el Titicaca), estaban en deuda desde la época en que el joven Inca Yupanqui —el gran Pachacutec, reformador del Cuzco y artífices de la expansión del Tawantinsuyu (ca. 1450)— solicitó su ayuda militar para enfrentar a los Chancas.³⁰¹ De allí entonces que las informaciones que posee don Juan pueden ser bastante fidedignas (dada su cercanía étnica y política), pero más importante aún para nosotros es el hecho de que refleja nítidamente la experticia que aprendieron los indígenas letrados del mundo cultural hispánico y, especialmente, cómo aplicaron ese conocimiento a su reescritura de las tradiciones y creencias del viejo mundo andino anterior a la llegada de los evangelizadores. De tal modo que es perfectamente plausible y verosímil que este

³⁰¹ Rostworowski (2001); Santillana (2002: 553-566); Bauer, Aráoz Silva y Kennett (2013: Caps. 7 y 8).

individuo y en general el grupo que fue parte de esta operación escritural,³⁰² que llamamos *Relación de las Antigüedades*, esté compuesta por la tradición oral (reducción colonial) y otras de factura andina que recibieron de parte de informantes autóctonos que conocían directamente las tradiciones que compartieron con sus antiguos aliados del Cuzco.

Estas informaciones son parte de un plan de redacción de mito-historias que son interpretadas por un ojo cristiano que ve en los antiguos hechos y acontecimientos la preparación para la venida del Santo Evangelio para la conversión y salvación de los “idólatras” que habían errado el camino espiritual cediendo ante la maligna influencia del Archi-Enemigo de la humanidad: el Demonio. La conquista y la colonización no fueron sino, siguiendo los argumentos de esta obra, la forma que Dios planeó para traer la Buena Nueva a estos perdidos hijos salvajes o bárbaros, ignorados y extraños para Europa. En el siguiente apartado abordaremos tres asuntos: las tradiciones incas de los primeros tiempos, las tradiciones incas de la época de Pachacutec y la llegada de los conquistadores, la lucha contra la “idolatría”, la imposición de la nueva religión, la crisis del pensamiento andino precolombino en un nuevo período histórico y la subsiguiente formación de una memoria colonial en el reconfigurado imaginario indígena.

Analicemos primero la “oración de Manco Cápac” que, según Pachacuti Yamqui, este formuló cuando muy viejo estaba cerca de su muerte:

¡Oh Almacigo donador de vida que pones fundamentos,/ Almacigo donador de vida que estableces límites./ Donador de vida./Que continuamente escondes y despedazas/Que creas y pones en el lugar debido./Diciendo: “Sea varón,/Sea mujer”/Formas y haces!/Por ti creado,/Por ti puestos en el lugar debido./Completamente tranquilo y salvo/Aquí viviré./¿Dónde estás./Afuera./Adentro./En la nube./En la sombra?/Oyeme./Dime “¿qué?”/Dime “sí”./Durante todo el tiempo./Durante cualquier momento./Hazme vivir./Tenme en tus brazos./Tenme en tu mano./Y esto que he dado/Recíbemelo/En cualquier lugar que estés./¡Almacigo donador de vida!³⁰³

Y después de esto siempre los acordaba de Ttonapa deziendo:³⁰⁴

Del creador intencional del ser humano/su criado y mayordomo es, dicen/¡Míralo pues, alcánzalo, y obedéceme a mi solamente!/ ¡Tú, que a mí como a rey del Cuzco/me has puesto y dejado aquí, señor!/Tú que quiebras y escondes a las vacas!/Cuidado, que cuando yo muera,/a quien aquí has hecho y dejado rey/lo puedes olvidar,/y cuando yo muera/a mi gente entendida/la fortalecerás,/le pagarás con comida y bebida./Podrás dármele a conocer./Lo será el hijo último./Tú que lo has llevado con tu boca/lo podrás agarrar con tus garras./¡O tú, que despojas a los

³⁰² Navarro Gala (2007: Cap. 1).

³⁰³ Traducción de Szemiński (1997: 65).

³⁰⁴ Juan de Santa Cruz Pachacuti (1993: 200-201).

hap' iñuñu, /los dominas, los atemorizas! /Lo podré conocer. /Lo podré saber. /¡Tú que me creas de la tierra, /Tú que me modelas! /Mírame nomás. /Ya de tierra y agua /un viejo soy.³⁰⁵

Es probable que la acción de “orar” por el hijo tuviese un sentido ritual que aplicaba a dejar un mensaje práctico enfocado en la sucesión y la heredad en torno al poder del líder del linaje, es decir, a la responsabilidad que recaía en quien tomaría el puesto del líder falleciente: el hijo que recibía simbólicamente el poder ostentado por el padre. Ese hijo fue Lloque Yupanqui. Por otro lado, destaca en seguida la alusión a la deidad Wiraqocha.³⁰⁶ En las primeras líneas de la *Relación* esta deidad es aludida como “Uiracochan Ticci Capac”, y es denominada también “Ticci Cápac” y “Huiracochan Pachayachachic”. Creemos que esta información encierra varios problemas esenciales; sin ir más lejos alude a un hecho dudoso: la deidad Wiraqocha pertenecía a la atmósfera religiosa de las tradiciones quechuas en el territorio serrano y costero, pero los proto-Incas provenían de la tradición cultural de Tiwanaku. A la época de Manco Cápac (siglo XII o XIII) es dudoso pensar que los migrantes provenientes del Titicaca se hubiesen “quechuizado” tan rápidamente a través de una sola una generación siendo ellos puquinahablantes; los procesos de este tipo son más largos y en todo caso existen particularidades no sujetas a reglas definidas o rígidas. Lo que podemos inferir de esta imagen que ofrece la información cronística es que se trataría de una construcción prehispánica tardía y

³⁰⁵ Traducción de Szemiński (1997: 68).

³⁰⁶ Cristóbal de Molina ([1575] 2008: 10 y ss) nos entrega esta interesante noticia sobre la deidad: “[D]icen que el Hacedor tuvo dos hijos, que el uno llamaron *Ymaymana Viracocha* y el otro *Tocapo Viracocha*, y que concluido el Hacedor de crear las gentes y naciones y dar trasas y lenguas y haber enviado al cielo el sol y luna y estrellas, cada uno a su lugar, desde Tiahuanaco como está dicho, el Hacedor a quien en lengua de estos indios le llaman *Pacha Yachachi* y por otro nombre *Titu Viracochan* que quieren decir incomprensible dios, vino por el camino de la sierra visitando y viendo a todas las naciones como habían comenzado a multiplicar y cumplir lo que se les había mandado; y que algunas naciones que halló rebeldes y que no habían cumplido su mandato, a gran parte de ellas convirtió en piedras, en figuras de hombres y mujeres con el mismo traje que traían. Fue la conversión en piedras en los lugares siguientes: en *Tiahuanaco* y en *Pucara* y *Jauja* donde dicen convirtió la *huaca* llamada *Huari Vilca* en piedra y en *Pachacama* y en *Cajamarca* y en otras partes [...]” Agrega Molina: “[D]icen que bajó fuego del cielo y quemó gran parte de ellos y que los que iban huyendo se convirtieron en piedras y que el Hacedor, a quien ellos decían era el padre, de *Ymaymana Viracochan* y de *Tocapo Viracochan* mandó que desde allí se partiese el mayor de sus hijos llamado *Ymaymana Viracochan* en cuyo poder y mano están todas las cosas y que fuese por el camino de los Andes y montañas de toda la tierra; y que fuese dando y poniendo nombres a todos los árboles pequeños y grandes, y a las flores y frutas que habían de tener, y mostrando a las gentes las que eran para comer y las que no, y las que eran buenas para medicinas; y asimismo puso nombres a todas las hierbas y flores, y el tiempo que habían de producir sus frutas y flores y que esto mostró a las gentes: las hierbas que tenían virtud para curar y las que podían matar. Y el otro hijo llamado *Tocapo Viracochan*, que quiere decir Hacedor en quien se incluyen todas las cosas, le mandó fuese por el camino de los llanos visitando a las gentes y poniendo nombres a los ríos y árboles que en ellos hubiesen, y dándole sus frutos y flores por la orden dicha; y que así se fuesen bajando hacia lo más bajo de esta tierra y que así bajaron a la mar por lo más bajo de esta tierra; y de allí se subieron al cielo después de haber acabado de hacer lo que había en la tierra.”

sobre todo colonial. Todavía más interesante resulta el hecho de que algunas líneas más adelante se mencione a otra deidad que sí pertenece, según sabemos, a las tradiciones del *hinterland* cultural del Titicaca: “Ttonapa” o Tunupa. Podemos hipotetizar que ambas deidades son una misma deidad aunque mencionada en dos lenguas andinas, o representada según dos tradiciones locales. O bien que ambas deidades al presentar cualidades sobrenaturales similares se hayan “fusionado” al cabo de unos dos siglos de interrelaciones interétnicas permanentes. Así pues la “oración” de Manco Cápac al hijo que lo reemplazaría en su rol de poder, utiliza a Wiraqocha y Tunupa como potentes símbolos de poder.

En otro sentido, el empleo del quechua para transcribir la “oración de Manco Cápac” sin duda es un hecho etnolingüístico interesante ya que demuestra que el régimen bilingüe era parte de las formalidades de la producción de textos que si bien pueden revelar una “pasión por la escritura” (Gruzinski) también señala la utilidad de tales documentos para la conversión de los neófitos, una particularidad de la colonialidad vivida en los Andes: la coexistencia de las lenguas (europeas y andinas) fue insustituible en el camino trazado por los Concilios en torno a la manipulación del quechua con fines evangelizadores. Por otra parte, esta información es fácilmente relacionable con la manipulación de la historia, ya que desde el mismo instante en que Manco Cápac, fundador del linaje inca y de la ciudad del Cuzco, según varias tradiciones tanto indígenas como hispánicas el Demonio estuvo allí presente para engañar a los seres humanos. Así influidos negativamente por el Adversario, los Incas iniciaron su carrera meteórica de expansión engañados “por el Simio de Dios”, según la expresión de Juan Carlos Estenssoro.³⁰⁷

En la tercera generación de Incas, es decir, después del hijo de Manco Cápac, Lloque Yupanqui, el siguiente Sapa Inca (de la dinastía de los Hurin) Mayta Cápac tuvo una “visión” — en el mundo andino antiguo los oráculos cumplían importantes funciones políticas y religiosas— que explicaría en términos retrospectivos gran parte de la historia de los Incas y su fin abrupto a manos de los conquistadores españoles, quienes simplemente habrían venido cumpliendo con los designios que Dios habría previamente determinado para atraer a la salvación a estos hombres que vivieron en un apartado lugar de Sudamérica.

³⁰⁷ Estenssoro (2003).

De esta manera:

Este ynga Mayta Capac dicen que pronosticó la venida del Santo Evangelio, alabándole que abían de ser generalísimo provecho y que el señorío y reino de sus descendientes que abían de ser hasta tantas edades, hasta en tiempo de 2º Manco Ynga. Y les abía pronosticado que abían de ser gran prosperidad y al último muchas guerras entre los ermanos, y que esto abían de ser el general destruyimiento del reyno, y que abría grandes derramamientos de sangre.³⁰⁸

Para entender debidamente este párrafo debemos considerar que la forma de narrar este asunto, clave para la evangelización, buscaba explicar de otro modo la memoria andina que fue cooptada e intervenida por el dispositivo que suponía la Escritura como fenómeno que reinventaba la historia andina antigua según los códigos extraídos de la Santa Biblia, proceso que Frank Salomon denominó “textualización de la memoria”.³⁰⁹ El concepto es útil dado que nos ayuda a comprender que el acto de apropiación de la memoria antigua por parte de la *praxis* escritural colonial (hispánica o indígena) se transformó en un documento que podía ser reescrito. El hecho de que Mayta Cápac pronosticara la venida del Evangelio sin duda que se constituye en una revelación ejemplar del cristianismo. El significado de esta manipulación histórica pudo cambiar radicalmente el modo en que los andinos percibían un mensaje sagrado que apuntaba a otros objetivos —los de la ideología cristiana—; al cabo de esta operación discursiva solamente quedaban en el relato trazos o fragmentos de lo que originalmente las voces andinas pudieron pronunciar. Lo inesperado e impensado pudo ocurrir en el sistema narrativo producto de las dos variables que estaban en juego: la escritura rescató tradiciones míticas del mundo andino precristiano. Al estar en manos de los cristianos el campo discursivo creaba informaciones que la “historiografía colonial” podía rediseñar para modificar la historia religiosa de los Andes utilizando el pensamiento mítico obtenido de la teología cristiana. Ahora bien, también cabe la posibilidad de que el pensamiento indígena colonial haya podido apropiarse de una forma o categoría autóctona de pensamiento que hizo que los eventos del pasado pudiesen enunciarse retrospectivamente. Como sea que fuere, lo interesante es que la Escritura en manos indígenas si bien repitió la dinámica de los evangelizadores hispánicos, en cuanto a manipular la memoria antigua a través del uso de la lengua quechua y de la escritura en lengua castellana, conservó un

³⁰⁸ Juan de Santa Cruz Pachacuti (1993: 205-206).

³⁰⁹ Salomon (1994: 240) escribe: “Las pocas obras de síntesis andinas escritas directamente por indígenas coloniales alfabetizados (Guaman Poma [1615] 1980, Pachacuti Yamqui [1613] 1991, Anónimo [ca. 1608] 1987) tienen en común una arquitectura editorial marcadamente bíblica. En efecto, el plan bíblico influye no solamente en las “crónicas indígenas” sino en la inmensa mayoría de los libros que pretenden documentar memorias orales sudamericanas”.

sustrato importante de la cosmovisión auténticamente andina que quedó delicadamente conservada al interior de un discurso de poder francamente excluyente. La destrucción del Tawantinsuyu de los Incas era el signo divino que Dios habría planeado para el inicio de la evangelización, una relación *sine qua non* para la teleología católica, y no menos relevante y objetivo una justificación legal ante las otras monarquías de Europa occidental.

En otro aspecto relevante de la historia y cultura Inca tenemos un acontecimiento determinante para entender el aparente paso de un cambio enorme en la organización del territorio andino que generó el estado cuzqueño, es decir, el paso de jefatura a reino: la guerra contra los Chancas, que a partir de su desenlace creó las condiciones para la expansión cuzqueña. En estas informaciones encontramos al joven Inca Yupanqui viviendo como pastor de llamas y alpacas muy lejos del Cuzco, exiliado por su padre el Inca Viracocha. Un poco después de este hecho mítico historizado por la escritura, en la siguiente escena narrada aparece el gran Sapa Inca conquistando territorios hacia el área del lago Titicaca, tierra de los Qollas. Un dato importante, que nos sitúa en el contexto del cronista Pachacuti Yamqui, nos obliga a detenernos en este lugar histórico para constatar que la alianza étnica entre los Incas y el pueblo Qanchi tuvo entre sus actores la presencia de un Curaca guerrero que luchó junto al gran Pachacutec: “Yamque Pachacuti”, un antiguo familiar de nuestro cronista, según expone don Juan de Santa Cruz. El dato no es ocioso ya que de hecho su propio nombre (“Pachacuti”), un nombre poderoso, proviene probablemente de aquel notable ancestro.

Veamos lo que nos dice.

Y el ynga <Yupangui> sigue a los enemigos hasta Andaguayllas y buelbe al Cuzco y comienza a conquistar a todos los Collasuyos y los sujeta a otros por bien de paz, en donde halló al curaca llamado Yamque Pachacuti, capitán de gran fama a quien agradece por la matança de Ynca Orcon, su ermano, y asienta paz, y toma el nombre de Pachacuti añadiendo sobre su nombre hasta llamarse Pachacuti Ynga Yupangui. Y al fin gana toda la provincia de los Collasuyos y entra a la conquista de los Chayas «y Carabayas», en donde halla un ydolo muy vellaco. Al fin destruye y asola a toda essa provincia de los Chayas y Ollachiyas, en donde deja preçidios en Ayapata.³¹⁰

En la descripción resulta el hecho de que este ancestro de nuestro cronista haya sido el autor de la eliminación física del hermano del joven Pachacutec, el “Ynca Orcon”; no solamente esto: el “Ynga Yupangui” toma el nombre de esta aliado, cuya significación es: “el que trasforma el mundo”. Aparentemente este hecho sella una alianza que durará siglos entre Incas, los Cana y los

³¹⁰ Juan de Santa Cruz Pachacuti (1993: 220-221). Véase también Santillana (2002).

Qanchi. Luego, el poderoso Pachacutec continuará su avance hacia el Qollasuyu. Su enfrentamiento con “ídolos” expresa el hecho de que al derrotar a los pueblos el inca toma a sus dioses como rehenes, estrategia política que seguirían usando los Incas como parte de la política expansiva sobre los diversos pueblos del Ande. Es necesario que consideremos la lucha entre las Huacas como hechos políticos ya que esta cuestión parece ser otra de las categorías auténticamente andinas que quedaron registradas tal vez inconscientemente en estas informaciones. Esta materia también fue usada astutamente por los productores de memoria, los escribanos: los “ydolos” incas son más cercanos a las creencias cristianas (el “Hazedor” es la más paradigmática, sin duda), en tanto las otras Huacas de pueblos no-incas fueron reducidas a la idea de “ydolos vellacos”, demoníacos, groseros, salvajes. Otra de las imágenes más interesantes, desde el punto de vista del pensamiento antiguo en otros incidentes míticos relatados por las crónicas de los siglos XVI y XVII, es el mito de la aparición del “Amaru” o “Yaurica” que vino desde el Pachatusan, para ayudar a los guerreros que luchaban contra los Chancas, liderados por el hijo del Inca Viracocha, el joven Inca Yupanqui:

En este tiempo dizen que llegó la nueba como en el Cuzco **ubo un milagro que como un yaurica o amaro abía salido del serro de Pachatusan muy fiera bestia, media legua de largo y grueso de dos braças y medio de ancho, y con orejas y colmillos <y barbas>**. Y viene por Yuncay Pampa y Sinca, y de allí entra a la laguna de Quibipay, y **entonces salen de Aosancata dos sacacas de fuego**, y passa a Potina <de Ariquepa>, y otro viene para más abaxo de Guamanca, que está y tres o quatro serros muy altos cubiertos de niebes, los quales dizen que **eran animales con alas y orejas y colas y quatro pies, y ençima de las espaldas muchas espinas como de pescado**, y desde lejos dizen que les parecían todo fuego.³¹¹

No sólo aparecen este ser (“Amaru” o “Yaurica”), también surgen “dos sacacas” (cometas) desde el Apu Ausangate, que parecen pájaros/dragones de fuego. Es difícil decir con certeza si estas imágenes de criaturas míticas corresponden a los bestiarios locales prehispánicos o más bien corresponden a los bestiarios importados desde Europa. Lo interesante de estas informaciones es que muestran que los Incas tuvieron poderes para controlar incluso a animales tanto reales como legendarios. Pero esta posibilidad desde el punto de vista del análisis de la documentación colonial indígena expone claramente que la estrategia cristiana de aprovechar las mito-historias para sus propios intereses permitieron rediseñar las tradiciones orales (es decir, la reducción de las tradiciones comunicativas) para fines de adoctrinación, argumentación y disuasión catequética. El apoyo concreto que esto significaba para los guerreros del joven Pachacutec,

³¹¹ *Ibíd.*: 223-224.

volviendo a la escena de la guerra Inca-Chanca, constituía una muestra del gran poder que investía a los cuzqueños con respecto a otras etnias poder que les había concedido el “Padre Sol”.

En la *Relación* hay muchas otras informaciones que nos muestran cómo los imaginarios se fusionaron. En el plano de la Escritura esta fusión no aseguraba un resultado parcial entre los elementos culturales involucrados; antes bien, las formas ideológicas del texto escrito jugaban a favor de las instituciones que gobernaron este mundo letrado: la Corona y la Iglesia. Los indígenas letrados al sentirse parte de ese mundo volcaron sobre el papel toda la destreza que les inspiraba la fe que adoptaron y profesaron devotamente. Pero les resultó imposible deshacerse del todo del peso de sus culturas maternas, de su lengua, de la religión inscrita en la propia tierra. Para la etnohistoria se abren varias posibilidades de interpretación, proyectos heurísticos e hipótesis que son imposibles de comprobar utilizando únicamente documentos escritos; en realidad difícilmente las ciencias históricas podrán llegar a conclusiones categóricas en un plano en que todo resulta tan relativo, tenue e inestable. Muchas preguntas deberán esperar más acumulaciones de saberes y conocimientos para proseguir esclareciendo el pensamiento indígena colonial con interpretaciones más profundas.

Aún nos quedan algunas noticias que nos sirven para continuar con nuestros análisis. En el caso siguiente, en el contexto de la vejez del gran Inca Pachacutec, indiscutible soberano reformador del Tawantinsuyu, nuestro cronista nos relata la aparición en el Qosqo de un niño que portaba un libro (¿la Biblia?) que el agonizante Pachacutec llegó a ver:

Al fin el dicho ynga buelbe a su çiudad, y entonçes ya era biejo, y **llega la nueba que como un nabío abía andado en la otra mar** de hazia los Andes, y entonçes al cabo de un año **llega un mançebo a la plaza con un libro «grande»** y dale al ynga viejo Pachacuti, el qual no haze casso del mançebo y al libro les da para que la tubiese el criado. Y por el mançebo pide el libro del criado y sale derecho de la plaza, y en passando la esquina desparesçe, aunque después el Pachacuti Ynga Yupangui le manda buscar quién era y no se sabe quién fue, de que el ynga haze ayuno de seis meçes en Ttococachi, sin saber.³¹²

Todo esto ocurre cuando son avistados navíos por la Costa norte. Este aparente desorden de hechos y acontecimientos tienen una explicación: pretenden encadenar a un personaje sumamente relevante con la llegada de los caballeros españoles que traen la Buena Nueva. El relato señala que en la época llega al Cuzco “un mançebo” con un libro, objeto cultural que por

³¹² *Ibíd.*: 227-228.

supuesto no existió en la América precolombina. El niño bien puede intentar representar un ángel que estuvo en el Nuevo Mundo (un ser real que fue conocido por los Incas). Las cronologías son inexactas como podemos verificar evocando la épica partida conquistadora en las primeras dos o tres décadas del siglo XVI; en efecto, en esa época los españoles aún no concebían sus planes de navegación, expansión y conquista. Los navegantes aparecieron por las costas norteñas solamente hacia 1525-26. Por su parte, retornando a nuestra crónica estudiada, el viejo Pachacutec preocupado por los hechos inusitados y difíciles de comprender decide realizar ayunos en la parte alta de Hanan Qosqo: en Tocoachi. Este hecho puede ser interpretado como un rito que aspira a transformarse en oráculo y resolver el misterio del niño y del libro. Cabe preguntarse por qué el cronista Pachacuti Yamqui utiliza estas informaciones que, bien miradas, no calzan con las formalidades de una relación escrita típica en la época: exactitud cronológica, legitimidad ideológica y aplicación de un modelo explicativo de rasgos míticos, elementos todos que hacen de este documento histórico una rareza cultural que refunda la historia de los Andes coloniales.

En la época del Inca Túpac Yupanqui, continuando con el relato de don Juan, también ocurren acontecimientos de distinta raigambre. Por supuesto, esta puede ser una de las épocas más activas del movimiento de expansión y conquista de los Incas que proseguían la construcción de su obra máxima: el Tawantinsuyu, un Estado centralizado superpuesto por encima de un mundo étnico profundamente diverso. No obstante, este portento en la historia de la humanidad (el “Imperio de los Incas”) tuvo también su lado oscuro: la riqueza, poder y prestigio de los Incas se debió en gran parte a la explotación de los recursos humanos y naturales que las diferentes regiones “aportaban” a los Incas y a la Llaqta Huaca del Qosqo. Ello implicó que muchas etnias se rebelasen continuamente ante las imposiciones cuzqueñas, especialmente las del norte del territorio. Los Curacas o señores étnicos de tribus o jefaturas no podían soportar los rigores de un Estado estructurado, autoritario y disciplinado, en una palabra: ‘Cuzco-céntrico’. Esas disensiones cumplen también un rol importante en la interpretación cristiano-indígena de la historia mítica prehispánica. También explican en parte la conquista y la derrota de los Incas. En la siguiente información se expresa, por ejemplo, el origen de varias alianzas (algunas de mutuo acuerdo, otras posiblemente forzadas) con tribus y jefaturas del norte:

Al fin viene al Cuzco y los ymbía <adelante> a un capitán suyo <llamado Auqui Ruca> con doze mil hombres para las provincias de todos los llanos para que en su nombre los visitasse y los allanase a los rebeldes inobedientes. Al fin lo haze muy bien y dicho Topa Ynga Yupangui viene derecho al Cuzco, trayéndoles a los Cayambis y Cañares y Chachapoyas para sus alabarderos. Y entonces viene muchas moças de los Quitos, Quilacos, Quillay Sincas, Chachapoyas y Yungas, Guayllas, Guancas para las donzellas de su Coya, y principalmente las acllas de **Ticçi Capac Uiracochan Pacha Yachachi**, llamado yurac aclla, uayrur aclla, paco Aclla, yana aclla, y mucha riqueza de piedras y oro y plata y plumirías. Y assí en la buelta manda a todas las provincias desde Quito hasta el Cuzco que todos heziesen chacaras y truxes, colcas, caminos y puentes, tambos, y que las acllas lo mismo obiesen en todos, y a los ofiçiales de cumbis y plateros, y paucar camayos, pillco camayos, canteros. Y hace armas, dejando en todas partes soldados de preçidio para la seguridad de la tierra, y a los hambí camayos, y más lo manda que cada parçialidad obiesen comunidades y sapssis, para el provecho y sustento de los pobres, que son llamas y comida.³¹³

En las campañas de Túpac Yupanqui se consigue reducir a la servidumbre de los Incas a las tribus norteñas como “alabarderos”, las que tendrán un rol importante hacia la época de la caída de los incas: “Cayambis y Cañares y Chachapoyas”. Aparentemente, los vínculos entre los cuzqueños y los norteños comienzan a hacerse progresivamente más cercanos. La alianza con los quiteños, en particular, será determinante en la historia social de las Panacas incaicas. El traslado de un número importante de mujeres de etnias diversas acercó al parecer a estos grupos étnicos y generó probablemente nuevos entramados de parentesco interregional. Entre ellas destacan las Acllas de “Ticçi Capac Uiracochan Pacha Yachachi”, que constituyen cuatro categorías: “Yurac Aclla”, “Uayrur Aclla”, “Paco Aclla”, “Yana Aclla”. A partir de estas conquistas el gobierno de Túpac Yupanqui logra articular importantes cadenas económicas y productivas que serán maximizadas en su capacidad de generar un flujo de riqueza a través del Qhapaq Ñan. Este camino real desde luego debía estar reguardado por una serie de Tampu establecidos a lo largo de más de dos mil kilómetros que unían el Cuzco con el norte y con Quito, particularmente.

El gobierno de los incas a esas alturas, que superponía jerárquicamente los Tocricoc a los Curacas, consiguió imponer sin aparente contrapeso los términos de su proyecto de administración multiregional.

Este período de la historia incaica según el heterológico relato de Pachacuti Yamqui, nos deja entrever un hecho muy especial: a un padre poderoso y a dos de sus hijos que heredaron el pujante reino. En la siguiente imagen, realmente memorable, tenemos a los tres Incas fundamentales en la historia cuzqueña tardía: Pachacutec y sus hijos Amaru Yupanqui y Túpac Yupanqui, de la dinastía Hanan Qosqo que gobernó el Tawantinsuyu hasta que se estableció la

³¹³ *Ibíd.*: 231-232.

conquista española. En la siguiente escena los vencidos (los grupos étnicos que hemos mencionado) tras las largas campañas de conquistas en los alrededores del Tawantinsuyu son llevados al Qosqo y puestos ante la presencia del Inca Pachacutec, frente el Qoricancha y ante la imagen del “Hazedor” (figura manipulada de Wiraqocha o Pachacámac, como equivalente de un Dios Único), la figura del “Haylli” (Hayllucuni, haychaycupuni o hayllcupuni) expresa ritualmente la derrota y sometimiento de los vencidos:

Al fin a los bençidos hazen haylli dellos, triumphándoles hasta Coricancha, <por aquella prinçipal calle>, en donde haze sus acatamientos <al simple ymajen del Hazedor>. Los capitanes por sus órdenes saliendo por la otra puerta a la plaza de Haocaypata y Cuçipata con el canto de quichu, y asienta por sus órdenes los curacas en sus tiyanas y quitasol etc., en donde **el dicho Pachacuti Ynga Yupangui sienta con su hijo Topa Ynga Yupangui y Amaro Ttopa Yupangui, todos tres con yguales tiyanas de ruua hechas de oro**. Todos tres bien vestidos, con sus **capac llaottos** y **mascapacha**, y el viejo con su septro de **suntor paucar**<hecha de oro> y el Topa Ynga Yupangui con su septro de **ttopa yauri**, y el otro sin septro, solo con **chambis** pequeños de oro.³¹⁴

Se puede percibir en este párrafo la fuerza del relato que sitúa a los personajes aludidos en el centro neurálgico de la ciudad sagrada: las plazas Haucaypata y la Cusipata, los Curacas que están en alianza o que son parte de la sociedad en su jerarquía de Payan, sus séquitos, los guerreros y líderes militares (Awqaylli), las ubicaciones rituales en torno a la Llaqta Huaca Inca. Cerca al Qoricancha se instalaba la imagen del “Hazedor”, el Sol o Wiraqocha. Pero la imagen más relevante para nuestro propósito es la de los tres incas sentados juntos, con Pachacutec al centro, y sus hijos a su izquierda y derecha, con sus insignias, sus distintivos, y su postura de Hijos del Sol, oráculos, líderes de Hanan Qosqo y Hurin Qosqo, dueños del Tawantinsuyu, elegidos por Inti, Wiraqocha e Illapa, amparados por la tradición y los Mallquis: triunfantes ante las otras regiones del área andina.

El Qosqo aparece como espacio ritual, grave y majestuoso, pero a la vez peligroso, cuajado de problemas ocultos, en crisis permanente por la carrera de conquistas, anexiones, insurrecciones y luchas. El máximo nivel de desarrollo estatal y de poder regional se luce a través de los objetos precisos, las plumas de los brillantes pájaros de la Selva, los tejidos y los ritos, la música, los cantos y bailes, constituyen un todo exótico que permitía a esta sociedad compleja vincularse, relacionarse, expresarse: un poder humano y sobrenatural en su apogeo cultural. Esta ciudad sagrada se constituyó en una gran Huaca, sólo comparable con la Huaca

³¹⁴ *Ibíd.*: 232-233.

mayor: el Ritti Suyu (la Cordillera de los Andes), llegando al máximo nivel de poder que alguna sociedad andina alguna vez tuvo, donde todas las Huacas residían y donde sólo el Hijo del Sol podía decidir el destino de todos los Suyus, las Llaqtas y de todos los Curacas, Runas, Yanaconas y Mitimaes, de los Waris, Llacuaces, Chunchus y Wachimis.

Un poco más adelante en la historia final de la autonomía y hegemonía inca, nos encontramos con algunos elementos de la historia del último gran Sapa Inca: el nieto de Pachacutec, sobrino de Amaru e hijo de Túpac Yupanqui, Huayna Cápac. Sin duda, este importante personaje es el postludium del gobierno cuzqueño oficial. Hay un hecho que nos llama inmediatamente a la reflexión: las Panacas cuzqueñas se habían duplicado en Panacas quiteñas. Huayna Cápac, según podemos entenderlo en este momento, fundó una Panaca en Quito que en poco tiempo se hizo de un poder extraordinario y peligroso para los cuzqueños más tradicionales (Tumibamba). Sin embargo, el poder del Sapa Inca era incontestable. Hipotéticamente este hecho pudo haber creado serios problemas entre las Panacas cuzqueñas y grupos étnicos que pasaban de Payan (Incas de privilegio) a Collana (incas de sangre). El Cuzco veía cómo surgía otro Cuzco en su frontera norte, por mandato del máximo cuzqueño: el Sapa Inca.

Volvamos un poco antes de estos trascendentales eventos. Observemos cómo Pachacuti Yamqui nos relata una “boda real”. En efecto, el casamiento de Huayna Cápac, décimo gobernante, nos permite echar otro vistazo a la mística de la ciudad del Qosqo:

Dizen que fue cossa de grande admiración la fiesta, porque dizen que todos los techos y paredes de las calles estaban todos cubiertos de ricas plumerías, y las calles principales por donde abían de passar todo de oro, y el suelo con pipitas de oro, y todas las calles con escamas de plata sobre los reposteros de plumerías, y toda la gente de Tauantinsuyo muy galaníssimos, de cumbis ricos y plumerías y de oro y plata. Dizen que el Guayna Capac sale de la cassa de Pachacuti Ynga Yupangui, «su agüelo», acompañado de los grandes <y apo curacas> de Collasuyo, y de sus consejos. Y la infanta Mama Cussi Rimay sale de la cassa y palacio de Topa Ynga Yupangui, acompañado de los grandes apocunas de Chinchaysuyos, Condesuyos y Antesuyos, con todos los auquiconas orejones por su orden, paseádoles por la çiudad en andas de su padre, y Guayna Capac lo mismo con las andas de su agüelo, sin septro de ttopa yaori, solamente con su champi, y muchos lacayos, todos curacas de menos nombres, bestidos de churo, reluçientes madres de perlas, y bien armados con sus pura puras de plata y chipanas de plata. Dizen que vençían la bista todos estas cosas. Y la gente de guerra hasta çinquenta mill hombres los guardaba la çiudad por de fuera y a la fortaleza de Sacssaguaman. Dizen que era cossa de gran admiración la fiesta.³¹⁵

³¹⁵ *Ibíd.*: 243-244.

Sin duda, el momento histórico aludido por nuestro cronista nos sugiere una Ciudad Huaca completa en su morfología arquitectónica original. La ciudad más grande, como ninguna otra existió antes, aún más rutilante que la misma ciudad en ruinas de Tiwanaku. El detalle de la pompa de los ritos y ceremonias nos hace imaginar una ciudad esplendorosa, bella y solemne. Las fiestas y las ceremonias se realizaban también con motivo de este tipo de eventos que aseguraban la cohesión de la estructura social Inca, la descendencia real, las alianzas con las etnias y los Curacas de los Suyus. Sin embargo, también podemos identificar la medieval elegancia y el formalismo monarquista europeo, influencia europea que tiñe de occidentalismo el imaginario híbrido de don Juan de Santa Cruz. Las imágenes parecen ser duales siempre: lo andino y lo occidental en relativo equilibrio, el reflejo de costumbres semejantes, de fórmulas de poder afines, categorías que por ejemplo nos dan las pautas de la organización según los patrones de la “pureza de sangre”, de la pertenencia a las “clases aristocráticas”, de las relaciones entre “familias nobles”.

El Auqui Huayna Cápac sale de la Cancha de Pachacutec y la Ñusta Mama Cusi Rimay sale de la Cancha de Túpac Yupanqui, el círculo Hanan Qosqo que domina la Inti Llaqta. Resulta sugestivo extraer esta impresión: el varón sale acompañado de las máximas autoridades del Hanan Qosqo y del Qollasuyu, en tanto que la mujer sale acompañada de los Apos de los otros Suyus: Chinchaysuyu, Antisuyu y Cuntisuyu. Huayna Cápac viene transportado en sus andas. Mama Cusi Rimay viene escoltada por los Auquiconas. Si bien esta imagen es atractivísima no deja de evocarnos la imagen de los príncipes europea que se casan ante Dios y la Iglesia y heredan el reino de sus anteriores reyes y reinas. Los imaginarios chocan, desde luego, puesto que se trata de dos “monarquías” que de alguna manera se reflejan mutuamente en el reconfigurado pensamiento indígena colonial. Destacan por último las fuerzas guerreras del Sol que copan con sus miles de guerreros la Llaqta Huaca cautelada por el complejo de Saqsaywaman.

Aunque nos asombra esta información, no podemos dejar de pensar que la organización social de las Panacas y sobre todo el espacio ritual y humano que ocupaba el Sapa Inca fue mucho más compleja que esta descripción monógama y eurocéntrica de los ritos matrimoniales en el contexto urbano de las Hatun Llaqtas. Pero esta referencia etnohistórica nos da siempre más luces sobre los derroteros del pensamiento indígena colonial mediatizado por la influencia

cultural del dominio de la escritura. Y es por ello que la seguimos con prudente cuidado interpretativo.

Las efigies del imaginario que quedaron registradas en la *Relación de Antigüedades*, por otro lado, aluden a varios portentos. Garcilaso señala terremotos, elipses o círculos del color de la sangre alrededor de la luna llena, aves que caen sobre la plaza de Haucaypata... Pachacuti Yamqui aporta la siguiente visión que evoca un ejército de almas que llegan desde el mar y recorren la tierra con una fuerza temible, destructiva e imparable. Ahora bien, este “millón” de figuras humanas de “vivos” podrían simbolizar las enfermedades que harían trizas la demografía de los Andes en los siglos XVI y XVII. Este portento es obra de la mano de Dios que, por una parte, castiga a los andinos por haber creído (o por dejarse engañar) en su Archi-Enemigo y, por la otra, como una forma de preparar la venida, a través de la cruz y la espada, de la verdadera religión.

El breve pero significativo párrafo, señala que:

Y quando yba hazia la mar con su campo, se vido a media noche vesiblemente çercado de millón de millón de hombres, y no saben <ni supieron> quién fueron. A esto dizen que dixo que eran almas de los bibos que Dios abía mostrado, significando que abían de morir en **la pestelencia** tantos, los cuales almas dizen que venían contra el ynga de que el ynga entiende que era su enemigo.³¹⁶

Las pestilencias tienen un valor de evidencia importante. En el Antiguo Testamento se habla de muchas pestilencias que cayeron sobre el hombre como castigos de Dios, entre ellos el “hambre”, la “espada” (especialmente en los escritos de los profetas como Jeremías y Ezequiel); estos eran signos del retorno de Jesucristo la Tierra.³¹⁷ Este elemento entonces es también clave en el modo en que los evangelizadores tomaron el pasado andino y lo subvirtieron a imagen y semejanza de su régimen imaginario o mítico. En otro ángulo de nuestra interpretación, surge un problema constante que causa una de las grandes dudas sobre la facilidad con que cayó el Tawantinsuyu ante un puñado de mercenarios castellanos, es decir, si es verdad que el mito o la creencia en la deidad Con Tiki Wiraqocha Pachayachachic pudo haber tenido una incidencia en esta situación. Sin duda, la sorpresa y fascinación que causaron estos “barbudos” en el Tawantinsuyu (que en México también causó asombro y admiración bajo la idea de que

³¹⁶ *Ibíd.*: 253.

³¹⁷ La Santa Biblia. Antiguo y Nuevo testamento. Antigua versión de Casidoro de Reina. [1569] 2011.

Quetzalcóatl —Serpiente Emplumada y Señor Serpiente, deidad y héroe cultural— retornaba para recuperar su trono), estimuló a la psicología religiosa de los pueblos andinos. No podemos descartar el peso de la idea del retorno de las divinidades. Pero los hombres andinos si creyeron en ello al principio, pronto en cambio tuvieron que descartar esa posibilidad. No obstante, los hispánicos actuaron con mayor velocidad, astucia y capacidad militar. La creencia, cierta o no, terminó por ser una de las razones para que los pueblos andinos cayeran en la trampa de los invasores y quedasen a merced de sus metas y proyectos. Y los conflictos creados tanto por la guerra fratricida entre Huáscar y Atahuallpa, los primeros efectos de las epidemias de origen europeo, la Alianza de los Huancas, Cañaris y Chachapoyas con los recién llegados y los errores militares de las Panacas quiteñas, ponen igualmente su cuota de responsabilidad en el desenlace que conocemos en la historiografía clásica.

El sangriento incidente de Cajamarca en noviembre de 1532, tan trágico y decisivo, marcó trascendentalmente la percepción que de estos hombres se formaron los andinos, quienes además estaban divididos en varios bandos que luchaban por intereses diferentes. La admiración y temor que sintieron los andinos sin duda que nacieron de la crueldad y brutalidad de jinetes y espadachines, de arcabuceros y ballesteros. En varios incidentes militares las cualidades reales y las cualidades mágicas se reunieron para formar un todo que se tornó divino: a los invasores los ayudaba su poderoso e indestructible Dios, lo que significaba que sus propios dioses habían caído derrotados.

En este escenario los españoles debían actuar rápida, brutal y sagazmente: tenían que capturar al que parecía el jefe de los nativos. El Requerimiento los facultaba para declarar guerra contra los “infieles”. Esta facultad legal unida a la superioridad militar de sus desconocidas armas generó un efecto psicológico que los españoles ya conocían en los “indios” del Nuevo Mundo: el de ser confundidos por “dioses” y el temor que producían ante la población..., hecho que utilizaron política y militarmente muy bien los españoles.

Y en esta tiempo el Francisco Piçarro prende a Topa Atao Guallpa Ynga en Caxamarca, en medio de tanto número de yndios, arrebatándoles, después que acabó hablar con el padre fray Vicente de Balverde etc., y en donde los dichos yndios de doze mill hombres fueron matados, quedándose muy pocos. Y por ellos **entendieron que era el mismo Pacha Yachachi Uiracocha o sus mensajeros**, y esto los dexieron. <Y despues>, como tiró las pieças de

artillería y arcabuces, <creyeron que era Uiracocha>. Y como por los yndios fueron abissados que era mensajeros, assí no los tocaron mano ninguno, sin que los españoles regebiessen sequiera ser tocados.³¹⁸

La entrevista con el recientemente investido Sapa Inca Atahualpa y la posterior masacre de Cajamarca explican insuficientemente los efectos que se derivaron del hecho de negarse a obedecer los términos “legales” que planteaba la Palabra de Dios o el Requerimiento, si es verdad que el dominico Vicente de Valverde le dijo a Atahuallpa lo general respecto de estos dos asuntos tan cruciales, los cuales constituían, desde todo punto de vista, hechos incomprensibles para cualquier andino. Materialmente la brutalidad, el mercenarismo, la pericia y la tecnología militar determinaron un serio *shock* en la psicología guerrera andina. Y tal vez la propia impericia con que actuó el hijo de Huayna Cápac triunfante en la lucha por la sucesión, haya también aportado en el resultado final. El terror quebró la capacidad combativa del ejército de Atahuallpa, Auqui de Tumibamba Ayllu que tras derrotar y capturar a Huáscar se había apropiado de la Mascapaicha. Investidos de tales atributos divinos, aunque inadvertida y astutamente, dado que los extranjeros identificados como Viracochas (la propia deidad o mensajeros suyos) aprovecharon esta situación, fue construyéndose aparentemente un imaginario sobrenatural que volvió progresivamente más fuertes a este puñado de hombres. No podían ser tocados, heridos o muertos, se pensaba. El asesinato de Atahualpa, y las circunstancias extraordinarias del “rescate y del tesoro”, produjo un notable efecto en los andinos que jugó siempre en contra de los Incas. Esta imagen les proporcionó acceso a todos los lugares que ellos exploraron en su marcha hacia el corazón del Tawantinsuyu: Cajamarca, Pachacámac, la Llaqta Huanca de Jauja, Huánuco, Vilcashuamán, Apurímac, Jaquijahuana (Anta) y finalmente el Cuzco (1532-33. Véase nuestra Cronología).

La teoría de que los indígenas interpretaron míticamente la aparición de estos extranjeros aún está en pie. En efecto, sus creencias los confundieron. No podía ser de otro modo. Sin embargo, esta situación fue revertida con el paso del tiempo. Los españoles pudieron ser entendidos y comprendidos como hombres iguales a los andinos, con la ineludible e irreductible excepción de que pertenecían a un reino mucho más grande y poderoso, y que además estaban, aparentemente, protegidos por un Dios infinitamente más poderoso que sus deidades. El mundo físico y humano se reveló para los andinos como un fenómeno amplio que los hacía parte de un

³¹⁸ Juan de Santa Cruz Pachacuti (1993: 266-267).

espacio que no podían todavía comprender, conocer ni mensurar del todo. Tal vez la revelación de un mundo definitivamente más grande del que creían que existía, pudo haber también producido un cambio en la psicología de los derrotados, de los que posteriormente lucharon incluso para ser parte de un Nuevo Mundo que tal vez les serviría para proteger una mínima fracción de su propia cultura, patrimonio y forma de vida.

Según Waldemar Espinoza Soriano,³¹⁹ Francisco Pizarro junto con Vicente de Valverde y Manco Inca II entran en el Cuzco acompañados de los Huancas y otros grupos étnicos (los “indios auxiliares”) que fueron el gran apoyo para que la hueste conquistadora tuviera éxito al apoderarse de la Llaqta Huaca. Este hecho demuestra que la sagacidad política y militar de Pizarro quebró el tablero de ajedrez imponiendo el propósito que lo traía a estas tierras: tomar propiedad en nombre del Rey de España. Los andinos al ser derrotados quedaron a merced de una invasión que en menos de diez años ahogó las esperanzas de que estos extranjeros se retirasen de sus tierras. El trauma cultural fue revertido de muchas maneras por las mentalidades andinas colonizadas.

Todo lo que representaban e implicaban los Viracochas era un completo misterio para los andinos. La hueste, la ideología, la colonización, la monarquía y el imperio del Emperador Carlos V, eran una realidad que resultaba imposible de ser adecuadamente aprehendida, descifrada y decodificada en esos momentos. Estas cartas, desde un punto de vista estratégico, aprovechó Pizarro para apoderarse progresivamente del mayor centro de poder de los Andes: la ciudad del Qosqo. La marcha a ella, después del asesinato de Atahualpa y de las victorias obtenidas contra Incas quiteños y cuzqueños, fue fundamental para que la lectura del Requerimiento —que primero tuvo lugar en Jauja y luego en el Cuzco a fines de diciembre de 1533 ante Manco Inca y los cuzqueños nobles—tuviese plena validez legal y política. Tal fue la irresistible estratagema del líder de la hueste conquistadora. Los andinos estuvieron en desventaja todo el tiempo desde todo punto de vista; este hecho es irreductible a la luz de la historia de los acontecimientos, aunque no es tajante del todo para la historia cultural.

Expresa don Juan de Santa Cruz:

³¹⁹ Espinoza Soriano (1981: Segunda Parte).

[T]odos venieron al Cuzco, y en junto del pueblo de Anta toparon con Quisquis, capitán tirano del dicho Atao Guallpa Ynga. Al fin, les dio batalla todos los orejones y con los españoles. Y assí fueron hasia Capi, y el marqués con el ynga, en compañía del Santo Ebangelio «de Jesu Xpo Señor», entraron con gran aparato real y pompa de gran magestad. Y el marqués con sus canas y barbas largas representava la persona del emperador don Carlos 5º, y el padre Fray Uigente, con su mitra y capa, representava la persona de San Pedro, pontífice romano no como Santo Tomas hecho pobre, y el del ynga con sus andas de plumerías ricas, con el bestido más rico, con su suntur paucar en la mano, como rey, con sus insignias reales de capac unancha, y los naturales gran alegría, y tantos españoles. Al fin, el dicho fray Uigente ba derecho a Coricancha, cassa hecha de los yngas antiquísimos para el Hazedor. Al fin, la ley de Dios y su Santo Euangelio tan deseado entró a tomar la poseción a la nueva biña que estava tanto tiempo usurpado de los enemigos antiguos. Y allí predica en todo el tiempo, como otro Santo Thomás, el apóstol patrón deste reyno, sin descanssar, con el selo de ganar almas, haziéndolos conbirtir, baptizándole a los curacas con hizopos nomás, porque no pudieron echar agua a cada uno, que si obiera sabido la lengua, obiera sido mucho su dilengencia, más por entérprete hablaba. No estava desocupado, como los saçerдotes de agora, ni los españoles por aquel año se aplicavan a la sujeçión de interés, como agora. Lo que es llamar a Dios abía mucha diboçión en los españoles, y los naturales eran exhortados de buenos exemplos.

Que Dios Nuestro Señor sea alabado por siempre jamás.³²⁰

Pizarro decidió aprovechar sus oportunidades y coronó como Sapa Inca a Manco Inca, quien detentó al principio con cierta alegría y alivio el “suntur paucar” y su “capac unancha”, lo que pudo haber sido interpretado eventualmente como el retorno del equilibrio y la restitución del poder. Las maniobras de Pizarro se expandían por varios campos de acción: contra los quiteños, a favor de los Huancas, en contra de algún sector de los cuzqueños, estableciendo una alianza con el propio Manco Inca, quien desgraciadamente tuvo que actuar, con muy conscientemente, desde entonces como títere político, ante la incredulidad de sus súbditos. Con él ingresó formalmente al Qosqo. Nadie en el Cuzco ocupado militarmente podía disentir de lo que el Sapa Inca deseaba se hiciese y se respetase (aunque estuviese equivocado, y lo estaba según el Villac Umu y Paullu Inca). En el final de la *Relación* nos encontramos otra vez con los últimos momentos de la conquista temprana a pasos de consumir el primer acto de conquista por parte de las huestes de Francisco Pizarro, de tomar el Cuzco y de hacer caer el Tawantinsuyu. Los incas también desfilan por este párrafo dando paso a un nuevo tiempo, siendo partícipes como vasallos de los nuevos reinos de la Corona de España, de las colonias del Nuevo Mundo. Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui logra integrar ambas historias, pero en la que sólo una (la “Historia Oficial”, asentada por Francisco de Toledo, el “reformador”) tiene la particularidad de romper definitivamente con la vieja tradición. El gobierno cuzqueño y los poderes regionales quedan atrás superados por Carlos V, el Emperador que servía leal y combativamente al Papa y

³²⁰ Juan de Santa Cruz Pachacuti (1993: 268).

que llevaba al mundo entero el mensaje de Dios y su Hijo, Jesucristo, para salvación de todos. Donde estuvo el mal ahora estará el bien, planteó la Iglesia Católica. La evangelización de los Andes, entonces, era ya una realidad concreta en marcha, irreversible, dado que la Revelación y la Providencia permitieron que las almas de los creyentes pudiesen realizar el Cielo aquí en la Tierra. Tal es el mensaje de don Juan de Santa Cruz. Pero la evangelización requería de buenos cristianos. Y Pachacuti Yamqui sabía muy bien que en la colonia andina había muchos españoles corruptos, es decir, malos cristianos, así como también sabía que muchos andinos que se habían convertido al cristianismo aún seguían practicando sus viejas creencias. Las dificultades en esa sociedad colonial escindida fueron muchas: sólo la fe, la convicción y la lucha denodada contra el Demonio permitiría que todas las dificultades fuesen vencidas, como la lengua, la ignorancia y la propia imperfección del hombre.

¿Pudo su discurso tocar las conciencias de otros sujetos andinos que veían al nuevo Dios como la finalización de la gran búsqueda de la verdad y de la vida eterna? ¿Esta nueva convicción pudo ser armonizada con las creencias andinas? ¿Resultó natural que el dios cristiano consiguiera ‘andinizarse’ naturalmente, dado que Él había creado todo, la Tierra, el Sol, la Luna, las Estrellas...?

VIEJAS Y NUEVAS CIUDADES DEL VIRREINATO DEL PERÚ: LA PERSPECTIVA DEL “BUEN GOBIERNO” EN UN PERÍODO DE CRISIS. PROPUESTAS DE GUAMAN POMA DE AYALA

La obra textual de don Felipe nos ayuda a entender más profundamente la *performance* social de los indígenas que lograron captar la cultura occidental, integrarla con su cultura materna y utilizarla para diferentes fines. De acuerdo a la experiencia de Guaman Poma, y los otros autores como él relevados aquí, en efecto, se logra comprender con mayor detalle el naciente punto de vista de los sujetos colonizados, situación que a la vez expone las circunstancias y las vicisitudes de la población indígena cristianizada y castellanizada.

En este apartado nos dedicamos a estudiar las informaciones de nuestro escritor huamanguino en cuanto a las noticias políticas y administrativas que nos entrega sobre imaginario, ideal y funcionalidad de las ciudades coloniales, especialmente en lo que respecta a su perspectiva de un *Buen Gobierno* para el Perú colonial. Desde el punto de vista de don Felipe,

la Corona española realizaba una misión sagrada al expandir la cristiandad al resto del mundo en momentos en que se creía que el nuevo reino del Señor llegaría (“la Segunda Venida”) si los hombres lograban realizar las enseñanzas de la Santa Biblia en su vida social. Desde estas ideas teológicas Guaman Poma expone en su carta su propuesta para el Rey de España.

En los Andes, una vez que el gobierno colonial consiguió controlar el territorio o al menos una parte de este inmenso territorio, la menos fragosa y menos salvaje, la “Santa Fe Católica” comenzó a ser parte constituyente de la sociedad y de las mentalidades, los andinos la asimilaron lentamente y la convirtieron en una fe integrada. El modelo de vida española a fines del siglo XVI comenzó a arraigar en la sociedad colonizada: los indígenas fueron lentamente comprendiendo y aceptando los cánones culturales dominantes para ser parte del nuevo tejido de vida colonial: adoptaron la espiritualidad religiosa y la racionalidad económica, admiraron el arte y la escritura, aportaron su mano de obra para la construcción del Cuzco, Lima y otras ciudades coloniales, se subordinaron ante el enorme Imperio Español, aprendieron valores y antivalores, compitieron al interior de la sociedad colonial estamental y señorial, y protagonizaron conflictos de todo tipo, especialmente explotación económica, violencia sexual y fraudes legales sobre propiedades, e incluso entre sí.

Así don Felipe señala: “Di cristiano se haze moro y luterano, enemigo de Dios y de nuestro rrey católico; es nunca acauar, alsarse con Dios y rrey. Y acá se enprime en el mundo Dios y hinche estas armas rreales de nuestro rrey y acá lo escribo.”³²¹ Desde luego, en este párrafo hay una defensa irrestricta de la religión única y de la monarquía, lo que demuestra que la fe de don Felipe es completa. De igual existe una imagen del mundo que encabeza Castilla y Roma, muy interesante, de la que podemos inferir la revolución mundial que supuso el fin del aislamiento del mundo andino y su participación como territorio de extracción de riqueza metálica para España y Europa. La apología de la religión cristiana que esgrime nuestro cronista está ratificada para que la autoridad regia confirma que la población indígena había hecho en efecto enormes progresos para merecer un *Buen Gobierno* con líderes nativos. Por otro lado, nos sorprende lo actualizado que estaba don Felipe en cuanto a la historia europea no sólo con respecto a los problemas que representaban para la España quinientista los moros o los

³²¹ Felipe Guaman Poma de Ayala (2001: 558).

hebreos del sur de la Península Ibérica, sino que también de un problema por ese entonces muy actual (*ca.* 1600), tal como era la emergencia de sectores de la Iglesia europea que propugnaron una reforma profunda a las prácticas eclesiásticas e ideológicas al intentar desarrollar una nueva exégesis o interpretación de la Santa Biblia dada una crisis moral responsabilidad de la iglesia romana, es decir, la lucha de los protestantes liderados por Martín Lutero e Ítalo Calvino por practicar el cristianismo prescindiendo de los Papas y las jerarquías católicas.

En cuanto a nuestras materias, creemos que Guaman Poma poseyó una imagen singular del mundo debidamente jerarquizada según la organización social española, el paradigma de referencia para las colonias americanas. De tal manera que el Rey y la Corona de España —cuyas ciudades modelo eran Castilla, Madrid, Sevilla, Cádiz, y en Italia la ciudad vaticana de Roma— estaba en la cima misma del mundo. En las colonias sudamericanas (el conocimiento geográfico de Guaman Poma si bien era inexacto, ubicó bastante nítidamente la posición del Imperio Español en el contexto occidental, véase su *Mapamundi*) Lima, Ciudad de los Reyes, encabeza una serie de reinos menores que giran en torno de este enclave administrativo estratégico según su ubicación ante el Océano Pacífico (Puerto del Callao). Para un gobierno colonial correcto —y esta política imperial era completamente legítima para don Felipe, aún cuando subordinaba a la población andina a la explotación sistemática— planteó que cada unidad administrativa debía poseer una jurisdicción adecuada, un marco legal que aseguraba los derechos y dignidad de la población andina. Hombres principales debían ocupar las altas cúspides del poder local para que el gobierno fuese recto, justo y provechoso. De cumplirse este axioma político-administrativo el Rey sería adecuadamente servido, como asimismo la Iglesia y Dios.

La descripción de las ciudades andinas refleja el interés que sentía don Felipe por el ordenamiento social colonial. Su visión orgánica del Virreinato del Perú y del poder de la ciudad capital Lima lo lleva a proponer que cada una de las ciudades que componían el “Reyno del Pirú” fuese gobernada por hombres letrados, cultos y cristianos educados en la tradición europea. Las sociedades andinas desconocían desde luego los patrones urbanos y rurales que los europeos practicaban desde antiguo, por lo que sus tradiciones de vivienda y habitación, de utilización de espacios y territoriales determinados, estaban orientados a desarrollos muy vinculados con las actividades agrícolas y ganaderas. Tuvieron a obedecer a las autoridades españolas que

reorganizaron cada aspecto de la vida de los colonizados, según sus modelos europeos. Por lo tanto, la posición política de raigambre realista recomendaba que las ciudades indianas tuviesen un ordenamiento coherente con el modelo imperial, basado en el cristianismo, la ciudad ideal, el feudalismo terrateniente y el mercantilismo que vinculaba las colonias y la metrópoli.

Estas ideas que apuntaban a la organización de los núcleos urbanos y metropolitanos del poder colonial, tienen su influencia en los pueblos andinos que habitaron la república de indios. En relación a este patrón cultural de la vida colonial, don Felipe entrega sus propuestas para la construcción de una sociedad ordenada, ecuaníme y virtuosa. Denuncia lo que en su opinión es algo digno de censurarse y evitarse en una sociedad con una moral cristiana, señalando que:

Por fuerza cazamiento que los padres y curas le caza de fuerza a los yndios solteros o solteras contra su boluntad, apremiando y castigándolo con color de algún enterés, o porque no le quizo dar al padre o porque está preñada del padre o por querer fornicar. Con color de ella tenella depocitada en la cocina o casa de fiscal.³²²

Y:

Que los dichos padres de las dotrinas tienen mugeres cazadas por cocinera y a sus maridos por *yanacona* [criados]. Por tenella a su muger por manseba, enbiándolo a su marido afuera con mensajes o por tenella por alcagüeta o depocitalla a las dichas solteras a ella para que alcagüetee. Y ancí algunas se huy[e]n y algunas ya no se quiere casar con yndio.³²³

El sagrado vínculo del matrimonio —“el primer sacramento”— entre parejas andinas (no del todo convencidas de “casarse”) fue instrumentalizado y manipulado por algunos padres de la Iglesia que debido a sus conductas sexualmente desviadas e inmorales, ocultaban sus faltas utilizando a otros individuos “indios” para hacerlos responsables de sus aventuras libidinosas con mujeres que quedaban encinta. Es interesante que la explotación del hombre por el hombre colonial no solamente se fundó en las relaciones de producción, sino que afectó el cuerpo mismo de las mujeres sometidas a un nuevo régimen moral de vida. Estos miembros de la Iglesia aprovecharon también su poder para ocultar la explotación física y la violencia psicológica contra la mujer andina que redujeron a la servidumbre para aprovechar económicamente también del trabajo forzado. Estas faltas y la obligación ilegítima al casar a una pareja contra su voluntad creó varios problemas sociales respecto a los hijos mestizos ilegítimos y con los indígenas varones que lógicamente no querían ser casados obligadamente, en circunstancias dudosas y poco decorosas, y tanto menos con una situación conyugal marcada por sacerdotes

³²² *Ibíd.*: 588.

³²³ *Ibíd.*

inescrupulosos y sexualmente promiscuos. Por otro lado, el diezmo, el quinto, el “pecho” (tributo) y la alcabala fueron otras formas de explotar al indígena andino que estaban legalmente a merced de sacerdotes y de colonos corruptos. El aspecto material de la colonización de los Andes es en este sentido indesmentible, lo que expone el grado de exacerbación del modo español de explotación colonial. Estos padres de la Iglesia contaron con influyentes redes para realizar sus fechorías las que incluían a muchos Curacas e indios ladinos que poseían entre sus funciones las de participar en las instancias legales del momento y que, por lo tanto, podían maniobrar para incurrir en fraudes y delitos económicos burlando los marcos legales o incluso amparándose en ellos.

Abordando estos temas de manera enérgica Guaman Poma también nos da noticias sobre la vida familiar y sexual de la población negra, quienes estaban sujetos al régimen de esclavitud en el Nuevo Mundo y en los Andes. Estos individuos servían para todo tipo actividades de la Doctrina Christiana atendidas por un sacerdote. Entre otras cosas, estas personas esclavas negras, marido y mujer, fueron empleados en trabajos que permitiesen reservar a los indígenas andinos exclusivamente para la Mita. Las relaciones entre indígenas y negros, por otro lado, nunca fueron muy buenas, y al parecer los negros aprendieron de sus amos españoles a maltratar a los indígenas, creando una relación no muy cordial entre ambas poblaciones.

Uno de los temas que hemos decidido que son transversales es sin duda el de la educación colonial. El proceso del sincretismo, mestizaje cultural o aculturación creemos que comenzó en la interacción cotidiana pero fundamentalmente en la atmósfera de la cultura que elaboraron consiente e inconscientemente andinos e hispánicos. El dispositivo que según don Felipe se utilizaba para introducir a los niños en la cultura hispánica era el de recibir infantes de cinco y siete años en las doctrinas. A tal edad los niños estaban a merced del régimen de escuela que se articulaba para criar y educar a esos niños. Por supuesto, en estos espacios los educandos estaban expuestos a todos los rigores que incluía la vida de reclusión en una doctrina. Lo que aún no sabemos con claridad cuánto de la cultura occidental estos niños realmente aprendían. Tuvieron que haber sido pocos los aprendizajes adquiridos; la mayoría sólo obtuvo una enseñanza vaga y mecánica. Guaman Poma denuncia que en la labor de los Padres de la Iglesia adopción y educación estos niños eran maltratados permanentemente.

Aunque le está mandado en las hordenansas de don Francisco de Toledo, bizzorrey, y confirmado de su Magestad y en el Santo Concilio, los muchachos de cinco años entren a la dotrina y de ciete años salga a las comunidades. Y declara muchachos; con este color ajunta muchachas, niñas. Después desto a dies años que se dan a juntar donzellas y solteras de ueynte años y aun de quarenta para ocupalle de trauajos. Y después acá a cinco años comiengan a juntar todas las biudas y los mosetones y lo hazen trauajar cin yr a sus casas y hazen *mita* [prestación de trabajo]. No se le paga y ancí se ausentan porque no tienen qué comer por ser güérfanos y pobres en este rreyno.³²⁴

El sistema social que denuncia don Felipe incluye todo tipo de faltas y abusos para niños y niñas de diferentes edades, incluyendo a adultos de ambos sexos. Una de esas faltas es que no se les pague por la Mita, que por demás es obligatoria. Estos sacerdotes recurrían permanentemente a la violencia para obtener lo que desean. Azotan a las mujeres que cumplen labores obligadas. Las encierran. A lo largo de este trabajo hemos dicho que la ciudad letrada permitió que sujetos empoderados de las sociedades hispana y andina tuvieran acceso a espacios de creación y de agencia, sin embargo esta parte de la población era minoritaria. La regla fue que la mayoría de la población *Runa* sufriera y padeciera abusos y vejaciones ante las autoridades Curacas, sacerdotes y oficiales de la administración hispánica, todos movidos por los mezquinos y desmesurados intereses del modelo económico colonial. Todas estas personas actuaban concertadamente para expoliar el trabajo de los Runa, desposeídos y a merced de estos personajes coloniales sin protección legal alguna. Es cierto que el Rey dictó varias leyes que buscaban hacer respetar los derechos de los indígenas, pero estas leyes casi nunca fueron respetadas por los inescrupulosos y crueles oficiales de los gobiernos locales. Así “no ha[bía] remedio” en este reino.

Sin duda, la violencia sexual y física contra niños y mujeres fueron uno de los aspectos que más lamenta Guaman Poma de Ayala de la vida social de la colonia andina en la época en que registró. Esto es relevante por cuanto algunas de las vivencias de la Runacuna quedaron inscritas en la literatura de nuestro cronista, y, aún más, nuestro insigne cronista se siente llamado a defenderlos de los hombres soberbios y crueles que los explotan, pero en un marco siempre cristiano y colonial; no hubo en su discurso cabida para reivindicaciones andinas (ninguna que tuviera que ver con el pasado “gentil”: eso estaba superado). Con todo, en su obra podemos observar los flujos y los reflujos de la vida colonial cotidiana, y constatamos como la Escritura se trasformó en un valioso instrumento que Guaman Poma empleó para intentar realizar la utopía humanista de salvar a los “pobres de Cristo”.

³²⁴ *Ibíd.*: 599.

La violencia colonial según es narrada por don Felipe, exhibe estos extremos tan desconcertantes si lo miramos a través de la ética religiosa, como utilizar el sistema de creencias como un modo de violentar la voluntad de los neófitos. Podemos leer en el siguiente párrafo que en efecto:

Uéngase el padre del pobre yndio con la dotrina porque se quexó y pidió justicia contra el padre. Se uengó porque dizen los padres y curas de las dichas dotrinas que el rrey le tiene dada para perpetua la dicha dotrina. Y ancí hazen muy muchos daños que no se pueden rremediar y rrecrese y rrecreserá cienpre ci no lo rremedia su Magestad y a su Santidad.

[...]

Y ancí, pidiendo justicia contra el padre los caciques prencipales y los yndios, luego el padre le leuanta testimonio y dize que son hicheseros y amansebados y le leuanta otras cosas muy feas. Y no pudiendo, le llama secretamente cin testigo a su casa y castiga cruelmente y le [e]cha de su tierra³²⁵

El indígena que aprendió la lengua del colonizador y que logró dirigirse a las instancias legales para litigar cuando eran negados sus derechos o usurpadas sus propiedades, fueron considerados “Yndios Ladinos”, es decir, sujetos bilingües con capacidad para maniobrar tanto en ambas repúblicas. Así planteadas estas funciones los sacerdotes veían en estos individuos cuando no eran controlados por sus doctrinas, un peligro para sus intereses ya que podían llevarlos a tribunales para litigar. Estos sacerdotes usaron la amenaza para hacer declinar a los indígenas que aspiraban a obtener justicia de los tribunales y jueces. Estas amenazas consistían en invocar las mercedes que el propio Rey había concedido a los particulares por lo cual se consideraban intocables, pero muchas veces estas fueron simplemente vulgares estratagemas para infundir temor en los indígenas y disuadirlos de llevar sus asuntos a una instancia legal. Sintomático resulta el hecho de que cuando los indígenas cristianos (fieles a la Iglesia) lograban la atención del sistema judicial, los sacerdotes acusados de corrupción y malos tratos recurrieron a los estereotipos que marcaron la relación colonial español-indígena: en efecto, estos últimos siempre son acusados de “idólatras”, “herejes”, “pleitistas”, y otros sinónimos semejantes, exhibiendo sus verdaderos pensamientos contra la población indígena.

Los malos tratos se daban cuando el indígena era obligado a rezar y pedir perdón a Dios. Si la oración era errada en algunas de las palabras del texto memorizado (eran aprendidas mecánicamente por repetición, no por comprensión) el sacerdote azotaba al indígena. Este es la pedagogía del miedo con la cual fue tratada la población indígena, el Runacuna. El sistema

³²⁵ *Ibíd.*: 605.

queda develado, pero Guaman Poma insiste en que el Rey y el Papa son los llamados a poner remedio en estos asuntos. No hay subversión, ni reivindicación propiamente andina, su pluma es cristiana, el mundo para don Felipe ya había cambiado. Reconoce, en cambio, que los “Yndios” al ser encarcelados, engrillados y golpeados tienen razón en querer fugarse y escarpase del sistema de vida impuesto por los colonizadores.

En el año de 16[0]0 uide en el pueblo de Tiaparo en la prouincia de los Aymarays un clérigo dotrinante con color de dotrinalle y llamarse propetario, como estaua r[r]jico, el encomendero o los españoles o los caciques prencipales no lo podían echar de la dotrina. [...].

De multiplicar, más multiplicó los padres que los yndios en este rreyno. Con color de la dotrina ajuntaua a las yndias solteras y a los solteros los echaua de la dotrina. Y se lo uía peynado, con rropa nueua, leugo le mandaua asotar cruelmente por selos; de las dichas mosas **era otro Ynga**. Tenía *acllaconas* [escogidas] y a éstas les hazía trauajar con las demás biudas, ajuntaua con color de dezir amansebadas. Hazía texer rropa, hilar, amasar y uender pan y chicha y uino.³²⁶

Según don Felipe, la proliferación de los mestizos —nuevo grupo poblacional que emergió en gran número de individuos al cabo de un siglo— se debió entre otras razones a la conducta pecaminosa de los sacerdotes de las doctrinas. Señala que personalmente conoció a un sacerdote que se hizo rico y tuvo tanto poder que pudo tener todas las mujeres que le apetecían, no necesariamente con el consentimiento de muchas de ellas. Sin embargo, casos como este estarían a la orden del día en muchas partes, sobre todo en áreas rurales del inmenso Virreinato del Perú. Señala que algunos de ellos tuvieron una especie de “Acllaconas”, como el Inca. Estas realizaban múltiples tareas para beneficio de este personaje. Es necesario mencionar que mientras la demografía indígena había declinado de una manera alarmante, por otro lado la población mestiza, consecuencia y accidente de la nueva demografía colonial, había aumentado tanto que al cabo de tres generaciones muchos indígenas estaban realmente preocupados por esta situación ya que veían menoscabadas sus posibilidades ante el poder colonial hispánico. Los mestizos sustituían a los indígenas en su coexistencia funcional con los colonos españoles, ocupando cargos y funciones que los indígenas anteriormente habían desarrollado. Como hemos mencionado anteriormente, también existió un problema similar con la población negra esclava respecto de los indígenas andinos. Pero sin duda que el problema mayor se generó entre mestizos e indígenas. Este problema complejiza aún más el concepto del “mestizo” dado que la cuestión biológica se yuxtapone a la cuestión cultural: ambas formas de mestización, sin bien diferentes, en algún momento se concatenan y se transforman en un sólo fenómeno.

³²⁶ *Ibíd.*: 620-622.

Las nuevas generaciones individuos vivieron una época de orfandad creada por esta circunstancia. Era imposible que no se generase este problema biocultural, sexual y moral coexistiendo tantos grupos con fenotipos diferentes. Como sea que fuere, la mezcla de españoles, mestizos y negros con los grupos étnicos andinos también se reflejó en la mezcla de saberes, conocimientos y cosmovisiones. La figura del “bastardo”, hijo de español e indígena, y también en otras mezclas y sugeridas, comparable a los niños nacidos de uniones ilegítimas en el medioevo europeo, creó condiciones complejas que hicieron más diferenciado el aspecto social. La recomendación de Guaman Poma es que esta situación se detenga legalmente, que se castiguen a los responsables, y sobre todo que los indígenas tengan la oportunidad de constituir parejas legítimas para que se consagren a través del matrimonio y que vivan y procreen de acuerdo a las leyes de Dios. De esta manera la población andina podría recuperarse.

Otro ángulo de la ‘Ciudad Letrada’ es de tenerse en cuenta: la escritura tuvo dos dimensiones que la hacían un poder delicado y complejo dependiendo de en qué manos se encontraba. Los colonos letrados podían corromperse fácilmente con semejante poder en sus manos, y de hecho usaron el poder de su saber o función para actividades ilícitas. Pero hubo otros que al contrario hacían la labor de Dios como letrados píos y justos.

Para que estas ideas prosperasen, don Felipe señalaba que los ritos católicos debían respetarse y llevarse a cabo debidamente. Así pues en una sociedad ordenada, con “pulicia”, los niños debían ser inmediatamente bautizados y recibir el agua bautismal que los entregara al rebaño que administraba la Iglesia Católica, esto como una costumbre, y como una tradición familiar y comunitaria. En efecto, el catolicismo andino tuvo y tiene aún mucho éxito en el corazón de los fieles. Sin embargo, la pureza ideológica estuvo lejos de lograrse por entonces. El *corpus* de las creencias religiosas andinas era heterogéneo. Este hecho creaba situaciones y circunstancias complejas.

Guaman Poma de acuerdo con esto recomendaba que:

Del primer sacramento del bautismo que hagan los yndios cristianos muy gran fiesta y le den aguinaldo a los dichos padres y le onren a sus conpadres y comadres de la pila. Y bayan muy bestidos y lleuen al niño con tronpetas y cherimías, flautas y música, *taquies* y danzas. Y que tengan arco de flores puesta en sus casas y puerta de la yglecia y calles y bayan linpios y peynados y mucha fiesta y uanquete y dansas y *taquies*, *cachaua* [canción y danza en corro], *haylles* [cantos triunfales o agrícolas] y rregocijos.

Lo tengan en sus casas de manera no tengan ydúlatras ni borracheras. Y que ponga una mesa con una ymagen o una crus y un plato y pida aguinaldo a los dichos yndios para el niño nuevo cristiano, hijo de Dios y de la santa madre yglecia, bautizado cristiano, nacido para el cielo.³²⁷

La descripción del primer segmento permite atisbar esta especial mezcla cultural que fusiona asimétricamente el rito del bautismo para niños indígenas. Evidentemente, el bautismo era un rito absolutamente diseñado desde la Iglesia, por lo tanto no cabían en él innovaciones o tolerancias de ningún tipo. En cambio, la forma de celebrar el acontecimiento familiar y socialmente incluía las formas tradicionales de las fiestas y de las ceremonias tradicionalmente andinas (instrumentos, bailes y cantos, vestimentas, bebidas y comidas), y estos aspectos sí fueron tolerados ya que no modificaban el espíritu de la liturgia católica. En general, en toda celebración católica fueron poco a poco aceptadas las formas de celebración andinas ya que, se pensó, ayudaban a la evangelización de los indígenas. Sirvieron, además, para que tradiciones y creencias andinas se adicionaran a las liturgias católicas. No obstante lo cual Guaman Poma no deja de poner el acento en la debida compostura que debía guardarse en este y en cualquier rito católico: no debían admitirse las borracheras (ingestión de chicha de maíz en exceso, o vino o aguardiente introducidos por los mercaderes españoles) que fueron un sinónimo de la antigua “idolatría”. En cambio, en las mesas de las casas debían situarse cruces y platos para solicitar el “aguinaldo” que sirviese para ayudar al niño bautizado. El rito debía servir para crear el vínculo entre la persona y la Iglesia y el Rey, de tal manera que se reprodujesen los valores de la sociedad colonial instaurada, es decir, creando la figura del vasallaje funcional al modelo de gobierno.

La preocupación de don Felipe es que de no practicarse las tradiciones cristianas en forma adecuada y correcta, un temor comprensible, se podrían generar todo tipo de desórdenes que desembocarían en una crisis de los valores y en el origen de todas las injusticias, corrupciones y crueldades en los Andes coloniales. Esto era especialmente preocupante ya que en el mundo de los indígenas las condiciones de vida hacían que los individuos se apartasen de la protección de la Santa Madre Iglesia y se volviesen a las creencias y tradiciones andinas antiguas, a la “idolatría”, como se las impugnó sistemáticamente.

³²⁷ *Ibíd.*: 627.

El matrimonio, institución monógama fundamental, pieza central de la moral social hispánica, debía implantarse definitivamente. Don Felipe propone que:

Los desposados primero baya limpio del ánima, luego del cuerpo, muy muchas ouses aderesado y bestido ci pudiere de oro y plata, seda. Y ci pudiere lleue dansas y *haylles* [canto] y *taquies* [danza] y tenga la casa limpia y con su arco de flores. Y de la yglecia y calle y su casa del desposado con mucha conpañía, tronpeta y cherimía y flauta. Y acudirá al dicho padre con aguinaldo y limosna y rregalos de fruta.

En este tienpo le den dote y le ofrescan puesta una mesa un ymagen o una crus para el desposado. Y el dicho padre en la yglecia diga su sermón del euangelio. Y los caciques prencipales, alcaldes le hagan *cunaco* [amonestación]. Y los biejos ancianos den buen egenplo porque cirua a Dios y a su Magestad y sea ubidente y bien casados.³²⁸

Una de las instituciones más importantes en la historia del hombre es por supuesto el matrimonio. Para Guaman Poma este era el más importante santo sacramento, junto con el bautizo. Los casaderos deben ser puros de cuerpo y alma, y deben estar vestidos y adornados usando plata y seda. Da la impresión de que don Felipe busca dar una lección moral a los indígenas al valorizar e idealizar este rito. En este sentido, la obra de Guaman Poma pretende realizar por supuesto un proselitismo de acuerdo a su programa de *Buen Gobierno*. De igual modo el festejo debe realizarse a la manera andina, tal como vimos arriba en lo tocante al bautismo. La solidaridad social era un valor andino que no debía perderse. Esta instancia en la que las tradiciones culturales locales y extranjeras se tocan y se complementan, daba cuenta de un todo ritual y simbólico a las formas sociales de existencia. No menos cierto es que también era una institución que facilitaba el control social de los tributarios y mano de obra rural, los Runa.

En esta celebración ritual todos los miembros de la comunidad deben estar presentes para dar testimonio y ejemplo del rito. Así elementos tales como la cruz y el sermón, la presencia de los Curacas y alcaldes deberán dar amonestaciones para que todos los presentes internalicen la trascendencia de esta institución familiar y su necesario vínculo con la Iglesia. Los viejos también son importantes porque ellos son quienes deben dar el mejor ejemplo de la vida conyugal y familiar, según como la interpreta la religión cristiana en la época.

A Guaman Poma le interesaba dejar establecido que cumplir con estas normas y reglas de la Iglesia le permitía a la sociedad indígena estar lejos de la influencia negativa e idolátrica del Demonio y de los incas. Las parejas estarían entonces debidamente preparadas para ser parte de

³²⁸ *Ibíd.*: 631-632.

la cristiandad andina y de la religión universal (“la fe uerdadera”). Una vez casada la pareja la sociedad, la familia y la comunidad podrían otorgarles su dote como tierras o dinero para que fuesen prósperos y útiles al virreinato y a la Corona, bajo cuya égida ellos existían. He allí el nefasto error en que incurrieron los andinos que creyeron en la “superioridad” de la sociedad hispánica.

En las ciudades y pueblos existieron otras áreas igualmente interesantes que Guaman Poma tomó como objeto de sus propuestas para un mejor gobierno colonial. Las obras de misericordia también las consideró don Felipe para su programa:

Que los dichos padres an de tener cuydado de la santa buena obra de misericordia, de todo lo demás que se guarde y del yntierro de los cuerpos de los cristianos de los defuntos.

Sea amortaxado, descubierto la cara y manos y pies porque los yndios suelen poner algo en la cara y boca, plata, oro y comida, y en las manos lo propio, en los pies *ojotas* [sandalias] al huzo de los *Yngas*. Y que le lauen el cuerpo del defunto. Y ci tubiere, le [e]chen un áuito de San Francisco o que le hagan una túnica y sea bendito.

Y a la ora de su muerte, le ayude el dicho padre y en su ausencia, los cantores o sacristán o fiscal y no se descuyde con esto. Y se ajunte su *ayllo* y parcialidad y ci es cofrade, todo el pueblo ayudalle a bien murir. Y no lo haziendo, le pene y lo castigue al yndio o a la yndia questubiere.³²⁹

La muerte una vez más aparece reflejada en los textos de autoría indígena. Una de las obras de misericordia más importantes, según Guaman Poma, fueron precisamente las que tenían que ver con las personas fallecidas. El entierro de los difuntos era una de las tareas importantes sobre las cuales don Felipe nos llama la atención. Una forma nueva en los Andes de tratar al cuerpo muerto es la que nos presenta en su obra. Es interesante la comparación entre el modo funerario andino y el modo hispánico. El primero solía poner objetos en la cara (máscaras funerarias) y en la boca del difunto (objetos de metal, comida). Además al muerto se le disponía su lugar de descanso con todo tipo de objetos prácticos y/o suntuarios que le sirvieran en su viaje al otro mundo; incluso se le podían calzar ojetas, según la costumbre incaica. Por otro lado, al muerto en la tradición cristiana debía lavársele el cuerpo y vestirlo ojalá con el hábito de San Francisco, según ejemplifica. Antes del momento de fallecer, según la tradición católica, al falleciente debía acompañarle un sacerdote que le diese su extremaunción, pero también la familia y la propia comunidad debían acompañarlo en su trance de muerte. Guaman Poma aconseja que el *Ayllu* del difunto acompañase al muerto, atendiendo a la tradición católica.

³²⁹ *Ibíd.*: 633-634.

La cuestión de la muerte fue uno de aquellos hechos que resultó clave tanto en la época de la conquista como sobre todo en la época de la evangelización de la población indígena. El mundo de la religión fue uno de los ángulos determinantes para la dominación de los Andes y del Nuevo Mundo, en general, como ya lo hemos visto. En los Andes hubo un culto a los muertos que asombró a los españoles más tradicionales. De igual modo a los andinos después del trauma de la quema de Mallquis también el tratamiento cristiano del cuerpo muerto les produjo una reorientación en este punto crucial de la vida social (con todo, subsistieron algunas creencias en la figura de los Apu). Para la tradición católica este asunto era definitivo para la suerte del creyente en el mundo del más allá, porque determinaba su vida en el reino celestial junto a Dios y su Hijo, o en el infierno, en el reino del Demonio. Durante las campañas de evangelización y de extirpación de idolatrías los indígenas fueron permanentemente atormentados con la idea de que sus ancestros y ellos mismos arderían en el infierno si no decidían seguir a la Iglesia y a los Mandamientos de Dios.³³⁰ Por lo tanto, los ritos mortuorios fueron decisivos para los individuos que habían cumplido con sus ciclos vitales, pero lo mismo aplicaba para el uso de quienes seguían vinculados con el difunto, quizás reteniendo algo de la lógica del pasado; pero, a través de la nueva tradición impuesta, y esta fue seguramente practicada con verdadera devoción por parte de sus familias cristianizadas. Desde luego, la creación de cementerios católicos revolucionó la forma tradicional de “tratar” y de “relacionarse” con los muertos. Es muy posible que los cementerios hayan ayudado bastante a transformar las mentalidades y los imaginarios en relación al “culto de los antepasados”, uno de los aspectos centrales de los sistemas religiosos andinos. Otras tradiciones interesantes que valen la pena analizar de acuerdo a estas informaciones, son la creación de las cofradías, la presencia de los niños, el uso del luto y el pago por las misas *postmortem*.

Una de las principales influencias ideológicas de Guaman Poma de Ayala fue sin duda la Orden de los Jesuitas. Esta orden desde su llegada al Perú en la octava década del siglo XVI, tuvo una destacada participación en los procesos de la evangelización, en los Concilios Limenses, en la construcción de los sistemas de educación, así como en la introducción de maestros artistas para el desarrollo de la pintura y la hagiografía religiosa, y desde luego su directa participación en la extirpación de la idolatría. El Inca Garcilaso de la Vega también tuvo

³³⁰ Duviols (1977).

una relación relevante con dicha orden, que por otro lado destacaba por sus cultos, pragmáticos y dinámicos miembros. La cuestión de la educación es clave para conocer y comprender la obra de los jesuitas y el aporte que realizaron especialmente en el ámbito de la formación intelectual y técnica de los indígenas andinos, tanto Runa como hijos de los Curacas.

Don Felipe tuvo una especial opinión de los miembros de esta orden, que revisamos a continuación:

Los padres rrebrendos son sanctícimos de esta horden, como el padre Sanctiago fue un santo hombre. Que desta horden todos los cristianos le buscan a la Conpañía de Jesús y los santos rreliгиозos tienen amor y caridad y limosna con los próximos. Traen a los cristianos a la fe de Jesucristo y al euangelio y a la [sic] pación de Jesucristo y mucho más a los yndios, yndias, dándole el rrosario, ymágenes y con el sermón. [...].

Y ama y quiere la pobresa y tiene mucha penitencia. Y no tiene soberbia y no tiene pleyto ni se le a prouado y no se haze justicia ni quiere hazienda agena. Antes quiere dar de lo que tiene. De tan santo ques, no quierere [sic] salir del conuento cin lesencia de su perlado.

Son grandes letrados y predicadores de los españoles en el mundo y en este rreyno de los yndios. Y ancí en las ciudades y pueblos de los yndios, en uiendo a estos santos padres de la Conpañía de Jesús, se huelga yndios como yndias, muchachos, niños deste rreyno.³³¹

La idealización de la calidad moral, ética y de la santidad de los jesuitas, además de las actividades de diversa índole que realizaron en el Perú colonial, hizo que don Felipe se haya formado una excelente opinión de los miembros de esta congregación. Don Felipe pensaba que en medio de los acontecimientos que caracterizaron al primer siglo y medio de dominación, los jesuitas y los franciscanos son los únicos que han hecho la verdadera obra de Dios en este reino tan golpeado por la corrupción, la violencia y la injusticia. Es comprensible que piense así ya que Guaman Poma se expresa desde el interior del paradigma que adoptó: de su convencido catolicismo militante. Toda la acción que los jesuitas evangelizadora y educadora desarrollada desde 1584 es positivamente valorada y evaluada por don Felipe quien deseó fervientemente que el Evangelio y el buen ejemplo llegasen a todos los indígenas en los Andes para mejorar sus vidas. Esas virtudes evangélicas don Felipe las observó solamente en dos órdenes: la jesuita y la franciscana, en tanto que en las otras congregaciones sólo pudo observar inconsecuencia e incoherencia, egoísmo, soberbia y brutalidad.

Efectivamente, Guaman Poma observa que los jesuitas fueron grandes intelectuales que consiguieron afectar positivamente la ciudad colonial. Miembros de la orden ignaciana como

³³¹ Felipe Guaman Poma de Ayala (2001: 650).

José de Acosta³³² y Bernardo Bitti hicieron sendos aportes al mundo de las letras y del arte que pasaron a engrosar el bagaje cultural y simbólico de la sociedad colonial escindida en las dos repúblicas. Para nuestro autor la historia social del reino cambió cuando ellos ingresaron al Perú procedentes de tierras españolas, donde la orden había sido fundada por San Ignacio de Loyola.

El *Buen Gobierno* nos ha servido no sólo para obtener informaciones sobre las sociedades prehispánicas y coloniales andinas, sino que también para entender los aspectos relacionados con la formación del sujeto andino en los ámbitos técnicos e intelectuales en el ámbito decisivo de la cultura letrada, área central de nuestro trabajo. Como bien sabemos ahora, el aprendizaje de la lengua castellana en el ámbito ideológico de la transculturación de la religión occidental fue una de las instancias tempranas para la formación educativa. De las experiencias que marcaron la existencia de don Felipe en las últimas décadas del siglo XVI (es decir, de su formación intelectual y religiosa), está el hecho, debidamente estudiado por varios expertos, de la relación que mantuvo con el sacerdote y temprano extirpador Cristóbal de Albornoz.³³³ ¿Quién fue este insigne personaje?

Éste fue brabo juez y castigó a los padres cruelmente, a los soberbiosos y castigó a los demonios, *guacas* ydolos de los yndios. Y lo quebró y quemó y corosó a los hicheseros yndios, yndias y castigó a los falsos hicheseros y *taqui oncoy* [lit.: enfermedad de la danza], *yllapa* [el rayo], *chuqui ylla* [oro amuleto], *guaca bilca* [divinidad local], *zara ylla*, *llama ylla*: *chirapa*, *pacha mama*, *puyco yaycusca*, *uaca bilca macascan oncoycona*, *sara ormachisca*, *papa urmachisca*, *ayapchasca*. De todo castigó este brabo juez.

No tomaua cohechos ni rrobaua ni lleuaua tronera ni aparato. Fue llano santo hombre, temeroso de Dios.³³⁴

La acción del padre Albornoz destaca ya que tuvo la convicción, la claridad y la fortaleza para sancionar los excesos por él observados en ambos grupos coloniales: castigó tanto a los sacerdotes de la Iglesia que cometieron crímenes, abusos e injusticias, como a los indígenas quienes generalmente estaban siendo objeto de sospecha e investigación dadas sus antiguas costumbres religiosas. En la descripción que hace de la extirpación de idolatría que realizó el padre Albornoz don Felipe hace un listado de objetos y prácticas que integraban el universo religioso andino que estaba siendo perseguido, impugnado y destruido. En este sentido, Guaman Poma toma estos actos como legítimos y necesarios, y expone cuáles eran los elementos de la “idolatría” para aclarar su desaprobación (no olvidemos que su carta era para el Rey, por lo

³³² O’Gorman (1962: IX-LIII); Pagden (1988); Leuridan (1997: Cap. III) y Urbano (1999: IX-CXXXI).

³³³ Duviols (1967: 7-39; 1984: 169-222).

³³⁴ Felipe Guaman Poma de Ayala (2001: 690).

tanto, no debían quedar dudas de su sincero cristianismo y su leal vasallaje para que fuera publicada su obra). Destaca su denuncia sobre el movimiento Taqui Onqoy y sobre la deidad del rayo “Yllapa”. Como bien sabemos, en esa época hubo varios movimientos nativistas de carácter anticolonial, dotados de un discurso heterodoxo.³³⁵ Por otro lado, el culto a la deidad del rayo Illapa aparentemente aún estaba en práctica en el momento en que el joven don Felipe fungió como su ayudante, intérprete y escribano. Esta época fue clave en su formación intelectual y vino a reforzar las enseñanzas que obtuvo de su hermano mestizo don Martín de Ayala, sacerdote católico.

La persona de Cristóbal de Albornoz, clérigo dominico, resulta paradigmática para don Felipe, ya que en efecto vio en su figura, convicción y modo de actuar el de un sacerdote ejemplar y sin duda que probablemente se transformó en un modelo al cual seguir y emular en función de la construcción de la cristiandad andina, tan prometedora para el destino del Virreinato del Perú.

El *Buen Gobierno* de Guaman Poma, como narrativa, testimonio y discurso, nos explica las vicisitudes de las sociedades que se relacionaron colonialmente; como buen cristiano don Felipe expresaba su piadoso amor a los “pobres de Cristo”, que no fueron sino sus paisanos indígenas más desposeídos, los Runa de las zonas rurales de los Andes. Estos “pobres de Cristo” experimentaron la ruptura de sus tradiciones étnicas y la fusión cultural de sus tradiciones y costumbres debido a la adopción del modelo de “Pueblos de Indios” que bajo el régimen del virrey Francisco de Toledo se impuso. A fines del siglo XVI, los indígenas más desposeídos estaban a merced de los peores funcionarios del ordenamiento colonial (corregidor, encomendero, padre y ¡el escribano!), así como de la influencia de las “Doctrinas de Indios”, pero también de ciertos Curacas que adoptaron la conducta económica de los colonizadores hispánicos.

³³⁵ Espinoza Soriano (1973: 143) anota: “Es muy interesante la periodicidad cronológica con que se sucedieron estos movimientos en el siglo XVI y también el XVII. Primero Manco Inca en 1534-36; luego el caudillo Chocne en 1565 y finalmente el líder Yanahuara en 1596. En el siglo XVII el primer movimiento nativista se produjo en Songo, entre 1622-1626. Cada treinta años más o menos, se vinieron repitiendo hasta 1656-1660, el cual ocurrió en el valle del Huancamayo, hoy Mantaro. Este fue, que sepamos, el último movimiento completamente nativista. Los movimientos del siglo XVIII fueron ya mestizos; en ellos participaron indígenas, negros y hasta criollos. En cambio, en el siglo XIX reaparecieron, con Atusparia y Uchu Pedro, los movimientos enteramente nativistas, pero con consecuencias menores que los coloniales.”

La siguiente descripción ilustra muy bien esta situación:

Que los dichos yndios temen del corregidor porque son peores que sierpes, come gente porque le come la vida y las entrañas y le quita hacienda como bravo animal. Puede más que todos y a todos le uense y lo quita en este rreyno [...].

El encomendero lo temen porque es león; cogiendo, no le perdona con aquillas uñas y ser más bravo animal, no le perdona al pobre [...].

Del padre de la dotrina, le temen los yndios porque son mañosos y sorras y licinciados que sauen más que la sorra de cogille y ciguille y rroballe sus haciendas y mugeres y hijas como mañoso y letrado licinciados, bachilleres. Por eso se llaman letrados; el buen sorra es dotor y letrado. [...].

Del escriuano le temen los yndios porque es gato cazador, azecha y trauaja y lo coge y no le haze mene[a]r al pobre del rratón. Ancí sus haciendas de los pobres yndios lo azecha hasta cogello [...].³³⁶

La figura del corregidor emerge del relato de Guaman Poma encarnando uno de los mayores males del reino ya que estos individuos reflejaban claramente la falta de escrúpulos en la explotación del indígena colonizado. No solamente se dedicaron a usufructuar de la mano de obra de una manera extrema, sino además a robar ilegalmente las pocas propiedades que el sistema les permitía poseer a los miembros de la república de indios: “y no ay rremedio”, expresa insistentemente don Felipe. Las sinonimias y metáforas que emplea don Felipe para describir las actitudes brutales y violentas son literariamente expresivas y apropiadas para dar a entender el modo en que estos funcionarios no sólo violaron los derechos de los indígenas, siervos del Rey, sino que también, arguye don Felipe, no respetaron las leyes reales ni los mandamientos de la Santa Biblia, en relación al tratamiento que se debía dar al prójimo, por humilde que fuese su condición.

Por otro lado, en el anverso crítico o negativo de nuestra hipótesis general, los efectos y consecuencias de la escritura y más particularmente de los propios bachilleres, licenciados y doctores (los emblemáticos escribanos), que representaron el lado letrado y culto de la sociedad colonial, demuestran de qué manera el egoísmo y la ambición permitían que muchos “negocios” se llevasen a cabo en el marco legal que la sociedad colonial con sus imperfecciones, espacios vacíos y de la espuria premisa del “se acata pero no se obedece”, de varias formas practica y tolera. Es en este escenario en el cual tantos colonos aprovecharon su oportunidad para realizar sus deseos de riqueza y de “hacerse la América”, al precio de la esclavitud, el pillaje y del aprovechamiento. Don Felipe señala que: “Por eso se llaman letrados; el buen sorra es dotor y

³³⁶ Felipe Guaman Poma de Ayala (2001: 708-709).

letrado. Y ancí destrúe en este rreyno a los pobres de los indios...” Los aspectos positivos de la introducción del fenómeno cultural de la escritura se mezclaron con aquellos elementos definitivamente negativos que fomentaron la percepción de que aquellos elementos que aparentemente podían ser de mayor utilidad a la sociedad colonial, se destacaron precisamente por lo contrario: constituyeron el uso y abuso de las letras y de las leyes en beneficio propio, y en dramático desmedro de los colonizados.

La calidad humana de muchos colonos fue, para Guaman Poma, baja, corrupta y cruel, moralmente ajena a los mandamientos de Dios, del Rey y de la Iglesia. Contra ellos la Carta al Rey está dirigida: para denunciarlos ante la autoridad real para que fueran juzgados, sancionados y castigados.

Por otra parte, también podemos observar que las críticas de don Felipe están enfocadas en algunos indígenas que han usurpado el título de Curaca, señor étnico. Estos personajes han aprendido los vicios de los castellanos y actúan como tales: se dedican igualmente a explotar y esquilmar a los indígenas más desposeídos, aprovechando las nuevas relaciones, estrategias y espacios vacíos del modelo. Esta situación nos obliga a reconocer que en la vida colonial la explotación humana, como vicio de un modelo económico esencialmente abusador (el colonial), fue una práctica generalizada en todos los niveles de la estratificación colonial. Esto significa que en la ‘República de Indios’ también existió la práctica de usar y abusar de la Escritura, aprovechando la función de llave-maestra en la burocracia legal y económica. Este fenómeno ejemplifica gráficamente como los valores y antivalores hispánicos u occidentales (el “bestiario de la opresión”) penetraron en la nueva cultura y en la mentalidad indígena colonial. Para Guaman Poma todos estos personajes, en general, “son enemigos mortales” de la cristiandad andina.

En las clases altas indígenas, herederos de la antigua aristocracia incaica, también ocurrieron varios fenómenos relacionados con nuestro objeto de estudio. Así como la Panaca rebelde de Manco Inca II utilizó este soporte, el de la carta real, las Panacas coloniales para plegarse al nuevo modelo y no perder sus prerrogativas y derechos, tuvieron que adoptar los elementos paradigmáticos de la nueva cultura hispánica: lengua castellana, religión, canon legal, patrón de la economía, y desde luego el régimen de la letra. Por lo tanto, las Panacas que a

finales del siglo XVI y comienzos del XVII continuaban existiendo, como sus parientes vilcabambinos utilizaron la Escritura para elaborar cartas, textos y documentos legales, incluyendo obras de arte, pinturas y telas, keros y aquillas, quipus, etc.³³⁷ Guaman Poma de Ayala, al igual como el Inca Garcilaso de la Vega, también nos ofrece varios datos interesantes sobre los Incas coloniales en el período final del siglo XVI.

Veamos:

Auqui capac churi, príncipes deste rreyno, hijos y nietos y bisnietos de los rreys *Yngas* destes rreynos: don Melchor Carlos *Paullo Topa Ynga*, don Cristóbal *Suna*, don Juan *Ninancuro*, don Felipe *Cari Topa*, don Alonso *Atauchi*, don Francisco *Hila Quita*, doña Beatrís *Quispi Quipe*, *coya*, hija de *Topa Ynga Yupanqui*, el dízimo rrey, doña Juana *Curi Ocllo* y su hijo don Phelipe de Ayala, don Francisco de Ayala, don Martín de Ayala, don Juan de Ayala, don Melchor de Ayala, doña Ysabel de Ayala: Son casta y generación y sangre rreal deste rreyno.

Yngaconas [...]: Casta rreal deste rreyno.

[...]

Como dicho es, los lexítimos rreys *Yngas* se acauaron y quedan los príncipes de ariua nombrados, hijos y nietos desendientes de ellos, los cuales son y an de ser salareados por su Magestad y an de tener encomiendas y señales como casta rreal y señor deste rreyno. Y los de auajo, *Yngaconas* [Ha]nan Cusco, Lurin Cusco, an de ser rreseruados caualleros deste rreyno. Y de los quatro partes *yingas* que tienen orexas, son yndios comunes, uajos, tributarios, pecheros ellos y sus desendientes. Solamente sus principales son rreseruados.³³⁸

El caso de Melchor Carlos Inca lo hemos analizado bajo las informaciones que el Inca Garcilaso nos comunica en sus *Comentarios Reales*. Don Felipe también nos transmite otras importantes noticias sobre este personaje colonial. Como sabemos, este personaje perteneció a la Panaca de Paullu Inca, hermano y adversario de Manco Inca II, y fue su heredero, quien gracias a esta posición realista mantuvo sus propiedades en Collcampata. Dice don Felipe que este Inca se relaciona directamente con el Rey y que este le otorgó varias propiedades como mercedes reales,

³³⁷ Al respecto Garrett (2009: 19-20) escribe: “Se tratara ya de los incas del Cuzco o de los grandes señores aimaras de la cuenca del Titicaca, lo cierto es que las elites indias fundaban su precedencia hereditaria en unos antepasados que databan del tiempo de la “gentileza”, pero para su perpetuación dependían de la estructura legal y la organización económica del virreinato del Perú. Pero si bien se encontraba situada a lo largo de esta frontera colonial, la nobleza india no era marginal con respecto a la república de indios ni tampoco a la de españoles. Esta nobleza, la cima de la sociedad indígena, dominaba la vida ceremonial, política y económica de sus comunidades, y en muchos casos –sobre todo en el de la nobleza incaica de alrededor del Cuzco– era la intérprete agresiva de una identidad indígena consciente de sí misma. Los nobles eran con mucho el segmento más hispanizado de la sociedad indígena; a menudo sabían leer y escribir fluidamente en español, tenían propiedades privadas y eran participantes activos de la economía de mercado y la vida ceremonial del Perú criollo. De hecho, dada la naturaleza dual del ordenamiento colonial, su misma liminaridad los colocaba en el centro de la vida virreinal, con sólidos vínculos de parentesco y de intereses materiales tanto con sus comunidades como con los españoles de la sierra. Si las acciones y la posición de la nobleza india parecen ser contradictorias, ello se debe simplemente a que ella fue la encarnación más plena de las contradicciones del dominio colonial en los Andes, y de su esfuerzo simultáneo por unir y mantener separados a indios y españoles.”

³³⁸ Felipe Guaman Poma de Ayala (2001: 753-754).

particularmente “la encomienda de Santiago”. Por otro lado, la lista que nos entrega Guaman Poma de los herederos de las antiguas Panacas incaicas es interesantísima puesto que nos pone en contacto directo con sus nombres y pertenencia familiar y social. Aunque no podemos aquí profundizar en estas informaciones, lo importante es que complementan las informaciones que el Inca Garcilaso nos había entregado confirmando las actitudes y el comportamiento de las Panacas cuzqueñas del seiscientos. Así pues las mantenemos transcritas en busca de nuevas informaciones que nos permiten saber más de estos personajes en estos momentos tan interesantes de la vida colonial en el siglo XVII. Indiquemos únicamente para cerrar este párrafo, que los Incas de élite eran los únicos indígenas de este reino que estaban exentos de los tributos que se le imponía al resto de la población indígena dada su condición noble.

¿Quiénes debían ser preparados para desarrollar tareas tan importantes para la administración del virreinato y de sus dos repúblicas constituyentes del y cuáles serían las cualidades necesarias para cumplir idóneamente, es decir, para fungir como escribanos? Don Felipe nos lo explica según su plan de gobierno:

Caciques principales sean desaminados la lengua de Castilla y general de *quichiua* y sea prouado y criado cin chicha y no aproeue uino en su vida ni juegue ningún juego. Y para ello se **a de criarse cristiano ladino y, ci pudiere, sepa latín y leer, escriuir**, contar y sepa ordenar peticiones y enterrogatorios para defensa de sus personas y de sus yndios y supgetos [...].

Y sea buen cristiano, umilde, caritatibo, ingenioso, para los buenos mansos, para los malos brabo. A de tener miel y hiel, hombre brioso, animoso, que acá a menester que no tema al diablo ni a corregidor, comendero, padre, españoles, cino tema a Dios y a su Magestad. Y no ciendo animoso como de todo lo dicho, gouierne otro animoso y le parta la mitad de su salario y de todo lo demás percanses y seruicios de yndios.³³⁹

El poderoso, prestigioso e influyente espacio de la escritura debía ser reservado para los “caciques principales”. Estos debían hablar simultáneamente las lenguas principales: castellano y quechua. No solo debían ser bilingües, también debían tener cualidades morales y éticas propicias: no debían beber alcohol (vino, aguardiente, chicha), ni jugar juegos de azar. Debía comportarse como “cristiano ladino”, lo que incluía saber latín, tener conocimientos de gramática (leer y escribir) y leyes (derecho romano y católico) y matemáticas. A estas cualidades intelectuales y técnicas, don Felipe dice que deben sumar un compromiso con los “pobres de Jesucristo”, es decir, ser honestos y justos. Para ello debe ser un “buen cristiano” y, a semejanza de su maestro Cristóbal de Albornoz, debe ser “manso” y “bravo” con los buenos y con los

³³⁹ *Ibíd.*: 784-785.

malos. Incluso que “su sueldo lo parta en dos”, quedándome con una mitad mientras que la otra la entregue como donación a los “pobres de Jesucristo”.

La “la pulicía y linpiesa y serbicio de Dios y de su Magestad” es para Guaman Poma, en fin, la oportunidad ideal para que la población indígena practique la misma cultura que los colonialistas y que por ello obtengan progresivamente el control político y administrativo de los Andes para realizar su *Buen Gobierno*, fin último de la Carta al Rey. Para ello los indígenas deben vivir como lo manda Dios, cumpliendo con todos los deberes que imponen la Corona y la iglesia.

Así como los hijos de los principales debían encargarse de la ‘Letra de Dios’, también debían ser los responsables de las ceremonias cristianas, a las cuales debían adscribir con total fidelidad, lo que significaba en la práctica continuar el estilo de vida de las sociedades segmentarias no-Incas; este asunto no es menor dado que la idea de don Felipe fue organizar un régimen dirigido por los Curacas y sus Ayllus, no por un nuevo estado inca. Guaman Poma fue un adversario de la estructura creada por los Incas cuzqueños en la antigüedad, no hay duda de ello. Esto no es extraño ya que su familia precisamente perteneció a un grupo étnico, si es que confiamos plenamente en su palabra, que fue dominado por el aparato expansivo cuzqueño.

Su propuesta entonces plantea:

Que los dichos caciques principales y sus yndios o las yndias, sus propios hijos lexítimos que dansen y hagan *taquies* y *haylli* [cantos]: *Uacon Uauco, Saynata, Llama Llama, Haya Chuco, Chimo Capac, Ayanya, Guarmi Auca, Anti Suyo, Chipchi Llanto, Uaruro, Hahiua, Apac, Llamaya, Hara Uayo, Uaricza, Tumi Pampa, Harauí, Pingollo, Quena Quena, Cata Uari* y dansas de españoles y de negros y otras dansas de los yndios.

An de dansar delante del santícimo sacramento y delante de la Uirgen María y de los sanctos en las fiestas y pasquas y fiestas de las yglecias, de otras fiestas que lo manda la santa madre yglecia rromana de cada año. No lo haziendo, sean castigados. Pues que para las *uacas* ydolos, dioses falsos, demonios por mandado de los pontífises *laycaconas*, hicheseros, lo hicieron. [...].

Lo an de hazer pues que el mismo rrey Daudid, delante del sacramento de la ley bieja, danzaua y tañía. Ací lo hagan los dichos cristianos en cada año cin rrebolber ydúlata. Y lo haga como seruidor y cristianos de Dios en este rreyno. Y con ello dexarán sus ydúltras los yndios. [...].³⁴⁰

Esta cita muestra que los indígenas si bien tomaron el nuevo *corpus* de creencias religiosas muy seriamente una vez que ingresaron en la cristiandad andina, también muestra que la fuerza de la tradición no podía ser completamente abolida. De tal suerte que los cultos cristianos debían ser

³⁴⁰ *Ibíd.*: 797-799.

dirigidos por los “principales”, Curacas y su Ayllus, con sus bailes y ceremonias dedicadas a las deidades cristianas, incluyendo las costumbres tanto hispánicas como incluso las de la población negra esclava. Este programa, tan moderado y moderno, ya que nos muestra una plasticidad cultural andina muy tolerante y pragmática, más en actitud de adicionar que de excluir o marginar, más de integración que de rechazo, delimita el campo cultural y religioso cristiano. Por otro lado, Guaman Poma no deja pasar la oportunidad para establecer que la “gentilidad” no puede ser de ninguna manera una tradición aceptable desde un punto de vista ideológico: cuestión que denota las contradicciones, ambivalencias y ambigüedades que la Escritura como tecnología, soporte y medio de comunicación imponía a sus usuarios indígenas y mestizos. Fiestas, ceremonias, bailes, cantos, objetos de origen andino, se vuelven cristianos. El cristianismo ha triunfado, gracias a las letras, en el espíritu de los indígenas andinos.

La cultura letrada y la alfabetización que la sustenta fueron uno de las metas que Guaman Poma perseguía en su programa de *Buen Gobierno*. Él creía que si los miembros de la República de los Indios recibían una buena educación todo el sistema se vería sensiblemente mejorado ya que todos los miembros del virreinato trabajarían mejor para la gloria de la Iglesia, del Rey y de Dios. Por lo tanto, era fundamental asegurar la educación para los “indios” puesto que esto repercutiría favorablemente en los destino de la república. Desde luego esta teoría en Europa era definitivamente una cuestión objetiva y real; por ello debía ponerse en práctica en un sistema de educación en el cual los indígenas pudiesen acercarse a la cultura europea y sobre todo saber escribir, leer y poseer saberes y conocimientos que les permitiesen mejorar sus vidas y sus entornos, especialmente ante la presencia de los colonos que a pesar de los derechos de los indígenas concedidos por la Corona, insistían en seguir reproduciendo un gobierno violento y corrupto.

Sauen y [a]prenden de todos los oficios, arteficios, beneficios, los quales son grandes cantores y músicos de canto, de órgano y llano y de uigüela y de flauta, cherimía, tronpeta, corneta y bigüela de arco, organista. Y son escriuanos de cabildo y de público y nombrado y tiniente de corregidor, alcalde mayor, alcalde hordenario, alcalde de la santa hermandad, alguazil mayor y menor, rregidor y contador mayor y menor. Y saue tirar una escopeta y saue jugar con armas, espada y montante, partesana. Juega en todo juego como español y gran genete y domador, jugador de toros. Saue latín y rromanse. Ci le aprouara, se hordenara saserdote de la santa madre yglecia. Son fieles; jamás se a rreuelado contra Dios ni contra su Magestad los yndios deste rreyno. [...].

Los yndios deste rreyno son grandes maystros de arteficio y de oficiales, pintores, entalladores, escultor, dorador, estofador y bordadores, jastres, zapateros, carpinteros, canteros, aluani[1], herradores y herreros y cilleros, plateros, olleros, texeros, labrador, podadores y harrieros y rrescatadores, mercachifle, texedores,

obrage, *cunbicamayos* [tejedor en fino] y de otros oficios que sauen los dichos españoles. Uiéndolo, luego lo prende ci enseñalle.³⁴¹

La extraordinaria capacidad de los indígenas de aprender la cultura de los colonizadores se expresa por doquier en varios aspectos de la vida social: arquitectura, letras, derecho, pedagogía, arte... Este hecho es esencial para entender con mayor profundidad de qué modo las ideologías, los imaginarios y las identidades, a través de flujos y reflujos, de crisis y cambios, de sobrevivencias y continuidades, pudieron configurarse y reconfigurarse de una forma cambiante o fractal según los avatares de la vida colonial. La vida indígena colonial más allá del sufrimiento de haber aceptado la nueva dominación de los señores de España, fue definitivamente más plástica, creativa y pragmática de lo que suponíamos: su capacidad para recuperarse ante las peores condiciones sociales nos muestra a una población que a pesar del cambio brutal que afectó sus mundo pudo continuar practicando sus formas de vida aunque al precio de verlas transformadas por las nuevas condiciones ideológicas que caracterizaron la vida colonial. Como dice Guaman Poma, a pesar de que los padres estorbaron la posibilidad de que los indígenas se cultivaran en las artes cristianas, aún así los indígenas pudieron beneficiarse de la cultura occidental.

LA CIUDAD DE DIOS Y EL PELIGRO DEL “CASTIGO ETERNO”

Para finalizar este capítulo no podemos dejar de pasar por alto dos esquemas que nos parecen altamente paradigmáticos del trabajo de don Felipe. El primero que vamos a analizar es el de la “Ciudad del Cielo” y la “Ciudad del Infierno”, tan significativos como relevantes para entender la visión de don Felipe respecto al fenómeno de la vida urbana en el período colonial de los siglos XVI y XVII.

Uno de los paradigmas irrefutables de la época era la existencia del cielo eterno para aquellos que siguieran las enseñanzas de la Iglesia Católica. Dios y su Hijo prometían el reino

³⁴¹ *Ibíd.*: 834-836.

celestial a los que aceptaran la religión revelada. Don Felipe realiza una descripción de esta creencia acompañada de sus “Conzederaciones” en la que podemos leer:

Y aués de conzederar que fuystes hecho para aquella tan gran ciudad del cielo adonde está Dios y la Uirgen María y todos los santos y santas, ángeles y aués de yr allá porque fuistes hecho para ello. Y aués de conzederar que el ynfierno fue hecho para los malos soberbiosos, enubidente de su Criador. Conzederar esto.

Conzederar que los sazerdotes sean muy rrecogidos: Que no anden de día y de noche por las calles, mucho más los dichos flayres. Porque salen de sus conuentos, sólo anda paseando por el mundo como soldado enquietando. Que en ello tiene sus perlados la culpa y se le deue castigar y penar grauemente. Aunque sea motilón, no tiene que salir del conuento cin conpañía. Y a de pedir lisencia al perlado. [...].

As de sauer y conzederar por qué causa no son tan uenerados ni estimados acá los dichos padres de las dotrinas. Es porque salen por las calles de día y de noche a rrondar, a pasear como persona del mundo, salteador y ladrón con algún fin de pecado, de luxuria, enbidia y soberbia.

Al sazerdote muy rrecogido, umilde le llama santo. Todos acuden a ellos con limosnas y los pecadores se allega más que al callexero enubedente de Dios y de la justicia de Dios. Para esto tomó áuito y se consagró; lo propio an de ser los cazados como solteros escogidos de Dios en el mundo en este rreyno.³⁴²

El pensamiento de Guaman Poma admitía la existencia de un cielo en el cual morasen especialmente los “buenos pobres pecadores”, es decir, aquellos creyentes piadosos que hubiesen vivido la vida de acuerdo con las directrices morales que enseñaba la Iglesia Católica. La Ciudad del Cielo estaba reservada para aquellos hombres que hubiesen cumplido con la Palabra del Señor. Esta creencia cristiana es interesante ya que es un préstamo de la cultura europea medieval que en la época de la conquista de América tuvo un nuevo impulso por la vocación evangelizadora de una España que se autodeclaraba “Defensora de la Fe” en Europa y en el Nuevo Mundo. La Ciudad de Dios, una idea de San Agustín, fue el modelo fundamental para la construcción de una cristiandad debidamente sujeta al Rey de España y al Papa de Roma, la alianza más importante de los siglos XVI y XVII.

La intención de don Felipe es recordar a las conciencias andinas que el buen comportamiento en este mundo era esencial para poder aspirar a morar eternamente cerca de Dios Padre, del Padre Celestial. Para realizar este llamado Guaman Poma utiliza la fórmula de disuadir mediante la idea de que el hombre andino había nacido según un plan divino que Dios controlaba en todo el universo (esto explicaba y justificaba la colonización del Nuevo Mundo y de los Andes). De tal manera que los creyentes andinos seguían una forma de vida que según les era explicado constaba de un destino que debía seguirse rigurosamente sin alejarse del camino del Señor.

³⁴² *Ibíd.*: 952.

Aconsejaba, en otro plano, que los sacerdotes vivieran sus vidas siempre al interior de sus Iglesias y Capillas, dando un buen ejemplo a los Runa para asegurar su conversión a través de unas vidas rectas, virtuosas y santas, y para darle arraigo a la fe. Debían castigarse a aquellos sacerdotes que no cumplieren con este apotegma. De que esto se cumpliera dependía el hecho de que los Runa pudieran realmente aprender la religión cristiana, pues de lo contrario ante tantos vicios e injusticias la población andina se podía mostrar incrédula en relación con la evangelización (retornando al mundo de las Huacas) y sus ventajas para una adecuada economía espiritual, es decir, para el beneficio de los campesinos. El mal comportamiento de los hispánicos (su corrupción) empero impidió por mucho tiempo que la Ciudad de Dios se viviera en el presente colonial.

El buen sacerdote debía ser virtuoso, en efecto. Y esto era una de las principales prerrogativas que don Felipe Guaman Poma de Ayala observaba y proponía para un correcto *Buen Gobierno*. Si la evangelización era imperfecta, tergiversada por los vicios humanos, si las injusticias y vejámenes continuaban aún mucho después de la guerra de invasión y otros conflictos, nunca podría llevarse a cabo el reino de la cristiandad en los Andes. Esa era una idea que don Felipe trató de desarrollar en sus escritos comunicándoselo al Rey para que este tomara cartas en el asunto y la autoridad real pudiese corregir entonces el destino del Virreinato del Perú.

La santidad era un preciado bien que debía ser emulado y seguido por todos los miembros de la comunidad cristiana: niños, jóvenes, casados, sacerdotes, adultos y viejos por igual. Don Felipe tuvo esta convicción para mejorar la vida social de la colonia andina. Las “Conzederaciones”, por otro lado, nos parecen también sumamente interesantes dado que aquí encontramos probablemente uno de los recursos literarios más lúcidos de la larga Carta a la Rey, veamos:

¿Qué será uer la hermosura daquela ciudad soberana, aquellos muros y puertas de piedras preciosas, aquellas fuentes de aguas de uida?

¿Qué será uer aquellos nueue coros de ángeles rrepartidos en sus herarchías tan hermosos, tan gloriosos, tan bien ordenados, tan rresplandecientes?

¿Qué será uer aquellas órdenes y cillas de uírgenes y de confesores y de monges hermitaños y de mártires, de apóstoles euangelistas, de patriarchas y de profetas?

¿Qué será uer la Sacratícima Uirgen Santa y [A]bogada nuestra sobre todos los coros de los ángeles ensalsada?

¿Qué será uer aquella sacratícima humanidad de Jesucristo nuestro señor asentado a la diestra del Padre, abogado por nosotros y haziendo nuestros negocios?

¿Qué será sobre todo esto uer aquella beatícima y gloriocícima Santícima Trinidad, Padre, Hijo, Espíritu Sancto, un solo Dios uerdadero adonde se encierra toda la fe del cristiano uerdadero, adonde tiene que conzederar y creer como católico cristiano?³⁴³

En estas inspiradas líneas Guaman Poma expone de una manera narrativamente muy elocuente las alturas del misticismo de la fe cristiana. Aboga por una apreciación sincera, profunda y militante del dogma, abundando en las virtudes evangélicas del reino del cielo. Sin duda, son escenas evocadas de un lugar santo donde el espíritu del hombre morará junto a su Creador (“el Hacedor”) y su Hijo. Las interrogantes que se formula llegan a una intensa penetración de los misterios de la fe y de la creencia en una vida cristiana y en un más allá justo, bueno y perfecto; estos elementos sin duda son claves en el sistema de convicciones acerca del reino de Dios, “en el Cielo y en la Tierra”.

El éxtasis de don Felipe, en la pasión introspectiva y solitaria del concentrado escritor, parece brotar con el poder de los “nueve coros de ángeles”, de los santos y de los profetas, de la Madre de Dios “Sacratícima Uirgen Santa y [A]bogada”, de “Jesucristo nuestro señor asentado a la diestra del Padre” y, finalmente, de la “Santícima Trinidad, Padre, Hijo, Espíritu Sancto, un solo Dios uerdadero”. Estas evocaciones argumentales, estéticas e ideológicas dan fe del grado de fe con que don Felipe deseaba realizar su deber cristiano. La comparación con los judíos de España a este respecto es altamente interesante dado que su analogía apunta a poner en evidencia a los “gentiles” de la cristiandad occidental y a los “gentiles” andinos en este reino. El llamado que hace don Felipe está basado en la fe y en la limpieza de corazón, en el poder de las acciones santas, no en la existencia de la Escritura; este es un interesante ángulo inverso al que usa generalmente en relación a la ‘Letra de Dios’.

El otro lado de estos dos paradigmas irrefutables era la existencia del Infierno en el cual morarían quienes habían seguido las enseñanzas del Demonio, lo que equivalía en nuestro contexto andino colonial a suscribir las creencias precolombinas en las deidades andinas. La “idolatría”, la herejía, la magia y la superstición, se definían por oposición al dogma católico, aunque esta supuesta “idolatría” (la creencia religiosa andina impugnada) no contuviese

³⁴³ *Ibíd.*: 954.

evidentemente nada remotamente parecido a un “culto diabólico”. Los pecadores que no se arrepintiesen de sus pecados se condenaban a sí mismos al infierno:

Aquí aués de conzederar a que esta muchidumbre de penas que nos senefica la Escripura Deuina quando dize que en el enfierno abrá hanbre y sed y llanto y gruger de dientes y cuchillo dos ueses agudos, espíritus criados para uengansa y serpientes y guzanos y escorpiones y martillos y axencios y agua de hiel y espíritu de tenpestad y otras cosas semejantes por las quales se nos figura la muchidumbre y terriblesa espantosa de los tormentos de aquella lugar. Allí también abrá aquellas tinieblas interiores y exteriores para qüerpos y ánimas que se puede palpar con las manos. Allí abrá frío y fuego que no se apagará, cienpre castigarán a los qüerpos y ánimas. A todo esto se añade la de aquel perpetuo gastador que es **el guzano de la consencia** de quien tantas ueses haze mención la Escripura [...]. De ellos nunca se acauará y no murirá y el fuego de ellos nunca se apagará.³⁴⁴

Este párrafo me parece interesante por la lógica de la ciudad medieval y renacentista (su orden simbólico, funcionalidad y argumentación teológica) que se utiliza para refrendar lo que ocurre en la Ciudad de Dios en la tierra. Desde luego, los pecados de la tierra que se constituyen en el ordenamiento social de las interacciones humanas en la estructura de la vida colonial, son los que pueden conducir al hombre a habitar la “Ciudad Oscura, Ardiente”, donde se pagarán todos los pecados cometidos. Esta imagen es clave para Guamán Poma, como lo fue para Bartolomé de Las Casas, quien también buscaba un Nuevo Mundo organizado sobre la base de las virtudes cristianas con respeto y dignidad para la república de los indios.³⁴⁵ Para don Felipe era clave, decíamos, ya que un comportamiento apegado a los sagrados mandamientos les permitiría a los elegidos gobernar adecuadamente el Virreinato del Perú.

La “Escripura Deuina” describe las graves penas del infierno que podía enfrentar tanto el “idólatra” como el “mal cristiano”, si no obedecía al Rey y al Papa, los encomendados por Dios para regir los destinos de sus hijos y vasallos. La figura del “guzano de la consencia” opera como un interesante mecanismo a nivel psicosocial que pudo ayudar a objetivizar las implicancias de la “pulicia”, es decir, del buen comportamiento. El infierno era eterno. “Conzedera este castigo”, agrega Guaman Poma.

La defensa de la población indígena era una de las tareas fundamentales que don Felipe asumió a través de su rol y función de escribano. Para defender a los indígenas de “tantos males de españoles, padre, corregidor y mestizos y mulatos, negros, *yanaconas* y *chinaconas*”, don Felipe realiza la propuesta de *Buen Gobierno*. La utilización de los símiles de las ciudades si

³⁴⁴ *Ibíd.*: 952-957.

³⁴⁵ Las Casas [1559; 1561]. También Hanke (1968; 1974); Pagden (1988; 1990); Pérez Fernández (1998).

bien es una imagen europea es también implantada por los colonizadores en los Andes; don Felipe la aprende y la utiliza con igual valencia pero con la importante diferencia de que es aplicada a la defensa de los andinos. “Conzederá”, amenaza Guaman Poma a “los malos”, aludiendo una vez más a la eternidad infernal.

Aquí Guaman Poma postula que el “indio” es libre y que por lo tanto no debe ser oprimido por los colonos u otros miembros de la sociedad colonial. Su trabajo debe ser remunerado como corresponde. El que lo emplee debe pagarle por su trabajo, sean estos oficiales civiles del gobierno o miembros de la Iglesia. (Como en efecto ocurría en el trabajo asalariado de las minas de Potosí o Huancavelica, por ejemplo). Ya no se debía tolerar que el indígena tributase a estos personajes. El *status* legal de ser “libre” debía indicar que el indígena podía ir libremente por el reino sin necesidad de “licencias”, y menos que estas “licencias” les fuesen vendidas (o fruto de extorsiones o chantajes) a los indígenas por manos inescrupulosas. De acuerdo a la lógica del *Buen Gobierno* propuesto, el indígena solamente debía remitirse al *Curaca* correspondiente para solicitar permisos de cualquier tipo. Con esto don Felipe reforzaba la idea de que este reino debía ser gobernado por los andinos directamente subordinados al Rey, sin mediación del virrey o de sus oficiales de gobierno.

Esta idea legal y administrativa, si fue leída por los reales ojos del Rey, difícilmente pudo haber tenido una buena recepción. La enorme carta de don Felipe Guamán Poma de Ayala tiene el valor de un discurso extraordinariamente raro (esa “rareza” la hemos interpretado siempre como ambivalencias, contradicciones y ambigüedades), con elaboraciones indudablemente originales, con una indudable justificación en el mundo que habitó este habitante de los Andes coloniales.

La segunda de las cuestiones que nos atañen directamente es la de las principales ciudades de la creación del Virreinato del Perú y por lo tanto de la fundación de la vida de la República de los Indios. Se trata de las ciudades andino-cristianas que dieron vida al funcionamiento de las instituciones y estructuras de la cultura colonial. En este contexto, don Felipe nos entrega dos interesantes percepciones sobre Cuzco y sobre Lima.

La dicha ciudad de los Reyes de Lima, corte real, adonde reside su Magestad y su corona real, precedentes y oydores, alcaldes de corte y justicias, doctores, lescenciados y los excelentísimos señores bizorres, da donde gobierna todas las Yndias orientales, occidentales.

[D]e todo este rreyno desde la Mar de Norte has[ta] la Mar de Sur, yndios de Chile, de la montaña, arauquas, mosquitos, yndios Chuncho, Anti, Guarmi Auca, Anqu Uallo, [C]hinchay Suyo, Anti Suyo, Colla Suyo, Conde Suyo de los quatro partes deste rreyno, gobernó y señorió y rreyno los *Yngas*.

[...]

Esta dicha ciudad lo fundó su Magestad, aunque defendió *Quisu Yupanqui Ynga*, príncipe, con mil yndios y lo mató el capitán Luys de Áualos de Ayala y le dio una lansada en el enqüentro en una aseçya de Lima. Y ancí lo fundó este dicho capitán en nombre de su Magestad. Este dicho capitán fue padre del ermano del autor del dicho *Corónica*. [...].

Y es tierra de mucha comida y rica de plata, adonde gobierna el muy rrebrendo yn Cristo arzobispo [...]. Y en la dicha ciudad rricide señoría ynquicidor y familiares y señoría de la santa crusada y los rrebrendos, perlados, comisarios y bicarios generales, auadesas generales deste rreyno con toda su pulicía y cristiandad y caridad y amor de prógimo, gente de pas, grandes seruidores de Dios y de su Magestad, el qual es Ciuilla, Castilla la nueua deste rreyno.

Adonde corre tanta cristiandad y buena justicia y se castiga a los rreueldes y se a de castigar más adelante y de pecados ciuiles y criminales a los soberbiosos que no temen a la justicia y los buenos sale honrrado y con merced desta dicha ciudad.³⁴⁶

Una de las cosas que más llama la atención es que la conciencia geográfica global de nuestro cronista estaba acorde con la revolución científica y mental que implicó la expansión de España por el mundo; la apertura del Perú al resto de occidente. Así pues la descripción de las repúblicas y provincias que constituían la Corona de España de ultramar, era ejemplificada en una serie de territorios colonizados que constituían el *Mapamundi* que don Felipe plantea como los dominios de Dios. Esta descripción representa la grandeza del Rey Felipe III, del Papa y del propio Virreinato del Perú. Desde un punto de vista de la historia social, son interesantes las menciones que hace del líder guerrero “Quisu Yupanqui Ynga, príncipe” quien luchó en el Cerco de Lima, en 1536. La mención de que “el capitán Luys de Áualos de Ayala”, el español que asesinó al inca rebelde mencionado, fue el padre de su medio hermano el sacerdote mestizo, don Martín de Ayala (maestro intelectual de la primera formación de don Felipe), es significativa ya que nos da más datos sobre los vínculos sociales tanto de la familia de Guaman Poma, como sobre su propia persona.

En Lima estaban ubicadas físicamente la cabeza del reino, “Castilla la nueua”, las instituciones de la administración real así como estuvieron asentados los principales hombres que gobernaron el virreinato. Desde entonces hubo un cambio drástico en la ubicación de un poder central que hegemonizara el enorme territorio colonizado. La sustitución del Tawantinsuyu de los Incas por el virreinato, como propiedad de la Corona española, generó un

³⁴⁶ Felipe Guaman Poma de Ayala (2001: 1039-1040).

nuevo ordenamiento de las estructuras sociales y económicas, de la cultura colonial andina en general. La dominación ideológica de la población fue tarea de la Iglesia evangelizadora. Se creó así una brecha cultural y demográficamente definidas entre la situación de Lima, en la Costa Central (incluyendo las adyacentes zonas costeras sur y norte), donde la población local prácticamente desapareció, y la Sierra andina, donde la población logró sobrevivir aunque deprimida y reducida a escasos habitantes autóctonos.³⁴⁷ Dicho de otro modo, en la Costa Central el poder hispánico dio paso al fenómeno de la criollización cultural; en tanto que en la Sierra y sobre todo en la Puna la población se vio afectada por la mestización, el sincretismo y la aculturación, secularmente. Así pues se polarizó de una manera nueva la naciente sociedad colonial.

Lima era el centro de la vida virreinal, poco a poco esta ciudad fue transformándose en un gran eje político, religioso, económico, comercial, militar y naviero. Fue por supuesto el núcleo de poder más importante para las propiedades españoles de ultramar en Sudamérica, que seguía en importancia al Virreinato de Nueva España. Don Felipe idealiza esta ciudad planteando que aquí “corre tanta cristiandad y buena justicia” que el buen cristiano sale de aquí “honrrado y con merced”, concediéndole a Lima una mística y una impronta señorial. Es allí donde acude don Felipe cuando su Carta al Rey está lista y busca la forma de hacerla llegar, hacia 1615.

El otro polo de la vida colonial es el que representó la ciudad del Cuzco, otrora centro ritual y sagrado de la sociedad Inca. Decíamos antes que en esta parte de la Sierra y de la Puna ocurrieron muchos fenómenos que fueron responsables de la destrucción cultural parcial de las sociedades andinas. Los propios incas fueron reducidos al vasallaje y sus derechos y prerrogativas fueron respetadas relativamente. No obstante, la vida colonial propició muchos otros fenómenos que dieron nueva energía a la reestructuración de la sociedad y de la cultura hispano-andina. Allí hubo una dialéctica constante.

Esta ciudad es representada por don Felipe del siguiente modo.

La dicha gran ciudad de **Sancti**ago del Cuzco, cauesa y corte rreal de los doze Yngas, rreys deste rreyno: *Mango Capac Ynga, Cinche Roca Ynga, Lloque Yupanqui Ynga, Mayta Capac Ynga, Capac Yupanqui Ynga, Ynga Roca, Yauar Uacac Ynga, Uira Cocha Ynga, Pacha Cuti Ynga Yupanqui, Topa Ynga Yupanqui, Guayna Capac Ynga, Tupa Cuci Gualpa Uascar Ynga.*

³⁴⁷ Cook (2010: 173 y ss, 201 y ss, 223 y ss).

Los primeros fundaron *Uari Uira Cocha*, luego fundó el *Ynga, Tocay Capac Ynga, Pinau Capac Ynga*. Éstos se murieron y se acauaron y ancí los doze rreys señorearon y rreynaron. Y después lo fundó don Francisco Pizaro y don Diego de Almagro, enbaxadores del rrey enperador don Carlos y fue cauesa mayor deste rreyno. Y ancí defendió su ciudad *Mango Ynga* y fue destruyda y dallí se entró a la montaña de Bilcabamba.

[...]

Y corre plata, falta de comida y de uino y de carne, todo caro, y la rropa cara. Y tiene juridición y prouincias y obispado y conuentos. Y tierra muy fría, en[h]elándose la comida. No se halla rrica gente y bien criados como españoles y saserdotes, yndios, negros. Todos hablan como *Ynga*: “*Hamoy Ynga, hamoy auqui, hamoy coya, hamuy nusta, hamoy palla.*” [“Ven Inka, ven príncipe, ven reina, ven princesa, ven señora.”] Gente de mucha limosna y caridad como español, yndios, Cuzco y su juridición.³⁴⁸

La Ciudad del Cuzco también fue la cabecera de la Sierra en el pasado, hegemonía que fue sustituida por la llegada del cristianismo a los Andes. En breves líneas, además, Guaman Poma enuncia la lista de la Cápac Cuna o de los 12 Incas del Cuzco. Según señala, su fundación ocurrió en el tiempo de “*Uari Uira Cocha, luego fundó el Ynga, Tocay Capac Ynga, Pinau Capac Ynga*”, quienes fundaron la ciudad que un día despuntaría como la más brillante y legítima ciudad que el “Padre Sol” había ordenado fundar y construir. Se refiere en este punto a Manco Cápac y a sus hermanos y hermanas (la pareja divina/las cuatro parejas) que habrían venido migrando desde el Altiplano. Con el tiempo, la ciudad del Cuzco cambió de amo y la vida colonial modificó fuertemente su fisonomía física y cultural. Así, con las construcciones en gran escala de la catedral, iglesias, hospitales, escuelas y parroquias, y con la introducción del modelo hispánico de la ‘Ciudad de Dios’, progresivamente el Cuzco ingresó en el mundo del cristianismo occidental.

Las guerras que afectaron al Cuzco (el cerco de Manco Inca II, las guerras civiles entre españoles, la rebelión de Hernández Girón, etc.) finalmente no lograron atenuar la importancia, elegancia y prestancia que la muy noble ciudad refundada ha tenido por siglos: “toda pulicía y más los yndios”. Señala nuestro autor, por último, que en el Cuzco siempre hubo mucha riqueza de plata, pero que inversamente siempre hubo mucha pobreza de alimentos y bebidas, debido por una parte a los precios caros que la vida colonial impuso y por la otra debido a las dificultades del frío clima que complicaba el desarrollo del sistema colonial de la agricultura y la ganadería, principales motores de la economía regional, fuera del sistema de trabajo de explotación minera y la producción textil. La jurisdicción de esta ciudad tuvo gran poder e influencia, tuvo rango de Obispado Provincial. Allí: “Todos hablan como *Ynga*: “*Hamoy Ynga, hamoy auqui, hamoy*

³⁴⁸ Felipe Guaman Poma de Ayala (2001: 1060).

coya, hamuy nusta, hamoy palla.” [“Ven Inka, ven príncipe, ven reina, ven princesa, ven señora.”]. Sus habitantes, tanto del centro histórico como de sus alrededores, fueron grandes hombres de fe que crearon un cristianismo andino que hasta el día de hoy resulta antropológicamente original, complejo y exótico.

EL PASADO, EL PATRIMONIO, LA MEMORIA

Entre la vida y la muerte, la clandestinidad, la impugnación y la resistencia, la adopción y la integración, hombres andinos y españoles pensaron, compartieron y discutieron la existencia del poder colonial, del Imperio, de la Iglesia Católica, de los modelos históricos que explicaban el mundo; se rebatieron, combatieron y rivalizaron en un nuevo contexto de coexistencia asimétrica. Por otro lado, es evidente que muchos otros individuos colonizados estuvieron cómodos con la nueva situación, intentando ser parte de la sociedad hispánica, cristianizándose y castellanizándose, utilizando el modelo colonial para velar por sus propios intereses particulares; esto fue así posiblemente porque lograron entender el nuevo modelo económico y político, y evaluaron una utilidad conveniente en esas lógicas culturales europeas. En el ámbito simbólico y mental fueron esos lenguajes los que estuvieron en juego, las memorias del pasado, pertenencias y legados, pero esencialmente sus propias existencias que buscaron naturalmente un espacio propio en el cual vivir y morir, en la esperanza de habitar un mundo comprensible que tal vez aún pudiese retener la lógica de los viejos tiempos, de los ancestros, del prestigio, de la libre determinación.

Este trabajo de análisis histórico de discursos indígenas amplía necesariamente el tema desarrollado a propósito de la ruptura epistemológica de los sistemas de expresión y comunicación —los europeos— frente a otros sistemas de representación, de características peculiares y originales técnicas —los americanos—. Nos hemos dado cuenta de que lo que ahora queda en juego es la posibilidad de romper para siempre con el paradigma occidental de la ‘hegemonía de la letra’ (un hecho de dominación con efectos históricos conscientes e inconscientes), cruzar definitivamente el umbral de las manifestaciones diversas de la experiencia comunicativa e ideológica y dejar atrás finalmente la premisa eurocentrista de las “sociedades de la escritura”, de las “religiones del libro” y el de las “sociedades ágrafas”. En los

Andes hubo sistemas complejos de comunicación y es posible, por lo tanto, reconstruir relacionando la evidencia disponible las ideas, los saberes y los conocimientos de las sociedades del pasado. Trabajar con datos historiográficos, con datos etnográficos y arqueológicos, y abriéndonos asimismo a la comprensión de otros soportes de comunicación nos aproxima positivamente a la original singularidad de la diversidad cultural y comunicativa (por tanto epistemologías y ontologías) en la historia americana. Para continuar profundizando nuestros estudios sobre el hombre andino debemos penetrar en lo que llamamos ‘sistema de signos andino’ (propio de la época inca, pero posiblemente mucho más antiguo), un patrón lingüístico, comunicativo y simbólico complejo que debe ser examinado a la luz de una larga historia que posiblemente tenga capítulos especiales de abordaje en cada sociedad del mosaico cultural y temporal andino. Ahora que hemos estudiado y reivindicado la experiencia del hombre andino colonial podemos inmejorablemente penetrar en los substratos más profundos de su cultura, historia y cosmovisión. Nuestro aprendizaje de la lengua quechua y el conocimiento del sistema de pensamiento de los hombres contemporáneos además nos ayudarán en el futuro a entender más profundamente las formas del pensamiento indígena antiguo. Dejamos declarado nuestro anhelo de hacernos cargo de este asunto en la siguiente fase de estudios futuros.

En cuanto a los resultados de nuestros estudios en este capítulo, la pregunta de si es efectivo que llegó a producirse una profunda revolución de los modos de saber (conocimiento), comunicación (lengua, escritura y pintura), y que sus alcances ideológicos y simbólicos fueron quizás irremontables, como lo planteó Serge Gruzinski —lo que se ha dado en llamar la “clausura” sobre los estudios precolombinos—,³⁴⁹ creemos que una verdadera revolución cognitiva ocurrió en las mentes de la población andina (puesto que la cultura andina no fue destruída completamente y más bien recibió el aporte cultural de occidente) y que entre algunos elementos de ese cambio de paradigma debemos considerar el desarrollo de ideologías, identidades y tradiciones que colonialmente deben abordarse como originales representaciones de apropiación del pasado (“modos de saber”). Aunque sean aparentemente pocas las continuidades culturales de lo precolombino en el complejo flujo histórico colonial, la existencia de tales continuidades nos obliga a seguir esforzándonos por alcanzar lo que pudo haber remontado en el tiempo y sobrevivir, exponerlo y analizarlo. No es poco, según ya vamos

³⁴⁹ Gruzinski, *Op. cit.*

reconociendo. Esta factibilidad nos exige preguntarnos: ¿cuales son las formas que las memorias del pasado familiar y social emplearon para que hayan sobrevivido primero a la desestructuración de las antiguas sociedades, luego a la desaparición física de sociedades completas y finalmente a la adopción de los patrones culturales españoles? ¿Cómo abordar este haz de situaciones específicas? Es evidente que la documentación estudiada nos exige de ahora en adelante usar metodologías propias de la arqueología y de la lingüística.

Retomando el asunto de las políticas lingüísticas³⁵⁰ podemos indicar que la superposición y yuxtaposición de lenguas en prestigio y uso, como el castellano y el quechua, fomentaron la emergencia de dialécticas culturales que arrojaron resultados inesperados. Un ejemplo nada más al paso: el uso de la escritura para pleitear judicialmente por todo tipo de abusos coloniales, con las propias Panacas cuzqueñas lo harían encabezados por Carlos Melchor Inca, a principios de 1600. En efecto, la introducción de la escritura en la memoria histórica de la población colonizada influyó sustancialmente en el cultivo de las identidades coloniales, las mismas que continuaron hundiendo sus raíces en la época de sus ancestros. Las consecuencias para las memorias locales fueron evidentemente la oportunidad para reproducir con relativa libertad sus formas de pensar. Junto con la prosperidad de las clases nobles nativas ya cristianas, al menos exteriormente, ocurrió que otras sociedades étnicas coloniales también continuaron utilizando formas de comunicación combinadas. En este sentido, ya no podemos eludir a la pintura, la iconografía y las artes europeas en general; debemos, por tanto, situarlas en un marco de interpretación histórica que facilite sus vínculos con las tecnologías de la escritura. En definitiva, la capacidad de los pueblos andinos de aportar creativamente al escenario que se fundó bajo la tutela de los colonizadores como acceso posible a la comprensión de las sociedades locales es rico en casos que deberemos exponer en lo que sigue.

Explorar la relación entre el cambio ideológico y el cambio lingüístico que redefinió las identidades e imaginarios de los andinos nos parece lógico en este análisis de la cultura colonial adoptada por sujetos indígenas letrados. La lengua castellana en América fue un eficaz instrumento de dominación; el sistema de escritura alfabética registró y conservó la idea que del mundo tuvieron esos hombres; la iconografía medieval-renacentista asimismo también

³⁵⁰ Calvet (2005).

enriqueció el bagaje visual de los mundos colonizados dando origen al celebrado barroco andino. Y, sin embargo, en el caso de la Escuela Cuzqueña de Arte iniciada por Bitti y continuada por Pérez de Alesio y Medoro, los pintores indígenas demostraron en el siglo XVII que en el ámbito del arte las integraciones fueron mucho más sencillas, útiles y necesarias de realizarse.³⁵¹ El valor de estos individuos indígenas como productores de memoria es evidente, y sus obras resultan muy útiles a los investigadores preocupados por la comprensión del umbral liminal que supone el paso de la época denominada de las culturas autóctonas a otra de carácter colonial.

Los pueblos andinos poseen ricos sistemas de representación de gran calidad estética (naturalistas, abstractas y figurativas), hasta ahora condenados a la marginalidad y al desprestigio. Uno de los aspectos más interesantes y notables de las culturas de los Andes antes de la llegada de cristianismo fueron, en efecto, sus complejos sistemas culturales, ideológicos y lingüísticos: saberes y conocimientos, funciones y prácticas, valores, costumbres y creencias, asociadas a lenguas francas y tecnologías de expresión y comunicación desarrolladas y establecida según una larga tradición, formuladas y vehiculadas a través de la oralidad, la mnemotecnia, los soportes visuales, y muchas otras formas de las cuales.³⁵² Estos sistemas de representación condensados y plasmados por las manos de los sabios o expertos en distintos soportes permitían manifestar y ejercitar el poder y el control por parte de las élites dirigentes de la sociedad hegemónica (la Inca, por ejemplo en el Horizonte Tardío o Final), la administración del estado y de sus instituciones y estructuras en el marco urbano de ciudades rituales centralizadas, así como la performación de las memorias e imaginarios sociales en cuanto al tiempo y espacio humano y divino o, en fin, la racionalización de las relaciones y dependencias económicas entre los distintos grupos étnicos, en determinado período espacial y temporal.³⁵³

En la era del Tawantinsuyu nos hemos encontrado con un complejo sistema sociocultural organizativo que implica un complejo conjunto de saberes y conocimientos que facilitaron la comprensión, uso y control del medio humano, natural y sobrenatural: el llamado “Sistema de

³⁵¹ Macera (1993; 2009); Dean (2002); Gisbert (2004); Wuffarden (2005); Sebastián (2007).

³⁵² Cummins y Mignolo. En: Hill Boone y Mignolo eds. (1994).

³⁵³ Rowe, Pease, Murra, Spalding y Zuidema. En: Collier, Rosaldo y Wirth comps. (1982). También consúltese el trabajo de los arqueólogos Conrad y Demarest (1988).

Ceques”.³⁵⁴ Este sistema abstracto ordenaba, estratificaba y articulaba a la población general en torno a las clases nobles del Qosqo. Bajo este sistema de carácter totalizador, encontramos al recurso mnemotécnico Quipu asociado a la oralidad, que se constituía como una herramienta muy eficaz para el control administrativo del Estado sobre los recursos humanos y naturales de su territorio, dado su doble carácter hipotéticamente cualitativo y cuantitativo.³⁵⁵ Hubo también otras formas alternativas de memoria histórica y/o mítica institucionalizada, registrada y vehiculada en otros soportes comunicativos, tales como la momificación de los cuerpos de los antiguos dignatarios (Mallquis), los textiles, las artesanías, las pinturas sobre tablas, los keros y aquillas (patrimonio de los Señores Étnicos), que tuvieron la cualidad de exponer o difundir eficazmente la ideología de dominación en los Andes.³⁵⁶ Estos antecedentes simbólicos de la cultura comunicativa andina no han sido aún del todo estudiados y comprendidos en su innegable espíritu de conjunto, por ello aquí consideramos estas apreciaciones sugerentes puntos de vista para el estudio de la transición de las sociedades prehispánicas andinas a las hispano-coloniales. Claramente, el estudio de la lengua quechua y del ‘sistema de signos andino’, o sea, la forma en que se estructuró un soporte material simbólico múltiple que apoyó el sistema lingüístico general, mucho antes de la llegada de la escritura, se nos revela como una responsabilidad científica ineludible.³⁵⁷

³⁵⁴ Chávez Ballón (1955; 1970; 1993); Zuidema (1995; 2011); Kaulicke (1998) y (2000); Bauer (2000); Pärsinnen (2003); Rowe (2003).

³⁵⁵ Salomon (2007).

³⁵⁶ Silverman (2000); Cummins (2004); Gisbert, Arze y Cajías (2006).

³⁵⁷ Véase Herrera Villagra (2015). En este texto, aún inédito, inicio la exploración de este interesante tema de investigación y propongo algunas estrategias para elaborar hipótesis con los materiales elegidos para comenzar, básicamente iconografía cerámica, textil y orfebreril. Pronto estará disponible.

CAPÍTULO 4

RELIGIÓN E HISTORIA: LOS RITOS Y LOS MITOS ANTIGUOS VISTOS POR LOS OJOS ANDINOS EN LA SOCIEDAD ESPAÑOLA VIRREINAL

La época del Tawantinsuyu, en los siglos XIV, XV, y primer tercio del XVI, es descrita, relatada y explicada por los escritores estudiados en varios de sus aspectos institucionales y estructurales de manera heterodoxa. La mirada cristiana y colonial indígena hacia el pasado prehispánico era sintomática respecto de las nuevas condiciones en que los andinos evaluaron su sociedad a través de la perspectiva cristiana propuesta/impuesta. Vamos ahora a analizar aquellos contenidos que nos permitan acercarnos a la lógica de los sistemas religiosos y de los mundos naturales y sobrenaturales que ellos describieron, operación de crítica ideológica que nos permitirá explorar el complejo entramado de sus informaciones. Se trata de textos escritos cuya factura está entreverada transversalmente por aspectos morales, éticos y estéticos de la cultura hispánica,³⁵⁸ cuyos códigos de lenguaje indudablemente quedaron marcados por efecto de la unilateral ideología cristiana. Estos autores educados en el marco cultural de la sociedad colonial (Pachacuti Yamqui y Guaman Poma) y de España (Inca Garcilaso), nos enseñan un importante conocimiento de un conjunto variado de elementos de saberes y conocimientos de la antigua cultura andina: el sistema de pensamiento; los sistemas de signos o dispositivos de comunicación basados en múltiples técnicas de representación y transmisión de información —lengua local, mnemotecnia, textiles, tocados, música, danza, cerámica e iconografía: todos accesorios de un sistema de signos andino—; los ciclos de ceremonias rituales basados en tradiciones míticas; organicidad y funcionalidad del mosaico étnico de creencias en distintas deidades; el régimen de la lengua general quechua y sus interacciones con otros dialectos y otras familias de lenguas;

³⁵⁸ Época a la que prestaremos mucha atención dada su profunda influencia sobre la cultura andina, sobre todo en aspectos tocantes a ideología, religión y política, filosofía, teología y jurisprudencia, tecnologías de la comunicación, educación y arte, arquitectura urbana, organización social y económica, entre otros. De hecho, el sentimiento de desprecio que los europeos sienten respecto de los “indios” proviene esencialmente de sus tradiciones teológicas y jurídicas según las cuales sus códigos culturales eran superiores al de las “otras naciones”. Véase Pagden (1988: Caps. 1-4); Waal Malefijt (1983: Cap. 2); Wolf (1994: Segunda Parte, Caps. V-VIII); Adams (2003: Cap. 4).

entre otros. Al utilizar el sistema escritural estos valiosos escritores rescataron tópicos y temáticas del antiguo sistema de pensamiento religioso andino, convirtiéndose para la posteridad en las escasas aunque importantes fuentes históricas a través de las cuales estos hombres logran mostrarnos la enorme capacidad intelectual que tuvieron para rescatar los valores y las creencias de un mundo arruinado por la dominación foránea a través de un ojo semiótico bicultural, desde el cual nosotros también podemos observar la sociedad en la que vivieron, sus cualidades y tensiones, sus contradicciones, ambivalencias y ambigüedades.

Historiográficamente, todo esto es parte de un problema de conjunto que puede entenderse como la traducción e interpretación manipulada que la cultura dominante realizó sobre el sistema de pensamiento de las sociedades vencidas —sus heterogéneas poblaciones humanas y sus especificidades culturales—, desposeyéndola, subordinándola y privándola de su capacidad de influencia sobre el pensamiento de las poblaciones autóctonas, comprimiéndolas a un estado de cristianismo que en principio pareció incomprensible, pero que con el paso de las primeras décadas de tensión evangelizadora fue poco a poco internalizándose hasta ser integrada y aceptada. No teniendo otras alternativas tan sustantivas como la escritura literario-historiográfica para desarrollar reconstrucciones del antiguo mundo andino, debemos continuar enfrentando el ineludible hecho de que la cultura occidental traductora/interpretadora logró en efecto imponer una versión oficial de la ecuación cultural hispano/andina a través de la acción educativa organizada que intervino la mentalidad de la población andina desde los primeros concilios y de las campañas de evangelización que llegaron a su paroxismo durante el período denominado de la extirpación de idolatrías en la época del Obispo Bartolomé Lobo Guerrero, trastocando profundamente los valores y principios ideológicos de los grupos étnicos locales, aproximadamente entre los años 1550 y 1650, arco temporal crítico. La cuestión de la cristianización de los andinos la percibimos como una inevitable integración que la influencia religiosa y política proyectada por factores institucionales y educativos consiguieron catalizar en la conciencia de las individualidades y colectividades en la esfera cultural de la república de indios, espacio verdaderamente saturado de procesos de mestizajes.

En el horizonte intelectual de estos autores la delicada ecuación entre el saber y el poder mediada por las memorias que ellos tutelaron adquirió pleno sentido en esta situación paradigmática de los imaginarios que se desarrollaron y establecieron en la sociedad colonial.

Las condiciones culturales que plantearon la castellanización y la cristianización de los andinos modificaron su cultura material e inmaterial. El modelo de dominación ideológico generó con el tiempo la ejemplar circunstancia de que un individuo andino se refiriese a su mundo social “con mente y corazón” de cristiano, y articulase subsecuentemente una serie de proposiciones a partir de la lógica cultural andina ya severamente intervenida por los valores españoles que apuntaban casi siempre a la “asimilación de los blancos”.

¿Cómo el pensamiento del “Yndio Cristiano” llegó a recordar, imaginar y reproducir mediante su trabajo de escritura o de la expresión gráfica y figurativa del dibujo o de la pintura, el período histórico anterior a la conquista de los Andes, sobre la base de la propia memoria, de lo testimoniado, “lo visto y lo oído”? Este hombre de época pese a toda la situación adversa en el primer siglo de dominación colonial, recibió una educación según los códigos y patrones culturales del momento y se adaptó admirablemente bien a las instituciones y estructuras que los hispanos construyeron en los Andes. Sin embargo, la “cultura oficial” controlada por la Iglesia Católica, institución que desde el siglo XV pretendía la constitución de una cristiandad universal, fue siempre una poderosa maquinaria que procuró regular cada aspecto de la vida social de los andinos: nacimiento, matrimonio y muerte de los hombres recién llegados al reino cristiano. Toda esta escena sociohistórica supuso para el hombre andino realmente muy pocas oportunidades para evadir el estado de las cosas que la vida colonial le planteaba, lo cual los dejaba casi sin opciones ante la cristiandad y el sistema de educación que forzaba intelectualmente la evangelización y la vida moral de los indígenas.³⁵⁹ Más bien esta situación llegó a ser deseada. El cristianismo finalmente fue aceptado por las generaciones de andinos que ya veían el pasado como pagano.

Nuestros sujetos de estudio, el Inca Garcilaso, don Felipe y don Juan de Santa Cruz, pertenecieron a una época que aproximadamente podemos insertar en el corte cronológico que va desde los años 1500 a 1650 —considerando generación anterior, generación propia y generación posterior—. Por su situación única en el campo de la escritura y la historia le concederemos una última mirada atenta esta vez a los dos niveles de la conciencia y la memoria involucrados: el subjetivo y el colectivo. Suplementariamente a este asunto se adhiere otro más difícil que

³⁵⁹ Urbano, Abril Castelló, Ramos. En: Ramos y Urbano comps. (1993); Molinié (1999); Burns, Alaperrine-Bouyer, Amado, Marzal, Favre. En: Decoster comp. (2002); Estenssoro (2003); Alaperrine-Bouyer (2007).

podemos plantear de este modo: ¿de qué forma el pensamiento del hombre andino colonial se expresó discursivamente acerca del pasado andino precristiano? Lo que equivale a preguntarse cómo estos individuos reconstruyeron las versiones narrativas que se expresaron en los cánones de la cultura cristiana europea, reproducidas a través de una racionalidad religiosa y mítica basada en la naturaleza y en los objetos de ella derivadas, siempre tensionado por los problemas de intercomunicación, lo que Lydia Fossa llamó “transcodificación”.³⁶⁰ No se debe olvidar que la tanto la lengua quechua fue utilizada en la fórmula comunicativa oficial, es decir, trasladando los contenidos útiles de la cultura andina al universo ideológico, lingüístico y cultural de la sociedad hispánica, destruyendo lo inservible, lo impugnado como “idolátrico”, y fomentando la adopción de comportamientos cristianos. En esta tarea está a nuestro favor el estudio de aspectos biográficos que nos permiten la comprensión de los lugares físicos que estos individuos escritores habitaron en el esquema colonial, especialmente los relativos a los contenidos curriculares de su educación institucional, y aquellos que nos sugieren actos de agencia social (concepto relativo a la capacidad individual y/o colectiva de incidir en la realidad social), ambos conectados en todas nuestras obras estudiadas. La relevancia de este tipo de fenómeno lo justificamos ante la imagen compleja y desfavorable que el hombre andino enfrentó al quedar inmerso en una fracción de la sociedad colonial que oscilaba problemáticamente entre dos formas culturales, es decir, ante la situación de individuos que vivieron circunstancias tales como la jerarquía y la subalternidad, o, si se quiere, la relación alternativamente dialéctica y asimétrica de la “cultura oficial” y la “cultura popular”.

En nuestro análisis de estos materiales procuramos explicitar los modos en que estos sujetos andinos consiguieron describir, relatar y explicar el modo en que las antiguas sociedades andinas entendieron el mundo religioso e histórico, a la luz de una arqueología de textos que explora los contenidos de estas producciones. Es preciso aclarar que no hemos asumido estas fuentes como “fidedignas”, “verosímiles” o “verídicas”, sino como esencialmente problemáticas por su carácter cultural doble. Esta exploración histórica también considera el ángulo iconográfico en aquel ámbito en que se utilizan imágenes para complementar lo textualizado, especialmente en el singular caso de Felipe Guaman Poma y en menor medida de Juan de Santa Cruz. Para las ciencias históricas y antropológicas el problema de conjunto que implica la forma

³⁶⁰ Fossa (2006: 53-54).

y el modo en que la cultura oficial traza y bosqueja, rediseña y altera discursiva y narrativamente el antiguo régimen ideológico de la tradición andina antigua, involucra la cuestión de cómo ésta fue absorbida, procesada e instrumentalizada por los individuos andinos y expresada en las obras aquí estudiadas.

Para desarrollar este capítulo hemos organizado la exposición del siguiente modo: haremos la crítica de la cuestión de los principales componentes de los sistemas de creencias que nuestros autores nos ofrecen, y luego iremos adelante en el estudio de los factores socioculturales que inciden en la configuración de estas tres obras indígenas de las cuales hemos obtenido las evidencias históricas que consideramos ejemplificadoras de tal experiencia. Básicamente, nuestras metas de estudio específicas son analizar las diversas informaciones relacionadas con la religión, los mitos y los ritos andinos prehispánicos, cuestionar el modo y la forma en que esos contenidos fueron procesados por los autores andinos, y proponer un modo de interpretación etnohistórico de estas singulares informaciones.

EL ANTIGUO PENSAMIENTO ANDINO, SEGÚN EL INCA GARCILASO DE LA VEGA

Los *Comentarios Reales* contienen enormes evidencias acerca de la sociedad cuzqueña. Estas informaciones son diferentes de otras fuentes históricas del siglo XVI, dado que quien escribió estas informaciones fue miembro de una Panaca. En consecuencia, Garcilaso ostenta un notable conocimiento que emanó desde el interior del grupo dinástico y por ello cobra un valor especial en cuanto a las materias sobre las que escribe.³⁶¹ Estudiando en profundidad esta obra logramos interpretar los principales aspectos del sistema religioso de la civilización inca y de otros grupos étnicos dominados por ésta, sin perder de vista que estamos ante una visión indígena occidentalizada. Sostenemos que existe en esta obra un alto cúmulo de evidencias culturales sobre nuestras materias. En este tramo de nuestra reflexión histórica no podemos obviar tres cosas fundamentales: que existe una relación bibliográfica del Inca Garcilaso con los famosos “papeles rotos” de Blas Valera así como otras relaciones bibliográficas con autores tales como Cieza de León, Zárate, Sarmiento de Gamboa, entre otros, y que existe también una relación

³⁶¹ Ryle, en Geertz (1989); Ryle (2005).

intelectual y religiosa con las tendencias humanistas y renacentistas mediadas por el vínculo entre la cultura de Italia y la España de la época.

Los *Comentarios Reales* tratan sobre un conjunto de sociedades andinas que evolucionaron en la época precolombina a lo largo de miles de años, con lenguas, sistemas de registro y cosmovisiones completamente diferentes a la que los españoles habrían de introducir en el siglo XVI, pero es el sustrato cultural ideológicamente hispano el que prevalece siempre en esta obra. He aquí uno de los desafíos permanentes de este trabajo de investigación: penetrar en el contenido profundo del registro. En este sentido, el sistema de pensamiento de la época del Tawantinsuyu que implicó un complejo concepto de lo mágico/sagrado, el mismo que fue denigrado, estereotipado y condenado a la marginalidad de lo “idolátrico” (lo iletrado e inculto, salvaje y/o bárbaro), como la acción política y militar fueron considerados “demoníaco” y “tiránico” por el colonialismo hispano-cristiano. Paradójicamente durante la época colonial temprana, especialmente en el curso de los primeros cuatro Concilios Limenses del siglo XVI (1551, 1567, 1582 y 1590), la lengua quechua —la “lengua general de los Incas”, tal como los españoles la valoraron— fue transformada en el recurso lingüístico más importante de convencimiento religioso (junto al de la educación), y, en consecuencia, los sacerdotes evangelizadores consiguieron aprovecharon aun más el carácter multiregional previo de esta *lingua franca* extendiéndola geográficamente aún más incluso, manipulándolas en sus traducciones de la Doctrina Christiana y llevándolas al formato de libro de texto, en diccionarios y gramáticas.³⁶² Los documentos evangelizadores explotaron este ángulo de la cultura andina, especialmente los cultos jesuitas, como el propio Inca Garcilaso lo admitió y celebró. Esta situación creó el complejo problema de las traducciones culturales —inexactas, desvirtuantes y

³⁶² Domingo de Santo Thomas ([1560] 1995: 8-9) escribió al respecto: “Mi intención, pues, principal, S.M., [al] ofreceros este arzezillo ha sido, para que por él véáis muy clara y manifiestamente quán falso es lo que muchos os han querido persuadir ser los naturales de los reynos del Perú bárbaros & indignos de ser tractados con la suavidad y libertad que los demás vassallos vuestros lo son. Lo qual claramente conoscerá V.M. ser falso, si viere por este arte la gran policia que esta lengua tiene, la abundancia de vocablos, la conveniencia que tienen las cosas que significan, las maneras diversas y curiosas de hablar, el suave y buen sonido al oído de la pronunciación della, la facilidad para escribirse con nuestros caracteres y letras; quán fácil y dulce sea a la pronunciación de nuestra lengua el estar ordenada y adornada con propiedad de declinación, y demás propiedad del nombre, modos, tiempos, y personas del verbo. Y, brevemente, en muchas cosas y maneras de hablar tan conforme a la latina y española; y, en el arte y artificio della, que no parece sino que fue un pronóstico que españoles la avían de poseer. Lengua pues, S.M., tan polida y abundante, regulada y encerrada debaxo de las reglas y preceptos de la latina como es ésta (como consta por este arte) no bárbara, que quiere decir (según Quintiliano, y los demás latinos) llena de barbarismos y de defectos, sin modos, tiempos, ni casos, ni orden, ni regla, ni concierto, sino muy polida y delicada se puede llamar.”

corruptoras respecto del quechua oral cuzqueño— que nos acompañan tanto en las fuentes indígenas como en las fuentes hispánicas. Así, el teatro de las interacciones e interrelaciones sociales fue cooptado por el bloque dominante. Esto implica un difícil desafío para los estudios que intentan comprender la hondura del cambio social y cultural que afectó a los habitantes de los Andes y que podemos rastrear en este tipo de obras.

En este adverso contexto Garcilaso a través de su obra mayor los *Comentarios Reales*, nos permite entender y comprender diversos aspectos de dos universos antagónicos que llegan finalmente a armonizarse; una interesante mezcla de erudición renacentista, a la vez poema épico y narración mítica e histórica, construida sobre marcos estrictamente cristianos, influido por el humanismo jesuítico y por el siglo de oro español, tan rico en literatura y formas artísticas. Es, pues, una obra simultáneamente incaica, indígena, castellana y mestiza, europea y andina: polifónica, en suma. Todo esto es sumamente problemático, desde luego, pero también edificante si nos adentramos en el programa metodológico lingüístico del Inca Garcilaso. Vemos que desde el mismo “Proemio al Lector” el Inca Garcilaso se refiere al asunto mencionado, señalando que:

[F]orzado del amor natural de la patria, me ofrecí al trabajo de escribir estos *Comentarios*, donde clara y distintamente se verán las cosas que en aquella república había antes de los españoles, assí en los ritos de su vana religión como en el gobierno que en paz y en guerra sus Reyes tuvieron, y todo lo demás que de aquellos indios se puede decir, dende lo más ínfimo del ejercicio de los vasallos hasta lo más alto de la corona real.³⁶³

Aunque obligado por el amor que siente por el antiguo “Reyno de los Yncas”, Garcilaso no dejará de ver en el sistema de creencias incaico una “vana religión” que supone una tácita oposición al cristianismo que profesa fervientemente este habitante de la España Imperial. Su texto inaugura, por otro lado, la historia de la literatura americana, con su voz autóctona y profunda tan característica. (La trascendencia incluso reverberará hasta los días del revolucionario José Gabriel Túpac Amaru II, en pleno siglo XVIII.) Incluso en Europa sus ediciones fueron traducidas al inglés [1625, 1688, 1869], francés [1633, 1727, 1737, 1744, 1830], holandés [1704, 1715] y alemán [1787-88]. El autor, volviendo a nuestro tema, nos enseña múltiples aspectos de la composición de los grupos étnicos en el Tawantinsuyu, entendiendo por tales al Runa, a los Curacas y las élites de Panacas y Ayllus incaicos. Pero, cosa curiosa, sus conceptos de “vasallos” y “corona real” corresponden a la nomenclatura político-cultural de la Europa medieval; allí puede notarse la distancia metalingüística de su modelo de

³⁶³ Inca Garcilaso de la Vega (1985: T. I, 5).

historia o crónica que a menudo termina distorsionando o adaptando las categorías conceptuales andinas.

Consecuente con estas ideas el discurso garcilasiano de la historia define a esta labor como obra de la gracia y de la providencia que Dios, la Virgen y su Hijo han depositado en sus manos, sin nunca dejar de insistir en la impugnación de la llamada “idolatría” andina. Su voz cristiana prevalece en el discurso acerca de sus compatriotas cuzqueños. Esta obra, dice el Inca Garcilaso:

[L]a cual ofrezco a la piedad del que la leyere, no con pretensión de otro interés más que de servir a la república cristiana, para que se den gracias a Nuestro Señor Jesucristo y a la Virgen María su madre, por cuyos méritos e intercesión se dignó la Eterna Majestad de sacar del abismo de la idolatría tantas y tan grandes naciones y reducirlas al gremio de su Iglesia Católica Romana, madre y señora nuestra.³⁶⁴

En este servicio a la ‘república cristiana’, su punto de vista europeo aparece nítidamente expresado en lo que constituye una postura renacentista que con un conjunto de conocimientos concretos exhibe su autoridad (el medieval ‘Yo ví, Yo oí’) moral y ética (la Santa Escritura), respecto de ‘los abismos’ que separaban a las sociedades paganas americanas de la sociedad cristiana (Única), superadas por la condición de monarquía universal de la familia Austria y su alianza con el papado de Roma. Igualmente debemos reconocer en sus heroicas letras la influencia del pensamiento romano y griego clásico aristotélico y platónico.³⁶⁵ Consideremos, además, que el Inca Garcilaso debía sortear el poder censor de la Inquisición en el marco de permisos legales de las publicaciones de la época. Su inteligencia tuvo que superar, en efecto, no pocos problemas editoriales y políticos imposibles de remontar sin una pertenencia indudable al momento histórico y al tipo de sociedad que le tocó vivir.

Así, desde el Proemio podemos identificar las claves historiográficas que deben acompañarnos en la lectura crítica de la obra del Inca Garcilaso de la Vega. Ahora dejamos atrás estas advertencias para introducirnos a continuación en tres temas precisos: la cuestión de los orígenes de los Incas, las informaciones sobre el dios Sol, y otras deidades y Huacas.

Los orígenes. Alguna variante de la familia dialectológica quechua aparentemente arribó a la zona de la Sierra sur, desde la Costa Central. Ese evento pudo haber ocurrido hacia la

³⁶⁴ *Ibíd.*: 6.

³⁶⁵ MacCulloch (2011).

segunda mitad del primer milenio después de Cristo. Por lo tanto, era una familia dialectológica ya bien asentada a lo largo de unos diez siglos antes del arribo de los conquistadores hispánicos.³⁶⁶ Este dialecto no viajó solo en el tiempo y en el espacio: llevó consigo haces de diversas ideologías basadas en la naturaleza humana y natural. Su relación territorial o geográfica (Sierra-Puna sur) con la familia dialectológica aru, por otro lado, incluso pudo haber producido a su vez nuevas dinámicas en los planos lingüístico y simbólico. Para nuestro autor el idioma de los incas, quienes aprendieron a hablar quechua en el valle, que posteriormente llamarían Qosqo, era verdaderamente “una lengua bien galana”, una lengua real que apoyó la expansión territorial. Esto es interesante de tenerse en cuenta conectándonos con el clásico problema inaugurado en el siglo XX sobre la existencia de una oposición estructural entre “la escritura y la oralidad” —sociedades ágrafas y sociedades con escritura—,³⁶⁷ que los colonialistas hispánicos del XVI resolvieron con la preeminencia de la primera (la escritura), y con la reducción de la segunda (la erróneamente llamada “oralidad”) a la inferioridad y, por lo tanto, al desprecio, la subalternidad y al analfabetismo. El modelo ideológico europeo-occidental predominante de la época es clásicamente el de las Sagradas Escrituras o, al menos, es lo que creían los medievalistas exégetas de la Santa Biblia en su época. La reivindicación “étnica” que expresa Garcilaso en su obra, como veremos, se evidencia desde la dimensión ideológica y cruza el relato de acontecimientos hasta remontarse al modelo histórico y cultural que roza lo que se denomina en antropología interpretativista como lo “emic”.³⁶⁸ En este marco, según el evocativo Garcilaso cuando apenas contaba con 16 años, el origen de los Incas es descrito a través de una pregunta y una respuesta entre el niño y el más anciano de sus parientes:

—Inca, tío, pues no hay escritura entre vosotros, que es lo que guarda la memoria de las cosas pasadas, ¿qué noticias tenéis del origen y principio de nuestros Reyes? Porque allá los españoles y las otras naciones, sus comarcas, como tienen historias divinas y humanas, saben por ellas cuándo empezaron a reinar sus Reyes y los ajenos y al trocarse unos imperios en otros, hasta saber cuántos mil años ha que Dios crió el cielo y la tierra, que todo esto y mucho más saben por sus libros. Empero vosotros, que carecéis de ellos, ¿qué memoria tenéis de vuestras antiguallas?, ¿qué origen tuvo su linaje?, ¿de qué manera empezó a reinar?, ¿con qué gentes y armas conquistó este grande Imperio?, ¿qué origen tuvieron nuestras hazañas?³⁶⁹

El estilo de esta conversación evocada entre el joven Gómez Suárez de Figueroa y su tío Tíu Huallpa es clásicamente el de educar, entretener y enseñar (el “*docere, delectare, movere*”, de

³⁶⁶ Torero (2005); Parker (2013).

³⁶⁷ Lienhard (1992); Goody y Watt (1996); Havelock (1996); Ong (2004).

³⁶⁸ Conceptos *etic* y *emic* planteados por Kenneth Pike. En: Harris (1987).

³⁶⁹ Inca Garcilaso de la Vega (1985: T. I, 37). *Las cursivas son nuestras*.

San Agustín), a través de diálogos ejemplarizadores, un recurso literario europeo evidentemente. La alusión a su adolescencia no debe parecernos puramente azarosa: remite a la época en que su educación a la usanza incaica estaba si no terminada, al menos bastante avanzada.³⁷⁰ A su vez, también aparece en estas líneas la idea del registro histórico —“historias divinas y humanas”— que existe para conservar la memoria en sociedades letradas (“lo que guarda la memoria de las cosas pasadas”), y su comparación con aquellas que no la tienen (en este caso, la incaica). Categorías cronológicas e históricas también están plasmadas en las líneas anteriores, todas de procedencia occidental. En estas informaciones, especialmente tocante a las preguntas que el joven Inca mestizo formula, podemos constatar el carácter de testimonios que el Inca recibe en su formación como miembro de Panaca. Incluso hay una declaración de adscripción al grupo del cual se habla. Continúa luego la respuesta del tío del joven Garcilaso:

—Sobrino, yo te las diré de muy buena gana; a ti te conviene oír las y guardarlas en el corazón (es frase de ellos por decir en la memoria). Sabrás que en los siglos antiguos toda esta región de tierra que ves eran unos grandes montes y breñales, y las gentes en aquellos tiempos vivían como fieras y animales brutos, sin religión ni policía, sin pueblo ni casa, sin cultivar ni sembrar la tierra, sin vestir ni cubrir las carnes, porque no sabían labrar algodón ni lana para hacer de vestir; vivían de dos en dos y de tres en tres, como acertaban a juntarse en las cuevas y resquicios de peñas y cavernas de la tierra. Comían, como bestias, yerbas del campo y raíces de árboles y la fruta inculta que ellos daban de suyo y carne humana. Cubrían sus carnes con hojas y cortezas de árboles y pieles de animales; otros andaban en cueros. En suma, vivían como venados y salvajinas, y aun en las mujeres se habían como los brutos, porque no supieron tenerlas como propias y conocidas.³⁷¹

Aquí el relato se transforma en el recordado coloquio entre un informante local (*emic*) y un recolector de recuerdos (*etic*) que permite al primero asegurar la reproducción de los valores culturales de su historia mítica y al segundo que inquiere, oye y aprende, le permite asir e internalizar la antigua tradición para reproducirla a continuación como en efecto ocurre con los *Comentarios Reales*. La expresión “guardarlas en el corazón”, cierta o no, alude a una información oral y archivada en la tradición afectiva o emocional de la remembranza de los lazos familiares y culturales. Así pues el Inca Garcilaso revela cómo habrían sido inicialmente la época en que los seres humanos vivían en el salvajismo de una sociedad desordenada y atrasada. Su descripción es interesante porque nos permite comprender la perspectiva cristiana del mundo americano recién descubierto, y de las categorías mentales usadas. Recordemos que el Nuevo Mundo y sus hombres fueron considerados por sus colonizadores como tierra salvaje,³⁷² con

³⁷⁰ Vgr. Valcárcel (2012); Vega (1990); Pease (2010).

³⁷¹ Inca Garcilaso de la Vega (1985: T. I, 37).

³⁷² Pagden (1988; 1990).

algunas excepciones como en las teorías de Bartolomé de Las Casas [1537] y de José de Acosta [1590]. También nos devela la perspectiva que los Incas se habían formado de las sociedades y etnias que vivían en los alrededores de su Reino, y que fueron “civilizadas” por su perspectiva imperial. Es interesante anotar que antes de que el Cuzco se fundara existió en su territorio una riqueza social y cultural bastante diversa que posiblemente pudo haber tenido presencias complejas: el Aclla Wasi y el establecimiento de la cultura Wari en el valle de Aqha Mama.³⁷³ A partir de esta obra podemos conocer las perspectivas de Garcilaso respecto de lo pudo haber sido una especie de “programa” o “proyecto” civilizador incaico que en la estructura profunda de la obra aparece como concepto de la mentalidad hispánica y como la expresión literaria de la Providencia revelada antes de la conquista hispana, lo que preparó retrospectivamente la evangelización en los Andes.

Ahora bien, su discurso sobre los orígenes de los Incas comienza en este punto a explicarse, habiendo establecido convenientemente los antecedentes previos, una vez que los Incas habían seguido los designios que la Deidad Solar les había señalado desde su eventual origen: algún punto de las riberas del lago Titicaca, en el área Tiwanaku, a fines del período Horizonte Intermedio Tardío (*ca.* 1000 dC.).³⁷⁴ Especialmente interesan estas informaciones puesto que en ellas aparece por vez primera la idea del “Nuestro Padre Sol” (“manera de veneración y acatamiento”):

Dijo el Inca:

—Nuestro Padre el Sol, viendo en los hombres tales como te he dicho, se apiadó y hubo lástima de ellos y envió del cielo a la tierra un hijo y una hija de los suyos para que los doctrinasen en el conocimiento de Nuestro Padre el Sol, para que lo adorasen y tuviesen por su Dios y para que les diesen preceptos y leyes en que viviesen como hombres en razón y urbanidad, para que habitasen en casas y pueblos poblados, supiesen labrar las tierras, cultivar las plantas y mieses, criar los ganados y gozar de ellos y de los frutos de la tierra como hombres racionales y no como bestias. Con esta orden y mandato puso Nuestro Padre el Sol estos dos hijos suyos en la laguna Titicaca, que está ochenta leguas de aquí, y les dijo que fueran por do quisiesen y, doquiera que parasen a comer o a dormir, procurasen hincar en el suelo una barrilla de oro de media vara de largo y dos dedos en grueso que les dio para señal y muestra, que, donde aquella barra se les hundiese con solo un golpe que con ella diesen en tierra, allí quería el Sol Nuestro Padre que parasen e hiciesen su asiento y corte.³⁷⁵

Lo primero que aquí destacamos es la referencia explícita a los incas como “hijos del dios Sol” y el uso estricto que ellos hacían de él para la autoadscripción étnica, excluyendo a otros grupos

³⁷³ Véase Cook (1994), Zapata Rodríguez (1997); Davis (1998); Lumbreras (2000); Santillana (2000).

³⁷⁴ Rowe (1946; 1957; 1969; 1970; 2003); Lumbreras (1969; 1981; 1999 ed.); Bauer (1996; 2008; 2011).

³⁷⁵ Inca Garcilaso de la Vega (1985: T. I, 37-8). *Las cursivas son nuestras.*

étnicos que no pertenecían a los linajes que conformaron esta élite y que terminaron siendo subordinados por la jerarquía incaica. Las referencias al “Padre Sol”, por otra parte, son cuidadosamente explicadas debido al marco teológico occidental que obliga al Inca a tomar razonable distancia de conceptos y calificativos que aluden al mundo andino antiguo y que la religión católica había superado definitivamente. En esta lógica mítica e histórica es que el “dios Sol” entregaba la misión de civilizar a los “hombres salvajes” del valle de Aqha Mama y de los alrededores,³⁷⁶ inculcándolos en el estilo de vida que los incas imponían a los pueblos menos desarrollados (“en razón y urbanidad”). Esta tarea mítica le cupo a los fundadores de los Ayllus fundantes: Manco Cápac y Mama Ocllo. (En este aspecto no debemos olvidar la otra tradición mítica de origen: la de los hermanos Ayar y sus dos variantes: tres y cuatro parejas de hermanos/as. Como vemos, nuestro Inca Garcilaso sólo toma una tradición y la presenta como la única verdadera. Su idea no es incompatible con la lógica de este trabajo ya que siempre nos interesará saber el por qué de sus ideas, cómo las planteó y cuáles fueron sus bases históricas). El signo mágico/religioso para que ellos pudiesen identificar el sitio adecuado para su misión divina fue un objeto llamado “Túpac Yawri” —o barra de oro— que tendrían que hundir en un lugar propicio (“su asiento y corte”), como en efecto ocurrió, según el relato. Profundicemos entonces en el pensamiento incaico que nuestro Inca Garcilaso de la Vega permite vislumbrar a través de su obra.

La deidad Inti o el “Padre Sol”. El primigenio sistema ideológico de los que migrantes, según lo que sabemos, proviene probablemente de un culto de los antiguos linajes procedentes del Qollao (culturas Chiripa, Pukará, Tiwanaku y Wari). Aunque se desconoce mucho de esta sociedad altiplánica, al menos sabemos que fue una sociedad compleja que logró un importante desarrollo tanto en la arquitectura y la ingeniería, la agricultura y la ganadería, configurando una sociedad multiétnica que consiguió articular un sistema de integración entre amplias zonas geográficas y ecológicas, desde el Altiplano hasta la Selva por el oriente y el Desierto Costero por el poniente. Al aparecer, hacia 1000 dC., esta sociedad se desmoronó por razones climáticas y/o ecológicas que afectaron sus estructuras de producción causando crisis, guerra y dispersión.³⁷⁷ Los primeros migrantes agrupados en familias dispersas, habrían podido

³⁷⁶ Pease (2014: Cap. I; 1991: Caps. 1, 3 y 7); Zuidema (1989); Urbano (1981); Urton (2005).

³⁷⁷ Kendall (1973); Niles (1999); Julien (1998; 2000; 2004); Bauer (2011).

desarrollar un sistema de ideas que les permitió realizar “un nuevo inicio”, un acto mágico-religioso, sin duda; progresivamente este sistema cultural fue un efectivo medio para fomentar la cohesión de sus miembros y para conseguir luego —aproximadamente desde sus orígenes ctónicos en Pacareqtampu y Huanacauri— hacerse de poder y territorios que les permitiese crear un escenario en el cual ellos pudiesen construir un orden ideal. En este contexto, y ya asentados en el valle del Cuzco, rodeado de otras pequeñas etnias tales como Alcahuizas, Ayarmacas, Guallas, Poques, entre otras, los primeros Incas, descendientes de la pareja divina, según lo expresa el Inca Garcilaso, comienzan su carrera expansiva que los llevará a controlar un extenso territorio que posteriormente denominarán Tawantinsuyu.³⁷⁸ Es posible imaginar que en aquellos tiempos líderes/chamanes hayan sido quienes hayan planeado un futuro mejor para su grupo migrante, dada su temprana vocación de poder. La arqueología moderna especula que los orígenes étnicos y territoriales de los Incas están vinculados con antiguos estados que habrían caído en una situación de crisis y dispersión, como eventualmente puede constituir la evidencia que apunta a lo que sabemos del estado Tiwanaku y de sus relaciones con otro estado importante en el sur andino: Wari.³⁷⁹ De hecho, los Wari pudieron haber tenido un culto solar del cual quizá los incas tomaron la idea de su deidad Inti. En particular, si observamos las características más relevantes del área geográfica y ecológica de la Puna y de la Sierra (desde el Titicaca hasta la ceja de Selva) podemos comprender fácilmente cómo algunos elementos de la naturaleza celeste y terrestre fueron esenciales para el desarrollo de una sociedad tan pragmática y brillante como la inca: el sol, la luna, las estrellas, las lluvias, el rayo, el arcoiris... Todos estos fenómenos estelares fueron deificados como regentes de las actividades económicas fundamentales: la agricultura y la ganadería. Lo mismo ocurrió con el mundo animal, que se volvió totémico y emblema de poder del sistema de parentesco. Aparentemente, todos estos elementos constituyeron un patrón panandino recurrente. No es ocioso recordar, dadas las intensas relaciones multiétnicas Sierra-Costa-Selva, que en estas épocas la Costa Desértica experimentó portentos civilizatorios: Paracas, Nazca, Chíncha, Pachacámac, Moche y Chimú, según se evidencia arqueológicamente en el lapso de los primeros 1000 años dC. En fin, la naturaleza multiétnica de los Andes resultó propicia para que las ideologías religiosas y políticas, que

³⁷⁸ Pease (2007); Rostworowski (1999); Pärsinnen (2003: Cap. VI).

³⁷⁹ Lumbreras (1982); Davies (1998: Cap. IV).

podemos estudiar en la cerámica, el arte lítico y la textilería, tuvieran flujos y reflujos en el territorio adoptando diferentes formas siempre ligadas a patrones generales.

Retomando el relato humanista garcilasiano, podemos comprender las lógicas inherentes de su ideología religiosa y política en la voz del “dios Sol” que dirige cada uno de los pasos de sus hijos, los futuros Incas, especialmente en la figura simbólica de la pareja divina de Manco Cápac y Mama Ocllo.

Así, la voz del “Padre Sol” expresa:

“Cuando hayáis reducido esas gentes a nuestro servicio, los mantendréis en razón y justicia, con piedad, clemencia y mansedumbre, haciendo en todo oficio de padre piadoso para con sus hijos tiernos y amados, a imitación y semejanza mía, que a todo el mundo hago bien, que les doy mi luz y claridad para que vean y hagan sus haciendas y les caliento cuando han frío y crío sus pastos y sementeras, hago fructificar sus árboles y multiplico sus ganados, lluevo y sereno a sus tiempos y tengo cuidado de dar una vuelta cada día al mundo por ver las necesidades que en la tierra se ofrecen, para las proveer y socorrer como sustentador y bienhechor de las gentes. Quiero que vosotros imitéis este ejemplo como hijos míos, enviados a la tierra sólo para la doctrina y beneficio de esos hombres, que viven como bestias. Y desde luego os constituyo y nombro por Reyes y señores de todas las gentes que así doctrináredes con vuestras buenas razones, obras y gobierno”.³⁸⁰

El “programa” ideológico de los Incas, según la evidencia garcilasiana, apunta hacia el control de las gentes (es decir, todos los pueblos no-cuzqueños) al servicio de los reyes y de las Panacas en alianza con los Curacas de otros señoríos, a quienes se les debía mantener “en razón y justicia” bajo el gobierno solar. El fundamento mágico y ritual del Sol como entidad sagrada surge gracias a sus cualidades celestes que benefician a todo el reino humano, animal y vegetal, incluyendo los reinos sobrenaturales aumentando sus potencias fértiles. Por otro lado, pudo haber sido una expresión filosófica que buscó llegar a su máxima capacidad ideológica para la construcción de un sistema de ideas que relacionara esta deidad solar con otras deidades andinas antiguas, como con el “Señor de los Báculos” o el dios Tunupa/Wiraqocha, del área altiplánica del Titicaca. En esa relación religiosa de lo humano y lo sagrado, desde el siglo XV dC., los Incas se proyectaron como una nueva potencia espiritual y material que demostró una enorme capacidad de organización, gestión y administración en el Tawantinsuyu en construcción. Las palabras del “dios Sol” nos permiten imaginar el discurso cosmológico que dio validez a sus planes expansivos y que los transformó en “reyes y señores” del tardío mundo andino autónomo (Horizonte Tardío).

³⁸⁰ Inca Garcilaso de la Vega (1985: T. I, 38).

La fundación del Cuzco, “ciudad imperial” como la llama el Inca Garcilaso, a propósito de la interesante comparación que hace con la ciudad de Roma anterior a Cristo, es un tema casi inagotable que aún nos permite decir algunas cosas importantes respecto de lo que estamos analizando. En particular, debemos destacar nuevamente lo que Manco Cápac indica a Mama Ocllo sobre la misión divina que su “Padre Sol” les encomendara:

En este valle manda Nuestro Padre el Sol que paremos y hagamos nuestro asiento y morada para cumplir su voluntad. Por tanto, Reina y hermana, conviene que cada uno por su parte vamos a convocar y atraer esta gente, para los doctrinar y hacer el bien que Nuestro Padre el Sol nos manda.³⁸¹

Ambos salen del cerro Huanacauri en distintas direcciones para llevar su mensaje a las diferentes poblaciones que se asentaban en los alrededores del Valle del Cuzco.

Ante la pregunta que el joven Garcilaso le hace a su viejo tío sobre la antigüedad de estos hechos, éste le responde: “Cuántos años ha que el Sol Nuestro Padre envió estos sus primeros hijos, no te lo sabré decir precisamente, que son tantos que no los ha podido guardar la memoria; tenemos que son más de cuatrocientos.”³⁸² Observemos nuevamente que esta cronología precisa, pese a cierta ambigüedad que la envuelve, obedece más bien a los requerimientos de la mentalidad occidental, ya que el saber andino poseía al parecer un concepto cíclico del tiempo que no es numérico ni exacto del punto de vista matemático, sino que más bien puso el énfasis espacio-temporal en los cataclismos que se suceden en la historia del hombre andino o en los ciclos naturales que la memoria y sus soportes sgnicos conservó y reprodujo en época pasadas. Con todo, es interesante constatar que según los conocimientos arqueológicos modernos permiten deducir la antigüedad de la Mascapaicha se remonta hacia los siglos XII o XIII,³⁸³ una fecha no tan lejana de los 400 años contados regresivamente desde, digamos, la primera década del siglo XVII, tiempo desde la cual nos habla el Inca Garcilaso.

Es también necesario citar las “fábulas historiales del origen de los Incas” o cuatro mitos que Garcilaso menciona en su relación de la génesis incaica. Estos orígenes son por lo menos cuatro: 1. Desde el Collasuyu y Cuntisuyu (donde aparecen antiguos conceptos tales como: Umasuyu, Orcosuyu y Colesuyu); 2. Desde la Pacarina de Pacareqtampu; 3. Un segundo mito de

³⁸¹ *Ibíd.*: 39.

³⁸² *Ibíd.*: 41.

³⁸³ Nos parece que los trabajos arqueológicos de Bauer *Op. Cit.*, aportan significativas noticias en torno a la antigüedad de esta cultura en sus orígenes.

origen alternativo, el de los hermanos Ayar —en los que también podemos detectar informaciones prehispánicas—; y 4. Un mito que es injertado en la historia legendaria andina por la religión cristiana, cual es la presencia de Noé y su familia, o la de San Bartolomé/Santo Tomás en el Nuevo Mundo como una manera misteriosa de la Divina Providencia tuvo para anunciarse antes de la llegada de los hispanos a los Andes. Todos estos relatos mítico-rituales instrumentalizados y manipulados por los evangelizadores, quienes al instituir el sistema de educación reprodujeron valores y principios interpretados a su antojo según conveniencias, objetivos e intereses eclesiales.³⁸⁴

De primera relevancia son las críticas garcilasianas que se hacen en los *Comentarios Reales* sobre el sistema de pensamiento de la sociedad inca, que podemos constatar como la impugnación de lo que hemos atrás percibido como el “discurso sagrado” de las deidades, como lo podemos desprender de las siguientes líneas:

Y de esta manera son todas las historias de aquella gentilidad, y no hay que espantarnos de que gente que no tuvo letras con que conservar la memoria de sus antiguallas trate de aquellos principios tan confusamente, pues los de la gentilidad del mundo viejo [se refiere a Europa], con tener letras y ser tan curiosos en ellas es la de Pirra y Deucalión y otras que pudiéramos traer a cuenta.³⁸⁵

Como cabría esperar, el Inca Garcilaso está permanentemente acudiendo a este principio de la comunicación tan esencial para los europeos de la época como lo es “hegemonía de la letra”. Es a sus ojos un requisito lógico de la civilización indesmentible como tecnología del lenguaje, muestra de la superioridad de la España Imperial y como “enseñanza de Dios”. De allí entonces que las informaciones que nos transmite pasen intermitentemente por el ojo censor de la coherencia, la verosimilitud y la fe cristiana. Y no siempre esto se consigue en buenos términos en la literatura ya que podemos ver cómo el cronista refuta y objeta ciertas informaciones que según sus recuerdos, aparecen rústicos, rudimentarios o simplemente ilógicos y desordenados. Garcilaso culpa de esto a “la mentalidad atrasada” de sus antiguos coterráneos. En suma, es comprensible que recurriese a estas apreciaciones críticas ya que su mentalidad occidentalizada no podía llegar a expresar adecuadamente elementos de su cultura materna que no pudo internalizar correctamente o que no llegó a conocer directamente (como por ejemplo lo relativo

³⁸⁴ Pagden (1988), O’Gorman (1992) y Dussel (1992). También, MacCulloch (2011: Quinta Parte).

³⁸⁵ Inca Garcilaso de la Vega (1985: T. I, 43).

al ‘Sistema de Ceques’). En cualquier caso, Garcilaso llama a no “espantarnos” ante la carencia de las letras, en una actitud relativista bastante avanzada para su época.

Su método para hacer la historia de los Andes recurre muchas veces a la crítica de sus fuentes desde ambos lados del conflicto que encierra la intercomunicación entre las culturas hispánica y andina, como cuando critica a los andinos de no haberle proporcionado mayores detalles cuando inquirió sobre sus historias, particularmente la de los orígenes: “Y aun esto lo dicen por tantos rodeos, tan sin orden y concierto, que más se saca por conjeturas de lo que querrán decir que por el discurso y orden de sus palabras.”³⁸⁶ Es sospechoso que soslaye el “discurso” y el “orden de sus palabras” reduciendo a conjeturas la decodificación de sus testimonios. Con base en estas informaciones llegamos al mundo de la religión del mundo andino, a sus actitudes generales, los orígenes étnicos, los naturales y los sobrenaturales. Como el autor nos señala:

Que no se tiene por honrado el indio que no descende de fuente, río o lago, aunque sea de la mar o de animales fieros, como el oso, león o tigre, o de águila o del ave que llaman *cúntur*, o de otras aves de rapiña, o de sierras, montes, riscos o cavernas, cada uno como se le antoja, para su mayor loa y blasón.³⁸⁷

Efectivamente, nos encontraremos desde ahora con un caudal mayor de informaciones que apunta hacia el mundo de las creencias de las sociedades no-incas, las que gozaron de otros regímenes del mundo natural y sobrenatural.

Pero volvamos ahora a nuestro principal tema de análisis, el de la deidad solar. Garcilaso señala que los incas en sus inicios llevaron a cabo una cierta enseñanza que se proyectaba hacia los grupos étnicos subordinados que los precedieron en el “Valle de Aqha Mama”:

Juntamente con estos preceptos y ordenanzas, les enseñaba el culto divino de su idolatría. Señaló sitio para hacer templo al Sol, donde le sacrificasen, persuadiéndoles que lo tuviesen por principal Dios, a quien adorasen y rindiesen las gracias de los beneficios naturales que les hacía con su luz y calor, pues veían que les producía sus campos y multiplicaba sus ganados, con las demás mercedes que recibían. Y que particularmente debían adoración y servicio al Sol y a la Luna, por haberle enviado dos hijos suyos, que, sacándolos de la vida ferina que hasta entonces habían tenido, los hubiesen reducido a la humana que al presente tenían.³⁸⁸

Desprendemos de estas líneas el ideario simbólico de los incas al intentar llevar a cabo su “programa de civilización”, según su capacidad de administrar los recursos humanos y naturales

³⁸⁶ *Ibíd.*

³⁸⁷ *Ibíd.*: 44.

³⁸⁸ *Ibíd.*: 49.

para el crecimiento y desarrollo social y económico del Tawantinsuyu. Aclaremos que en el discurso retórico de Garcilaso la historia de los incas se mueve en sentido lineal desde sus orígenes, desarrollo y ocaso, con un único sentido teológico y providencial pero también evolutivo. Recordemos que los mayores antecedentes históricos sólo provienen desde el gobierno del Inca Pachacutec. En este terreno de la realidad, los Incas recurrían a su ideología solar para justificar y fundamentar el proyecto físico y material que llevaron a cabo y que supuso grandes avances tanto para las familias reales que componían el estado como para los otros grupos étnicos y sus Curacas, y, en último término, para los Runa que trabajaban en la Mita o la Minka, aportando la fuerza humana suficiente mediante el Ayni, para las estructuras de producción y obras civiles de los incas. Un asunto también relevante es el relativo al Templo del Sol que a deidad ordena se construya en su honor, donde todos tuviesen la obligación de adorarlo y diesen obediencia al que era artífice de la riqueza, bonanza y bienestar bajo el Tawantinsuyu.

Aparece hacia el final de la cita otra divinidad: la Luna o Quilla, en lengua quechua, importante dada su vínculo con el mar y la pesca, las aguas terrestres (ríos y lagunas) y celestes (lluvias). Guaman Poma y Pachacuti Yamqui también lo señalan así. Aún hoy los agricultores inician los ritos de la época de cultivos de acuerdo a las lunas llenas (agosto) en el calendario estacional-anual. Por lo demás, se dice que la Luna era la deidad adorada por una de las sociedades más importantes que pudo controlar el Cuzco incaico: la sociedad Chimú —cuya ciudad capital fue Chan Chan—, situados en el Chinchaysuyu, en la Costa norte, quienes le rindieron adoración ciertamente conocedores de sus influjos en los ciclos oceánicos, como también lo hicieron los Qollas del Altiplano, según son representados en dibujos de Guaman Poma, quienes exhiben en sus tocados la figura lunar.

Aclara Garcilaso que los cusqueños tenían un manejo político de alto nivel al fundamentar sus argumentos con la lógica de la producción agrícola mediante el trabajo colectivo (Ayni), la reciprocidad, el intercambio, la distribución y la redistribución, indicando que:

[D]e parte de su padre el Sol les prometía otros muchos bienes si así lo hiciesen y que tuviesen por muy cierto que no decía él aquellas cosas de suyo, sino que el Sol se las revelaba y mandaba que de su parte las dijese a los indios, el cual, como padre, le guiaba y adiestraba en todos sus dichos y hechos.³⁸⁹

El discurso solar funcionó exitosamente al menos hasta la muerte de Huayna Cápac; luego, durante el período de la lucha de Huáscar y Atahualpa por la sucesión, la caída de la ideología Inca tuvo su prefiguración en la incubada y soterrada discrepancia de los pueblos no-incas que no estaban muy cómodos con la situación de sujeción a la maquinaria estatal incaica. Al caer la ideología solar en el siglo XVI por la acción de los conquistadores con sus “Yndios Auxiliares”, la pérdida del Cuzco, descomposición de las Panaca y sobre todo por la evangelización que trastornó los modos de pensar y sentir religiosamente en los Andes, toda la lógica económica y social cayó en manos de una racionalidad cultural diametralmente diferente: feudalismo, minería extractivista y mercantilismo que impuso la usurpación de los derechos de tierra, la explotación de la mano de obra y la desigualdad humana como nunca antes las conocieron los pueblos andinos.

Pero sin entrar en el tema económico y político de la colonia temprana (que aunque importante se aleja de nuestros objetivos), Garcilaso nos ofrece aún otra información de relevante pertinencia para nuestro análisis, en cuanto nos hace entrega de su interpretación, recibida de su parentela, y transformada en su memoria decantada con los años, acerca de la capacidad organizativa que la ideología solar tuvo sobre las otras etnias que fueron la base elemental sobre la cual creció el Tawantinsuyu de una manera tan notable y singular. Así lo expresa:

Cotejando los indios entonces y después sus descendencias con la del Inca, y viendo que los beneficios que habían hecho lo testificaban, creyeron firmísimamente que era Hijo del Sol, y le prometieron guardar y cumplir lo que les mandaba, y en suma le adoraron por hijo del Sol, confesando que ningún hombre humano pudiera haber hecho con ellos lo que él, y que así creían que era hombre divino, venido del cielo.³⁹⁰

El éxito de la experiencia expansionista cuzqueña es expresada por Garcilaso de manera tal que que subsiste en esta expresión una alta dosis de orgullo. La religión solar fue instrumentalizada por los Incas al constatar que la deificación de las fuerzas celestes unida a una buena administración del recurso humano y natural, una gran mística y disciplina social, podrían generar suficiente riqueza, estabilidad, orden y desarrollo social como para justificar entonces la existencia misma de un proyecto hasta entonces inédito en los Andes: un gobierno central de

³⁸⁹ *Ibíd.*: 49.

³⁹⁰ *Ibíd.*

vasta escala social y geográfica, cuya ciudad capital era una gran Huaca, en la cual todas las otras se centralizaban.

Los conceptos centrales del Inca Garcilaso nos ofrece son sintetizados en estas líneas:

Hiciéronle templos, las paredes de alto abajo forradas con planchas de oro; ofreciéronle sacrificios de muchas cosas; presentáronle grandes dádivas de mucho oro y de todas las cosas más preciosas que tenían, en agradecimiento de que él se las había dado; adjudicáronle por hacienda la tercia parte de todas las tierras de labor de los reinos y provincias que conquistaron y la cosecha de ellas e innumerable ganado; hiciéronle casas de gran clausura y recogimiento para mujeres dedicadas a él, las cuales guardaban perpetua virginidad.³⁹¹

El templo de las “planchas de oro” no puede ser sino el Qoricancha. Ya que en él estaba radicada la élite del culto al Sol es comprensible que allí se centralizaran las actividades ceremoniales del estado, encabezada personalmente por el Sapa Inca. En el Qoricancha estaban ubicados otros cuatro pequeños recintos dedicados a la Luna (Quilla), al Arcoiris (Cuychi Punku), al planeta Venus (Chasca Coyllur/Choque Chínchay) y al Rayo (Illapa). También estaban los Mallquis o momias de los dignatarios muertos con sus respectivas Coyas, que también gozaban de un estatuto de culto, fungían como oráculos y mantenían poder económico. No menor es el hecho de que a estas instituciones se les otorgaba un tercio de los recursos totales generados por los Runa. Estas informaciones por supuesto quedan incompletas si no aludimos también a las diferentes formas en que el “dios Sol” era adorado en varias facetas de la vida cuzqueña. De este modo apreciamos que la religión solar estaba ligada a las formas tradicionales de la ideología andina en sus aspectos naturales que vinculaban, por ejemplo, la agricultura y la ganadería en sus actividades mágicas o propiciadoras tales como: cosechas exitosas, reproducción de los animales, aguas para el regadío, acumulación de excedentes en las Qollcas, y otras.

Los beneficios que el Sol otorgaba a los seres humanos tenían que ser retribuidos mediante lazos de reciprocidad. Garcilaso señala:

Los sacrificios que los Incas ofrecieron al Sol fueron de muchas y diversas cosas, como animales domésticos grandes y chicos. El sacrificio principal y el más estimado era el de los corderos, y luego el de los carneros, luego el de las ovejas machorras. Sacrificaban conejos caseros y todas las aves que eran de comer y sebo a solas, y todas las mieses y legumbres, hasta la yerba coca, y ropa de vestir de la muy fina, todo lo cual quemaban en lugar de incienso y lo ofrecían en hacimiento de gracias de que lo hubiese criado el Sol para sustento de los hombres. También ofrecían en sacrificio mucho brebaje de lo que bebían, hecho de agua y maíz, y en las comidas ordinarias, cuando les traían de beber, después que habían comido (que mientras comían nunca bebían), a los primeros vasos mojaban la punta del dedo de en medio, y, mirando al cielo con acatamiento, despedían del dedo (como quien da papirotes) la

³⁹¹ *Ibíd.*: 66-67.

gota del brebaje que en él se les había pegado, ofreciéndola al Sol en hacimiento de gracias porque les daba de beber, y con la boca daban dos o tres besos al aire [...].³⁹²

El sacrificio de elementos animales y vegetales nos permite ingresar en el universo simbólico de la vieja religión y cultura que hunde sus esperanzas en las posibilidades de adivinación en estas originales prácticas que, con seguridad, debieron corresponder a creencias de tiempos más antiguos: ritos que se practicaron seguramente hace mil años ya, pero que tenían tradicionalmente plena aplicabilidad. El Inca Garcilaso alega que: “Esta última ceremonia o idolatría yo la ví hacer a los indios no bautizados, que en mi tiempo aún había muchos viejos por bautizar, y a necesidad bauticé yo algunos.”³⁹³ Esto, si bien suena bastante insólito, es sin duda una expresión figurativa que intenta estar a la altura del proceso de evangelización de las familias incaicas que él bien pudo presenciar en su adolescencia, o, en todo caso, momentos antes de que partiera a España. El Inca Garcilaso sabía que los permisos para la impresión necesariamente pasaban por la mano directriz de la Santa Inquisición, institución temida por su gran poder. Debía por lo tanto exponer sus méritos. No debemos olvidar tampoco que en sus últimos días Garcilaso tomó los hábitos religiosos, hecho que “cierra” una vida de estudios, austeridad y soledad, y que enmarca su psicología y espiritualidad.

Otras Deidades y las Huacas. Éste es un tema sin duda sumamente controvertido en la antropología religiosa.³⁹⁴ Sin duda, saber si el concepto occidental de “religión” aplica en los Andes es una de las cuestiones centrales que debe resolverse. También la de los “dioses”. Al parecer los seres sagrados andinos no calzan con la idea de dioses que en occidente se tiene de ellos. Los seres sobrenaturales en el mundo andino tienen otra fenomenología, otra metafísica, según hemos constatado. De igual modo es problemática la cuestión ideológica involucrada de la existencia de categorías mentales específicas en los ámbitos de las creencias y tradiciones. La lexicografía quechua misional no registra la noción de “Dios” o “Dioses” (*vgr.* Santo Thomas [1550] y González Holguín [1608]). Se trata de un tema difícil dadas las complejidades de interpretación. María Rostworowski,³⁹⁵ utilizando también un enfoque que estudia el fenómeno de la ideología indígena, organizó “la noción de lo sagrado” y analizó lo que llamó “los dioses mayores y los menores”, “héroes y momias”, “y las diosas y las parejas divinas”, en el contexto

³⁹² *Ibíd.*: 77.

³⁹³ *Ibíd.*

³⁹⁴ Urbano (1981); Millones ed. (1990); Rostworowski (1999; 2002); Pease (2007; 2010).

³⁹⁵ Rostworowski (2007: Primera Parte).

amplio del territorio andino antiguo. Este esquema nos ayudará a continuar nuestra exploración sobre las antiguas deidades.

En el Libro Segundo de los *Comentarios Reales* se tocan tópicos relativos a la “idolatría” en la llamada “Segunda Edad” y sus orígenes. Sabemos que para los Incas las divinidades más importantes eran: Inti-Punchao, Wiraqocha, Illapa, Quilla, el Cuichi Punku, Chasca Cuyllur/Choque Chínchay, las Pacarinas, los Apus y las Huacas... Así como también a propia Ciudad del Cuzco haya sido considerada también una Hatun Huaca: la que regía por sobre todas las otras Huacas. Los Sapa Inca, las Coyas principales, el Villac Umu y los Mallquis, también fueron considerados personajes sagrados. Los Machay o “cementorios” incas al parecer también tenían cualidades sagradas puesto que allí se desarrollaba un culto a los muertos (Pisaq, Calca y Ollantaytambo ejemplifican estos sitios en la Región Cusco).

Existían además deidades tutelares en otros lugares geográficos circunscritos a los ritos y mitos que diferentes etnias suscribían y practicaban como explicación cosmogónica de sus orígenes y parte, sin duda, de sus tradiciones y costumbres acordes con su cosmología, como en el Qollasuyu, Chinchaysuyu, Cuntisuyu y Antisuyu (lo veremos adelante en el apartado de Guaman Poma). Siguiendo estas evidencias podemos tomar contacto con la deidad quizás más importante y antigua de la Costa Central: Pachacámac, la más importante para los Incas según Garcilaso, prácticamente una deidad civilizadora:

Decíales que no en balde el Pachacámac (que es el sustentador del mundo) le había aventajado tanto sobre todas las estrellas del cielo, dándoselas por criadas, sino para que lo adorasen, y tuviesen por su dios. Representábase los muchos beneficios que cada día les hacía y el que últimamente les había hecho en haberles enviado sus hijos, para que, sacándolos de ser brutos, los hiciese hombres, como lo habían visto por experiencia, y adelante verían mucho más andando el tiempo.³⁹⁶

Esta información relativa a Pachacámac que lo consideraba más importante que otras divinidades celestes nos señala un problema difícil que no podemos dejar de aludir al analizar estos temas. Tenemos por una parte, según varios autores, que el Sol fue la deidad principal de los incas,³⁹⁷ en tanto que para nuestro autor la deidad principal no era el Sol sino en realidad Pachacámac que los incas habían conquistado a mediados del siglo XV y al cual anexaron otros dos templos: Punchao Cancha y Aclla Wasi. El templo o complejo sagrado estaba distante muchas leguas del

³⁹⁶ Inca Garcilaso de la Vega (1985: T. I, 59-60).

³⁹⁷ Pease (1973), Rostworowski (1988), Szemiński (1997), Itier (2013).

Cuzco y estaba localizado en la Costa Central frente a la Qochamama. Esto es extraño y problemático ya que hemos visto previamente cómo Garcilaso nos entregó las particulares informaciones comentadas arriba precisamente sobre el “dios Sol”. Es difícil llegar a algo concreto en esto. Cabe hacer espacio para intentar una hipótesis. Pachacámac fue eminentemente el templo sagrado de las sociedades costeñas centrales (como el señorío Chíncha, tierra de pescadores, mercaderes y navegantes; de allí vendría la noción de Chinchaysuyu) desde el Horizonte Intermedio Temprano, y sólo “propiedad” incaica desde apenas el período de Túpac Yupanqui (siglo XV), décimo gobernante.

En el capítulo “Rastrearón los Incas al verdadero Dios Nuestro Señor”, podemos encontrar más informaciones sobre el particular:

Demás de adorar al Sol por Dios visible, a quien ofrecieron sacrificios e hicieron grandes fiestas [...], los Reyes Incas y sus amautas, que eran los filósofos, rastrearón con lumbré natural al verdadero sumo Dios y Señor Nuestro, que crió el cielo y la tierra, como adelante veremos y sentencias que algunos de ellos dijeron de la Divina Majestad, **al cual llamaron Pachacámac**: es nombre compuesto de *Pacha*, que es mundo universo, y de *Cámac*, participio de presente del verbo *cama*, que es animar, el cual verbo se deduce del nombre *cama*, que es ánima. Pachacámac quiere decir **el que da ánima al mundo universo**, y en toda su propia y entera significación quiere decir el que hace con el universo lo que el ánima con el cuerpo.³⁹⁸

Pachacámac, deidad civilizadora cuya cualidad fenoménica más relevante es que se trató de una “Divina Majestad”, es considerada por el Inca Garcilaso como creador del “Cielo y de la Tierra”. El significado que entrega es muy útil: “...nombre compuesto de *Pacha*, que es mundo universo, y de *Cámac*, participio de presente del verbo *cama*, que es animar...” Se trataría para Garcilaso de una presencia aún más potente que el propio Sol, astro que sólo existe gracias a esta deidad universal. Posiblemente esta interpretación provenga de las estrategias jesuitas de analogía con el Dios cristiano, que Garcilaso compartía. Ya hemos visto algunos aspectos del “dibujo cosmogónico” del cronista indígena Pachacuti Yamqui, donde queda aludido el dios Wiraqocha como potencia sagrada. Guaman Poma por su parte referirá a esta deidad andina como creador incluso de una Era: “Vari Runa”. Queda en pie irremediamente el problema de la dicotomía que se produce entre el “dios Sol” y Pachacámac. La primera explicación que podemos esgrimir es que Garcilaso no logra recordar con entera certeza esta situación, escribiendo por lo tanto una versión literaria (¿ficcional?) del asunto. Una segunda probabilidad es que la familia incaica de Garcilaso haya tenido un vínculo estrecho con Costa Central a través de vínculos familiares

³⁹⁸ Inca Garcilaso de la Vega (1985: T. I, 61-62).

Sierra-Costa. Y una tercera, la más probable, es que la opinión de Garcilaso esté determinada por los efectos de la evangelización y la reescritura cristiana de la historia mítica del mundo andino y en particular de su aspecto ideológico-religioso, o sea, la cristianización del mundo espiritual andino, en el cual el concepto de Pachacámac, filtrado por los jesuitas, está más acorde con la idea de Dios todopoderoso, creador de todo lo que hay sobre el mundo. En último término, también resulta interesante la etimología de la palabra Pachacámac que nuestro autor revisa lexicográfica y semánticamente para concluir un significado global, como anotamos arriba. En este sentido, Garcilaso incluso corrige respecto del significado verdadero de esta deidad andina a Pedro Cieza de León, al señalar que: “Por ser español no sabía la lengua tan bien como yo, que soy indio Inca”.³⁹⁹

Como lo planteamos al principio de este párrafo, para Garcilaso la principal deidad para los Incas es realmente Pachacámac. Posiblemente esto lo determine la formación que recibió y frente a la cual no podía abstraerse. El modo en que esta deidad era adorada era diferente a la devoción andina más tradicional, como veremos:

Tuvieron al Pachacámac en mayor veneración interior que al Sol, que, como he dicho, no osaban tomar su nombre en la boca, y al Sol le nombraban a cada paso. Preguntado quién era el Pachacámac, decían que era el que daba vida al universo y le sustentaba, pero que no le conocían porque no lo habían visto, y que por esto no le hacían templos ni le ofrecían sacrificios, más que lo adoraban en su corazón (esto es mentalmente) y **le tenían por Dios no conocido**.⁴⁰⁰

Como podemos ver, se trata de una deidad abstracta a la que se le rinde adoración en el corazón, sin mediación de otros sacerdotes, o frente a templos o sobre soportes materiales, llamándosele “dios no conocido”. Estos acercamientos muestran que el espacio de las deidades andinas era heterodoxo y por ello tal vez no calce con la idea, demasiado tradicional en occidente, de panteón o de sistema politeísta. La originalidad de la cultura andina es una cuestión que nunca debemos perder de vista en la búsqueda de las categorías correctas. Las obras indígenas ayudan a concebir un nuevo marco para tratar los asuntos religiosos eludiendo la influencia colonial (y eurocéntrica).

Hay otra categoría mental andina que nos causa hondas dudas. Se trata de aquella en que se refiere a la existencia de un “Zúpay”, diablo o demonio, a la luz de la tradición cristiana. Al

³⁹⁹ *Ibíd.*: 62.

⁴⁰⁰ *Ibíd.*

parecer este concepto en efecto existió en la antigua lengua quechua, pero con otro significado diferente al que la Iglesia Católica le transfirió. Aparentemente, alude a ciertos espíritus que existían en el mundo de las creencias de los andinos antes de la llegada de los españoles. Sin embargo, su significado fue manipulado por la evangelización y por su programa de demonización y corrección de la historia mítica andina. A la inversa, es necesario decir para completar “el ciclo traductor” que los conceptos fundamentales del credo cristiano tampoco tuvieron una adecuada traducción al quechua, por lo que el proceso de distorsión se generó en ambivalencias serias en la relación de esta lengua andina con el castellano. Así por ejemplo la palabra “Dios” no tuvo equivalente en el quechua por lo que se produjo una amalgama lingüística resultando → “Diospa”. En el caso de la palabra “Zúpay” simplemente se le adjudicó la traducción: “Diablo o Demonio”. Sin duda, las ideologías expresadas en las lenguas en contacto entraron en un delicado y complejo fenómeno de *crossover* que creó entonces una especie de *pidgin* o *creolé* a partir del cual se construyó el mundo inteligible de la colonia. Lo que no servía del quechua (por “demoníaco”) fue simplemente borrado, ejemplo: Mallqui (difunto) que fue reemplazado o minimizado por “Árbol”.

Otro factor del sistema de creencias andino es la presencia de una deidad que conocemos como Wiraqocha. Este es uno de los temas más tratados por los investigadores,⁴⁰¹ al cual se le ha dedicado gran atención aunque esto ha significado menor atención a las otras deidades, o mejor aún, a una verdadera visión de conjunto, como lo que aludíamos más arriba. Por ello, como habíamos anotado, el esquema de Rostworowski sigue siendo útil. En particular, se trata de una deidad panandina sumamente antigua —pues su manifestación fenomenológica seguramente proviene de otras divinidades más antiguas aún— que probablemente en su trayectoria de transmigración tuvo que haber experimentado en su camino histórico de largos siglos diferentes rasgos, transformaciones y cualidades por el tiempo y el espacio, de cultura en cultura, de la Costa a la Sierra y la Selva, y desde allí también al Altiplano. En cualquier caso, las informaciones que de Wiraqocha disponemos están también filtradas por el sesgo de la ideología y la escritura occidental. Queda también en pie la cuestión del uso performativo que los evangelizadores le adjudicaron a esta deidad para su uso de equivalencia léxica y semántica respecto del “Dios Único” cristiano.

⁴⁰¹ Vgr. Urbano (1981); Szemiński (1997); Itier (2013); Pease (2014: Cap. II).

Para el Inca Garcilaso, esta deidad se denomina además “Tici Viracocha”, de la que debido a su ignorancia declarada no podemos tener lamentablemente mayores explicaciones:

Y por esto en sus historias dan otro nombre a Dios, es que Tici Viracocha, que yo no sé qué signifique ni ellos tampoco. Este es el nombre del Pachacámac que los historiadores tanto abominan por no entender la significación del vocablo. Y por otra parte tienen razón porque el demonio hablaba en aquel riquísimo templo haciéndose Dios debajo de este nombre, tomándolo para sí. Pero si a mí, que **soy indio cristiano católico**, por la infinita misericordia me preguntasen ahora: “¿cómo se llama Dios en tu lengua?”, diría “Pachacámac”, porque en aquel general lenguaje del Perú no hay otro nombre para nombrar a Dios sino éste [...].⁴⁰²

Prodigiosa en realidad es esta versión que nos entrega un “Yndio Cristiano”. No obstante, esta nos lleva a un callejón sin salida dado que el nombre de ambas deidades son interpoladas sin mayores explicaciones, salvo el reconocimiento de no saber más al respecto. Una vez más aparece el ojo censor que vuelve negativo el valor de la deidad andina: Garcilaso se pliega permanentemente a la demonización de las deidades espirituales andinas. Pero en estas expresiones uno puede intuir que sin duda influye en su espíritu humanista una convención precisa sobre el particular: la política lingüística evangelizadora había creado un dispositivo de traducción para manipular y determinar la semántica divina y zanjarla arbitrariamente desde el punto de vista de los cristianos. (Igualmente Garcilaso añade que el quechua hablado en otras provincias también sería responsable de la corrupción de los términos. No olvidemos que el origen de esta lengua en el Cuzco es una idea que también proviene del Inca Garcilaso. José de la Riva Agüero y Osma a principios del siglo XX seguía asegurando esta hipótesis). A continuación, Garcilaso también insiste en que el nombre apropiado para nombrar a “Dios” no es sino el de Pachacámac, un efecto práctico de su occidentalización o cristianización. Otras explicaciones y otros conceptos que son acuñados por escritores españoles del siglo XVI (como Pedro Cieza de León y Agustín de Zárate) son denunciados como deformaciones del lenguaje que terminan por distorsionar el significado verdadero de los conceptos lingüísticos en lengua quechua, especialmente aquellos que hacen alusión al mundo abstracto de lo sobrenatural, espacio simbólico clave de las categorías mentales andinas. La explicación etimológica que realiza respecto de las partes componentes en la lengua quechua es significativa. Digamos acerca de esto, finalmente, que para Inca Garcilaso el “Dios Viracocha, (...) fue una fantasma que se apareció a un príncipe heredero de los Incas diciendo que era Hijo del Sol”.⁴⁰³ Esto con relación

⁴⁰² Inca Garcilaso de la Vega (1985: T. I, 63-4). *Las cursivas son nuestras*.

⁴⁰³ *Ibíd.*: 67.

a la famosa guerra con el grupo étnico Chanca en la que aparece como figura central el Inca Pachacutec. Una vez más veremos cómo esta información también es compleja y controvertida a la luz de otras evidencias etnohistóricas que afectan la cuestión de la Cápac Cuna o lista de los gobernantes cuzqueños.

En fin, podemos detectar interesantes sugerencias garcilasianas para la evangelización cristiana de la población indígena en los Andes. Estas cuestiones son centrales para entender el fenómeno doble de castellanización y quechuización de los andinos: la adopción de una herencia cultural filohispánica. Consideremos la siguiente cita para balancear esta afirmación:

Y adviertan los componedores a no trocar la significación del nombre o verbo en la composición, que importa mucho para que los indios admitan bien y no hagan burla de ellos, principalmente en **la enseñanza de la doctrina cristiana**, para lo cual se deben componer, pero con mucha atención.⁴⁰⁴

Como podemos apreciar en esto Garcilaso está completamente alineado con las políticas lingüísticas del Tercer Concilio Limense (1582-83). Especialmente, con el método evangelizador de la Orden de los Jesuitas, con los cuales tuvo una afinidad estrecha. De esta manera podemos percibir que el espíritu de la evangelización está bastante vivo en el espíritu del Inca Garcilaso, que desde España piensa y escribe sobre los Andes, cuestión comparable con el proselitismo de Felipe Guaman Poma y de Juan de Santa Cruz Pachacuti.

Otra de las informaciones que también nos llaman la atención es aquella en la que Garcilaso comenta la existencia de una figura con forma de cruz (relacionada con Jesucristo) en algún lugar de las Cancha que componían el viejo diseño de la Ciudad del Cuzco. Esta aparente coincidencia es interesante dada la importancia que tuvo para los cristianos la idea de que su religión revelada ya había estado previamente presente en los Andes aún mucho antes de la llegada de los conquistadores. Este argumento siempre tuvo mucha gravitación en los argumentos justificativos de la imposición del cristianismo en los Andes de los siglos XVI y XVII. Así pues, el Inca Garcilaso informa que:

Tuvieron los Reyes Incas en el Cuzco una cruz de mármol fino, de color blanco y encarnado, que llaman jaspe cristalino: no saben decir desde qué tiempo la tenían [...]. La cruz era cuadrada, tan ancha como larga; tendría de largo tres cuartas de vara, antes menos que más, y tres dedos de ancho y casi otro tanto de grueso; era enteriza, toda de una pieza, muy bien labrada, con sus esquinas muy bien sacadas, toda pareja, labrada de cuadrado, la piedra muy bruñida y lustrosa. Teníanla en una de sus casas reales, en un apartado de los que llaman huaca, que es lugar

⁴⁰⁴ *Ibíd.*: 64.

sagrado. No adoraron en ella, mas de que la tenían en veneración; debía ser por su hermosa figura o por algún otro respeto que no saben decir.⁴⁰⁵

Aún sin que sepamos a ciencia cierta si realmente existió o existe el objeto material que nos permita arqueológicamente comprobar la existencia empírica de esta “cruz”, lo destacable es que si hubo alguna vez un objeto semejante tal vez pudo haber sido realmente una especie de “chacana” (un objeto geométrico esculpido en piedra que representaba estrellas) que a los testigos de la época les pareció semejante a la cruz, o bien se podría tratar de aquellos agregados que los evangelizadores pudieron imaginar (creyendo en ello sinceramente, o inventándolo) para hacer calzar la historia de la cristiandad en las tierras de un Nuevo Mundo que aparecía como un espacio ideal para asentar la religión única en el alma de los habitantes autóctonos, y también para “descargar la conciencia real” del Rey, ayudando por añadidura a justificar la conquista de las Indias.

Siguiendo con nuestro análisis, nos toca ahora comentar acerca de las Huacas. ¿Qué eran realmente las Huacas? Sabemos que los andinos tenían un cúmulo bastante nutrido de referentes que relacionaban sus vidas con todo tipo de fenómenos naturales: signos de la naturaleza que resultaban significativos para la humanidad en su vínculo estrecho con la naturaleza. Garcilaso nos entrega las siguientes noticias:

Particularmente nació este engaño de no saber los españoles las muchas y diversas significaciones que tiene este nombre *huaca*, el cual, pronunciada la última sílaba en lo alto del paladar, quiere decir ídolo, como Júpiter, Marte, Venus, y es nombre que no permite que de él se deduzca verbo para idolatrar. Demás de esta primera y principal significación tiene otras muchas, cuyos ejemplos iremos poniendo para que se entiendan mejor. Quiere decir cosa sagrada, como eran todas aquellas en que el demonio les hablaba, esto es, los ídolos, las peñas, piedras grandes, piedras grandes o árboles en que el enemigo entraba para hacerles creer que era dios. Asimismo llaman dios a las cosas que habían ofrecido al Sol, como figuras de hombre, aves y animales, hechas de oro o de plata o de palo, y cualesquiera otras ofrendas, las cuales tenían por sagradas, porque las había recibido el Sol en ofrenda y eran suyas, y, porque lo eran, las tenían en gran veneración. También llaman *huaca* a cualquiera templo grande o chico y a los sepulcros que tenían en los campos y a los rincones de las casas [...], los cuales rincones tenían por lugares santos, y así los respetaban como a un oratorio o santuario.⁴⁰⁶

Las Huacas fueron al parecer fuente de muchas confusiones para los observadores hispánicos, según se desprende de lo señalado por él, sobre todo en el ámbito de las traducciones interculturales quechua-castellano, tan importantes para Garcilaso. Su comparación con dioses romanos (“Júpiter, Marte, Venus”) tiene que ver básicamente con esta actitud tan suya, y esencialmente propia de su época, de relacionar todo lo que fuera cristiano con sus referentes

⁴⁰⁵ *Ibíd.*: 64-65.

⁴⁰⁶ *Ibíd.*: 67-68. *Las cursivas son nuestras.*

inmediatos en el ámbito de la cultura europea, es decir, a Roma. Sin embargo, expresa a continuación que las Huaca eran en general cosas, objetos o fenómenos derivados de la relación cultura/naturaleza. El hecho que Garcilaso considere que las Huaca eran del Sol nos sugiere la posibilidad de que la lógica subyacente en esto fuera la hegemonía que efectivamente había conseguido el astro rey durante el Tawantinsuyu, en el repertorio tradicional de la población étnicamente diferente a los Incas. Una Huaca podía ser incluso una Cancha de habitación o un cementerio, como había sugerido más arriba. Estas Huacas también eran consideradas como “oratorios o santuarios”. Recordemos que la deidad Pachacámac, muy valorada por Garcilaso, aparentemente tenía otra función similar: la de oráculo.⁴⁰⁷ Por otra parte, también conviene tener presente que el ‘Sistema de Ceques’ parece estar constituido sobre la base de circuitos de Huacas y Apus que los Incas articularon a las poblaciones humanas, al manejo de las aguas, y a las características de la geografía y la ecología.⁴⁰⁸ Esto se menciona a propósito de los vínculos de las Panaca con ciertos suyos en particular. Por ello, no podemos descartar una relación o vínculo entre la Panaca de Garcilaso y el Chinchaysuyu, en la Costa Central y Costa norte, donde está enclavado Pachacámac.

En este contexto, la deidad terrenal Pachamama simbolizó al sistema de vida total que estaba dado por toda la experiencia intelectual que obtuvieron los antiguos hombres andinos sobre su observación tanto terrestre, como celeste y ctónica o telúrica. En particular, el gran prodigio topográfico que por miles de años marcó a los hombres y mujeres andinos, ha sido la existencia de la Cordillera de los Andes que de oriente a poniente, sellando las relaciones clásicas de la Selva, la Sierra y la Costa. Por ello conviene prestar atención a lo que señala Garcilaso:

Llamaron *huaca* a la gran cordillera de la Sierra Nevada que corre por todo el Perú a lo largo hasta el estrecho de Magallanes, por su largura y eminencia, que cierto es admirabilísima a quien la mira con atención. Dan el mismo nombre a los cerros muy altos, que se aventajan de los otros cerros, como las torres altas de las casas comunes, y a las cuestas grandes que se hallan por los caminos, que las hay de tres, cuatro, cinco y seis leguas de alto, casi tan derechas como una pared, a las cuales los españoles, corrompiendo el nombre, dicen *Apachitas*, y que los indios adoraban y les ofrecían ofrendas.⁴⁰⁹

⁴⁰⁷ Curatola (2008; 2011).

⁴⁰⁸ Sherbondy (1986; 1987); Zuidema (2008; 2011).

⁴⁰⁹ Inca Garcilaso de la Vega (1985: T. I, 68-9).

El Inca Garcilaso afirma que la propia Cordillera de los Andes fue una gran Huaca llamada Ritti Suyu, superior a todo otro elemento, excepción hecha probablemente del continente azul o Qochamama. Los Apus o montañas altas, por otro lado, son numerosos en el área geográfica del Cuzco; sólo por mencionar los más recurrentes podemos contar el Salkantay y el Ausangate que los incas veían directamente hacia el norte y sur del valle, respectivamente; el Apu Pikol, el Apu Huanacauri, desde el cual emergieron los míticos Incas fundadores; el Apu Pachatusan, que convertido en Amaru ayudó decisivamente en el triunfo sobre los Chanca aportando guerreros de piedra (los Pururaucas); el Sauasiray y el Pitusiray, situados hacia la ceja de Selva, los ríos Vilcanota y Urubamba, entre otros hitos fundamentales. Caminos del Qhapaq Ñan e incluso Apachetas también fueron consideradas por los andinos como Huaca, y esto muy bien se puede entender si valoramos las altas incidencias que la geografía andina posee; lo que Murra llamó el “archipiélago vertical” de diferentes nichos ecológicos y su influencia psicológica y espiritual en el hombre andino.⁴¹⁰ Otro aspecto decisivo en este asunto es el lingüístico, en tanto la palabra Huaca tiene un significado particular en los campos semánticos quechua, así como también en el aru o aymara (*vgr.* Bertonio [1612]; Ramos Gavilán [1621]). El Inca Garcilaso arguye que los españoles del siglo XVI no estaban en condiciones de entender el significado cultural verdadero que esta acepción realmente poseía, así señala que: “Por las cuales significaciones tan diferentes los españoles, no entendiendo más de la primera y principal significación, que quiere decir ídolo, entienden que tenían por dioses todas aquellas casas que llaman Huaca, y que las adoraban los Incas como lo hacían los de la primera edad.”⁴¹¹ En efecto, Huaca no significa en sí mismo “dios”, ni alude a “dioses”, sino a otro tipo de fuerzas espirituales que provienen directamente de la naturaleza y excepcionalmente también de cosas u objetos creados por el hombre: como Camaq.⁴¹² Al parecer diversas acepciones del quechua, “de la mucha significación que los indios encierran en una sola palabra”,⁴¹³ son polisemánticas, por lo que necesariamente para poder asir y controlar una traducción debe realizarse un profundo análisis de las categorías culturales, psicológicas y lingüísticas, que se implican al mencionar o señalar algo (cosa, ser o fenómeno) en la lógica sagrada del pensamiento andino. El Inca Garcilaso entrega muchos otros antecedentes sobre el significado de la palabra Huaca; por ahora estos elementos nos bastan para

⁴¹⁰ Condarco Morales y Murra (1987); Pulgar-Vidal (1996); Murra (2002); Brack Egg y Mendiola (2004).

⁴¹¹ Inca Garcilaso de la Vega (1985: 69).

⁴¹² *Vgr.* Taylor (2000).

⁴¹³ Inca Garcilaso de la Vega (1985: 69).

seguir avanzando hacia otros acápites que darán mayor profundidad al tema central de este apartado.

Cuando Garcilaso, en otra área del contexto, se queja de los avances de la evangelización y de la vocación cristiana y de la fe de los andinos, como se puede colegir de la siguiente expresión: "...aquellos infieles idólatras, tan alejados de la verdad cristiana",⁴¹⁴ nuevamente acudimos a la expresión de su mentalidad francamente hispanófila. Aún nos queda un tema tremendamente interesante para ser debatido en estas páginas a propósito del conflicto implícito y permanente en la obra de Garcilaso, se trata de lo que denominó "la inmortalidad del ánima y la resurrección universal", cuestión que los Incas positivamente alcanzaron, según su punto de vista. Así señala en primer término que: "Tuvieron los Incas amautas que el hombre era compuesto de cuerpo y ánima, y que el ánima era espíritu inmortal y que el cuerpo era hecho de tierra, porque lo veían convertirse en ella, y así le llamaban Allpacamasca, que quiere decir tierra animada."⁴¹⁵

Como ya lo hemos visto, Garcilaso hace uso de un pequeño repertorio lexicográfico en quechua que demuestra su conocimiento funcional no sólo del universo lingüístico del idioma serrano y de sus campos semánticos e ideológicos, sino también de la cualidad elemental que debe tener una buena traducción, sobre todo en el marco de relaciones biculturales de carácter colonial. Sin embargo, podemos tener varias dudas respecto de su conocimiento real del antiguo y de aquél quechua que fue intervenido por los misioneros y las políticas lingüísticas que la Iglesia Católica aplicó en su campaña de evangelización de la población andina. Como ahora bien sabemos, el quechua cuzqueño (variante Cuzco-Collao) es un dialecto más respecto de otras variedades dialectológicas que se hablan en otras áreas regionales. Sin embargo, el esfuerzo de Garcilaso es notable por rescatar las categorías etnolingüísticas de la historia de los Incas, según su concepto.

En lo que sigue, podemos tomar contacto con la famosa y enigmática clasificación tripartita del mundo natural y sobrenatural de origen presumiblemente colonial (¿invención jesuita?):

⁴¹⁴ *Ibíd.*: 72.

⁴¹⁵ *Ibíd.*: 75.

Creían que había otra vida después de ésta, con penas para los malos y descanso para los buenos. Dividían el Universo en tres mundos: llaman la cielo **Hanan Pacha**, que quiere decir mundo alto, donde decían que iban los buenos a ser premiados de sus virtudes; llamaban **Hurin Pacha** a este mundo de la generación y corrupción, que quiere decir mundo bajo; llamaban **Ucu Pacha** al centro de la tierra, que quiere decir mundo inferior de allá abajo, donde decían que iban a parar los malos, y para declararlo más le daban otro nombre, que es **Zupaipa Huacin**, que quiere decir Casa del Demonio.⁴¹⁶

El esquema lógico parece ser de factura cristiana: cielo, tierra, infierno. Pero los conceptos en lengua quechua pueden engañarnos y nos dejan pocas posibilidades de interpretación. Según sabemos, las creencias andinas sobre la muerte diferían entre las diferentes etnias que componían la heterogénea y poco integrada sociedad multiétnica constreñida por el Tawantinsuyu.⁴¹⁷ Sin embargo, la calificación del “Ucu Pacha”, lugar donde reside el Demonio, también sugiere la intervención político-lingüística de los programas educativos que emplearon los sacerdotes encargados de dirigir los destinos de las nuevas almas convertidas. Garcilaso continúa: “Tuvieron asimismo los Incas la resurrección universal, no para gloria ni pena, sino para la misma vida temporal, que no levantaron el entendimiento a más que esta vida presente.”⁴¹⁸ Aquí nuestras sospechas se intensifican: ¿hasta qué punto las creencias cristianas distorsionaron las antiguas creencias andinas al intervenirlas? Este debate es sumamente relevante porque nos permite intuir y deducir los reales alcances del profundo cambio ideológico y cultural que fue impuesto a la sociedad indígena. Diccionarios y gramáticas deben ser examinados con cuidado para abordar esta situación crucial. La expresión que a continuación Garcilaso esgrime, asegura la asepsia de sus argumentos en el contexto del público lector cristiano y europeo: “Como o por cuál tradición tuviesen los Incas la resurrección de los cuerpos, siendo artículo de fe no lo sé, ni es de un soldado como yo inquirirlo, ni creo que se pueda averiguar con certidumbre, hasta que el Sumo Dios sea servido manifestarlo. Sólo puedo afirmar con verdad que lo tenían.”⁴¹⁹ Al establecer estas razonables dudas que sólo Dios podrá clarificar, se despejan las ambivalencias de su autoría. Para sus antiguos coterráneos el Inca escritor (que se llama sí mismo “soldado” — Garcilaso luchó en la región andaluza contra los musulmanes—) reservará esta expresión: “las niñerías o burlerías que aquellos indios tuvieron”,⁴²⁰ dejando esta área problemática en una pesada desigualdad argumental, lo que revela su distancia rotunda de sus antiguos orígenes.

⁴¹⁶ *Ibíd.*

⁴¹⁷ Rowe, Verano, Buikstra y Lyon. En: Dillahay comp. (1995).

⁴¹⁸ Inca Garcilaso de la Vega (1985: 75).

⁴¹⁹ *Ibíd.*: 76.

⁴²⁰ *Ibíd.*

Cómo podría ser esto de otra manera, aunque suene controversial, si el Inca Garcilaso es finalmente un español por auto-adscripción (sin abandonar su origen “Yndio”, “Yndio cristiano”).

Garcilaso también se refiere a los saberes y conocimientos andinos como “ciencia y astrología incaica”, dedicándole algunos interesantes capítulos. Para él la “astrología” constituía en particular un relevante bloque de conocimientos que valoraba como representativos respecto de los desarrollos a que accedieron sus antepasados. Igualmente la “filosofía” a que alude, como saber original y útil del hombre andino, pasa como un reconocimiento exiguo de las habilidades y capacidades de los “antiguos gentiles”.⁴²¹ Señala a este respecto que:

La astrología y la Filosofía natural que los Incas alcanzaron fue muy poca, porque, **como no tuvieron letras**, aunque entre ellos hubo hombres de buenos ingenios que llamaron amautas, que filosofaron cosas sutiles, como muchas que en su república platicaron, **no pudieron dejarlas escritas para que los sucesores las llevaran adelante, perecieron con los mismos inventores**. Y así quedaron cortos en todas ciencias o no las tuvieron, sino algunos principios rastreados con la lumbre natural, y éstos dejaron señalados con señales toscas y groseras para que las gentes las vieses y notasen.⁴²²

Aparece nuevamente este patrón obligado de la sociedad europea de los siglos medievales y renacentistas: el de la escritura y sus implicancias para la cultura. Necesariamente, este aspecto de la técnica escrituraria fue esgrimido como la señal más potente de la superioridad de la cultura occidental ante la cultura de las sociedades del Nuevo Mundo. Es una característica dogmática y excluyente de la cultura hispánica. Importante es que el Inca Garcilaso mencione nuevamente a la figura del Amauta, “hombres de buenos ingenios”, quienes sin embargo no pudieron “dejar escritos” los saberes y los conocimientos que alcanzaron. Pero si la filosofía de los Incas queda en desmedro en la opinión del comentador, mejores comentarios merecerán los saberes y conocimientos astrológicos, como veremos en las líneas que siguen:

De la Astrología tuvieron alguna más práctica que de la Filosofía natural, porque tuvieron más iniciativas que les despertaron a la especulación de ella, como fue el Sol y la Luna y **el movimiento vario del planeta Venus**, que unas veces la venía ir delante del Sol y otras en pos de él. Por el semejante veían la Luna crecer y menguar, ya perdida de vista en la conjunción, a la cual llaman **muerte de la Luna**, porque no la veían en los tres días de ella. También el Sol los incitaba a que mirasen en él, que **unos tiempos se les apartaba y otros se les allegaba**; que unos días eran mayores que las noches y otros menores y otros iguales, las cuales cosas los movieron a mirar en ellos, y las miraron tan materialmente que no pasaron de la vista.⁴²³

⁴²¹ Estermann (1998).

⁴²² Inca Garcilaso de la Vega (1985: 104).

⁴²³ *Ibíd.*

Pues bien, en esta última cita podemos continuar distinguiendo algunos conceptos que nos han acompañado en esta exploración conceptual y semántica del universo cultural colonial andino, especialmente relativo a aquellos que hemos identificado como propios del sistema de creencias incaico que parcialmente nos ofrece Garcilaso:

Al Sol llamaron *Inti*, a la Luna *Quilla* y al lucero Venus *Chasca*, que es crinita o crespa, por sus muchos rayos. Miraron en las siete cabrillas por verlas tan juntas y por la diferencia que hay de ellas a las otras estrellas, que les causaba admiración, mas no por otro respeto [...]. En común las llamaron *Cóillur*, que quiere decir estrella.⁴²⁴

El saber y el conocimiento alcanzado por los Incas, que supone una pragmática síntesis de lo que otras sociedades consiguieron aportar a la cultura andina, se refleja pálidamente en los *Comentarios Reales*; no obstante, esta situación nos da luces definidas para ingresar en el área del pensamiento antiguo. Como expone Garcilaso los Incas tuvieron una perspectiva especial de los fenómenos celestes que vincularon evidentemente a su conocimiento agronómico y climático, no por nada estudiaron con detalle los cielos y crearon templos para su observación: en el Cuzco incaico las instalaciones de las Sukanqas (al este y al oeste de la Llaqta Huaca) permitían el control riguroso del comportamiento de la Pachamama.

La memoria histórica del Inca Garcilaso, según hemos visto a lo largo de nuestros estudios documentales, sintetiza una importante porción cosmológica del mundo andino interpretada por un miembro de la sociedad hispánica, hecho que lo aleja de la realidad sociohistórica que vivieron don Felipe y don Juan en los Andes coloniales.

MITOS Y RITOS ANDINOS, SEGÚN JUAN DE SANTA CRUZ PACHACUTI

El cronista indígena Pachacuti Yamqui fue con razonable probabilidad uno de los asesores indígenas que apoyaron la labor de los sacerdotes cristianos que operaron en su tierra natal, Canchis —junto a Canas una reducción de población indígena—, ayudando a realizar la evangelización de la población nativa. Esta labor de colaboración con la Iglesia Católica y con el poder político hispánico a fines del seiscientos y comienzos del setecientos fue compartida por muchos individuos de ascendencia indígena. Como bien sabemos ahora, desde la fase inicial de la colonización de los Andes hubo traductores e intérpretes que mediaron lingüísticamente entre

⁴²⁴ *Ibíd.*

extranjeros y nativos, tales como el célebre Felipillo, o el mismo Guaman Poma. Algunas de las tareas que realizaron estos individuos fueron, por ejemplo, la interpretación y la traducción idiomática en la relación de sacerdotes y neófitos andinos, la delación de los “idólatras y apóstatas”, proselitismo doctrinal y labores auxiliares en los dispositivos de educación, entre otros. Algunos de estos “lenguas”, como fueron llamados por los españoles, llevaron a cabo la realización de textos escritos, gracias a sus capacidades individuales y a su entrenamiento en la cultura occidental. Esto bien debió ocurrir al interior de talleres, bibliotecas y escuelas que los sacerdotes utilizaban como lugares de trabajo.⁴²⁵ No fueron pocos individuos indígenas con una adecuada preparación intelectual los que consiguieron salvar del olvido tradiciones orales para la posteridad. Gracias a su dominio del idioma castellano, los podemos considerar individuos bilingües especialmente competentes en la tradición escritural y un estilo canónico altamente filocristiano y prohispanico. En lo que sigue, nos centraremos una vez más en las formas y contenidos de su obra, sin perder de vista la correlación del fenómeno de la escritura y la memoria indígena colonial.

De manera particular nos llama la atención la ascendencia étnica de nuestro sujeto de estudio. Esta situación relativa a la adscripción social, que aparentemente está minimizada por su notable culturización hispánica u occidental, es un problema clave que nos permite pensar que éste recibe una importante doble formación cultural simultáneamente nativa y foránea. Esta confluencia de elementos intelectuales formativos configura el complejo *ethos* y *praxis* de los individuos indígenas letrados. Puede, en efecto, representar ejemplarmente la castellanización que individuos andinos experimentaron al pasar a ser parte de la realidad social de dominación, que lo puso en contacto como usuario de los principales fundamentos de la cultura española que Pachacuti Yamqui adopta de manera heterodoxa e imperfecta o incompleta, respecto de sus escritos y dibujos; en suma, de lo que está críticamente en juego en los contenidos literarios de su composición. Conocedor tanto del quechua cuzqueño y del aru altiplánico,⁴²⁶ y conocedor de la sociedad y cultura Inca, Pachacuti Yamqui piensa, habla y escribe a través de dos sistemas de comunicación en contacto: el quechua y el castellano. Aún más sugestivo es que su medio vital está determinado por el vínculo con la Iglesia evangelizadora que lo integró a su labor pastoral.

⁴²⁵ Hampe Martínez (1996).

⁴²⁶ Cerrón-Palomino (2000); Torero (2005); Parker (2013).

El proceso de su formación intelectual, que podríamos situar alrededor de los años 1590-1610, nos invita a conocer el desarrollo y consecuencias de la primera evangelización (ca. 1532-1583) y sus métodos e instrumentos para la conversión religiosa del sujeto andino que ingresa en la cristiandad universal.

El joven Pachacuti Yamqui, miembro activo de la Doctrina Christiana local y empoderado de los elementos fundamentales de la cultura escrita y gráfica occidental, logró llevar al texto amanuense este documento de enorme significación para el estudio del sistema de creencias religiosas prehispánico y especialmente para el conocimiento de la cultura colonial indígena, responsable de una memoria histórica nueva, compleja y bicultural. En su *Relación de antigüedades* abiertamente impugna y refuta efusivamente las antiguas creencias, al mismo tiempo que rescata y reivindica —contradictoriamente, pero con lógica colonial— el pasado andino que los Incas lograron construir en el Tawantinsuyu y su contexto multiétnico.⁴²⁷ Pensamos que su *ethos* cristiano llegó a involucrarse problemáticamente con su identidad andina circunstancia que creó las condiciones necesarias para la construcción de una identidad ambivalente, escindida, pero útil y concreta, para sus fines y objetivos de sujeto indígena cristiano. La *praxis* de la escritura lo pone en evidencia. Pretendemos en este apartado contribuir al estudio de estos aspectos a través de su *Relación*, proponiendo un análisis documental respecto del vínculo entre su Escritura y la memoria que emerge de esta obra. Abarcaremos aspectos del pensamiento colonial de este individuo que vivió en medio del establecimiento de las dos repúblicas, las primeras campañas eclesiales de represión frente a las creencias religiosas andinas, a propósito de los sucesos de Huarochirí hacia 1609 (el Auto de Fe y la subsiguiente campaña de extirpación de idolatrías), además de su posible relación con Francisco de Ávila, la formación de las Escuelas para Hijos de Caciques (1620), y la persecución incesante y sistemática de los Amautas estigmatizados como “hechiceros” y “dogmatizadores”, prisioneros y

⁴²⁷ Navarro Gala (2007: 13) indica que este manuscrito “se encuentra hoy en la Biblioteca Nacional de Madrid (Ms. 3.169), en un volumen encuadernado en pergamino que perteneció al padre de la orden de San Agustín Enrique Flórez (1702-1773) [...] Antes de llegar a sus manos, los manuscritos que componen hoy el citado volumen pertenecieron, con toda probabilidad, a Francisco de Ávila. Así los sostuvo hace años Jiménez de la Espada y lo corrobora hoy, entre otros, Duviols...”

confinados en la Casa (Cárcel) de la Santa Cruz de Lima.⁴²⁸ Tal es la situación espiritual, jurídica y política de la ‘República de Indios’ a comienzos del siglo XVII en los Andes.

Los problemas aquí abordados se relacionan con la identificación ideológica que don Juan de Santa Cruz experimenta en relación a su condición étnica y cultural que lo llevan a participar en las escuelas, talleres y bibliotecas coloniales donde se realiza la sistemática catequización de los indígenas andinos. Esta circunstancia vinculada al sistema de vida de los dominadores castellanos, decisiva para los colonizados, está en la base del programa de la redacción de este complejo texto que nos ayudará a conocer y comprender la amplia gama de situaciones que Pachacuti Yamqui observó con sus propios ‘ojos coloniales’.⁴²⁹

Los Mitos y Ritos del Incario. La “notable” *Relación*—según la expresión del extirpador Francisco de Ávila— de Pachacuti Yamqui, nos entrega descripciones de variados temas relacionados con la cultura del Tawantinsuyu, de sus poblaciones, sus memorias, creencias y ceremonias. En este apartado queremos llamar la atención sobre ciertas áreas del conocimiento andino en las temáticas que el autor parece conocer en un grado de consistente confiabilidad y verosimilitud, la religión y la historia mítica andina de factura incaica y de fuentes que oscilan entre las oficiales hispánicas y las de origen indígena filtradas por la traducción oficial. En rigor, en estas complejas informaciones aparece sistemáticamente la extraña mezcla de lo culturalmente escindido, lo hispánico y lo andino, en imbricada unidad.⁴³⁰ Queremos nuevamente enfatizar en la primera dificultad que enfrentamos al leer esta evidencia, sin duda polifónica. En este apartado trataremos tres temas precisos donde estas problemáticas se revelan significativamente: el origen mítico del Tawantinsuyu y la acción del Demonio que engaña a los antiguos hombres andinos, la cuestión de la existencia de un hombre barbudo (¿Wiraqocha?), y de un cierto “libro” que apareció mágicamente en la época del Inca Pachacutec, mucho antes de la invasión hispánica, y el mito de Tonapa o Tunupa.

⁴²⁸ Duviols (1977: Parte II); Griffiths (1998); Marzal (2000); Alaperrine-Bouyer (2007).

⁴²⁹ El escritor peruano Carlos Aranibar (1995: LIII) explica que: “El cronista, en el caso óptimo, pasa a narración en línea lo que fue un universo de leyendas y reordena en una secuencia histórica ficticia la realidad atemporal del mundo mítico. Para el español el relato es un modo de *aludir al pasado* y se dirige a la razón, en el nivel gnoseológico. Pero el mito es, más bien, un modo de *revivir el pasado* y se dirige al sentimiento, porque su eficacia actúa en el plano ontológico”.

⁴³⁰ Duviols e Itier eds. (1993); Aranibar ed. (1995); Navarro Gala ed. (2007).

A continuación, ofrecemos una última mirada en torno a la situación social en que tanto los ritos y los mitos andinos se encontraban con respecto a la experiencia de varias décadas de persecución, censura e impugnación sistemática por parte de los evangelizadores y colonizadores, ahora ya transformados en los conductores de la situación ideológica religiosa y política, y de los comportamientos humanos que esperaban se respetasen y se adoptaran subsecuentemente por todos en los Andes.⁴³¹ Efectivamente, esta obra comparte indudablemente claves de contigüidad del orden ideológico con otros autores que por las mismas fechas escriben sus respectivos trabajos. Existe una correlación orgánica de los cultos autores andinos aquí estudiados; faltaría, con todo, averiguar si esta sincronía discursiva tiene bases en las mentalidades colectivas.

El Origen Mítico de los Incas. Una de las primeras preguntas que los hispanos se hicieron ante la cultura visual de los andinos fue: ¿qué significaban estas imágenes salvajes o demoníacas representadas en las cosas u objetos que utilizaban? La pregunta que nos hacemos ahora es: ¿a través de qué imágenes y en qué soportes se representaron los grupos andinos sus orígenes y sus procesos de desarrollo, sus universos simbólicos que explicaban su cultura, su ritualidad? ¿Cómo comunicaban su significado? ¿En qué consistían esas técnicas comunicativas? Este tema ha sido de hondo interés académico a través del tiempo.⁴³² Desde el lejano ocaso de Tiwanaku a fines del primer milenio después de Cristo, según parece, pudo quedar una especie de ‘vacío de poder’ que debió haber sido llenado por otras formaciones étnicas que buscaban un ‘nuevo comienzo’. Esto parece haber sido una constante en el umbral de las antiguas civilizaciones andinas. Es así como a fines del Horizonte Intermedio Tardío un grupo de individuos con una cierta vocación de poder inicia un nuevo comienzo para su pueblo. Todo esto equivale en el pensamiento y en el lenguaje religioso andino a preguntarse por el origen mítico-histórico de los incas y la formación de una poderosa etnia que desde la fundación del Qosqo, la Inti Llaqta, fueron capaces de expandirse hacia todos los confines de la Cordillera de los

⁴³¹ Como señalara Duviols (1993: 20): “Antes de la conquista europea, ya la familia del autor se señalaba en servicio de los soberanos del Cuzco. Pachacuti simboliza una continuidad secular. Descendiente «legítimo» como él mismo apunta, de tan ilustre linaje que tributara eximios servicios a los Incas, a la Corona de España y a la Iglesia romana, además benemérito servidor de Dios, del Papa y del rey con el aporte personal de la **Relación**, nuestro cronista se coloca en una situación conveniente para pretender con derechos eventuales recompensas del poder colonial. En este asunto, su postura es comparable a la de Guaman Poma de Ayala y del Inca Garcilaso”.

⁴³² Vgr. Harrison (1982: 65-99); Lorandi y Del Río (1992: 34-40).

Andes.⁴³³ Para Pachacuti Yamqui su relación es «una historia de la *preparación evangélica* en el Perú» —una expresión paleotestamentaria que introduce a Dios como sumo arquitecto de la vida y de la historia de los hombres.⁴³⁴

La historia de origen de los Incas, según Pachacuti Yamqui, comienza muchos siglos atrás en las áreas circumribereñas del lago Titicaca, tierra de los “Reinos Aymaras”,⁴³⁵ en el período que llamó “el Purunpacha”. Según la arqueología moderna las civilizaciones anteriores a la cultura Inca, en esta área del sur andino del Perú, han sido las de Chiripa y Pukará (antes de JC), y sus sucesoras Tiwanaku y Wari (Horizontes Intermedio Temprano, Medio e Intermedio Tardío), en las áreas nucleares de la Sierra y la Puna.⁴³⁶ Sugestiva es la cuestión de las lenguas que homogenizaron las relaciones étnicas: el quechua, el aru y otras más antiguas.⁴³⁷ Estas lenguas y las cosmovisiones que transmitieron en el área de Canas y Canchis, una frontera geográfica natural que separaba una de otra, es decir, la Sierra de la Puna, o mejor dicho una frontera-pasillo que unía ambas regiones.⁴³⁸ A partir de ese período cultural, la incipiente sociedad proto-inca de origen posiblemente Puquina o Tiwanaku, comenzó su lento proceso de avance, migrando y buscando el lugar adecuado para iniciar su corta pero intensa carrera de desarrollo, desde el siglo XII o XIII, y su expansión y apogeo, entre los siglos XIV y XVI. Allí están los orígenes fundamentales de la civilización inca.

Viajemos una vez más al pasado histórico-ritual procesado a través de las categorías religiosas occidentalizadas por la mestizada pluma de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui. En

⁴³³ Duviols (1993: 22-23) explica que: “La estructura cronológica y también ideológica de la Relación corresponde, pues, a una visión teológica cristiana de la historia del Perú concebida como un tramo de la historia cristiana del mundo. El cronista quiere mostrar cómo la divina Providencia divina —que se confunde con Dios— ha anunciado y dispuesto las etapas necesarias, y realizado por fin el cumplimiento de un proceso preconcebido, que ha de culminar con la proclamación en los Andes del mensaje de Cristo. Quiere mostrar cómo la Providencia, desde el *purunpacha*, suscita acontecimientos cuyas consecuencias van preparando gradualmente a los peruanos para que acojan al Evangelio.”

⁴³⁴ *Ibíd.*: 28.

⁴³⁵ Murra (1975; 1978; 2002: 183-207).

⁴³⁶ Rowe (1946; 1957; 1969; 1970; 2003); Lumbreras (1969; 1981; 1999); Bauer (1996; 2008; 2011).

⁴³⁷ Torero (2005: Cap. 5; 2007: Cap. 2).

⁴³⁸ A este respecto Navarro Gala (2007: 9) nos dice que: “...este excepcional manuscrito revela la temprana existencia de una realidad indígena hispanizada, mestiza ya en lo cultural, que escribe en castellano; como es natural y no en castellano «pulido», sino en su incipiente variedad andina. El mestizaje cultural se ve en su peculiar apropiación de las tradiciones discursivas a las que ha tenido acceso. No vierte simplemente su mensaje en ellas, sino que es capaz de reelaborarlas para conformar un discurso propio y autónomo, desde el que reivindica su identidad de indígena principal, indisoluble de su cultura cristiana.”

un inicio, de acuerdo al texto, los integrantes de las familias migrantes quizás con el apoyo guerrero de otros grupos que se sintieron afines a estas incursiones (las etnias Canas y Canchis bien pudieron haber sido esos aliados), avanzaron hacia un área habitada por varias tribus donde habrían de asentarse y donde luego fundarían el Qosqo, una aldea que progresivamente tomaría el aspecto majestuoso de un centro urbano considerado Huaca, siguiendo la trama de los valles que van desde el área altiplánica fría, seca y lluviosa, hacia la cabecera del Valle de Aqha Mama, lluviosa pero cálida, y más allá hacia el valle del Urubamba, con clima semiselvático, considerables distancias que fueron realizadas en penosa y peligrosa peregrinación:

Dizen que en tiempo de *purun pacha* todas las naciones de Tauantinsuyu benieron de hazia arriba de Potossi tres o quatro exércitos en forma de guerra y assí los venieron poblando, tomando los lugares, quidándose cada una de las compañías en los lugares baldíos. A este tiempo se llaman *cállac pacha* <tuta> o *tutayac pacha* y como cada uno cogieron lugares baldíos para sus beviendas y moradas, esto se llaman *purun pacharac captin* este tiempo.⁴³⁹

Reconozcamos desde el inicio el valor de la expresión “dicen”: ésta hace alusión a la tradición oral que el autor tuvo que haber conocido por parte de sus informantes nativos. La tradición oral local a fines del siglo XVI probablemente aún estaba bastante vívida en la memoria de los andinos en la época en que el autor tuvo que haber escuchado e indagado, aprendido e internalizado estas tradiciones mítico-históricas, en un ambiente bastante poco propicio para que éstas perduraran dados los intereses eclesiásticos y del gobierno civil por borrar de la mente de los indígenas los tiempos antiguos. La versión que entrega en su *Relación de Antigüedades* es diferente a la del Inca Garcilaso, quien en sus *Comentarios Reales* defiende la idea de que los Incas vinieron migrando desde el lago Titicaca viajando por la tierra y también subterráneamente emergiendo en la Pacarina de Pacariqtambo o desde el interior del Apu Huanacauri. En tanto que para Pachacuti Yamqui se trató de una campaña guerrera que concretamente un “ejército” llevó a cabo avanzando y consiguiendo mejores posiciones en la expansión inicial, dejando una estela de horror y destrucción. Quizás en esto haya una influencia directa de la “historiografía oficial” toledana. Aclaremos que “cállacpacha o tutayachacha” hace alusión a “el principio del mundo”, según González Holguín.⁴⁴⁰

En este avance por el paisaje de la Puna y la Sierra sur los grupos iniciales fueron lentamente logrando conseguir mejores posiciones que les permitieron iniciar la ocupación de

⁴³⁹ Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui (1993: 187).

⁴⁴⁰ En: Aranibar (1995: 183).

diferentes áreas de los territorios para eventualmente construir una sistema social y económico que les posibilitara generar los medios y recursos para seguir avanzando en una escalada de obtención de nuevas propiedades. El tiempo en que se efectuaron estas exitosas incursiones posiblemente se remonta a los albores del siglo XII o XIII. El arqueólogo Brian S. Bauer propone que incluso fue antes: alrededor del siglo XI o X (años 1000, o incluso 900 dC), incluso.⁴⁴¹ Así:

Passaron muchísimos años y al cabo, después de aber estado ya poblados, abía gran falta de tierras y lugares, y como no abían <tierras> cada día abían guerras y discordias que todos en general se ocupavan en hacer fortalezas y assí cada día an abido encuentros y batallas sin aber la paz en este tiempo, de tantos combates y guerras injustos, que los unos y los otros estavan jamás seguros, sin alcanssar quietud.⁴⁴²

Esta versión de los orígenes la sociedad cuzqueña y del Tawantinsuyu, nos ofrece una perspectiva histórica particular que nos muestra el difícil avance de los primeros Incas como una seguidilla de eventos guerreros en los cuales los bandos en pugna lucharon denodadamente por el control de las tierras que eran, sin duda, el principal móvil que agitó a estos grupos a mantener una actitud belicosa ante los otras etnias. Es posible que este problema del conflicto y el hambre producto de posibles crisis ecológicas y climáticas, se haya configurado como uno de los principales hitos y acontecimientos que explican en parte estas primeras épocas de avance de grupos migrantes provenientes del Qollao, entre los que estuvieron los protoincas, sin duda. El problema Wari,⁴⁴³ por otro lado, también abre nuevas discusiones de complejas incógnitas respecto a sus territorios y sus vínculos con las etnias que se batían por entonces. Por su parte, el problema de las guerras es abordado por Pachacuti Yamqui desde el punto de vista de las “injusticias” que este tipo de comportamientos generó en su época. En este sentido, su perspectiva belicista coincide con la tesis de Francisco de Toledo y Pedro Sarmiento de Gamboa [1572], respecto a la actitud de “tiranía” que los constituía ante los ojos virreinales como gobernantes ilegítimos y que por lo tanto justificaba legalmente la conquista española de los Andes.

Pachacuti Yamqui en la época de su formación educativa e intelectual tuvo que haber comprendido e internalizado profundamente los mitos bíblicos cristianos, asumiéndolos como parte fundamental de su vida moral y ética, adentrándose comprometidamente en la tradición de

⁴⁴¹ Bauer (2008; 2011).

⁴⁴² Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui (1993: 187-188).

⁴⁴³ Davies (1998: 64-70).

las Sagradas Escrituras, confiando en la nueva fe revelada y acercándose al modo de vida hispánico, con lo cual los ritos y mitos de su cultura materna quedaron en tela de juicio permanente. No es extraño, por lo tanto, que en la *Relación* el antiguo período pre-Inca sea interpretado como un tiempo controlado por los “pecados del demonio”, lleno de guerras “injustas” y de “demonios” que buscaban engañar al ser humano. Algunas de sus ideas en torno a la acción del “Diablo” muestran que éste en efecto engañó a los antiguos hombres andinos haciéndolos errar en el camino de la fe verdadera, argumento que será expuesto a las mentes indígenas colonizadas en forma sistemática en parroquias, o en escuelas propiamente tales, para internalizar estas versiones “verdaderas”, mezclándolas inevitablemente luego con las tradiciones orales que todavía supervivían hacia principios del siglo XVII.

Los Incas en su origen ya estaban influenciados por el archi-enemigo de la Iglesia Católica, institución que vivía obsesionada con la demonología y sus variantes. En este sentido, Pachacuti Yamqui asegura que:

Y por entonces, a media noche, oyeron que los **happiñuños** se desaparecieron dando temerarios quejas, diciendo: «vençidos somos, vençidos somos, ¡ay, que pierdo mis tierras!». A esto se entiende que los demonios fueron vençidos por Xesuxpo Nuestro Señor quando en la cruz en el monte calbario. Porque antiguamente, en tiempo de *purum pacha*, dicen que los happiñuños andavan bissiblemente en toda esta tierra que no abían seguridad de andar en anochesiendo, porque a los hombres y mujeres y muchachos y criaturas los llevaban arrebatándolos como tiranos infernales y enemigos capitales del género humano etc.⁴⁴⁴

Las versiones de los andinos y las de los españoles pueden aquí verse entremezcladas en los argumentos que Pachacuti Yamqui esgrime. La idea de que Jesucristo influyó en los Andes (no caminó por los Andes, sino que “murió en la cruz en el monte Calvario”) en la época prehispánica y especialmente, en la época en que los Incas se expandían o avanzaban hacia las que habrían de ser las tierras en las que fundarían su propia Llaqta, no ofrecen dudas acerca de las especiales condiciones que tuvieron que existir para que el horizonte literario diese a luz una versión “oficial” que fuese respetada por todos aquellos individuos que desarrollasen el rol de escribanos, en sus funciones históricas o educativas, como parece ser la principal función del texto de Pachacuti Yamqui. La ‘Ciudad Letrada’ también consistió en un patrimonio intelectual que estaba constituido por contenidos ideológicos que las autoridades de la Iglesia Católica y del gobierno civil permitían y fomentaban que se difundiesen en escenarios coloniales institucionales y públicos en que la actividad docta, las corrientes literarias y el saber

⁴⁴⁴ Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui (1993: 188).

bibliográfico, permitían la intercomunicación siempre comprometida con las doxias y los discursos considerados pertinentes como propios y culturalmente aceptables. No se debe olvidar que la sociedad colonial en los Andes estaba férreamente controlada por las instituciones más importantes de la época (Iglesia, Inquisición, Tribunales, etc.), y que la división entre las dos repúblicas, generaban necesariamente espacios en los cuales las memorias indígenas fluctuaban inestable pero progresivamente.⁴⁴⁵ En este punto nos volvemos a preguntar si es posible que la *vox populi* andina fuese responsable de la mantención de una memoria social que alimentaba a los imaginarios y las subjetividades indígenas.

Un Hombre Blanco Barbudo, Wiraqocha y el Mito de Tonapa. Como hemos señalado, a lo largo del texto aparecen expresados varios problemas y fenómenos que mucho interesan a quienes tratamos de entender el complejo mundo literario del indígena cristianizado. A continuación, vamos a reflexionar considerando el aspecto simbólico de la cultura colonial, particularmente sobre la presencia de un “hombre barbudo” que hipotéticamente podría ser la figura de la deidad denominada Wiraqocha, sintetizada en al menos dos tradiciones que lo sincretizan. Esta figura aparece en los Andes prehispánicos adelantándose a la evangelización, como una especie de profecía retrospectiva que anunciaba la supuesta Buena Nueva, y que sacaría a los hombres andinos de sus “errores, idolatrías y apostasías”.

Pachacuti Yamqui señala que esta aparición surgió entre los habitantes autóctonos luego de que Jesucristo, desde su “calvario” en la cruz expulsara a los “demonios” —Hapiñños y Achocallas— de los Andes:

Y passado algunos años, después de aberlos ydoy echado a los demonios happiñños y achocallas desta tierra, an llegado entonçes a estas provincias y reynos del Tabantinsuyo un hombre barbudo, mediano de cuerpo y con cabellos largos y con camissas algo largas, y dizen que era ya hombre pasado, más que de moço, que trayeya las canas, y <era flaco>, el qual andaba con su bordón y era que enseñaba a los naturales, con gran amor, llamándoles a todos hijos e hijas, el qual no fueron oydos ni hecho casso de los naturales, y quando andaba por todas las provincias an hecho muchos milagros etc. Visibles, solamente con tocar a los enfermos los sanaban. El qual no trayeya interés ninguno, ni trayeya hatos, el qual dizen que todas las lenguas hablava mejor que los naturales y le nombravan **Tonapa** o **Tarapaca** <a este barón le llamavan> **Uiracocham Pacha Yachichipcachan** o **pachaccan** y **bicchai camayoc**, **cunacuy camayoc**.⁴⁴⁶

La llegada de este “hombre barbudo” a “estas provincias y reinos del Tahuantinsuyu” puede interpretarse de varias maneras. Nosotros lo haremos solamente desde dos puntos de vista: la de

⁴⁴⁵ Salomon (1982; 1994; 1997).

⁴⁴⁶ Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui (1993: 188-189).

ser un injerto de la tradición cristiana en la andina, mediante una operación de manipulación de “versiones escritas y registradas” por las políticas conciliares de la Iglesia Católica colonial, por una parte, y, por la otra, como modos indígenas que buscaron armonizar la versión oficial de la Iglesia con los conocimientos que ellos manejaban dada su situación en la república de indios, en un esfuerzo por darle veracidad y objetividad al recuerdo superviviente de la tradición oral. La imagen con que Juan de Santa Cruz Pachacuti nos describe este personaje lo convierte casi inevitablemente en una figura clásica de la hagiografía medieval (vida ejemplar de los Santos). Sin embargo, este personaje es denominado “Tonapa”, y más significativamente aún, llamado “Tarapacá Huiracochan”... Personaje que puede relacionarse con la deidad Wiraqocha, con una encarnación distinta que lleva por segundo nombre “Tarapacá”, una fusión de dos tradiciones que se vuelven locales (como Huiracocha Cuniraya en la Sierra Central) en el juego milenario de la interacción panandina.⁴⁴⁷

Lo destacable de estas informaciones es que las imágenes arquetípicas de ambas tradiciones se superpusieron o incrustaron creando una nueva idea de un atemporal personaje santo que gracias a un milagro de la narrativa literaria logró desarrollar un conjunto de acciones que lo hicieron conocido en su momento por la población que se mantuvo en la “idolatría”, dejando un recuerdo y una memoria de factura andina e inseminando una especie de profecía providencial. Pachacuti Yamqui prosigue con su especial relato:

[L]os yndios de aquel tiempo dizen que suelen burlar deziendo tan parlero hombre. Aunque los predicava siempre, no fueron oydos, porque los naturales de aquel tiempo no hezieron caudal ni casso del hombre. Pues se llamó a este barón **Tonapa huiracochampa cachan**, pues ¿no era este hombre el glorioso apóstol Sancto Thomás?⁴⁴⁸

La pregunta que se hace Pachacuti Yamqui, retórica por cierto, no es sino un recurso narrativo para captar la atención de quienes leyeron el documento o escucharon su lectura en la Doctrina Christiana de Canas y Canchis. El cronista crea un especial efecto dramático al exponer que el personaje en cuestión no es tomado en cuenta y más bien es ignorado por los indígenas de aquella época, muy semejante a lo que le pudo haber ocurrido a algunos de los mártires católicos en la época romana, posterior a la muerte de Jesucristo (o su resurrección, desde el punto de vista cristiano). Al nombrar a este personaje como “Tonapa huiracochampa cachan”, la superposición de imágenes divinas se hace patente y consiguen en el relato que estas ideas lograsen integrarse

⁴⁴⁷ Aranibar ed. (1995: 393-396).

⁴⁴⁸ Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui (1993: 189).

en una lógica de conjunto argumental que impregnaba programáticamente de este tipo textos compuestos con elementos híbridos fruto de los vínculos biculturales de las sociedades española y andina. La pregunta que se plantea Pachacuti Yamqui es atractiva pues permite que la lectura adquiera nuevas honduras: ¿no es también posible que su inteligencia lo haya llevado a explorar en los misterios de la fe revelada?

Prosigue nuestro cronista:

Este barón dizen que llegó al pueblo de un cacique llamado **Apo Tambo cuyo** sujeto fue el pueblo, y dizen que llegó muy cansado en una fiesta, quando estaban en las bodas. Y assí, por el Apo Tambo fueron oydos sus razonamientos con amor y los yndios del sujetos los oyieron mala ganas. Al fin, por aquel día, fue huésped del **perigrino**, el qual dizen que dio un palo de su bordón al dicho Apo Tambo, reprehendiéndolos con amor afable. Y el Apo Tambo lo oyieron con atención rezebiéndole el dicho palo de su mano, de modo que en un palo los rezebieron lo que les predicava señalándoles y rayándoles cada capítulo de los rrazones. Los viejos modernos del tiempo de mi padre don Diego Felipe suelen dezir que caçicazera¹⁰ mandamientos de Dios, prinçipalmente los siete preçeptos no les faltava. Solamente nombre de Dios Nuestro Señor y de hijo Jesuxpo Nuestro Señor les faltava, que es púplico notorio entre los viejos; y las penas eran graves para los que quebrantavan.⁴⁴⁹

El arribo de este personaje de origen presumiblemente cristiano a tierras del Curaca Apo Tambo en tiempo de matrimonios —es decir, de establecimientos de alianzas tribales— es considerado una molestia para los habitantes de este lugar, quienes en todo caso lo reciben finalmente como huésped. La entrega de “un palo de su bordón” para Apo Tambo, y la recriminación afectuosa de parte de Tonapa por su conducta “idólatra”, es un índice de que el personaje fue valorado como extraño e inoportuno respecto del grupo social que lo recibe. Sugestivo resulta, por otro lado, lo que señala Pachacuti Yamqui con respecto a lo que comentaban los contemporáneos de don Diego Felipe, padre del cronista, de estos atípicos acontecimientos relacionándolos con lo que los evangelizadores de la colonia enseñaron como “los siete preçeptos”, agregando que existían “penas graves” para aquellos que no respetasen la Doctrina Christiana.

Puede parecer que existe una línea ilógica entre los dos componentes de esta pequeña muestra, desde el punto de vista de la coherencia interna de un texto; sin embargo, creemos más bien que el autor integra conscientemente dos enunciados que temporalmente aparecen sin conexión objetiva. La literacidad indígena también gozó de una capacidad creativa y analítica particular, según nos parece.

Continúa Pachacuti Yamqui:

⁴⁴⁹ *Ibíd.*

Este carón llamado **Thonapa** dizen que andubo por todas aquellas provincias de los **Collasuyos** predicándoles sin descansar hasta que un día entró al pueblo de **Yamque Supa**, pueblo principal en donde fue echado el barón con gran afrenta y vituperio, el qual dizen que muchas veces dormían en el campo sin otra rropa más de que trayeya, camissa larga y manta y libro.⁴⁵⁰

Este predicador, cuyos gestos, figura y avatares nos recuerdan las hagiografías clásicas de la baja Edad Media (San Francisco o San Antonio, por ejemplo), en términos de que su vida en efecto giró en torno a la predicación del mensaje sagrado del que era portador, y más importante aún, del rol que los misteriosos caminos del Señor deparaban a quienes entregaban sus vidas a la causa de Dios, realizó su labor en el área Qolla lo cual es interesante desde el punto de vista de la historia colonial local. Recordemos que los Incas, según Pachacuti Yamqui, migraron desde el pueblo de Potosí. Forma y contenido de este tramo narrativo de la obra nos revelan patrones claramente occidentales que consiguen cooptar y manipular ideas “paganas” que se buscaba armonizar en el mensaje celestial del cristianismo. En general, como sabemos, las hagiografías culminan con el personaje humano encontrando el fin de su vida consagrándose a la causa de difundir el mensaje asumiendo los martirios o sufrimientos que generaba una recepción negativa de su tarea por parte de las gentes y pueblos que desconocían aún la trascendencia de las revelaciones que entregaría el hombre santo predicador: estos avatares de la narración proselitista lograron crear imágenes ejemplares para ser emuladas por los nuevos cristianos o para reforzar la fe de los antiguos creyentes, y se constituyeron en un mundo religioso que creó profundos lazos orgánicos de la comunidad colonial.

Por otro lado, su vida azarosa, heroica y pobre, que lo llevó a caminar incansablemente por lejanas tierras, pasar hambre y frío, y muchas veces dormir donde lo encuentra la noche, claramente lo situaba como un abnegado ejemplo de la presencia cristiana en tierras del Nuevo Mundo, mucho antes de la llegada de los conquistadores. Y esta imagen fue al parecer una figura clave en la elaboración de textos de proselitismo cristiano entre los indígenas, dirigidos a impresionarlos y a convencerlos de la fuerza de su fe. El hecho de que este personaje portase un Libro también aparece como una figura destacada en el discurso que nos ofrece don Juan de Santa Cruz. La maravillosa e inexplicable aparición de un libro en una época en que obviamente no existían en los Andes, y más aún que el autor lo haya de destacar en la narración edificante, por su carácter de objeto de fetiche para los hispánicos, lo convierte efectivamente en un

⁴⁵⁰ *Ibíd.*

portento misterioso de la Providencia, irrevocable y poderoso: es la Santa Biblia, la “letra de Dios”, como la llama Guaman Poma.

El relato prosigue: “El cual Tonapa dicen que maldijo al pueblo, por lo cual vino a ser anegado con agua. El día de hoy se llama Yamquesupacocha –laguna–, que los indios de este tiempo casi todos saben cómo antiguamente era pueblo principal y ahora es laguna.”⁴⁵¹ Los hechos que relata nos enfrenta a una posible interpretación que vincula a Tonapa con eventos que parecen tener factura bíblica como lo representa el que “el peregrino” tras no haber sido escuchado por la gente, y siendo expulsado y maltratado, el pueblo es “anegado con agua” como si las fuerzas terribles de un dios para ellos aún desconocido hiciera caer sobre ellos su maldición por las faltas de respeto cometidas en la persona de su enviado. El día que señala Pachacuti Yamqui, el de “Yamquesupacocha”, queda entonces marcado en la memoria de “los indios” como el día en que su antiguo pueblo quedó anegado y castigado por el dios del extraño predicador.

A continuación, prosiguen las andanzas del predicador “Tonapa”. En la situación que ahora comentaremos el individuo llega a un cerro donde ocurren otra serie de eventos divinos o mágicos que hacen explícita la voluntad del dios por castigar a los habitantes de estas tierras:

Lo uno dicen que en un cerro muy alto llamado **Cacha Pucara** estaba o abía un ydolo en figura de mujer, a el qual dicen que el **Tunapa** tubo gran odio con el dicho ydolo. Y después le echó fuego y se abraçó el dicho cerro con el dicho ydolo rrebentándoles y derritiéndoles como una çera el dicho cerro, que hasta el día de oy ay señales de aquel milagro espantable jamás oydo en el mundo.⁴⁵²

En estas informaciones observamos cómo la extirpación de idolatrías, enfocada en destruir los soportes materiales de la “idolatría”, de la cual probablemente el mismo Pachacuti Yamqui fue parte, en este caso en el objeto de un “ídolo” de una mujer, una Huaca, realiza su cometido a través de una forma sobrenatural, “milagro espantable”, que consigue abrasar con fuego —un medio divino para castigar a los pecadores que no le obedecían— tanto al ídolo, “Cacha Pucara”, como al lugar donde éste estaba situado, e incluyendo las personas que le rendían culto. Este acto, “jamás oído en el mundo”, genera un efecto de admiración y temor en aquel que lo escucha o lo lee a la luz por supuesto del contexto social de comienzos del siglo XVII. Quizás, además,

⁴⁵¹ *Ibíd.*: 190

⁴⁵² *Ibíd.*

haya vínculo con la explosión del volcán Quimsachata, siglos atrás, que pudo haber dejado honda impresión en la gente del lugar.

Ocurren otros portentos en los Andes de la época:

Y lo otro milagro sucedió en los **Quinamares**: dicen que con amorosas palabras comenzó a predicar en un pueblo en donde había gran fiesta y banquetes de unas bodas, en donde los yndios de quel pueblo sin hacer caso de las predicaciones de **Tunapa**. Y fueron maldecidos convirtiéndoles en piedras que hasta el día de hoy se echa de ver. Y lo mismo sucedió en Pucara y otras partes [...] ⁴⁵³

En otro pueblo que aparentemente pertenecía a los “quenamaris” (cerros nevados), el personaje vuelve a realizar los espantables portentos que castigaban a los indígenas y a sus objetos de “idolatría”, siendo maldecidos por Tonapa, quien además los convierte en piedras. De igual modo, en otros sectores por donde pasó maldijo a sus habitantes, como en Pukará, antiguo lugar que precedió a las culturas Tiwanaku y Wari.

Pero ¿en qué culmina la historia de este misterioso personaje? Pachacuti Yamqui responde a esta pregunta del siguiente modo:

[E]ste barón dicen que andando predicando llegó a los Andes de **Carabaya** y en ella hizo una cruz muy grande y los trajo por sus ombros asta ponerles en un cerro de **Cara Pucu** en donde los predicó dando grandes bozes, echando lágrimas, y en ella una hija de un caçique de aquella provincia. Dizen que fueron echados en la cabeça con agua y los yndios viendo aquella manera se entendieron que lababa la cabeça, y así lo tresquiló después que fue preso el Tunapa a buen recaudo junto en la laguna grande de Cara Pucu. Cara Pucu quiere dezir quando cantan quatro bezes, muy a la madrugada, un abe llamado puco puco. Dizen que al amanecer entraron a Tunapa do estaba preso un mançebo muy ermoço. Y los avía dicho: «no tengas pena que yo bengo a llamaros en nombre de la matrona que os está aguardando solo, el qual está para irse al lugar de hulguras». Y diziendo así dizen que tocándole con los dedos a los cordeles questabanatados de los quatro braços, manos y piez; y en ella dizen que había mucha gente de guardia, questaban ya sentençiado el Tunapa a muerte cruel. Como digo que al amanecer como en a las cinco oras de la mañana, entraron en la laguna, juntamente con el mançebo tendiéndoles sobre el agua de la laguna la manta que traya, el qual manta cirvió en lugar de balça [...] ⁴⁵⁴

La referencia a la cruz de Carabuco es famosa en los Andes. En esta cita precedente podemos conocer cómo “Tonapa” hizo en Carabaya una cruz y una vez terminada la cargó hasta la laguna de Carabuco, donde se abocó a continuar con sus predicamentos. Esta imagen es retóricamente calcada a la Vía Dolorosa de Jesucristo: tiene la fuerza de la obra de Dios, sin duda. Esta conjetura ¿nos puede ayudar a intuir el real efecto mental que la escritura y la lectura conseguían en las audiencias? El influjo psicológico tuvo que haber sido importante. La escena que continúa en el relato dice relación con el gesto que con su persona tuvo una joven, hija de un Curaca, la

⁴⁵³ *Ibíd.*: 190-191.

⁴⁵⁴ *Ibíd.*: 191-192.

que vertió agua sobre el cabello de este individuo. (La piadosa niña pretendía ayudarlo). Tonapa es preso a raíz de esta situación por los habitantes del lugar. Estando preso viene a verlo “un muchacho muy hermoso” (¿un ángel?), que le dice que tenga tranquilidad pues vendrá la “matrona” a buscarlo (¿la Virgen María?). Todos estos hechos están caracterizados por un cierto hálito de milagro que los recubre. Seguramente fueron imágenes muy usadas en la época dada su capacidad de crear sentimientos virtuosos.

Finalmente, el personaje muy temprano en la madrugada, dejando atrás el lugar de encierro en el que estuvo confinado, entra en la laguna en cuyas aguas extiende su manta que le sirve a su vez para flotar sobre su superficie. La llegada de Tonapa, el fuego con el cual abrasó el ídolo y, en fin, la forma en que abandonó su prisión yéndose por las aguas de la laguna en su manta, podría implicar que su presencia estaba contradiciendo la existencia de las deidades andinas y las Huacas, dado que precisamente su mensaje estaba anunciando el reino de la cristiandad, que transforma los Andes en los siglos coloniales. Esto es fundamental desde el punto de vista del programa del texto de Pachacuti Yamqui y la orientación que conlleva de para quien o quienes está escrito, es decir, de los objetivos evangélicos que persiguió producir en la audiencia neófito.

La acción de Tonapa no pasa desapercibida para los Curacas quienes son en todo momento testigos de los portentos del personaje misterioso que Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui utiliza para hacer llegar su mensaje a los indígenas que él ayudaba a disuadir y convertir con su obra, dado que su *Relación* fue probablemente utilizada para ayudar a educar a los indígenas circunscritos a su Doctrina.

Añade Pachacuti Yamqui:

[D]e cuya llegada en el dicho pueblo de **Cara Puco** y provincias della alteraron los curacas y principales della por aber bisto cayer y derribarse ydolo dellos. Dizen que como viento se bolaba el dicho ydolo, en una puna donde jamás llegaban los ombres, estaba el dicho ydolo y huaca llorando, lamentándose como desterrados, y la cabeça abajo i por un yndio fueron hallados y oydos<el dicho ydolo>, por cuya notiçia los sentieron grandemente los curacas de la llegada de Tunapa de que, como tengo dicho, fue presso.⁴⁵⁵

En este punto es útil preguntarse nuevamente por el posible efecto que este tipo de relatos producía en las consciencias indígenas que escucharon estas historias como exposiciones

⁴⁵⁵ *Ibíd.*: 192.

edificantes, ejemplares y educativas. Es claro que esta *Relación* fue escrita para enseñar deleitando, según señala Rosario Navarro Gala,⁴⁵⁶ siguiendo el principio ciceroniano de “*docere, delectare, movere*”, que proviene de San Agustín dentro de la tradición historiográfica cristiana. Sostiene que esta tradición influyó en personas tales como Francisco de Ávila, el sacerdote de la doctrina de San Damián de Huarochirí. Anota también las diferencias tácitas entre un Inca Garcilaso y un Pachacuti Yamqui. Por lo tanto, en estas narraciones lo que estamos atestiguando es ni más ni menos que el esfuerzo de un hombre andino (prohispánico) por integrar en un texto razonablemente coherente las tradiciones que conoce bien: la suya propia, la andina, y la que ha adoptado, la hispánica. Esta discusión no es nueva: básicamente tiene que ver con la pregunta genérica: ¿hasta qué punto la historia y los mitos y los ritos andinos (el pensamiento indígena) fueron manipulados o instrumentalizados por las estrategias evangelizadoras —que recurrieron tanto a las políticas lingüísticas como a las tradiciones historiográficas de occidente, todas igualmente dogmáticas frente a las Sagradas Escrituras—, y cuáles fueron sus consecuencias para las memorias andinas que debido a esto necesariamente se refundaron? La eclosión de una mentalidad mestiza de doble matriz cultural.

Continuemos con el epílogo de este relato:

Dizen que el dicho Tunapa, después de aberse ya librado de las manos de aquellos bárbaros, estuvo buen rrato ençima de una peña llamada **Titicaca**, y después de allí dizen que pasó por Tequena haçia **Chacamarca** en donde le bio un pueblo llamado **Tiyaguanaco** que en ella dizen questaban la gente de aquel pueblo entendiendo en sus borracheras y bayles, adonde el dicho Tonapa a la despedida lo an llegado a predicarles, como solían hazer, el qual no fueron oydos. Y dizen que de puro enojo les dixo alsando los ojos al çielo en la lengua de aquella tierra. Y como se partió di aquel lugar, toda la gente questavan baylando se quedó hechas piedras, combertiéndose, que hasta el día de oy se echa de ber. Rremito a los que an pasado por allí. Dizen queldicho Tunapa pasó siguiendo **el rrio de Chaca Marca** hasta topar en la mar. Entiendo que pasó por el estrecho haçia la otra mar. Esto an aberiguado por aquellos yngas antiqúsimos.⁴⁵⁷

Don Juan de Santa Cruz, según deducimos de sus orígenes étnicos declarados, pertenece a la estirpe de los Canas y Canchis; ello nos lleva a la conexión con los pueblos *Qollas*. Esto es importante de considerar puesto que si bien conoce las versiones que los Incas tuvieron sobre

⁴⁵⁶ Navarro Gala (2007: 26-27) señala que: “como su estudio demuestra, posee una alta elaboración conceptual, que nos revela a un indoamericano conocedor de diferentes tradiciones discursivas y capaz de aplicarlas en la conformación de un texto híbrido que cumple la función para la que parece haber sido creado: *enseñar deleitando*; si bien está muy alejado del humanista de pluma atemperada que fue el mestizo Inca Garcilaso de la Vega, pues la situación de un mestizo de origen noble por ambas ramas distó mucho de la de aquellos que, aun siendo de origen principal, vivieron y se educaron en un contexto social que no podía proporcionarles la esmerada educación de un erudito del Renacimiento europeo.”

⁴⁵⁷ Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui (1995: 192-193).

estos tópicos, también pone en juego su tradición materna, que lo autoriza como un conocedor objetivo de las tradiciones altiplánicas. Cuestión no menor ya que hemos visto cómo estas historias transcurren en el sur andino, alrededor del lago Titicaca de donde proceden los primeros protoincas (la pareja divina Manco Cápac-Mama Ocllo/los hermanos Ayar o las cuatro parejas). Tonapa o Tunupa y Tarapacá pertenecen al mundo religioso del sur altiplánico; debe existir una compleja solución de continuidad en la trasmigración del arquetipo en el tiempo sagrado que fluyó en los Andes precolombinos. Por otra parte, a menudo se dice que los pueblos andinos tenían la cualidad de integrar lo que les parecía culturalmente útil. Hay que seguir matizando la búsqueda de las categorías mentales andinas que ayuden a comprender este asunto.

Tenemos entonces que Tonapa logra liberarse de sus captores; en esto no es menor el hecho de que lo hace misteriosamente; está también el extraño asunto del muchacho que lo visita en su prisión; lo mismo su misteriosa fuga que le permite navegar por las aguas del lago en dirección hacia el río Desaguadero, donde desaparece al fin llegando “hacia el otro mar” (el Océano Pacífico o Qochamama). Necesariamente los historiadores tenemos por lo tanto que ingresar en el mundo de la cultura simbólica. El mundo de los mitos, como podemos ver, es aquel ángulo de la cultura en la cual la mente humana fluye poéticamente reforzando tradiciones ideológicas y creándolas y recreándolas constantemente; esto ocurre tanto en un sistema formal y estable de ideas religiosas como en aquellos sistemas que están siendo modificados desde el exterior por otro sistema de ideas que lo controla y, al fundirlo consigo mismo, lo modifica plásticamente. Una especie de dilema insoluble es el que enfrentamos al analizar este tipo de documentos.

Si es cierto que este relato procede de una matriz autóctona es preciso que nuestro análisis no tome *avant le lettre* cada uno de los eventos, acontecimientos y portentos misteriosos que Tonapa protagoniza; más bien, la tradición cristiana de la cual es militante el autor de estos textos es el sistema de ideas que logra intervenir o influenciar estas informaciones que aparentemente proceden de fuentes orales autóctonas. Estamos en presencia, sin duda, de un texto que nos permite analizar aquél fenómeno que Serge Gruzinski (1995) denominó “la colonización del imaginario”. La mirada que don Juan de Santa Cruz comparte con nosotros ayuda positivamente a conocer y comprender el marco colonial en el que este personaje, y otros

similares, circularon por su mundo experimentado. Esta es una de las constataciones más significativas de la presente investigación.

En último término, el cronista sostiene que estos relatos extraordinarios fueron obtenidos gracias a los testimonios de los “incas antiquísimos”, lo cual no deja de sorprender ya que los vínculos de los habitantes de Canas y Canchis provienen teóricamente desde los tiempos del Inca Pachacutec, lo cual le concede una profundidad de al menos dos siglos (o más) a las memorias orales de las cuales surgen las informaciones de su *Relación* (o sea, ca. 1400-1450 dC.). Tampoco podemos olvidar que desde la época de la lucha de los Incas contra los Chancas estas etnias fueron leales aliados. Como vimos anteriormente en el análisis de la carta de Titu Cusi Yupanqui, además, los guerreros de Canas y Canchis lucharon junto a Manco Inca II en el “Cerro al Cuzco”, de 1536-37. Hasta aquí entonces el mito de Tonapa, según este notable cronista indígena. Nuestro presente análisis e interpretación de estas informaciones quiere proponer que más que proporcionarnos testimonios fidedignos en la clave de las verdaderas categorías mentales de una memoria andina, constituyen muestras paradigmáticas de las consecuencias que generaron en el bagaje cultural de los indígenas evangelizados, tanto la lengua, la escritura y los estilos narrativos occidentales, fenómenos que afectaron hondamente los modos en que se relataron los antiguos ritos y mitos prehispánicos, posiblemente creando otros nuevos.

HUACAS Y FUNEBRIA ANDINA, SEGÚN FELIPE GUAMÁN POMA DE AYALA

Para discutir acerca de los sistemas de creencias religiosas andinas prehispánicas conviene adentrarse sobre algunas materias de estudio que nos permitan una visión cercana a la complejidad de su expresión fenomenológica, dada su oscuridad inherente y también las dificultades derivadas del alto nivel de destrucción de la cultura y religión operada en medio milenio después de la “desestructuración” de las antiguas formas de vida. El mundo cosmológico indígena constituye en efecto un complejo de sistema de pensamiento, y es sin duda un tema hermoso, intrincado e interminable. De ese mundo correlacionado entre lo humano y lo supernatural nos dice bastante Guaman Poma. Por ello, aquí vamos a centrarnos solamente en dos aspectos: primero, aquél que se refiere a las Huacas, es decir, los elementos materiales de las

creencias religiosas andinas que estaban subsumidas en el mundo Inca, ordenado en ciclos de bipartición, tripartición y cuatripartición,⁴⁵⁸ especialmente en el ‘Sistema de Ceques’,⁴⁵⁹ y, segundo, los rituales de la muerte o funebria andina,⁴⁶⁰ ambos tópicos que nos plantean problemas antropológicos desde el punto de vista de la psicología de los productores de memorias expresadas biculturalmente. Al efectuar esta operación interpretativa realizamos un último análisis sobre los componentes que le permitieron a don Felipe Guaman Poma de Ayala fusionar sus conocimientos sobre el pasado autónomo y el presente colonial a través de su narración heterodoxa. Basados en las investigaciones clásicas y las modernas sobre Guaman Poma, haremos una crítica historiográfica sobre las informaciones que hemos seleccionado, considerando las condiciones en que estas fueron concebidas en el significativo contexto de un autor que utilizó varias estrategias discursivas en el marco de su subjetividad occidentalizada. Este último análisis fortalece más nuestra idea de la emergencia de una memoria andina colonial que la Escritura indígena logró construir posiblemente sobre la base de una memoria colectiva que se construyó inadvertidamente, hecho que debe seguir profundizándose todavía.

Las Huacas: las informaciones de un indígena cristiano. El asunto de las Huacas ha sido desde siempre una temática interesante de estudiar ya que nos pone en contacto con el sistema de ideas religiosas, míticas y rituales, que pudo sobrevivir con mejor fortuna en los siglos coloniales, a pesar de la imposición de la religión cristiana, que le negó espacio a cualquier otra expresión espiritual. Hay toda una gran tradición de estudios sobre Guaman Poma previos que han considerado varios aspectos interesantes de su texto-visual: heurística y crítica de fuentes, etnografía y economía, ideología religiosa y política, categorías temporales y espaciales...⁴⁶¹ Dichos estudios son fundamentales para continuar profundizando las investigaciones sobre este personaje. Continuar esta indagación sobre expresiones fenomenológicas nos enseña sobre variados aspectos del mundo de las creencias y tradiciones étnico-culturales, no todas necesariamente Incas, sino que pertenecían también a otros pueblos

⁴⁵⁸ Rostworowski (1988).

⁴⁵⁹ Wachtel (1973; 1976); Sherbondy (1986; 1987); Millones ed. (1990); Zuidema (1989; 1991; 1995; 2011); Ossio (2008).

⁴⁶⁰ Vovelle (1985); Buikstra, Carmichael, Salomon y Verano en Dillahay ed. (1995); Kaulicke (2000: Cap. 1); Murra (2002: 400); Ramos (2010: caps. 1-2-3); Ariès (2007).

⁴⁶¹ Wachtel (1973: 165-228; 1976: Segunda Parte, Cap. III); Porras Barrenechea (1986); Ossio (2008: 33-42); Murra (2002: 375-425).

diferentes que si bien compartieron patrones culturales, expresaban sus sistemas de creencias en términos particulares y locales, según sus cualidades contextuales sociales y naturales.⁴⁶²

De otro lado, no perdemos de vista en ningún momento la crítica que debe hacerse a las informaciones que nos entrega don Felipe: confirmamos que este *ethos* constituye un preciado objeto de estudio que nos permite entender mejor el pensamiento indígena construido colonialmente. La ambivalencia de sus contenidos, en todo caso, no eclipsan lo que en último término quedaría en juego en el texto, una idea compartida por muchos: su mensaje final fue subversivo respecto del sistema colonial de gobierno dadas las inconsecuencias, las desigualdades y los excesos de la vida colonial que don Felipe atestiguó directamente. Viejos y nuevos estudios han demostrado que la profundidad del “factor guamanpomiano” abarca variados temas tales como los que ya hemos analizado previamente.⁴⁶³ Evidentemente, la *Nueva Corónica* es un texto denso en el cual coexisten dos tradiciones ideológicas y culturales, dando a paso a una literatura que evidencia una morfología argumental que armoniza el importante cambio cultural que significó la introducción del cristianismo en los Andes. En medio puede atisbarse el temprano origen de la cultura mestiza, lo que constituye a su vez otras tradiciones y costumbres coloniales emergentes. Hay también nuevos elementos en juego que marcan profundamente la obra: el idioma castellano con el cual don Felipe se comunica —imperfecto e intervenido con otros sustratos lingüísticos autóctonos—, el sistema de ilustraciones de carácter figurativo representacional que complementa irreductiblemente la obra textual, la posición social y legal del individuo como “autor” y “súbdito” del Rey católico, un cristianismo convencido, crítico y purista, además de un estilo narrativo tomado de la tradición occidental europea. El análisis que desarrollamos apunta concretamente a las contradicciones, ambivalencias y ambigüedades ideológicas expresadas a lo largo del texto. Estas cuestiones no invalidan su obra, sino que en realidad la convierten en el objeto de un estudio que precisamente pretende explorar sus singularidades estructurales.

El hecho de que don Felipe asuma una postura generalmente contraria a los Incas, aun cuando en ciertos pasajes de la obra parece referirse a ellos como un símbolo andino de la

⁴⁶² Varón Gabai, Castro-Klarén y Lemlij en Millones comp. (1990).

⁴⁶³ Adorno (1992); López-Baralt (1993); Cox (2002); Navarro Gala (2003); Chang-Rodríguez (2005); Quispe-Agnoli (2006); Holland (2008); Ossio (2008).

civilización, y sobre todo cuando adopta una actitud negativa ante las antiguas creencias (consideradas por él como “idolatrías”), necesariamente lo lleva a denigrar las antiguas tradiciones religiosas andinas, e inversamente a considerar como regla general la cultura y religión que aprendida en sus años de formación al amparo de la Iglesia Católica. Sin embargo, conservará un espacio muy notable para la reivindicación indígena y para el uso pragmático de aquellos elementos políticos y religiosos autóctonos que considera aptos para ser considerados y tomados en cuenta en un programa que él denomina *Buen Gobierno*. En la imagen que insertamos arriba aparece el Inca Túpac Yupanqui (décimo gobernante) situado por Guamán Poma “hablando con todas las huacas”, lo que puede implicar que en el esquema del pensamiento indígena el Sapa Inca tuviese plenos poderes sobre todos los seres sobrenaturales que fueron considerados como divinidades, Huacas, cosas, o lugares de adoración religiosa, tradiciones que se fueron instituidas aparentemente desde la época del Sapa Inca Pachacutec. Según Guamán Poma, el propio Inca pudo llegar a controlar a las deidades tutelares de los pueblos periféricos al Cuzco y de todos los alrededores de las cuatro regiones de mundo, en una interesante relación ritual entre él y las demás Huacas. Es interesante mencionar que en el Manuscrito Quechua de Huarochirí [¿1598-1608?] también hay una información semejante en la cual Huayna Cápac aparece charlando con las Huacas. Este cruce informativo aparece refrendando la relación simbólica entre Huacas étnicas no-cuzqueñas y Huacas cuzqueñas. Recordemos que el Qosqo tuvo que haber sido, según la concepción Inca, con o sin la venia de las etnias subalternas de los alrededores, el centro del universo religioso andino. Por ello los “ídolos” estaban colocados en contra del deseo de sus dueños originales, prácticamente como rehenes al interior del Qoricancha o de las Canchas del Qosqo. En este hecho podemos ver un hecho político de expresión de poder y control multiétnico. Así, las “Huacas del Inca” son descritas del siguiente modo:

[...] *Topa Ynga Yupanqui* hablaua con las *uacas* y piedras y demonios y sauía por suerte de ellos lo pasado y lo uenedero de ellos y de todo el mundo y de cómo auían de uenir españoles a gouernar y acá por ello el *Ynga se llamó Uira Cocha Ynga* [el Inka poderoso]. Pero lo demás de cosa de Dios no le enseñó a sauer, aunque dizen que decían que abía otro señor muy grande más que ellos. Eran diablos y acá decían *zupay* [espíritu malo], que por tal le conocían por *supay*, y ancí de ellos sauían todo lo que pasaua en Chile, en Quito. De preguntar a estos *supayconas* [espíritus malos] tenía oficio los hicheros pontífices llamados *cunti uiza, ualla uiza*.⁴⁶⁴

En nuestra lectura de la *Nueva Corónica y Buen Gobierno* hemos detectado que Guamán Poma enfatiza la época del décimo Inca posiblemente como un modelo de gobierno de la época de la

⁴⁶⁴ Felipe Guamán Poma de Ayala (2001: 264).

“gentilidad”, ya que él lo describe como un eficiente gobernante que creó una sociedad ordenada, justa y controlada, en la que no se producían excesos morales como los que don Felipe denuncia de cara a la vida colonial hegemonizada por los españoles. Así vemos cómo destaca los poderes que poseía, tales como “hablar” (oráculos) con las Huacas (montañas, ríos, árboles) y con las piedras (hitos naturales situados en accidentes topográficos), incluyendo a los “demonios” que no son sino los artefactos legales con los cuales se nominaba y combatía la “idolatría”. Lo destacable de estos estereotipos culturales estriba en cómo los indígenas aprendieron estos “elementos de prueba” para refutar las creencias de la antigua sociedad andina, y subrayar como doxia (una idea-fuerza) permanente la fuerza de la convicción de los nuevos cristianos.

En este diálogo inferimos una relación de poder entre las creencias del Inca y las demás creencias étnicas que presumiblemente implicaban necesarias relaciones rituales que el inca debía realizar, respetar y mantener para llegar a acuerdos razonables con sus “súbditos”, como también lo subraya Rostworowski (1988), respecto de la Mita multiregional agrícola, agrícola o militar. Sus poderes incluían, del mismo modo, la posibilidad de visionar el futuro, pues el Sapa Inca poseía facultades oraculares —un rasgo central del poder de las Huacas, de las deidades y del Hijo del Sol—, como lo revela el hecho de que antes de morir el undécimo Inca Huayna Cápac (infectado, quizás, por viruelas) tuviese una facultad o conocimiento mágico-ritual adivinatorio, o sea, la capacidad de reaccionar ante los hechos o acontecimientos como fue la llegada de los españoles, como también el Inca Garcilaso lo registró. Wachtel llamó “mentalidad ritual” a esta situación que en parte explica la caída del gobierno cuzqueño, dadas sus diferencias mentales y culturales que los pusieron en desventaja ante los españoles.⁴⁶⁵

A continuación, enfrentamos otro problema interpretativo de tipo histórico en la obra de don Felipe: el Inca Túpac Yupanqui se “transforma” en el Viracocha Inca, personaje histórico que, como sabemos, pudo haber sido el padre del Inca Pachacutec, noveno gobernante. Esta información es oscura. También puede interpretarse así: Túpac Yupanqui adquiere por sus facultades la capacidad de realizar prodigios mágicos y oraculares propios de la principal deidad del Qoricancha: Wiraqochan Pachayachachic. Es difícil el tema. El problema de la Cápac Cuna, por otra parte, es complejo y de incierta resolución. Este Sapa Inca nunca tuvo un conocimiento

⁴⁶⁵ Wachtel (1973: Segunda Parte, Cap. 1, III y Cap. 3, III).

sobre el Dios cristiano, desde luego. En el esquema providencial de Guaman Poma (los ideales jesuitas influyeron a don Felipe al parecer), los andinos conocieron en el pasado a Dios (lo cual “válida” la presencia de los apóstoles San Bartolomé y Santo Tomás, invención teológica), pero perdieron ese conocimiento.⁴⁶⁶ Más bien, el inca supo de la existencia de otros “diablos” que influyeron en su persona y en su gobierno: los llamados “supay”. Este ser demonizado por la evangelización le proveía la habilidad (maligna, por cierto) para saber lo que ocurría en lugares tan extremos como Chile y Quito. En este contexto, tenemos otras informaciones que deben ser comentadas dada su contigüidad temática:

Y acá hablaua con ellos *Topa Ynga Yupanqui* y quiso hazer otro tanto *Guayna Capac Ynga*. Y no quicieron hablar ni rresponder en cosa alguna. Y mandó matar y consumir a todas las *uacas* [divinidades de nivel local] menores; saluáronse los mayores. Dizen que Paria Caca rrespondió que ya no abía lugar de hablar ni gouernar porque los hombres que llaman *Uira Cocha* [los poderosos] abían de gouernar y traer un señor muy grande en su tiempo o después cin falta. Esto le rrespondió las dichas *uacas* ýdolos al *Ynga Guayna Capac Ynga*; de ello fue muy triste a Tomi.⁴⁶⁷

Existieron, según Guaman Poma, personeros que denomina “supayconas” quienes ejercieron como “pontífices” que el autor huamanguino denomina “cunti uiza” y “ualla uiza”. Ellos se relacionaban mediante sus artes mágicas con Túpac Yupanqui. En la situación descrita existen dos momentos que interesa relevar: uno, el silencio que guardan ante el Sapa Inca que los interpela, y, dos, la cólera ante este silencio que experimenta el inca quien reacciona con suma vehemencia, eliminando a todas las Huacas menores, salvándose las Huacas mayores. Esto demuestra que si bien el Inca poseía todas las prerrogativas de las relaciones con las Huacas de las otras etnias, debía mantener necesariamente una relación constructiva con ellas (en el ámbito de la reciprocidad y sus valores sociales, por ejemplo), aun cuando en algunas situaciones particulares eliminase a una cierta Huaca, lo que equivalía posiblemente a neutralizar o penalizar a ciertas etnias por determinados motivos, como cuando Manco Inca II castigó a los Huancas destruyendo su Huaca Huarivilca. Guaman Poma luego describe cómo el décimo Inca Huayna Cápac no conforme con el antiguo orden religioso decide reordenar el mundo sobrenatural y hacer desaparecer aquellas expresiones de “menores”, conservando sólo a las “mayores”, como las denomina nuestro autor. En este marco mítico del relato el Apu Pariacaca, de gran importancia en la Sierra Central, vaticinó que habrían de llegar unos “uiracochas” liderados por

⁴⁶⁶ Vgr. Pease (2010).

⁴⁶⁷ Felipe Guaman Poma de Ayala (2001: 264).

un “señor muy grande” en un tiempo más, revelación que habrían hecho el Apu y las Huacas “cunti uiza” y “ualla uiza” al propio Sapa Inca Huayna Cápac, quien según el texto al tomar conocimiento de ello hecho se habría ido a Tumipampa en triste actitud. En otro ámbito de sus informaciones Guaman Poma nos dice: “Que los *Yngas* tienen tierra señalado en todo este rreyno para sacrificios llamado *usno* [construcción ceremonial], que es para sacrificar cienpre *capac ocha* [afrenta al Inka, sacrificios humanos] al sol y a las *uacas*, *uaca caray* [dar de comer a la *waqa*], al caminar *apachita* [adoratorio]. Es la ley y sacrificio de los *Yngas*.”⁴⁶⁸ Los Ushnus son estructuras pétreas que organizaban un cierto patrón urbano, espacios sagrados que el Inca utilizaba para situarse ante grupos de comunidades y personas que eran reunidos en oportunidades de asamblea y/o reuniones del gobierno local, duplicando los hitos simbólicos creados en el Cuzco. En esos Ushnus, ubicados en lugares prominentes o de altura, se realizaban ritos tales como los “cápac ocha” (sacrificios humanos) dedicados el “dios Sol” —Inti y Punchao— y entidades que llama “uacas caray”. Igualmente, menciona a las “apachitas” (Apachetas) que constituyen hitos de piedras en forma piramidal que son ofrendados por agricultores, ganaderos (Huaris y Llacuaces), colonos, guerreros o mensajeros. Todas estas informaciones que relatan expresiones materiales de las antiguas creencias, fueron parte del sistema legal y territorial que el Inca intentó controlar y administrar.

Con respecto a los “Cápac Ocha”, y al lugar donde supuestamente se realizaron, el Qoricancha, nuestro autor nos dice:

De cómo el *Ynga* sacrificaua a su padre el sol con oro y plata y con niños y niñas de diez años que no tubiesen señal ni mancha ni lunar y fuesen hermosos. Y para ello hazía juntar quinientos niños de todo el rreyno y sacrificaua en el templo de Curi Cancha, que todas las paredes alto y bajo estaua uarnecida de oro finícimo y en lo alto del techo estauacolgado muchos cristales y a los dos lados dos leones apuntando el sol. Alumbraua de las uentanas la claridad de los dos partes [...]. [E]ntrauan el uiento del soplo y salía un arco que ellos les llaman *cuychi* [arco iris]. Y allí en medio se ponía el *Ynga*, hincado de rrodillas, puesta las manos, el rostro al sol y a la ymagen del sol y decía su oración. Y rrespondía los demonios lo que pedía y detrás sus ycheseros pontífeses *ualla uiza*, *conde uiza*, haziendo serimonias de los demonios. Y por las uentanas los prencipales haziendo oración adorando al sol.⁴⁶⁹

Se ofrecían al Sol “niños y niñas de diez años”, junto con objetos de plata y de oro, la obra de orfebres especializados en fina artesanía ritual. Estos niños tenían que ser impolutos, símbolo de la inocencia y de la belleza. La lógica religiosa andina, al parecer, privilegia lo más querido para ofrecer sacrificios que por ello tengan el poder suficiente para agradecer a las deidades y para que

⁴⁶⁸ *Ibíd.*: 264.

⁴⁶⁹ *Ibíd.*: 264-265.

el máximo acto tuviese los efectos deseados. ¿De dónde provenían esos niños?, ¿perteneceían a las Panacas? ¿O más bien eran tomados de familias de Curacas subalternos o de familias Runa? Aparentemente, dependiendo de la naturaleza del acto que se esperaba aplacar con la ofrenda humana, como la muerte del Sapa Inca, sismos o terremotos, crisis climáticas..., se elegían a los sacrificados. Aparentemente, los sacrificados se extraían de todas las etnias y jerarquías que componían las sociedades indígenas antiguas. Podemos dudar de que la cantidad de “quinientos niños” fuesen realmente reunidos en el Qoricancha con el fin de ser inmolados. Probablemente la cantidad sea una exageración cristiana arraigada en la mentalidad española colonial ante los sacrificios humanos en el Nuevo Mundo. Recuérdese que la experiencia de los españoles en la época de la conquista de América marcó un imaginario en los cristianos que luego operaría en forma adversa para los indígenas, ya que este asunto teológico y jurídico ayudó a establecer una *tabula rasa* con la cual conquistadores y colonizadores consiguieron una justificación adecuada de sus propias acciones, así como los sacerdotes obtuvieron los argumentos que explicaban la intervención del Demonio. Pero si esto ocurrió como deducimos es posible que el hecho contextual haya generado resentimientos tanto en la etnia de origen como en los padres y familia de los niños sacrificados, que generaron animadversión contra los Incas. Sin duda, también es posible que otros individuos hayan creído sinceramente en el valor de los “cápac ocha”, y que los valoraran incluso como actos de prestigio. En consecuencia, es posible que el espíritu cristiano de Guaman Poma haya sido el que terminase sesgando esta información para utilizarla contra los Incas, dado que moralmente estos actos eran incompatibles con la nueva religión. El que los niños fuesen sacrificados dentro del Templo del Sol también genera muchas dudas ya que el lugar de las “cápac ocha” era básicamente lugares de altura como cimas nevadas de los Apus. Nada semejante hubo en los Andes como lo que ocurría en la cima de los templos aztecas donde los sacrificados eran víctimas de extirpación de corazones (personas de otras etnias que eran capturadas en las guerras). Es posible presumir que esos niños tuviesen otro destino sagrado, altamente simbólico y místico, como lo viene revelando la arqueología de altura.⁴⁷⁰

Resultan atractivas las descripciones físicas del templo más importante del Qosqo. Guaman Poma señala que las murallas, altas y bajas (murallas externas perimetrales y murallas internas que creaban otras dependencias más pequeñas) estaban adornadas con planchas de oro,

⁴⁷⁰ Martínez Armijo (2005: Parte IV).

lugar común en las crónicas, pero aún más resaltante es el relato de que en el techo del recinto colgaban cristales, mientras que a ambos lados de un cierto punto que Guaman Poma no especifica, hubo “dos leones”, seguramente pumas esculpidos en piedra, que miraban hacia el Este, lugar del nacimiento del Padre Sol. No olvidemos que el animal Puma (*Puma concolor*) también poseía un enorme valor en los sistemas simbólicos relativos al poder y también al mundo religioso, más allá de las consideraciones estéticas elementales. La propia ciudad del Qosqo ha ganado en el imaginario de las épocas el valor de “Ciudad-Puma”. El recinto tenía seguramente una disposición que permitía aprovechar el trayecto de la luz solar a lo largo de todo del día. La arquitectura sagrada, en efecto, consideraba una serie de detalles que realzaban aspectos simbólicos que daban fuerza a los espacios físicos humanizados mediante las actividades rituales,⁴⁷¹ los Incas no fueron la excepción. Guaman Poma expresa que también existía un la representación de un arcoíris (Cuychi Punku), no sabemos en qué soporte, tal vez algo semejante a las Unanchas (un tipo semejante a lo que conocemos como bandera o emblema) bajo cuyo arco el Sapa Inca se ubicaba para poder realizar las oraciones correspondientes o los actos rituales de rigor, según lo que indicaba el calendario ritual, en el marco de su relación *vis á vis* con la deidad solar.

Entonces, agrega Guaman Poma, el Sapa Inca comenzaba a comunicarse con los “demonios”, es decir, con las deidades que encarnaban la ideología de los cuzqueños (Inti, Wiraqochan, Illapa) cuando se refería a los fenómenos naturales deificados o frente a los espíritus cuando el Inca hablaba con los Mallquis de los antepasados. Debemos tener presente en todo momento que el autor cuestiona a los Incas a lo largo de toda su obra por su carácter “idolátrico”, o “monolátrico”, como señala Wachtel. Esta es sin duda una constante de la *Nueva corónica* y un argumento central del texto. Estos “demonios”, que llama “conde uiza” y “uallauiza”, respondían según lo que preguntase el Sapa Inca, o sea, establecía el acto oracular.⁴⁷² Estas imágenes están marcadas por la postura cristiana de don Felipe y tiene su razón de ser en el entendido de que constituyen sus argumentos centrales: los Incas fueron “idólatras” en un momento previo de preparación para el reino cristiano, un eslabón teleológico según la doctrina única, figura constante que proyecta el carácter ilegítimo y tiránico de los Incas. Sólo

⁴⁷¹ Canziani Amico (2009: Capítulo 8).

⁴⁷² Curatola Petrocchi y Ziólkowski eds. (2008).

que a menudo Guaman Poma tiene que lidiar en el *Buen Gobierno* con el hecho de que la población vivió mejor en aquella época, no así en la sociedad colonial que testimonia directamente ya que ésta estaba francamente corrupta y los andinos eran la principal víctima de aquel régimen.

En las descripciones del Qoricancha nuevamente aparecen otros elementos que permiten visualizar la forma física del Templo del Sol. En el caso que analizamos a continuación, Guaman Poma nos comenta sobre una “ermita” llamada “Pumap chupan”:

Y allí en medio se ponía el *Ynga*, hincado de rodillas, puesta las manos, el rostro al sol y a la ymagen del sol y decía su oración. Y respondía los demonios lo que pedía y detrás sus ycheseros pontífeses *ualla uiza, conde uiza*, haciendo serimonias de los demonios. Y por las uentanas los prencipales haciendo oración adorando al sol. Y tenía el dicho *Ynga* otra hermita y sacrificio de la luna que llamaua Pumap Chupan. Sacrificauan a la luna, dios de las mugeres, y entraua la *coya* [reina] a sacrificar con sus hecheseras; como el *Yngah* haciendo sus oraciones, pedía lo que quería. Otro templo del luzero *Chasca Cuyllor* [Venus], *Chuqui Ylla, uaca billcacona* [divinidades locales]. Que entrauan a sacrificar los *auquiconas* y *nustacona* [princesas], prínseses, que eran dioses de ellos de los menores. Y entrauan con sus hecheseros y pedían lo que querían en su oración.⁴⁷³

En este caso, este espacio del Qoricancha, situado hacia su extremo sur, era el lugar donde se propiciaba a la Madre Luna (Quilla), astro que evidentemente poseía para los Incas un carácter femenino, por oposición y complementariedad al Padre Sol (Sol=Inca/Luna=Palla).⁴⁷⁴ En este espacio es donde la Coya, mujer del Inca, tenía el vínculo sagrado y místico con la Luna. De manera similar a la del Inca, la Coya igualmente solicitaba sus peticiones a la Madre Luna, obteniendo las respuestas requeridas. Es posible que también en estos ritos haya estado en juego el rol femenino en el sistema de parentesco incaico, es decir, el poder de las mujeres en su relación de las Panacas más encumbradas que daba líderes al gobierno (matrilateralidad).⁴⁷⁵ La fiesta de la Madre Luna se celebraba en el mes de septiembre: Coya Raymi. Guaman Poma señala otro hito físico al interior del templo de oro: un templo pequeño llamado “Chasca Cuyllur” (el planeta Venus), al cual acudían tanto “auquiconas” como “ñustaconas”, varones y mujeres jóvenes, respectivamente. El rango de Venus era obviamente menor al del Sol o la Luna: era considerada esta estrella (planeta, en realidad) “criada” del Sol y de la Luna.

El templo Qoricancha según estudios antiguos y modernos fue uno de los lugares centrales de la ciudad del Qosqo, tal vez en un mismo plano de importancia con Saqsaywaman.

⁴⁷³ Felipe Guaman Poma de Ayala (2001: 265).

⁴⁷⁴ Murra (2002: 382).

⁴⁷⁵ Rostworowski (2007: 23-61); Hernández Astete (2007: 63-85).

Era una gran Huaca que las otras etnias bajo el poder del inca reconocían como temible deidad. La calidad de sus muros y de su estructura general así lo demuestra, fuera del hecho de que seguramente constituía el corazón de la mitad Hurin Qosqo, lo cual implicó que en este sector de la ciudad se concentraba el poder espiritual del Villac Umu y sus servidores. La presencia de la élite del santuario del Sol le confería una potente importancia según las antiguas cosmovisiones y estructuras socio-organizativas. Hemos visto varios aspectos de la estructura arquitectónica y humana del antiguo Qosqo. Allí indicamos cómo la fisonomía física de la capital sagrada cumplía una función neurálgica que se organizaba a partir del llamado ‘Sistema de Ceques’, complejo sistema que logró articular población, aguas, territorios, Huacas y Apus, por lo menos desde la época denominada “Inca Imperial”.

Volviendo a nuestras informaciones, vemos cómo “Topa Inga Yupanqui” (un hombre semidivino, un Huaca viviente), el señor principal del sistema religioso y político del Tawantinsuyu,⁴⁷⁶ al controlar los recursos humanos también podía influir en los sistemas de creencias de pueblos no-incas que estaban sujetos bajo la religión oficial. Siendo la principal autoridad, rigurosamente obedecida, y dueña de una mística intocable, le competía no sólo liderar a su pueblo sino que también poseía el poder suficiente para relacionarse con todas las deidades, Huacas u ancestros de todas las etnias obedientes a su mando absoluto. Así, leemos que:

Mandó *Topa Ynga Yupanqui* que los yndios de tierra caliente o los yndios de la cierra fuesen a lo caliente, llegasen al *apachita* [adoratorio]. En ello adorasen al *Pacha Camac* [creador del universo] y por señal amontonasen piedra; cada qual lleuase una piedra y lo echasen en ella y por señal dexasen flores o paxa torcido a lo izquierdo. Hasta oy lo hazen los yndios deste rreyno este uicio de *apachita*.

Cómo el primer *Ynga Mango Capac* dio sentencia de que fuesen adorado las *uacas* ídolos y que los sacrificasen con las uñas y pestañas y cauellos. Y ací mandó que no se las cortasen los yndios y las yndias deste rreyno y los pontífises tenían las uñas como perros y demonios, ellos y sus mugeres y hijos daquela casta mala.⁴⁷⁷

Como vimos anteriormente con las informaciones del Inca Garcilaso, parece que los Incas tuvieron un especial vínculo con Pachacámac, o en cualquier caso podemos observar que don Felipe también nos entrega informaciones semejantes. El autor estudiado aporta otras evidencias que confluyen con las de Garcilaso. Particularmente, sabemos que los Incas al conquistar Pachacámac construyeron en el mismo complejo un *Aclla Wasi* y un templo denominado

⁴⁷⁶ Murra (2002); Zuidema (1991; 1995; 1989; 2011); Pärsinnen (2005).

⁴⁷⁷ Felipe Guaman Poma de Ayala (2001: 265).

Punchao Cancha. Probablemente, no solamente hubo hitos arquitectónicos sino que también vínculos humanos a nivel parental. Se deduce del texto fuente que individuos de “tierra caliente” (Yungas) en su camino a las actividades agrarias y pastoriles elementales, llegasen en la Sierra “al apachita” y que en ellas realizaran sus ritos y ceremonias a la deidad costeña, conquistada por Túpac Yupanqui.⁴⁷⁸ En tales hitos de piedra los Runa debían dejar todo tipo de ofrendas. Guaman Poma menciona “flores o paja”. El autor llama a este acto de fe “vicio”.

Por otro lado, al referirse a los dictados (“sentencias”) de Manco Cápac, en relación a la adoración de las “uacas ídolos”, nos señala que el Inca ordenaba que en esta adoración se utilizasen cosas tales como “uñas, pestañas y cabellos”; previamente existía la orden adicional de que los indígenas no se los cortaran. Así, Guaman Poma describe que estas prácticas y ceremonias hacían que los creyentes lucieran como “perros y demonios”, agregando que estas personas por ello pertenecían a familias “idólatras” o como él las llama, de “casta mala”. Es evidente que en estas informaciones vemos permanentemente una acción impugnadora por parte de su artífice, críticas esperables en la estructura del texto general que perseguía convencer al Rey de España de las injusticias que afectaban a los andinos. No menor es como su imaginación hace que los recursos literarios sean más impresionantes y consiguiesen captar mejor la atención del que lo debía leer. Crear discursos escritos en esa época requería de una imaginación recalcitrante y casi delirante para cumplir su cometido y objetivo: convencer, disuadir, obligar. Enseguida pasamos una vez más a las fiestas incaicas:

Como dicho es, sacrificauan en el mes de *Capac Ynti Raymi* [festejo del señor sol] el *Ynga* y su muger, *Quilla Raymi* [fiesta de la luna], y sus hijos, *Chuqui Ylla* [Marte?], *Chasca Cuyllor* [Venus], y su dios, *uaca*, Uana Cauri Urco [un cerro] y Tanbo Toco [los agujeros del *tampu*] y Titi Caca. Éstos eran los dioses y ídolos de los *Yngas* quando se corona a ser rrey el *Ynga* y los señores a ser príncipes y se horadan las orejas y fiesta de uírgenes. Estas dichas fiestas hazían con grandes *taquies* [danza ceremonial] y danzas; sacrificauan al dios de Uana Cauri y a *Pacha Camac* [creador del universo] dos de los *Yngas* con dies niños y con otras cosas. También sacrificaua al Pacari Tanbo con dies niños y oro y plata da donde dizen que salió el dicho *Ynga*. Todo esto hordenó *Mango Capac Ynga*. [...]. Y a los que no la hazían luego lo mandaua matar y consumir toda su generación de ellos y en su pueblo mandaua senbrar sal para memoria. [S]acrificauan al *yllapa*, al rrayo que agora les llaman Santiago, que mandó *coca* y comidas y chicha, ayunando sal y no durmiendo con sus mugeres ni las dichas mugeres con sus maridos, uelando una noche, *pacariconmi*, *saciconmi*, y por otro nombre le llaman *Curi Caccha* [resplandor del oro], *yllapa* [el rayo].⁴⁷⁹

Recordemos que los meses de Cápac Inti Raymi y Quilla Raymi equivalen a los meses de diciembre y septiembre, respectivamente; por su parte, este esquema de equivalencias

⁴⁷⁸ Rostworowski (2002; 2004).

⁴⁷⁹ Felipe Guaman Poma de Ayala (2001: 267).

(reestructuraciones forzadas) fue una labor de los evangelizadores quienes lograron adaptar el sistema temporal andino (Watana) al calendario Gregoriano.⁴⁸⁰ En aquellos tiempos sagrados se realizaban sacrificios a los hijos de “Chuquilla”, “Chasca Cuyllur”, y la “uaca Uanacauri Urco y Tambotoco, y Titicaca”. Como podemos ver, se trata de varios ritos a deidades diferentes que estarían seguramente relacionadas dando sentido al mundo y al cosmos. Según Guaman Poma, éstos eran las deidades de los Incas. Nos llama la atención que desde el lago Titicaca hasta el Apu Huanacauri estas deidades encajen bastante bien con el trayecto mítico de la fundación del Qosqo por la pareja divina o las cuatro parejas, lo que habla a favor de la calidad de las informaciones de la *Nueva Corónica*. Sin embargo, claramente estas informaciones no son exactas del todo, ya que al menos Huanacauri y Tambotoco se refieren más bien a Pacarinas o lugares de origen. Quizás la *tabula rasa* impuesta no reparó nunca en los matices. “Chuquilla” (estrellas, sus hijos) y “Chasca Cuyllor” (Venus) corresponden más bien a apreciaciones astronómicas que se relacionaban con los saberes y conocimientos vinculados con el clima y la agricultura. Estas fiestas, siguiendo con la lógica argumental interna, se desarrollaban a través “taquies”, “danzas y sacrificios”, en homenaje del “dios Uanacauri y a Pacha camac”, y con el sacrificio de dos niños Incas “de diez años”. Asimismo “al Pacaritambo” también se le sacrificaba con un niño Inca de diez años, con oro y plata. Agrega Guaman Poma que era la Pacarina el lugar de origen de los Incas. Todo esto se realizaba según las ordenanzas de Manco Cápac, recalca el autor. Cuando Guaman Poma habla de “mochar al sol y a la luna, y a las estrellas y uacas, y piedras y peñas, y lagunas”, no podemos dejar de prestar atención a otro asunto fundamental para la ciudad del Qosqo y en realidad para todo el mundo andino: la divinización de las aguas, ya fuesen celestes (lluvias) o terrestres (ríos y acequias). Las aguas estaban en la base mágica de la economía-política cotidiana. Las acequias que llegaban al Qosqo provenían de lagunas, lagos o ríos de los alrededores. Los cursos de aguas naturales y artificiales han sido relacionados con la administración de las Panacas inscritas en el “sistema de Ceques”.⁴⁸¹ Mientras que los ríos Saphy, Tullumayu, Chunchulmayo y el Huatanay también cumplían sus funciones rituales como en la Fiesta Citua, cuando la Ciudad del Sol era limpiada de los males o enfermedades.

⁴⁸⁰ Cox (2002).

⁴⁸¹ Sherbondy (1986; 1987).

Es claro que a través de estas informaciones don Felipe intentaba establecer que la antigüedad andina era eminentemente politeísta (“Gentil”, “Pagana”), concepto que aludía a la antigüedad clásica europea, en oposición a la religión única a la cual él y su familia se habían plegado desde la época de la conquista. Estas informaciones intentan validar su condición de súbdito del Rey e hijo de la Iglesia, cuestiones esenciales en la sociedad colonial, y también como validación de su rol de escribano y cronista, particularmente. De esta manera su propuesta para mejorar la vida de los andinos adquiriría mayor prestigio ante los ojos del Soberano español. Así, astros, animales y la geografía y ecología de los Andes fueron señalados como los principales hitos de la religión “idólatra”. Del mismo modo, también afirma que quienes se oponían a estos “dioses” y sus ritos eran condenados a muerte por los incas, mientras que su memoria era borrada, lo que demostraba su crueldad y su tiranía. Ya sabemos que en esto seguía la política de la memoria oficial toledana.⁴⁸²

Hay aún otras informaciones tocantes a la “Cápac ocha”. Nos dice don Felipe:

De cómo ordenó bestidos y rropa de sus dioses *uacas* le llaman *capac ocha* [afrenta al Inka, sacrificios humanos]: Lo hazían de *cunbi* [tejido fino] y de *auasca* [corriente] y de su baxilla de oro y plata y de uarro y *mullo* [concha] y cobre y donde soterraua y tenía pastos y sementeras y ganados y yndios llamados *yana yaco* del sol y de las *uacas* ydolos deste rreyno. *Pacha Cuti Ynga* dio orden muy mucha hacienda para sacrificar a las *uacas* y de las casas del sol y templo de Curi Cancha; el trono y aciento de los *Yngas* llamado *usno* [construcción ceremonial] en cada *uamani* [distrito administrativo incaico] señaló. De cómo por suerte de los demonios sauía todas las minas deste rreyno de plata, de oro, cobre, estaño y plomo, azogue y colores y por no tener herramienta no las sacauan tanto rrequiesa. [...]. [T]odos los *Yngas* desde su antigua comensaron a ydultrar y fueron a más ydultras los *Yngas* y salieron muchos hicheseros y pontiffeses y obispos y saserdotes, otros buenos y otros falsos. Los buenos los llaman criado de los demonios que hablaua con ellos, cómo *Mama Uaco*, *coya* [reina], y los rruynes engaña al diablo y a los yndios. Dizen que le habló, no le hablando; dizen que comió y beuió, no comiendo.⁴⁸³

Destacamos la alusión a la “Cápac ocha” y su dedicación de “vestidos y ropa”, hechos de ropa fina (Cumbi) y de ropa común (Ahuasca). Al cuerpo del difunto también se le asignaban objetos rituales confeccionados de oro y plata (vasijas, Keros/Aquillas, representaciones en metales nobles de hombres y animales...), y de otros materiales como barro, Mullu (*Spondylus spp.*), piedras preciosas y cobre. Es destacable lo que Guaman Poma señala sobre las haciendas que sustentan económicamente a estas expresiones de la religiosidad andina, o sea, con lo que se les ofrendaba materialmente. Como sabemos, de la producción total del Tawantinsuyu tres tercios fueron separados para cada uno de las estructuras constituyentes. El noveno Sapa Inca,

⁴⁸² Ondegardo [1559], Santillán [1563], Matienzo [1567] y Sarmiento de Gamboa [1572].

⁴⁸³ Felipe Guaman Poma de Ayala (2001: 267).

Pachacutec, fue quien aparentemente organizó este sistema que conocemos como la tripartición del sistema productivo, de las tierras en las zonas conquistadas: tierras del Inca, del culto sagrado y de las comunidades étnicas.⁴⁸⁴ Túpac Yupanqui, según podemos interpretar del texto, pudo haber sido una gran estadista al introducir muchas reformas que perfeccionaron el sistema de gobierno. No por nada Guaman Poma utiliza la imagen de este Inca como ejemplo de “Buen Gobierno”. Menciona asimismo que estas ofrendas también se asignaban a las “casas del sol” y “templo de Curicancha”; menciona igualmente las figuras del “usno” y “uamani”, estructura ritual pétreo y Apu o región, respectivamente.

Otras consideraciones destacables son aquellas que dicen relación con ciertas atribuciones que el Inca poseía gracias a “los poderes diabólicos” debidos a su relación con el “Demonio”, como por ejemplo la capacidad para encontrar ricas minas de diferentes minerales, y otras expresiones un tanto oscuras que hacen alusión al modo en que se comportaba el Hijo del Sol con las Huacas.

Hemos visto algunos elementos esenciales de las informaciones que don Felipe Guaman Poma de Ayala nos proporciona en relación al tema de la religión en el esquema ideológico de la sociedad cuzqueña. Si bien estas informaciones son valiosas desde el punto de vista etnohistórico, debemos tener siempre presente que se trata de un cronista que pretende en su obra realizar un proselitismo colonial procristiano, a la vez que validar la idea de un nuevo gobierno probo, según su tesis política. Además, debemos tener presente que su experiencia como individuo miembro de la sociedad colonial lo lleva a decepcionarse del gobierno virreinal, dadas las sistemáticas injusticias e irregularidades que el sector hispano llevaba adelante en contra de los intereses de la población indígena, y que incluso pudo atestiguar personalmente ya que lo tocaron a él mismo: el juicio por tierras de Chupas, la cárcel que padeció y la expulsión de su pueblo.⁴⁸⁵ Es en estas oscilaciones racionales del pensamiento de don Felipe donde podemos percibir y observar directamente las contradicciones, ambivalencias y ambigüedades que se develan en el discurso ideológico, religioso y político de este sagaz y transgresor escritor andino.

⁴⁸⁴ Murra (1975; 1978; 2002); Rostworowski (1999; 2006; 2007).

⁴⁸⁵ Wachtel (1976); Pease (2010); Ossio (2008).

El estudio de un texto cuya estructura es polar nos exige una honda comprensión de la dialéctica de las dos culturas evidenciada en su interior, es decir, la comprensión del “doble prisma” a través del cual don Felipe expresa sus impresiones sobre sus tiempos. A continuación, continuamos revisando las informaciones que nos entrega Guaman Poma sobre las Huacas y los Apus del mundo andino antiguo.

Zona Norte. El área regional denominada Chinchaysuyu corresponde al sector nor-oeste en el esquema tetradireccional del Tawantinsuyu. Geográficamente abarcaba la Sierra, la Puna, la Costa Central y especialmente la Costa norte (hasta el campo de manglares, actual límite con Ecuador).⁴⁸⁶ Según sabemos, este sector tuvo una importancia muy relevante conjuntamente con el cuadrante Qollasuyu. Probablemente constituyó el sector más prestigioso en el esquema dual y cuatripartito, correspondiendo a la mitad Hanan Suyu, caracterizado por ser un espacio geográfico y natural que antiguas sociedades habían domesticado: la antigua cultura Moche y su heredera la cultura Chimú, contemporánea a los Incas, reflejan ambas el esplendor que los Incas terminaron anexando y adaptando para sí mismos. Es conocido el hecho de que los Sapa Inca Pachacutec y Túpac Yupanqui trasladaron al Cuzco a los mejores orfebres y alfareros de esta etnia costeña además de otros oficiales especializados para su beneficio, quienes se asentaron en las proximidades del complejo urbano central del Qosqo.

Podemos apreciar en sus dibujos una escena caracterizada por la adoración de las Huacas y los Apus de la época antigua. Estos gestos o actos rituales poseen un carácter panandino en el que destacan los sacrificios humanos (infanticidios), la presencia de sacerdotes, el carácter público de las rogativas, la inversión de productos de todo tipo para las ofrendas mortuorias, entre otros. El Chinchaysuyu constituía por lo tanto uno de los sectores más importantes del Tawantinsuyu, según hemos anotado, y ello no sólo por tener como capital a la ciudadela Chimú de Chan Chan y por los espléndidos recursos del mar (Mullu, sobretodo) y del campo, por su población especializada en las artes y las técnicas, en la navegación y el comercio a través de grandes distancias, por su población agricultora y pescadora, sino también por constituir una zona de base que permitió el acceso a las zonas del interior, hacia el oriente, como Chachapoyas y Cajamarca, por una parte, y por su acceso a las tierras del norte, Tumbes, islas adyacentes,

⁴⁸⁶ Murra (1975; 1978; 2002); Rowe (1946; 2003); Rostworowski (1999; 2006; 2007); Pease (1978; 2007); Pärsinnen (2005); Zuidema (1989; 1995; 2011).

Piura, en la Costa, y Quito y Pasto, más hacia el norte, siendo finalmente las últimas fronteras extremas de la expansión inca.⁴⁸⁷

Muchas de las tradiciones y creencias religiosas de los chimúes y de los Chinchaysuyus se basaban, en general, en la adoración de los ancestros que habitaban tanto en el mar, como en el espacio celeste. Destacan igualmente las prácticas mortuorias de momificación, sus conceptos y su ideología, y la propia ubicación de los cuerpos de los difuntos. Costumbres que eran fundamentales para el mundo de los vivos y aseguraban su vínculo parental con los ancestros, quienes con el paso del tiempo pasaban a ser finalmente parte de las deidades. Veamos las informaciones que a este respecto nos entrega Guaman Poma:

Sacrificauan con criaturas de cinco años y con colores y algodones y *tupa coca* y fruta y chicha. Y los yndios Yauyos al ydolo de Paria Caca sacrificauan con chicha y *mollo* [concha] y *uaccri zanco* [pan remojado en sangre] y comidas y conejos. Los yndios Uancas, Xauxa, Hanan Uanca, Lurin Uanca sacrificauan con perros porque ellos comían perros y acá sacrificauan con ello y con *coca* y comidas y sangre de perro y *mollo*. Y acá dizen que dezía: “Señor *guaca* Caruancho Uallullo, no te espantes quando digere ‘*uac*’ [ladrado] que ya saues que son nuestros ganados.” Y acá hasta oy día les llaman Guanca, *alco micoc* [Wanka, come-perros]. [...]. Aymarays sacrificauan Quichi Calla con plata y oro y con cinco niños y carneros *pacos* [alpaca] y agí, lana de colores en cada año. Y los demás yndios Chinchay Cochas, Tarmas, Yauyos, Guanoco, Guaylas, Chachapoya, Cañari, Cayanpi, Quito, Angarays, Tanquiua, Sora, Lucana, Andamarca, Parinacocha, Quichiua sacrificauan cada uno en sus *uacas* ydolos que son muy muchos [...]. Que a cada destos sacrificauan con criaturas y con oro y plata y ropa, comida y uaxillas de lo que hallauan en todo Chinchay Suyo sus sacrificios.⁴⁸⁸

Nuestro análisis muestra que Guaman Poma identifica a “los principales del Uarco” vinculados a las Huacas de “pacha Cámac” y “Aysa vilca”. Se realizaban sacrificios humanos con niños de cinco años, según indica, y se utilizaban ofrendas tales como “colores y algodones”, también “tupa, coca, y fruta y chicha”. Identifica a los pueblos del área: los “Yauyos”, los “Uanca”, los “Aymarais”, que como sabemos constituían el área de la Sierra Central próxima a la Costa Central. Los Yauyos adoraban al Apu Pariacaca, y le ofrendaban chicha de maíz, Mullu (*Strombus spp.* y *Spondylus spp.*), y como lo señala Guaman Poma, también “uaccri zanco, y comidas y conejos”. En tanto, los Huancas de Jauja sacrificaban con perros, con coca y otras comidas que no especifica. Según podemos colegir, los Huancas adoraban al Apu “Caruancho Uallullo”, que lucha contra el Apu Pariacaca y pierde en esa lucha su lugar de preeminencia.⁴⁸⁹

⁴⁸⁷ Netherly. En: Dillahay y Netherly comps. (1998).

⁴⁸⁸ Felipe Guaman Poma de Ayala (2001: 269).

⁴⁸⁹ En el Manuscrito Quechua de Huarochirí tenemos muchas noticias sobre el enfrentamiento de estas deidades. Relacionar etnohistóricamente estos datos con los que se expresan en el Manuscrito de Huarochirí, sobre todo en relación a las *Huacas* y *Apus* de altura, resulta muy esclarecedor respecto de la memoria colonial de los andinos. Compárense estas informaciones con las que se ofrecen en el Capítulo 5 de este trabajo.

Las actividades de estos Yungas corresponden al pastoreo de animales camélidos en las alturas de la Sierra norte: la Llama (*Lama glama*), la Alpaca (*Vicugna pacos*), la Vicuña (*Vicugna vicugna*), y el Guanaco (*Lama guanicoe cacsilensis*), como animal de presa. A este grupo étnico les llamaban “Guanca alco micoc” (en quechua → “Huancas come-perros”), posiblemente para descalificarlos. También en su texto Guaman Poma denuncia al Rey Felipe que esta etnia a comienzos del siglo XVII aún practicaba este tipo de actos, especialmente el hecho de comer perros, por lo que aconseja castigos que permitan extirpar de sus hábitos esta práctica “anticristiana”. Por otro lado, los llamados “Aymarais” sacrificaban a sus dioses con “Quichi calla”, incluyendo objetos de plata y oro, e igualmente celebraban dos sacrificios humanos con varios niños, además de “carneros pacos, y ají, lana de colores, en cada año”. Así resume Guaman Poma las prácticas rituales que estos pueblos realizaban a las deidades locales.

Don Felipe menciona también a los otros pueblos integrantes de este región: “Chinchaycochas, Tarmas, Yauyos, Guánoco, Guaylas, Chachapoya, Cañari, Cayampi, Quito, Angaraes, Tanquiua, Soras, Lucanas, Andamarca, Parinacochas, Quichiuas”, pueblos que en general compartían las mismas creencias con diferencias locales específicas, que podrían ser identificadas y analizadas. Estos grupos étnicos desde épocas remotas sacrificaban niños, objetos de oro y plata, comida, vajillas, y en fin todo tipo de productos del norte del territorio. Revela, además, la especial atención que le brindaban a Pariacaca y al oráculo costeño de Pachacámac. Es importante recordar que don Felipe pertenecía al área comprendida entre los pueblos Soras, Lucanas y Andamarca, por lo que su conocimiento es de primera mano, aún en los tiempos tardíos en que él escribe: 1580-1615.⁴⁹⁰ No menor es la consideración de que fue precisamente en esta área donde los Incas comenzaron a perder el control de su extraordinario gobierno multiregional, dadas las fuertes discrepancias latentes entre estas etnias y el inca.

De fundamental importancia nos parece esta labor analítica e interpretativa que permite hacer más nítida la capacidad de Guaman Poma para exponer las principales características de los sistemas de creencias religiosas locales, sus costumbres y creencias en el plano de los ritos, orientados casi todos a mejorar las condiciones agrarias, ganaderas, pesqueras y mercantiles (de

⁴⁹⁰ Adorno (2000: Intro); Ossio (2008: 75-132), Pease (2010: Cap. X).

Chincha) de la vida en comunidad.⁴⁹¹ Su punto de vista logra exponer de una manera inédita la problemática situación de cómo fue reconstruido el pasado andino en los programas literarios. Propone por lo tanto dos conflictos de solución de continuidad: el de la tradición andina antigua y el de cómo la “textualización de la memoria”, como propuso Frank Salomon (1994), habría performado definitivamente la memoria acerca de la cultura antigua, la forma de su historia (mítica) y sus originales formas de pensamiento. La organización del Tawantinsuyu aparece en sus textos, con todo, como fruto de tradiciones incluso más antiguas que el Incario, en las que las “estructuras de poder”⁴⁹² tuvieron una fuerte profundidad temporal, precisamente porque estas comunidades étnicas basaban sus formas de poder en el culto de los ancestros, en la perduración atemporal de la tradición.

Zona Oriente. El área del Antisuyu corresponde al sector oriental en el esquema tetradireccional del territorio conquistado por los incas en el Horizonte Tardío (siglos XV-XVI). Este sector geográfico selvático debió haber tenido una importancia bastante relevante, puesto que proporcionaba al Qosqo madera, coca, plumas de aves exóticas y hierbas curativas. El sector oriente del Tawantinsuyu, por otro lado, representó muchos problemas y dificultades para los incas, dadas sus características climáticas, así como la capacidad combativa de sus habitantes tribales. De la ceja de Selva, los Incas obtuvieron mucha hoja de coca, y ciertos valles también tuvieron importancia económica dado su clima cálido para el cultivo del maíz (Yungas). Probablemente también fue importante por la extracción del oro y otros minerales muy valorados, así como plantas alucinógenas, tales como San Pedro (*Echinopsis pachanoi*) y Ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*), que se consumían especialmente en los ritos que se celebraban en la ciudad. Las sociedades étnicas selváticas vivían en general de manera bastante sencilla y se ocupaban en una horticultura básica de tubérculos, de la recolección de frutas y semillas, y de la caza de animales y la pesca de río. Desde la época del Sapa Inca Túpac Yupanqui y hasta incluso la de Huáscar, hubo campañas para anexar diversos territorios del Antisuyu, como Apurímac, Quillabamba, Paucartambo, Madre de Dios, Sonqo, etc.⁴⁹³

⁴⁹¹ Rostworowski (2004).

⁴⁹² Rostworowski (1988).

⁴⁹³ Wachtel (1976); Murra (1975; 1978; 2002); Rowe (1946; 2003); Rostworowski (1988; 1999; 2006; 2007); Pease (1978; 2007); Pärsinnen (2005: 102-112, 225-227, 306-7, 343-344); Zuidema (1989; 1995; 2011).

En la lámina siguiente podemos observar cómo Guaman Poma representa tres planos: el de los seres humanos, ocupados en la observación de los ritos religiosos; el animal (totémico) en el que destaca la figura del Jaguar u Otorongo, y, finalmente, el mundo de los ancestros representados por la tierra sagrada y la adoración —las “Mochas”— de Apus o montañas. El sacrificio humano infantil, la Huaca y la presencia de “ídolos” aparecen representados de acuerdo a la lógica polar de los argumentos de Guaman Poma, según los cuales la antigua sociedad andina fue en efecto una sociedad “idólatra” y que, por lo tanto, desde la perspectiva de la escatología y la cronología cristiana, correspondió solamente al período de preparación del ingreso de los Evangelios en el Nuevo Mundo.

Prestemos atención a los “Idolos y uacas de los Andesuyos”, según don Felipe:

Sacrificauan los yndios questauan fuera de la montaña llamado Haua Anti; adorauan al tigre, *otorongo*. Dizen que le enseñó el *Ynga* que él mismo se auía tornado *otorongo* y ancí le dio esta ley y sacrificauan con sebo quemado de colebra y mays y *coca* y pluma de páxaros de los Andes; los queman y adoran con ella a los *otorongos*.

Acimismo adoran los árboles de la *coca* que comen ellos y acá les llaman *coca mama* [la coca ceremonial] y lo bezen; luego lo mete en la boca.

Sacrificauan [los] Ande Suyo al serro y *uaca* ydolos de Saua Ciray, Pitu Ciray con dos niños y conejos blancos y *coca* y *mullo* [caracol] y plumas y *zanco*, sancre de carnero. Otro tanto hazían con otros muchos ydolos y *uacas* que auía, que por prulixidad no la pongo.

Y de los de la montaña no tienen ydolos nenguno, cino que adoran al tigre, *otorongo* y al *amaro*, culebra, cierpiente. Con temoredad adoran que no porque sea *uaca* ydolo, cino porque son ferós animales que come gente, que piensa que con adorar que no le comerá y no le llaman *otorongo* con el miedo, cino *achachi*, *yaya* [abuelo, antepasado]^b; al *amaro* le llaman *capac apo amaro* [el señor poderoso serpiente]. Y acá el *Ynga* quizo llamarse *Otorongo Achachi Ynga*, *Amaro Ynga* [el Inka jaguar, el Inka serpiente].⁴⁹⁴

Histórica y geográficamente, con una cultura diferente a la de la Sierra, de la Puna o de la Costa, la gente de la Selva siempre tuvo un contacto fluido con los otros pueblos de esta área. Sobretudo por los productos que sólo allí se podían obtener. Los incas del Cuzco lo entendían perfectamente y por ello buscaron tener influencia política y económica entre las etnias selváticas. Las ciudadelas de Ollantaytambo y Písaq, Choquequirao y Machu Picchu, por ejemplo, probablemente representaron “puertos” o enclaves de alta importancia estratégica que conectaba al Cuzco con la Selva, más allá del Pongo de Mainique. Regresando a nuestro tema, Guaman Poma confirma una vez más que la práctica del infanticidio también se realizaba en esta área cultural. Sus plegarias estaban dirigidas a la montaña que llama “Haua Anti” (nevado Huacay Huillca), adorando además al Otorongo, llámándole asimismo “Achachi yaya”.

⁴⁹⁴ Felipe Guaman Poma de Ayala (2001: 271).

Igualmente, practicaron la tradición de consumir la hoja de coca a la que llamaron significativamente “cocamama”. Como Zaramama, Pachamama, Qochamama, la Cocamama tuvo significativamente cualidades simbólicas femeninas. Con esta hoja alimenticia y ceremonial realizaban varios gestos rituales como el de “besarlo”, antes de echarlo a la boca. Fue, y es aún hoy, un producto fundamental para su consumo en climas serranos y selváticos.

Entre los Apus que adoraban aquellos pueblos, don Felipe menciona al “Sauasiray” y al “Pitusiray”, montañas nevadas que están ubicadas al noreste del Cuzco (en Calca, en el Valle del Urubamba). Su situación geográfica probablemente indica que este vínculo afirmó cultos comunes con los cuales a la vez se aseguraban también las alianzas entre el estado inca y las tribus selváticas. Los elementos que utilizaban, fuera del sacrificios de infantes, fue el de “conejos blancos, y coca y mullo, y plumas y zanco, sangre de carnero”. Estos elementos procedían de la producción local, pero también de otros lugares del Tawantinsuyu, tales como el Mullu (Golfo de Guayaquil) y los camélidos (típicamente de la Sierra y Puna). Recalca Guaman Poma que los Antis tenían muchas Huacas e “ídolos” a los que rendían ceremonias rituales, tantas “que por prolijidad no la pongo”, expresión clásica que significa no abundar con detalles innumerables en la misma materia “idolátrica”. Junto con adorar al Otorongo, también admiraron ritualmente al “amaro, culebra, serpiente,” llamándole “Cápac apo Amaro”, y explica que esta creencia tuvo que ver con cierto *maná* mágico que protegía a los habitantes de la Selva, cuestión obviamente comprensible para quienes conocen lo peligroso de la vida en este hábitat. Especial resulta entonces la mención de que los Antis llamen “Achachi yaya” al felino Jaguar (*Panthera onca*), mientras llamen “Cápac apo Amaro” (en quechua → serpiente) a la especie Boa (*Boa constrictor*) y a la especie Anaconda (*Eunectes murinus*). Aquí la cuestión totémica en sociedades tradicionales arroja sus particulares relaciones hombre-animal, de carácter mágicas. Nos recuerda por último que uno de los incas que tuvo por tarea reducir a la sumisión a los Antis se llamó “Otorongo Achachi Inga Amaro Inga”, con lo cual este inca tomó para sí los poderes místicos de los animales más importantes en la mente religiosa de los selváticos: el Jaguar, rápido, potente y silencioso, y la Serpiente, astuta, misteriosa y eficaz. En suma: avezados y fuertes cazadores.

Como ya hemos comentado, estos materiales históricos nos permiten ingresar en áreas que ayudan a mejorar nuestra comprensión tanto del Tawantinsuyu, como de la sociedad indígena colonial que con nuevos ojos (cristianizados) reconstruyó su propio pasado.

Zona Sur. El área del Qollasuyu corresponde al sector sur-oeste en el esquema tetradireccional del Tawantinsuyu. Sierra, Puna, Pampa, Desierto Costero y Costa Sur.⁴⁹⁵ Esta área tuvo una importancia muy relevante; conjuntamente con el Chinchaysuyu constituyeron la mitad correspondiente a Hanan Suyu. Los incas provinieron míticamente, recordémoslo, de los alrededores del lago Titicaca, según la hipótesis más aceptada. Esta parte del Tawantinsuyu fue la primera en ser anexada al territorio bajo control cuzqueño en la época del Inca Pachacutec, aunque no fue fácil su dominación dadas las frecuentes insurrecciones que los Qollas protagonizaron contra el Cuzco a lo largo de varias décadas. Esta área geográfica fue habitada por los llamados “Reinos Aymaras”:⁴⁹⁶ Lupaqa, Lipes, Caragas y Pacajes, por ejemplo, encabezados por poderosos Mallkus (Señores Étnicos) que controlaban diferentes nichos desde la Puna hasta la Costa, desde el Horizonte Medio, por lo menos. La Puna fue muy importante por la ganadería de camélidos y por el cultivo de los tubérculos, entre los que destacaba la Papa (*Tuberosum solanum*). En los valles inferiores cultivaban maíz y otros productos propios de climas templados y cálidos, y mantenían estrechos y antiguos vínculos con las regiones de Tarapacá y Atacama, en la Costa norte del Chile actual. Incluso pudo haber tenido vínculos religiosos y económicos con la zona de control Wari, con áreas orientales selváticas y bajando desde Huamanga hasta con la Costa Central, lo que por otro lado pudo haber generado interacciones lingüísticas entre el quechua y el aru quizás a partir del siglo VII.⁴⁹⁷ Desde este lugar altiplánico los incas continuaron sus conquistas hasta Tucumán, Jujuy y Mendoza (Argentina) y Copiapó, Coquimbo y Santiago (Chile), construyendo la frontera sur.⁴⁹⁸

El lago Titicaca fue una importante Huaca del mundo antiguo, de ello no cabe duda.⁴⁹⁹ (El Inca Garcilaso señala con total convicción que junto a Pachacámac, estas fueron las

⁴⁹⁵ Wachtel (1976); Murra (1975; 1978; 2002); Rowe (1946; 2003); Rostworowski (1999; 2006; 2007); Pease (1978; 2007); Pärsinnen (2005); Zuidema (1989; 1995; 2011).

⁴⁹⁶ Murra (2002: 183-207).

⁴⁹⁷ Torero (2005; 2007).

⁴⁹⁸ Hyslop. En: Dillahay y Netherly comps. (1998); Pärsinnen (2003). Se piensa que nunca hubo una frontera fija ni “amojonada” (Osvaldo Silva, comunicación personal).

⁴⁹⁹ Bauer y Stanish (2003); Julien (2004).

principales deidades de los incas). Lo fue incluso todavía en la época del Taqui Onqoy, hacia 1560-70.⁵⁰⁰ En esta área existen también varias montañas nevadas que fueron consideradas sagradas, pero por sobre todo era la misma tierra la que les dio su más cara admiración e inspiración religiosa: la Pachamama. Con un clima sumamente complejo a más de 4500 y hasta 5000 msnm, estas tierras altas tuvieron un importante rol que cumplir en la esfera del Tawantinsuyu: mano de obra (posiblemente los grandes constructores salieron de estas tierras para ir a construir los edificios y templos del Qosqo y alrededores), territorio de minas, de cultivo de papas y otros tubérculos, crianza de camélidos, etc. En la lámina siguiente podemos observar cómo los sacerdotes Qollas ofrendan camélidos al Apu y su “ídolo”. Interesantes desarrollos en la ideología y en los soportes más importantes que la comunicaron por el área fueron la textilería, la arquitectura (como las Chullpas), la confección de Keros y Aquillas (vasos rituales), debidamente decorados con iconografía compleja (abstracta-figurativa-geométrica, incisa y polícroma), permitieron la vigencia de la cultura e incluso la reproducción de la misma hacia el siguiente período final: el Horizonte Tardío.

Recordábamos que el Inca Garcilaso de la Vega nos informaba que la deidad más importante de los incas era Pachacámac. Pero el lago Titicaca también, y las islas del Sol y de la Luna consideradas sagradas como lugar de creación del mundo, según ciertos mitos, ocupaba un lugar destacado en el sistema de ideas religiosas, pues pudo articular ritualmente hasta el Cuzco el trayecto de la migración original (la saga Manco Cápac/Mama Ocllo, los hermanos Ayar). En cualquier caso, lo importante es que mantengamos una actitud de prudencia permanente al interpretar estas informaciones, puesto que los autores tienen una ideología, un imaginario e identidad diferente a los hombres antiguos. Nuestra investigación encuentra en estos problemas su inspiración central: conocer y comprender ese prisma doble que define su vocación escritural sobre la historia y la cultura andina. Estas son las informaciones que Guaman Poma nos entrega sobre el particular:

Collas sacrificauan Puquina Urco, Cala Circa, Suri Urco; sacrificauan con carneros negros y sestos de *cocay* con dies niños de un año y conejos y *mullo* [concha] y pluma de *suri* [avestruz]; quemándolo, saumauan a las dichas *uacas* ídolos y sacrificios,

Puquina Colla, Uro Colla sacrificauan con carneros blancos de *cuyro* [llama blanca] y baxilla de barro y mucha chicha de *canaua* [gramínea de altura] y *moraya* [ch'uñu blanco] y *mollo*, comidas y pescado fresco y seco. Echauan

⁵⁰⁰ Wachtel (1976); Millones comp. (1990).

a la laguna de Poquina y lo consumían. A la *uaca* de Titi Caca sacrificauan con mucho oro y plata y bestidos y con beynte niños de dos años.

Los Poma Canches sacrificauan al serro de Canchi Circa con oro y plata y otras mundicias, quemándolos y enterrándolo con un niño y niña de doze años. Los sacrificauan acimismo en otras *uacas* ydolos que ay muchas [...]. Lo *mochauan* [adoraban] y sacrificauan cada pueblo y cada prouincia en cada año, como estaua ordenado por los *Yngas* a sacrificar a los ydolos y *uacas*.

Y de todo ello les dauan cuenta y rrelación al dicho *Ynga* y lo hacían estos dichos sacrificios en presencia de los corregidores *tocticoc* y de los jueses *michoc yngas*. Éstos enbiaua por la posta y *chasque* [postillón] a la cauesa deste rreyno abisar de lo que pasa del sacrificio.⁵⁰¹

En el área ribereña del lago Titicaca de habla Puquina y Aru existieron varios grupos étnicos. Hay una gran historia que relatar sobre las vicitudes en el lapso de unos 100 o 200 años, hacia los siglos XI y XII dC. En cuanto a los “Collasuyos” (nombre genérico), nombrados uno por uno, vemos cómo Guaman Poma nos aporta un cúmulo de informaciones que ayudan a identificar a esos pueblos: toponimias y etnónimos que aportan nuevas pistas sobre esta particular área cultural. Por otro lado, salta a la vista inmediatamente el sacrificio de infantes de uno y dos años de vida, así como el sacrificio de camélidos de color negro en particular, y otros productos como la coca, también “conejos” o Cuys (*Cavia porcellus*), “y mullo y pluma de suri quemándolo”, inciensos para sahumeros, etc. Todo ello para el homenaje sacrificial y ritual de las “uacas ídolos”.

Según el autor, los llamados “Puquina colla Uro colla”, realizaban sacrificios utilizando camélidos blancos y Cuys además de “vajilla de barro y mucha chicha de canaua y moraya y mullu comidas y pescado fresco y seco”. Estos productos eran arrojados a la “laguna de Puquinany”, y otros a las aguas del lago Titicaca, considerada Huaca o Pacarina de origen (como las Islas de Sol y de la Luna). También, “sacrificaban con mucho oro y plata y vestidos y con veinte niños de dos años.” Nuevamente el ojo impugnador de don Felipe observa el desarrollo de ofrendas humanas, lo cual fue una imagen común de los cristianos que buscaban por todos los medios extirpar las viejas creencias, incluso creando informaciones ficticias. Por otro lado, los llamados “Poma canches” consagraban al cerro “Canchi Circa” objetos de oro y plata, lo cual era bastante tradicional en este tipo de actividades rituales, y como lo dice despectivamente el propio autor también “otras inmundicias, quemándolas y enterrándolas con un niño y niña de doce años”. Sacrificios humanos sí existieron en estos tiempos, pero en una escala muchísimo menor de lo que aseguran los cristianos, españoles o indígenas. Los sacrificios realizados a diferentes

⁵⁰¹ Felipe Guaman Poma de Ayala (2001: 273).

Huacas eran propios de los Qollasuyos quienes “mochaban y sacrificaban cada pueblo y cada provincia en cada año”. Sin duda, existía un ciclo anual determinado por sacerdotes especialistas quienes ordenaban y regulaban estos actos rituales propiciatorios, vinculados a la agricultura y la ganadería. Todo ello estaba debidamente ordenado por los Incas, según lo declara don Felipe, quienes imponían los sacrificios a las Huacas y los controlaban mediante sus funcionarios “corregidores, tocríoc, y de los jueces, michoc, ingas”, asunto que mucho importaba al Qosqo Inca y a sus autoridades. Recordemos finalmente que don Felipe en su texto impugnó a los Incas acusándolos de “idólatras”, hecho común derivado de la historiografía oficial toledana y jesuítica imperante, lo cual por otro lado validaba su discurso ante los receptores del gobierno virreinal y del Rey de España, principal objetivo de su carta.

Pues bien, hemos visto de qué forma los Qolla realizaban sus actos rituales religiosos según lo que don Felipe pudo captar de sus tradiciones y creencias. Pero si bien existen en estas informaciones datos específicos que nos permiten comprender más del mundo religioso de los Qollas, éste siempre ha de estar sesgado por el objetivo fundamental de sus informaciones que tienen una orientación colonialmente concreta. La actitud de reprobación del autor es permanente en su discurso, lo que indica que su valor testimonial es relativo y debe ser cuidadosamente compulsado. Creemos que sus informaciones nos permiten observar más bien de qué manera una mente colonizada interpreta el pasado de sus ancestros desde una perspectiva occidental.

Zona Oeste. El área del Contisuyu corresponde al sector sur-poniente en el esquema tetradireccional del territorio de los incas, incluyendo Sierra y Costa poniente. Este sector tuvo una importancia más bien correlativa junto al Antisuyu (constituían el sector Hurin en el concepto simbólico global del Tawantinsuyu). Aunque menos relevante que las regiones principales Chinchaysuyu y Qollasuyu, permitía un rápido vínculo de la Puna, la Sierra y la Costa. Junto al Antisuyu correspondía al Hurin Suyu. En la época pre-incaica estos territorios fueron el hogar de importantes culturas tales como Paracas y Pukará (1000 aC. hasta 100 dC. aprox.). Su conquista fue realizada conjuntamente con el sector altiplánico Qolla.

En la Costa, fuera de los recursos alimenticios tradicionales derivados de la agricultura (maíz, tubérculos, paltas, algodón) y la crianza de animales (cuys, llamas y alpacas), los incas aprovecharon importantes vetas de guano orgánico explotadas desde antaño, depositadas a lo

largo de milenios en islas costeñas, que utilizaron como un excelente fertilizante en su sobresaliente y avanzado sistema de agricultura y producción de alimentos a gran escala (el guano de camélidos también fue bastante usado también), lo que permitió grandes cosechas y mejores productos, almacenados en sus grandes depósitos denominados Collcas. Como podemos percibir de las representaciones que Guaman Poma dibuja acerca de materias que alega conocer bien, y no hay razones para dudar de ello puesto que su lugar de origen, Huamanga, se ubica muy cerca de esta área y comparten, por lo tanto, probablemente esquemas culturales comunes. No debemos perder de vista que en sus representaciones visuales no hay un esfuerzo espontáneo y libre de comunicar, “inocente”, si se quiere, sino que más bien la técnica fue llevada al límite de sus posibilidades utilizando una lógica estructural de conjunto que le permitió al autor promover sus puntos de vistas para que fuesen apropiadamente atendidos por la Autoridad Regia. Creemos que en sus dibujos existe un programa argumental paralelo al discurso textual que determina estereotipos y prejuicios oficializados por la historiografía colonial. Los indígenas “aculturados” utilizaron todo el tiempo esos referentes: constituyeron su bagaje intelectual con el cual interpretaban ambas corrientes culturales.

A continuación, veamos qué nos dice don Felipe acerca de “los Condesuyos”:

[S]acrificauan la *uaca* ydolo de Corocona Urco, con oro y plata y con niños de doze años y plumas de *pariuana* [flamenco] y de *uachiua* [ganso] y *coca* y *mullo* [caracol] y *sanco* [sangre del carnero] y carne cruda y sangre cruda, con ella haziendo *sanco*. Y a esto les llamauan *yauar zanco* y con ello le sacrificaua cada pueblo sus ydolos y *uacas* que son muchas [...]. Que cada pueblo tenían sus sa[c]rificios señalado por el *Ynga* y acá el *Ynga* les dio ley y sacrificio en todas las *uacas* deste rreyno con *yauar zanco* y que comiesen dello sangre cruda, carne cruda. [...]. Acimismo **en todo el rreyno tenía puesto el *Ynga* que la Mar de Sur fuese adorado y sacrificado y acá les llamauan Mama Cocha** [la madre mar]; *mama* quiere dezir madre, *cocha*, la mar. Y acá lo más adorauan los Yungas y tenían sus ydolos jununto [*sic*] a la mar y los *uachimis*, pescadores, adoran.⁵⁰²

Como es usual Guaman Poma nombra uno por uno los territorios habitados por las etnias que allí desarrollaban sus vidas. A continuación describe cada uno de las deidades y cada una de las Huacas que los Incas establecieron conjuntamente con el ciclo de sacrificios y rogativas. Una de esas deidades es el volcán Coropuna, que en quechua significa: reflejo en la meseta. Rasgo panandino tradicional es el de los infanticidios, acompañados convenientemente de objetos de oro, plata y cobre (muy usado, al parecer), alimentos, además del Mullu de la Costa norte. El autor insiste en el uso de la “sangre cruda” y en la “carne cruda”, cuestión que él censura y reclama como “digno de castigo”. Incluso añade que en la época en que escribe aún se realizaba

⁵⁰² Felipe Guaman Poma de Ayala (2001: 275).

este acto ritual de ingerir sangre y carne cruda. Aparece también en estas informaciones la deidad Mamaqocha, madre del mar, que era estimada, venerada y respetada, tanto como la Pachamama o la misma Cordillera de los Andes, o Ritty Suyu, a lo largo y ancho del territorio que los incas intentaban unir. Ella era adorada, como sabemos, por los Yungas costeros, y no es extraño que los “Condesuyos” también lo hiciesen, ya que sus territorios también colindan con el mar, en la Costa Centro sur. Añade por último que los “uachimis” o pescadores adoran a la “Mama cocha”, principal fuente de sustento y por lo tanto presencia tutelar fundamental para ellos. Entre estos sencillos hombres del mar fluyó una tradición milenaria que conectaron a deidades, tradicionales culturales e ideológicas y grupos étnicos, como los antiguos Paracas y Nazca.

Hasta aquí hemos visto el modo en que Guaman Poma se refiere a estas antiguas tradiciones. Según podemos deducir el autor acumuló muchos conocimientos sobre el particular a lo largo de su vida. En ese sentido es posible que, fuera de su preparación cultural materna en Soras-Lucanas-Andamarca, su vida al servicio de los españoles, sacerdotes, abogados, extirpadores y jueces, y también posiblemente gracias a sus peregrinajes por el Perú colonial, esta experiencia le haya permitido tener acceso a una gran fuente de informaciones procedentes de los mismos indígenas a los cuales él tradujo, interpretó o incluso interrogó. Todas estas experiencias hicieron de él un culto pensador, dibujante y escritor, heredero de los Quipucamayoc, Quilcacamayoc y Amautas.

Las informaciones de don Felipe en esta parte de su *Nueva corónica* nos llevan a otro tópico importante del mundo de las creencias y tradiciones de la población andina sobre el universo y el más allá: la muerte.

FUNEBRIA ANDINA: EL CUERPO HUMANO Y LA NATURALEZA

El tema que vamos a analizar dice relación con la forma en que los antiguos hombres andinos desarrollaban sus rituales en los momentos en que ocurría uno de los principales hitos de la vida: la muerte.⁵⁰³ Este tema es interesante porque nos permite ingresar en una de las áreas religiosas y

⁵⁰³ Vovelle (1985); Rowe, Buikstra, Carmichael, Salomon y Verano. En: Dillahay ed. (1995); Kaulicke (2000: Cap. 1); Murra (2002: 400); Ramos (2010: Caps. 1-2-3); Ariès (2007).

culturales más relevantes de los sistemas de creencias y costumbres de los Andes, antes de la llegada del cristianismo. Sabemos que en la antigüedad existieron algunos ritos que luego con la colonización fueron considerados como “diabólicos” por los europeos, dadas sus costumbres y creencias de usanza en la época. Los entierros de los muertos en Europa eran básicamente realizados en cementerios, mediante ritos propios de la concepción cristiana del cuerpo y del alma, se guardaba luto, incluso se pagaba por la “descarga de la conciencia”: finalmente el alma del difunto accedía al reino del cielo, junto a Dios y su Hijo. El Inca Garcilaso antes de morir pagó derechos por una capilla en la Catedral de Córdoba donde reposan sus restos mortales. En el mundo andino, en otra esfera espiritual y filosófica del pensamiento religioso radicalmente diferente de la cristiana, el cuerpo humano al expirar tenía al menos dos destinos: uno, la momificación en el caso de los dignatarios de las élites étnicas, y su ubicación en estructuras pétreas especiales y, dos, el entierro o inhumación más bien en lugares exclusivos situados normalmente en cerros y montañas. Parece que la creencia funeraria indicaba que mientras el cuerpo se mantuviese en buen estado el individuo y su memoria no moría. También hemos visto que la cuestión de la muerte era una oportunidad para realizar sacrificios de varios tipos (vidas humanas y animales, objetos rituales de oro y plata, alimentos y bebidas, vajillas y ceramios, especies preciosas como el Mollu...) que los pusiese en contacto con las altas deidades, o los transformase en parte de ellas, como Huacas o Apus o más recurrentemente como ancestros míticos en forma de Mallquis.

Según Guaman Poma de Ayala en cada una de las cuatro regiones que el gobierno inca intentaba controlar, existieron formas diferentes de tratar el cuerpo de los difuntos. Estos ritos obedecían a maneras particulares de los deudos de entender y comprender la muerte, el viaje que suponía a otro mundo, y especialmente el hecho de relacionarse con el sistema de creencias religiosas que dieron sustento a las diversas sociedades étnicas en la era del Tawantinsuyu (ca. siglos XV-XVI). Don Felipe, cuya familia perteneció a un área territorial de la Sierra Central en el área Chinchaysuyu, describe la forma y manera en que cada grupo étnico trataba este tema y que, por tanto, los diferenciaba mítica y ritualmente entre sí. Estas materias nos servirán para entender antropológicamente el vínculo que existió entre el ser humano con las deidades, Huacas, Apus y Mallquis, y con el cosmos.

Veamos entonces, para comenzar, los ritos incaicos claves para conocer de qué modo los saberes andinos e hispánicos se combinaron en el discurso histórico de la obra colonial que estudiamos. A continuación veremos en qué consistieron estos ritos de muerte.

Los Incas. En la lámina que sucede a este párrafo observamos el rito familiar y público que realizaban los deudos del Inca difunto. Guaman Poma básicamente propone en su dibujo que el rito funerario incaico tenía como uno de sus principales gestos la producción y consumo de chicha, la cual no solamente se libaba en los espléndidos vasos de oro y plata (Keros/Aquillas), sino que también se vertía abundantemente a la Pachamama, en un simbólico gesto de agradecimiento por los dones brindados. También se depositaba este líquido alimenticio y ritual en las cerámicas que acompañarían al dignatario Inca, con alimentos tales como maíz, papas, carnes y otros, el que resultaba finalmente momificado en su calidad de Sapa Inca, asimismo como su mujer principal o Coya. Desde la época del Inca Pachacutec al parecer los Mallquis de los anteriores incas fueron trasladados, de acuerdo al reordenamiento de este refundador de la cultura inca, desde su Canchas de origen al Templo que recientemente se había reconstruido magníficamente: el Qoricancha. Allí entonces mantuvieron los cuerpos momificados (muertos vivos) con sus respectivos grupos de personas que velaban para su cuidado ritual perpetuamente. Cada Mallqui “conservaba” sus propiedades que quedaban en manos de sus deudos. Se ha dicho que el Sapa Inca Huáscar observó esta costumbre religiosa y se opuso a ella considerándola nociva para la economía cuzqueña. Para el inca resultaría fácil visitar el interior del Templo y entrevistarse con la momia-oráculo, según la ideología ritual de los Incas. Por otro lado, podemos verificar que la conversión del soberano en Mallqui tenía al menos dos variantes: una, la momificación directa del cuerpo del Sapa Inca y de la Coya, y, dos, el cuerpo de los incas con menor jerarquía en lugares especiales tales como Chullpas, que hemos observado en nuestros trabajos de campo en Calca, Paucartambo y Sillustani, Machay o tumbas, cavidades naturales o artificiales en escarpadas laderas en cerros y montañas, como las de Písaq. En el dibujo de don Felipe podemos observar una estructura pétreo que contiene cráneos y huesos de otros difuntos en una urna u hornacina. Esto pudiese parecer perfectamente como un cementerio católico, lo cual no es raro dado que el plan de la obra de Guaman Poma asume la idea de que la Providencia ya se había anticipada a la llegada de los cristianos. Pareciera entonces una superposición

estética de ideas ente ambas culturas, lo cual refrenda la idea de su texto como fruto de una estructura textual y semántica polar, según nuestra reflexión final.

Remitámonos ahora a los textos informativos de nuestro autor referentes al modo de “entierro” del inca:

[L]e balsamaron cin menealle el cuerpo y le pucieron los ojos y el rostro como ci estubiera bibo y le bestían rricas bestiduras. Y **al defunto le llamaron yllapa** [el rayo] que todos los demás defuntos les llamauan *aya* [difunto] y le enterrauan con mucha baxilla de oro y plata. Y a los pages y camareros y mugeres que él quería le matan y a la muger la más querida lo lleuaua por señora *coya*. Y para ahogar éstos primero les emborrachauan y dizen que le hacía abrir la boca y le soplauan con *coca* molido hecho polbo. Todos yuan balsamados y lo ponía sus lados y tenían un mes el cuerpo y en todo el rreyno hazen grandes lloros y llantos con canciones y músicas, baylando y danzando, llorauan. Y, acauado el mes, enterrauan y lo lleuan a la bóveda que llaman *pucullo* [construcción funeraria] con grande procición y solene, todo aquel mes hasta enterrallo. Ayunauan sal todo lo acostumbrado y ofresen oro o plata y ganados, ropa, comida en todo el rreyno. Otro tanto se hase con los señores principales *capac apo* y no a otro nenguno en todo el rreyno. Acauado de enterrar, el otro mes entran a la penitencia y ayunan todos los hijos lexítimos o uastardos y los prencipales todo el rreyno. **El terzero mes entran a sacrificar al templo de Curi Cancha a la casa del sol a sus oraciones los lexítimos.** Ci es un hijo o dos o tres o cuatro hijos del dicho *Ynga Capac* [Inka poderoso] para que sea elexido por el sol para uer a quien le elige y le llama el sol al menor o al mayor. Ci le llama al menor aquél alsa la borla; es señor y rrey *Capac Ynga*. Y los otros que quedan por *auquicono*, prínzipe, y subrinos y nietos son príncipes. Obedese al elexido sus ermanos y los demás señores del rreyno.⁵⁰⁴

Un análisis de este texto arroja la cuestión acerca de cómo los Incas preparaban ritualmente el cuerpo embalsamado del difunto utilizando todo tipo de objetos suntuarios: máscaras, ropas finas, vajillas... Destacable es la información de que al difunto Sapa Inca se le llamaba “Yllapa”, y a los otros señores les llamaban también “aya”. En rigor, Illapa (o Libiac Cancharco en la Sierra Central) era la reconocida deidad del trueno, del rayo, del granizo y de la lluvia, cuyo origen al parecer era altiplánico. Su importancia fue fundamental para la obtención de aguas abundantes propicias para la agricultura, el crecimiento de los pasturajes y la crianza de animales tanto en el Altiplano como en la Sierra. Los bienes con que era “enterrado” el difunto tienen relación con la creencia andina de que el fallecido debía viajar con alimentos y bebidas para que pudiera realizar un viaje sin dificultades. Objetos preciosos (que en la colonia y en la república estimularon —y aún estimulan— el saqueo de tumbas) revelaban la posición social de élite de la momia real. Sus sirvientes corrían la misma suerte que el dignatario muerto: eran sacrificados para que acompañasen a su Señor al otro mundo. La esposa del inca, la Coya, también tenía el deber de acompañar al inca al más allá, aunque Guaman Poma no indica expresamente el modo en que la mujer real dejaba la vida. (Probablemente quedaba viva preocupada de las labores políticas de su hijo gobernante, como en el caso de Túpac Yupanqui o Huayna Cápac). Indica,

⁵⁰⁴ Felipe Guaman Poma de Ayala (2001: 290).

eso sí, que a los sacrificados los “ahogaban”, es decir, les hacían ingerir algún tipo de bebida alcohólica, hojas molidas de coca (polvo psicotrópico) o plantas alucinógenas, y perdían la vida intoxicados probablemente sin conciencia y sin dolor, aunque sí conscientes del valor y del sentido del sacrificio que, en parte, realizaban por sí mismos y, en parte, obligados por la etiqueta de la muerte del Gran Señor. Finalmente eran embalsamados y depositados en el sitio en el sitio jerárquico que le correspondía al cuerpo del inca muerto, en una bóveda pétreo o “pucullo”. Un mes duraban los rituales en torno a estos cuerpos, según nos dice don Felipe. Esto último parece un error que cometió Guaman Poma, puesto que sabemos que las momias no eran depositadas en torres funerarias, sino que eran enviadas al Qoricancha, a un recinto especial donde estaban los cuerpos de todos los Sapa Inca y sus Coyas. Don Felipe no era cuzqueño, no conocían en detalle el sistema de culto a los Mallquis reales, pero tampoco el cuzqueño Garcilaso de la Vega lo sabía con certeza. La memoria andina experimentó pérdidas irremediables, y la escritura no tuvo, con todo, un poder absoluto en su restauración.

Al cabo de la muerte del Sapa Inca, de su esposa y sirvientes, entre el primer y el segundo mes, ocurrían estos actos que hemos mencionado. Todo este tiempo era minuciosamente ritualizado y es de imaginar que quedase inscripto, si cabe decirlo así, en la tradición oral (himnos o canciones o relatos), pero también en soportes comunicativos materiales en los Quipus y Keros/Aquillas, en los Tocapus de los textiles Cumbi, en las hipotéticas tablas pintadas, al interior de la esfera ceremonial, si estas existieron realmente en el llamado Poquen Cancha, en las piezas metalúrgicas de orfebrería, y en fin en cualquier tipo de soporte que permitiese dejar memoria del Señor fallecido (evidencia que vuelve a conectarnos con la existencia de un sistema de signos andino, según conjeturamos). En el transcurso del tiempo dedicado a la despedida de estos cuerpos existió aparentemente, una actitud colectiva de respeto absoluto por las exequias regias que involucraba a toda la Panaca o familia real y seguramente también a las otras Panacas y grupos étnicos que se vincularon con el inca muerto (como sus Yanaconas), incluyendo desde luego al pueblo (Runa), quienes adoraban al Hijo del Sol como una deidad viva y en la muerte como Mallqui, Apu o Huaca.⁵⁰⁵ (Cada dignatario muerto había fundado su propia Panaca que se dedicaba al disfrute de sus posesiones y al cultivo de su memoria, sin lesionar la imagen sagrada del Sapa Inca vivo.) En consecuencia, en toda la ciudad del Qosqo antiguo se “hacen grandes

⁵⁰⁵ Aranibar (1969).

lloros y llantos con canciones y músicas, bailando y danzando lloraban”. Al cabo del segundo mes de ceremonias el cuerpo era llevado al lugar denominado Pucullo en el cual lo inhumaban introduciéndolo en la bóveda especial. Todo esto se realizaba solemnemente a través de grandes procesiones. Se ayunaba sal y se ofrecían objetos de oro o plata como ofrendas, igualmente animales (perros, cuys, llamas), ropa fina o Cumbi, bebidas y comidas... Se construía una ‘Memoria Oficial’ sobre el fallecido y sus obras (en quechua → Yuyainin, según el sacerdote lingüista Domingo de Santo Thomas).⁵⁰⁶ Estas memorias fueron captadas por la pluma indígena, y constituye la tradición historiográfica colonial que ha llegado hasta nosotros.

Guaman Poma también nos comenta que ceremonias similares a ésta se llevaban a cabo cuando fallecían los Señores Étnicos llamados “Cápac apo”, acto privativo a dicho tipo de autoridades en la jerarquía incaica. Luego de los entierros recalca que “el otro mes entran a la penitencia y ayunan todos los hijos legítimos o bastardos, y los principales”, en la Llaqta donde eran realizadas estos ritos funerales.

En el tercer mes culminaban los ritos mortuorios; se asumía por todos como terminado el ciclo de ceremonias, con lo cual los vivos retornaban a sus actividades cotidianas y rutinarias guardando para siempre la memoria o Yuyainin del difunto. Creemos que esto estaba inserto en el ‘Sistema de Ceques’ que ordenaba cíclicamente los acontecimientos regulares del mundo natural y sobrenatural, hecho que además pudo reforzar la disciplina de la organización social, mediante el establecimiento de los Mallquis o Apus custodiados por las Panacas en cada línea-Ceque del sistema, y por sus aliados étnicos principales. Este tema es llamativo pues afecta la política de la memoria ritual especialmente con respecto a los sucesivos Sapa Inca; éstas eran guardadas por las Panacas que conservaban sus hechos y acciones en el interior del grupo parental. Para ello seguramente se utilizaba la tradición oral y su correspondiente mnemónica sígnica ya mencionada. Guaman Poma señala que en el tercer mes los incas entraban “a sacrificar al templo de Curicancha a la casa del sol”, donde se realizaba en el caso de los jefes supremos el complejo y delicado tema de la sucesión del gobierno.⁵⁰⁷ Allí por lo tanto se daban cita los allegados al jerarca difunto y especialmente los hijos o parientes que aspiraban al cargo de Sapa Inca. Entre ellos uno era elegido por “Inga Cápac”, tal como lo expresa don Felipe. Era

⁵⁰⁶ Kaulicke (1998; 2000: 8).

⁵⁰⁷ Regalado de Hurtado (1996: Caps. II-III).

el “Padre Sol” quien elegía a este sucesor, y quien le ofrecía la borla imperial, la Mascapaicha. El mecanismo probablemente lo decidía materialmente la Coya y la Panaca del soberano fallecido, de acuerdo a la noción del más capaz que el propio Sapa Inca todavía vivo había institucionalizado haciéndose acompañar en el cogobierno por su favorito. (Esta materia es controversial, pero cierto o no, nos ayuda a entender la idea de continuidad al menos para el caso de los tres incas más notables: Pachacutec, Túpac Yupanqui y Huayna Cápac). En esta metáfora subyace la idea de la existencia de un dispositivo político compuesto por oficiales, alianzas familiares, así como también alianzas étnicas con otros grupos influyentes, que facilitarían y validarían la sucesión, un acto político y religioso recubierto de ritualidad, tan complejo que incluso pudo, según lo han planteado los mejores especialistas en nuestra materia, culminar trágicamente con el Tawantinsuyu, cuando ocurrió la lucha entre los “sucesores” de Huayna Cápac, Huáscar y Atahualpa. De este complicado acto de sucesión surgían entonces los dos jefes supremos del Tawantinsuyu para la administración del gobierno diárquico, según los que proponen esta idea estructuralista (Duviols, Wachtel, Zuidema). Rostworowski afirmó respecto de la guerra sucesoria que posiblemente hubo un sordo conflicto entre dos Ayllus reales incaicos: el Hatun Ayllu o Yñaca Panaca (familia de Pachacutec) y el Cápac Ayllu (familia de Túpac Yupanqui).⁵⁰⁸ Los otros miembros de las Panacas “quedan por auquiconas, príncipes, y sobrinos y nietos son príncipes”, y todos ellos debían obedecer al elegido y concurrir a los cargos de administración del Tawantinsuyu.

Como podemos advertir, en estas informaciones aparecen casi superpuestas las ideas de sucesión monárquica europea y sobre todo la idea de la sucesión por primogenitura, diferentes de la idea andina de la sucesión que en general podemos identificar con la premisa: “gobierna el mejor” (aunque tampoco dejamos de pensar en la sucesión de padre a hijo, sin caer en la primogenitura “a la europea”, como en la tríada mencionada arriba).

Los “Chinchaysuyus”. Ahora concentrémonos en los ritos funerarios de los pueblos que vivieron en el área geográfica del Chinchaysuyo, según lo estudiado en la *Nueva corónica*. En las láminas que nos ofrece Guaman Poma podemos apreciar cómo en la parte superior del dibujo el cadáver embalsamado de un Curaca es llevado en andas por los deudos o sirvientes, y

⁵⁰⁸ Rostworowski (1988).

transportado al “pucullo”. La estructura funeraria que se aprecia al fondo probablemente alude a las formas de la Chullpa, templo o torre de carácter mortuoria utilizado por los Señores Étnicos de los “reinos aymaras.”⁵⁰⁹ Recordemos que más arriba analizamos el carácter público y temporal del ritual, puesto que este tipo de ceremonias también constituyen en sí mismos actos de la Memoria que el sistema de comunicación y expresión de los andinos desarrollaba poniendo en función todo el conjunto de elementos que permitían compartir las ‘Políticas de la Memoria’ y las ceremonias de ofrendas y sacrificios. Todo esto aseguraba la comunicación de los vivos con los espíritus de los ancestros, metaforizados en Huacas y Apus. Las momias por su parte fueron la evidencia corporal esencial del poder mágico-religioso del Sapa Inca y del Curaca muerto, pero a la vez también tenía un fundamento material ya que los bienes del difunto pasaban a ser parte del patrimonio de su Panaca o Ayllu, y servían como imagen del poder que se reproducía entre las élites. También el cuerpo embalsamado permitía que se le considerara como oráculo vivo (en efecto, el Señor continuaba vivo para su pueblo y se constituía en Huaca), especialmente en el ámbito del gobierno de la élite; por lo tanto, éste era “consultado” permanentemente por los dignatarios vivos, posiblemente un acto vinculado a los severos ayunos del Sapa Inca vivo.

Aproximémonos nuevamente a las informaciones:

En muriendo hasta cinco días no le enterrauan. Esa noche uelauan y ayunauan la sal y otros rregalos. Luego matauan un carnero y los comían crudos o cocidos pero no auían de tener sal ni agí. Y ueuían sangre cruda o que hazían *llapisca* [estrujado] con papas, sangre cruda. Y al defunto le dan de comer y de ueuer, mucho más al *Ynga* y a los señores *capac apo*. Allí es la grande comida de sangre cruda y carne cruda. Por comer aquello uan todos a llorar y cantando sus canciones y bayles y múcicas, lloran y dan bozes y gritos y llantos. Al que llora más, a ésa les enborracha y ueue más y toma más rración de carne y de comidas. Y a la maystra del cantar y tener buena bos de llorar, ésa le caue una pierna de carnero, todo son borracheras. Y al defunto dizen que le lauan el cuerpo y le bisten todo sus bestidos y plumas y juyas de plata o de oro y le ponen en unas andas y uan a la procición. Como dicho es, cantan y uan saltando y llorando cada *aylloy* parcialidad como su costumbre. En los cinco días le lleuan a enterrar con la procición y ací dize *pichicanmi* [“Es su quinto día.”]. Y en los dies días, otro tanto, dize *chuncanmi* [“Es su décimo día.”]. Y la biuda todo cubirto de luto no se le parese su cara y le tresquila. Y en los says meses, otro tanto. Y en el año, otro tanto. Y la buena biuda haze durar esta fiesta dos años. Y en cada fiesta del defunto mucho sermón de los yndios ancianos y *curacas*, *camachicoconas* [autoridades locales y menores]. Allí les ajunta a todos sus parientes sercanos. Con grandes castigos les amenasa y le manda que sea trauajador y umilde a la justicia y al *Yngay* a los prencipales.⁵¹⁰

Vemos pues que el cuerpo del recién fallecido quedaba expuesto durante cinco días a los deudos, en algún lugar de las residencias del difunto. Notemos que el ayuno consistía en abstenerse de

⁵⁰⁹ Gisbert (2001: Cap. I).

⁵¹⁰ Felipe Guaman Poma de Ayala (2001: 292).

consumir sal y ají. Quizás esto era así para denotar que los alimentos puros eran una muestra de respeto y humildad mundana en el período de los exequias, en todo caso sobria expresión del ayuno ritual. Por otro lado, estaba permitido consumir sangre fresca obtenida del sacrificio de camélidos. Esta era mezclada con papas, alimento que llevaba el nombre de “llapisca”. Como ya hemos visto en los otros casos, el difunto —Curaca, Sapa Inca o Cápac Apo— era “alimentado”. Los deudos, por otro lado, expresaban sus sentimientos y su dolor por la pérdida “cantando sus canciones y bailes y músicas”, llorando y desahogándose. Destaquemos que la chicha de maíz estaba siempre presente en estos actos de congoja y hacía las veces de catalizador de las emociones de la familia y la comunidad ante la pérdida. Según podemos colegir también se señala que quien más lloraba era quien más bebía y comía. Es curioso este dato. A la mujer que canta para el muerto y para los deudos, también se le atendía con abundante comida. Parece que la chicha de maíz corría generosa en este trance de muerte, pues Guaman Poma no duda en estigmatizar estos actos como “borracheras”, utilizando el concepto español que denigraba esta práctica biológica y cultural puesto que la vinculaba irremediabilmente con las “idolatrías”.⁵¹¹ En tanto, el cuerpo del difunto era lavado y luego “le visten todos sus vestidos y plumas y joyas de plata o de oro”. Una vez aderezado el cuerpo del dignatario fallecido “le ponen en unas andas y van a la procesión”, a este acto le llama “pichicanmi”, y al cabo de diez días le dicen “chuncanmi”. Los estimados temporales de Guaman Poma, un año o dos años, tal vez deban relacionarse con los ciclos solares o lunares con los cuales los Incas al parecer llevaban la cuenta de los procesos de producción.

Estas informaciones señalan que la esposa del difunto, “toda cubierta de luto”, usaba una manta o chal que le cubría la cara. También a ella le cortaban su cabello dos veces en el año que transcurría a lo largo de estas exequias. Dice asimismo que la “buena viuda” prolongaba las ceremonias, o “fiesta”, por otros dos años más. Es de notar que “en cada fiesta del difunto” ciertos indígenas con autoridad realizaban una serie de discursos en homenaje al difunto, que denomina “chamachicoonas”. En estos discursos fúnebres los ancianos sacerdotes llamaban a la parentela a que “sean trabajadores y humildes a la justicia, y al Inga y a los principales”. Con esto, suponemos, la memoria del difunto era transferida a través de estos discursos orales a los

⁵¹¹ Saignes comp. (1993).

deudos y a los miembros de la comunidad, en general, asegurando la subordinación general al sistema político impuesto por los cuzqueños.

Los “Antisuyus”. La gente de la Selva tuvo sin duda sociedades y culturas que fueron determinadas por su vida en el mundo tórrido y exuberante del Amazonas. Estos grupos humanos vivían en grado diferente de complejidad social. Más bien, debemos considerarlos como autosuficientes en su estilo de vida particular y único, en el que practicaron nociones religiosas y políticas basadas en el parentesco y la vida comunitaria, con sistemas económicos de producción de unidades familiares y con concepciones de poder que prescindían de la existencia del estado y de sus consecuencias sociales y económicas. El ‘hombre de la Selva’ es un fenómeno antropológico bastante diferente, sin duda, al hombre que vive en ciudades bajo Estados en un régimen ideológico político y religioso basado en la jerarquía y la estratificación. El hombre vive allí, en cambio, en un mundo natural marcado por la naturaleza. La antropología de la Selva ha producido notables etnografías que dan cuenta de la vida de sus habitantes y aportan bastantes conocimientos para conocer y comprender sus características y cualidades, en relación al mundo andino controlado por el estado cuzqueño.⁵¹² No obstante, no cabe duda que estas sociedades selváticas tuvieron desde siempre —tal vez más fluidamente desde el Horizonte Formativo— vínculos con las comunidades de la Sierra, la Puna o la Costa, por razones económicas, religiosas y suntuarias. Los intercambios determinaban estas relaciones interétnicas. El incanato tuvo una relación particular con estas etnias y con los recursos que podía obtener de ellos practicando una relación permanente de trueque de bienes.⁵¹³ Es importante tener todo esto con cuenta para que nos podamos referir, a continuación, al rito de entierro de difuntos entre los grupos étnicos del sector denominado Antisuyu, a quienes según Guaman Poma:

Dizen que lloran un día y hazen gran fiesta. Entre fiesta ajuntan con el llorar y cantar en sus cantares. Y no haze serimonias como los yndios de la cierra ni los *yungas* [zona cálida], como son yndios de la montaña que come carne humana. Y acá apenas dexa el defunto que luego comiensen a comello que no le dexa carne, cino todo güeso. Luego que acaua de suspirar le bista unos bistidos de plumages que ellos les hazen y quitan la plumería y le desnudan y le lauan y comiensa a hazer carnesería e[n] ellos. Toman el güeso y lo lleuan los yndios y no llora las mugeres ni los hombres y lo mete en un árbol que llama *uitica* [?], adonde los guzanos lo tenía hecho agugero. Allí lo meten y lo tapean muy bien y dallí nunca más lo uen en toda su uida ni se acuerda de ello ni saue ninguna serimonía como los yndios de la cierra, que al defunto hasta metelle en la boca oro o plata y *coca*. Lo hazen y lo entierra con sus *ojotas* [sandalias] y bestidos y comidas. Con todo ello entierra, hasta los *topos* [prendedor] de plata lo entierra; dizen que se

⁵¹² Vgr. Clastrés (2010; 2001).

⁵¹³ Mauss (1971).

la lleue. Hasta este día tienen el costumbre. En bolbiendo el ojo el padre lo echan y en ausencia del padre lo entierra como *naupa pacha* [la época antigua]. No se le olvida desto.⁵¹⁴

La muerte en la Selva como fenómeno humano natural era observada con ceremonias que Guaman Poma llamará permanentemente como “gran fiesta”. En estas “fiestas” los deudos lloraban la pérdida sufrida mientras ejecutaban sus “cantares”, pero no en la manera en que lo hacían los nativos de la Sierra o los Yungas. Don Felipe dice que los Antis comían carne humana, prejuicio y estereotipo típico de su educación occidental; quienes sostenían esto — cierto o no— lo hacían por razones políticas relativas a la justificación de la conquista y de la evangelización, en la que el argumento de que los hombres nativos eran “incivilizados” e “infieles”, les permitía usar la idea de actuar en nombre de Dios, “civilizando” a través de la “evangelización de los naturales”, figura que tenía fuerza legal en el derecho europeo. Don Felipe especifica que apenas muere el individuo éste era devorado inmediatamente por la tribu.

Anteriormente, el cuerpo lavado del individuo fallecido era aderezado con “vestidos de plumajes” para sus exequias formales. Entonces el cuerpo era objeto de antropofagia. Los deudos no lloraban cuando realizaban esta acto sino que proseguían sus actos rituales funerarios y depositan los restos en la oquedad de un árbol que llamaban “uitaca”. Una vez depositado el cuerpo en el agujero practicado en el árbol éste era tapiado. Finalmente los vivos se olvidaban del muerto: no se aceptaban sus recuerdos entre los que permanecían vivos: se les desterraba al silencio, su memoria era cancelada. Su espíritu moraría entre los espíritus y eso significaba que podían transformarse en una fuerza benigna, pero también podía ocurrir que se transformasen contrariamente en una fuerza maligna, negativa para los vivos; por ello, al parecer era mejor no mencionar al difunto, separando el mundo de los vivos y el mundo de los muertos. Esta idea tiene sentido si consideramos que las enfermedades eran consecuencia de las acción maléfica de los espíritus malignos. Podemos darnos cuenta de las notables diferencias que recibía el cuerpo muerto en la Selva, bastante distinto al tratamiento que los indígenas de la Puna y Sierra daban a sus difuntos.

Destaquemos que en la Selva, según el relato de Guaman Poma, los deudos nunca más visitaban el lugar donde eran depositados los restos del familiar fallecido. Aparentemente, se aplicaba una “ley del olvido” que obligaba a los deudos a no volver a hablar ni evocar a sus

⁵¹⁴ Felipe Guaman Poma de Ayala (2001: 294).

muertos. Quizás en esto podemos encontrar trazos de la supuesta creencia de que los espíritus no debían mezclarse en la vida de los vivos por su capacidad para influir negativamente en los individuos, en la familia y en la comunidad. En ese sentido, el sistema de creencias parecía ser animista, y sólo un chamán podía intervenir con un resultado incierto.

Los “Collasuyos”. Los habitantes de esta región de altura tenían ancestros prestigiosos que practicaron ritos de preservación de los cuerpos. Especialmente consideremos las tradiciones y las creencias en torno a la muerte que los habitantes de Tiwanaku practicaron en su época. No obstante, es poco lo que se sabe respecto de esta antigua sociedad altiplánica. Una de las evidencias materiales más relevantes han sido sin duda las Chullpas, denominadas también torres funerarias.⁵¹⁵ Al ser un importante foco de irradiación cultural desde el Horizonte Medio, los Incas en sus orígenes debieron ser portadores de varias de las costumbres funerarias de los hombres del Altiplano. Y es verosímil pensar que las tradiciones de los “reinos aymaras” también influyeron, transmigrando sus ideas y creencias, en el período del Tawantinsuyu. A partir de la lectura crítica de este material, analicemos ahora cómo los “Collasuyos” enterraban a sus difuntos:

Pribístenle y luego le lloran en el primer día. Y en los cinco les entier[r]an asentado con mucha bestidura y baxillas de oro y de plata y de barro. Ci es yndio pobre, le hazen lleuar mucha comida. Y al defunto le enbía otros yndios o yndias a otros defuntos a sus padres o a su madre o a los parientes y ermanos y amigos le enbía de comer o chicha o agua, oro, plata, baxillas y rropa o de otras cosas. Y con ello le entierran al defunto en los cinco días, como dicho es. En los dies días tornan a llorar y enbían otro tanto. Entonses los quemam y dizen que, cuando la llama del fuego da sonido, dizen que lo rreciben los defuntos y que uan derecho a Caray Pampa los Chinchay Suyos y Ande Suyos y los Colla Suyos, Conde Suyos. Se uan los defuntos derecho a Puquina Pampa y a Corapona, que allí se ajuntan. Y dizen que allí tienen mucha fiesta y conuersación entre los defuntos y defuntas. Que pasado dallí uan a otra parte adonde pasan muy mucho trauajo, hambre, sed y frío, y en lo caliente, mucho calor. Y acá le entierran con sus comidas y ueuidas y cienpre tienen cuidado de enbialles de comer y de ueuer. Y en los seys meses hazen otro tanto sus fiestas de los defuntos y en el año, otro tanto. Pero no lo sacan afuera el defunto como Chinchay Suyo a la procición al dicho defunto, cino que le dexan estar metido en su bóveda, *pucullo* y le llam[an] el pueblo de los defuntos *amayamarcapa hiuirinacan ucanpuni cuna huchasa camachisi* [aymara: (...)] Los que alimentan a los muertos, en éstos siempre se hace el pecado.⁵¹⁶

El cuerpo del difunto era vestido probablemente con finos vestidos, alimentos y bebida y ostentosos accesorios. Los primeros cinco días daban paso a la expresiones de la emocionalidad de sus deudos y de la comunidad. Al cabo del quinto día el cuerpo del dignatario Qolla era enterrado con todo tipo de bienes suntuarios. Guaman Poma agrega que si el muerto era pobre recibía solamente cerámica de barro. Una costumbre común, que entraña además una creencia, es

⁵¹⁵ Gisbert (2001).

⁵¹⁶ Felipe Guaman Poma de Ayala (2005: 296).

el hecho de que las familias hacían abundantes ofrendas de alimentos y bebidas (chicha de jora) al difunto si esta pobre. Esto era común a todo el mundo andino, aunque diametralmente opuesto al rito cristiano ante la muerte. Luego de diez días de ceremonios y ritos funerarios, donde inferimos que música, danza y tradiciones orales hacían su aporte al rito, el cuerpo era quemado en una pira previamente construida. Es sugestivo el hecho de que esta práctica haya sido eminentemente privativa de dichas poblaciones étnicas. (También lo es el hecho de que los hispánicos al conocerla la comparasen con los pueblos bárbaros de Europa). Guaman Poma no menciona que las etnias de las otras regiones también lo hicieran. Sería por lo tanto una tradición de la Puna, particularmente. También resulta importante lo que menciona sobre el sonido que emitiría el fuego al consumir el cuerpo: si el sonido era propicio los vivos asumían que el difunto iba de camino a un lugar llamado “Caray pampa”, y especifica que esta creencia correpondía básicamente a los “Chinchaysuyos y Andesuyos”. En tanto que los difuntos de “Collasuyos, Condesuyos” se irían a un lugar denominado “Puquina pampa y a Coronpa” (este último el volcán Coropuna, un Apu), lugares donde los muertos pasarían “muy mucho trabajo, hambre, sed y frío”, y también “en lo caliente mucho calor”. Recalca el autor que las ofrendas de comidas y bebidas eran permanentes y que los deudos nunca dejaban de llevar este tipo de dádivas a los difuntos.

Las etnografías contemporáneas dan cuenta que en el territorio altiplánico así como en otros lugares del mundo andino, estas costumbres y tradiciones, y las creencias que las fundamentan, persisten hoy en día. Esto es sumamente importante porque ayuda a fortalecer la idea de que las culturas andinas, o fragmentos de ésta, lograron cruzar el tiempo gracias a la lengua Quechua principalmente, sobreviviendo a múltiples procesos sociales e históricos, aunque al precio de mezclarse con la cultura e ideología dominante o colonizadora, mestizarse o sincretizarse. De igual modo, es importante observar que en el Altiplano Qolla si bien hubo grandes campañas de evangelización y una notable presencia hispánica en los siglos del coloniaje, la población nativa se mantuvo en una relativa independencia social y cultural que le permitió salvaguardar gran parte de su tradición. Noble David Cook, destacado demógrafo, ha planteado que en los siglos XVI y XVII la población altiplánica más que en otras partes del viejo Tawantinsuyu, se mantuvo bastante más a salvo de la “crisis demográfica” y sus varias consecuencias, de forma tal que sus grupos étnicos tuvieron otras oportunidades diferentes para

sobrellevar culturalmente el período virreinal, básicamente por el hecho de haber estado “a la cabeza del Rey” produciendo tejidos, lo que aseguraba que no sufrieran abusos de los funcionarios coloniales.⁵¹⁷

Prosiguiendo con nuestro asunto, en los siguientes seis meses del fallecimiento de un señor étnico seguían realizándose ceremonias de homenaje; Guaman Poma las llama “fiestas de los difuntos”, la que podemos observar en la lámina adjunta. En el siguiente año continuaban estos ritos mortuorios. En este trance ocurría un fenómeno que llamó profundamente la atención de los colonizadores y de los evangelizadores: el cuerpo del difunto embalsamado era subido a unas andas que eran cargadas por servidores, familiares y por el pueblo, posiblemente en ciertas ceremonias tradicionales, “como (en) Chinchaysuyo”, compara don Felipe. Se organizaba una procesión en el cual el difunto era paseado a la vista de todos los miembros del grupo étnico. En realidad, llevar al cuerpo del antiguo Mallqui en andas implicaba un vínculo inolvidable para su deudos y sus súbditos, lo que aseguraba la identidad étnica del grupo gracias a su presencia intemporal y desde luego la preeminencia de las élites que descendían de este Apu ancestral. Los Incas cuzqueños también realizaban estas actividades rituales a lo largo de prácticamente todo el ciclo solar y lunar, sacando a los Mallquis desde el Qoricancha y transportándolos, similarmente a como lo hacían los Qollas, a la plaza Haucaypata.

Resulta confusa, finalmente, la información que nos entrega el autor al señalar que “al dicho difunto (...) le dejan estar metido en su bóveda, pucullo”, y que al lugar físico donde quedaban ubicados estos cuerpos embalsamados/ritualizados los deudos le llamaban “amayan marcapa hiurinacan ucan puni cunahuchasa camachisi”. Esta última frase está escrita en lengua aru y demuestra que don Felipe tuvo alguna competencia en ella. El significado es, como se puede entender, prácticamente impugnador del sentido autóctono que pudo haber tenido este acto o ritual religioso del muerto difunto de los Señores Étnicos.

Los “Condesuyos”. Los habitantes de esta región también tuvieron ancestros prestigiosos que practicaron ritos de preservación de los cuerpos. A esto sumemos, al menos en la parte de la Costa, el hecho de que el propio clima costero desértico ayudó a que los cuerpos muertos se mantuviesen en buen estado al paso del tiempo y de los siglos. Desde antes incluso de la época

⁵¹⁷ Cook (2005; 2010).

Paracas y Nazca, ocurrió de este modo. Pero, por otro lado, en las zonas de la Sierra también se practicaron la momificación artificial y la depositación de cuerpos en lugares especialmente habilitados para ello, posiblemente por influencia de estas culturas de la Costa y de la Puna. En esta área del Tawantinsuyu, habitada por Collaguas y otros grupos étnicos, también desde antiguo se adoraban Huacas y Apus. Terminemos este análisis comentando el modo en que eran enterrados los difuntos:

[A]yunar sal y hazer *pacarico* [pasarse la noche en celebración ritual] y comer carne cruda y ueuer sangre cruda es común del rreyno desde los *Yngas* hasta agora. Pero dizen que sacan las tripas y hazen bálsamo y le bisten muy rrica bistidura y luego le lloran. Con ello beuen mucha chicha y meten en la boca plata. También es común esto de meter plata o oro en la boca del defunto y más dizen que la sal corronpen. Dizen que acá la muerte corronpe y porque no mueran presto y acá lo ayunan la sal. Y luego para sepultalle edefican unas bóbedas como horno de piedra y los blanquean y los pintan de colores y llaman *ayap llactan* [pueblo de los muertos], *amayán marcapa* [aymara: del muerto su pueblo]. Y otros entierran en peñascos y en los serros los güesos questán en quebradas, güesos grandes. Son güesos de los primeros de *Uari Uira Cocha Runa* y de *Uari Runa* y de *Purun Runa* y de *Auca Runa*. Entier[r]a en *pucullos* [construcción funeraria] desde el tiempo de *Auca Runa*. Quando se muere, luego mata un carnero para que le lleue el *quipi* [atado] y *cocaui* [vianda]. Y en los cinco días a de matar otro carnero y en los dies días, otro carnero y en los says meses, otro carnero y en el año, otro carnero. Y las fiestas susodichas es común en este rreyno y lo usan todaúa.⁵¹⁸

Don Felipe inicia estas descripciones indicando que los ritos funerarios de las etnias de esta área eran semejantes a los del Qollasuyu. Los deudos ayunaban o se abstenían de consumir sal, hacían “pacarico”, comían sangre cruda y carne cruda, común en la época Inca. Vemos luego que los cuerpos de los fallecidos eran eviscerados, y se preparaban productos (“bálsamo”) para la momificación. El cuerpo era vestido con ropas finas (Cumbi), como usualmente se hacía en otros lugares. Las bebidas rituales estaban presentes siempre en este tipo de ceremonias mortuorias; la chicha de maíz cumplía su sagrado rol, siendo suministrada abundantemente por aquellas mujeres que estaban encargadas de hacerla (Mamacuna). En la boca del difunto se introducían objetos de materiales metálicos nobles; ello era común, afirma Guaman Poma. Por otro lado, los deudos expresaban sus emociones llorando, cantando y bailando. La razón por la cual en varios lugares los seres humanos se abstenían de comer sal, cuando realizaban ritos de muerte, era que la sal corrompía el cuerpo y el espíritu, creencia que se relaciona con la muerte ya que, en sus conceptos, también ésta consiste en la corrupción del cuerpo humano. De tal forma se prohíbe consumir un elemento que corrompía igual que la muerte. Tal vez también tenga sentido a la explicación de esta abstención una noción de austeridad, como con el ají, en relación a los

⁵¹⁸ *Ibíd.*: 298.

alimentos que los humanos consumían, alimentos que provenían de la madre tierra o de la madre mar.

Los habitantes de los “Condesuyos” también construyeron estructuras pétreas para sepultar a los cuerpos de los difuntos: “edifican unas bóvedas como horno de piedra y los blanquean y los pintan de colores”. A estas estructuras las llamaron “ayap llactan amayan marcapa” (Chullpas, probablemente). Otros individuos eran enterrados en lugares de altura, aprovechando todo tipo de accidentes topográficos, como cavernas o aleros rocosos o quebradas. En otra inferencia curiosa Guaman Poma indica que los huesos que allí se podían hallar “que están en quebradas, huesos grandes, son huesos de los primeros de Uari Uiracocha runa y de Uari runa y de Purun runa y de Auyca runa”. Arqueológicamente, esto implicaría una gran antigüedad de dichos sitios mortuorios, e incluso algunos de esos huesos podrían corresponder a animales antiguos (Megafauna). Guaman Poma asevera que los difuntos eran enterrados “en pucullos”, desde la época que ha denominado “Auca runa”. Se trataría, ahora nos parece más claro, de la costumbre de construir Chullpas para los muertos. Otro acto ritual es el sacrificio de camélidos “para que le lleve el quipi y cocauí”. Señala asimismo que pasados cinco días volvía a sacrificarse otro animal para el fallecido.

En estas informaciones encontramos evidencias significativas que expresan la experiencia propia del autor en asuntos de extirpación de idolatrías. Comenta que las ceremonias, que invariablemente siempre llama “fiestas”, eran normales entre las poblaciones del área y que en la época en que andaba asesorando a los evangelizadores (a Cristóbal de Molina, el cuzqueño, en particular), todavía se podían ver hacia fines del siglo XVI. Guaman Poma alega que “lo he visto a vista de ojos”, y que “los padres de las doctrinas lo consienten” puesto que pasando por alto estas actividades ilegales a ojos de la autoridad colonial, podían asegurar los asuntos económicos y pecuniarios que les permitían sus sustentos y la recolección de medios para construir capillas, parroquias e iglesias, utilizando el chantaje, desde luego (similaramente a lo que ocurría en otras partes del Virreinato como en la Provincia de Huarochirí, por ejemplo). De ese modo las poblaciones étnicas lograban mantener sus costumbres a un alto precio frente a la “policía” virreinal. Las penas que arriesgaban estos creyentes nativos era la expulsión de sus lugares de vivienda y de sus pueblos, perdiendo todos sus bienes y patrimonios, así como la prisión en la Casa (Cárcel) de la Santa Cruz o la extrañación a lugares lejanos (como a Nueva España o

Chile). Vemos en esto cómo Guaman Poma era bastante consciente de la corrupción que existía en la cristiandad colonial; estos hechos los esgrimirá como argumentos de las iniquidades e injusticias que cometían los españoles, pero también de las sobrevivencias de las antiguas creencias que él consideraba “idolatrías”, en un juego narrativo ambivalente, pero real y objetivo, desde el punto de vista de la crónica histórica.

Los Yungas. Los habitantes de la Costa Desértica poseían sus propias creencias y costumbres que reflejaban sus puntos de vista ante la muerte y constituían una parte importante de sus sistemas ideológicos y cosmológicos. Como es evidente, en la antigüedad precolombina diferentes tribus y señoríos desarrollaron distintas y originales tradiciones en múltiples áreas de la vida social y cultural, propias de un mundo aislado que no tuvo influencias externas que los determinaran. Sin embargo, hubo varios patrones culturales panandinos en la extensa área de las costas sudamericanas del Océano Pacífico. Esta es una de las características más especiales del mundo andino: en el área existió una enorme multiplicidad de diferencias y similitudes en el registro social y cultural. En el caso que analizamos a continuación, podemos apreciar cómo el autor se refiere a estos diferentes grupos:

Es un enterramiento solo, *muchica*, *alco mico*, come-perro. Le entierra con perros como matalle carnero, acimismo el ualle de Xauxa, Uanca, *alco mico*, Quito, *alco mico*. Todos éstos les enterrauan a sus defuntos con perros y el sacrificio, otro tanto. Primeramente yndios de los llanos llora diciendo: “*Nanu, nanu, nanu.*” Comen y ueuen hasta tornarse locos, atónitos y ayunan como los serranos. Y ci halla carne lo comen pero anda mucho pescado y camarón. Lo primero al defunto le destripan y le quitan toda la carne y las tripas y carne lo meten en una olla nueva y los güesos amortaxa con una manta de algodón y lo cose. Y ciñi con sogas de cabuya que llaman *toçlla* [lazo], muy alinado. Luego le pinta con colores de encima al defunto y la carne y el defunto lo mete en su bóveda y le haze asentar con sus padres y madres y parientes cin allegar a otro *ayllo* [parcialidad]^b y an[c]í se entier[r]an los Yungas.⁵¹⁹

Guaman Poma resalta en primer lugar la costumbre costeña de sacrificar animales como el perro (que reemplazaría a la llama), en honor y homenaje al difunto. Los vivos, en tanto, cruzaban el trance emocional de la muerte reunidos comiendo y bebiendo. Incluso el autor señala que algunos deudos realizaban “ayuno”, que consistía en abstenciones sexuales y alimenticias. En relación a las carnes que se consumían resulta interesante consignar que se trataría por supuesto de alimentos del mar, tales como “pescado y camarón”. Ahora bien: en cuanto al cuerpo de los fallecidos, Guaman Poma relata que el cuerpo del difunto era tratado por hombres especialistas (chamanes-sacerdotes, probablemente) quienes practicaban la técnica de la evisceración del

⁵¹⁹ *Ibíd.*: 299.

cuerpo humano: las vísceras extraídas eran depositadas en una “olla nueva”, luego lo deshuesaban cubriendo los restos óseos cubiertos con mantas de algodón; éstas eran cosidas y ceñidas. El despojo mortuorio era, finalmente, pintado con diferentes colores. La “momia” era depositada en una “bóveda” o estructura pétreo, en cuyo interior estaban los innumerables restos de sus ancestros del Ayllu y etnia al que pertenecía.

Comentemos, en último término, lo que Guaman Poma relata sobre la perduración de este tipo de tradiciones en la época colonial y lo que pudo observar en su propio contexto sociohistórico.

Lo que uzauan en tie[n]po de los *Yngas* y en este tiempo lo está uzando los yndios en este rreyno. Después de auer enterrado sus defuntos las biudas y parientas y ermanos, en los cinco días se uan a lauar al *tincoc yaco* [confluencia de aguas]. Se laua ellas y todo su rropa. Y después proeua para sauer ci an de morir presto adonde se lauan. Tienen en todos los pueblos sus hermitas antiguas, una bóveda que tiene dos puertas que entra una puerta y sale por otra puerta. Y ci se tarda de salir, dizen que es mala señal y que a de murir muy presto. Y otros hazen unas asecyas rredonda; de arriua entra un cano de agua y de auajo se haze una secya sola. Y que de arriua suelta la agua la biuda y ci se junta yualmente la agua, dizen ques buena señal y que no a de murir. Y se se tarda la agua por el otro cano y no se ajunta yqual, dizen que es mala señal, que a de murir presto. Y en esto de la prueuamiento dexan sus lutos o *chunbis* [faja de cintura] o *uinchas* [cinta] o las *ojotas* [sandalias] por señal. Y en algunos pueblos hazen las prueuas en las asecyas adonde se lauan y tuerzen unos hilos a los esquierdo de blanco y negro. Allí dexa la biuda el hilo como lazo puesta tirado a la otra parte de la agua y a la otra de manera que lo uean las personas. Con ello encanta y serimonia y *pacarico*: ueuen y baylan y toda la noche hazen ydúlata.⁵²⁰

El autor de la *Nueva corónica* denuncia que los antiguos ritos funerarios “idolátricos” realizados antaño por los Incas, todavía a fines del siglo XVI y comienzos del XVII otros hombres seguían llevándolos a cabo con motivo de fallecimientos de miembros de las etnias, contrariando los preceptos morales de la Iglesia Católica y del Rey de España, tocantes al tratamiento que se le debía dar a los muertos, así como también a la creencia de los dominadores respecto del estado real de la evangelización de los “indios”. Al cabo de cinco días de enterrados los cuerpos fallecidos, toda la familia concurría al lugar donde confluían las aguas canalizadas para lavar su cuerpos y todas sus prendas. Finalizado este rito de limpieza corporal y de sus ropas de vestir, observaban cuidadosamente en los signos del rito para pronosticar si alguien más moriría pronto. Tales creencias fueron reprobadas por don Felipe. Oráculos y adivinación eran asociadas a prácticas de magia negra, diabólicas, y anticristianas, por lo tanto. En estos lugares donde se realizaban estas lavativas, los antiguos habitantes tenían pequeños templos o estructuras de piedra similares a un *dolmen* en los cuales habría una bóveda que sería cruzada de lado a lado

⁵²⁰ *Ibíd.*

por los deudos, poniendo en práctica la creencia de que ciertos signos implicarían buenas y malas señales, es decir, la fortuna de la vida o la desgracia de la muerte. La mentalidad costeña-andina estuvo determinada, podemos deducirlo fácilmente, por los signos místicos que ellos podían auscultar o predecir según un sistema mágico de adivinación y de oráculos, dados por una tradición oral compuesta de saberes y fórmulas tradicionales.

Finalmente, destaquemos una curiosa creencia o una “superstición” que consiste en que luego de la muerte del individuo y de los ritos previstos para su homenaje póstumo, los deudos construían “unas acequias redondas”, de las cuales brotaba el agua de un manantial de agua, la cual si caía en una segunda acequia que recibía el agua, los familiares observaban que “si se junta igualmente el agua dicen que es buena señal y que no ha de morir; y si se tarda el agua por el otro caño y no se ajunta, igual dicen que es mala señal que ha de morir presto”. Eso en relación a los deudos. En medio de estos actos rituales o creencias para espantar a la muerte — sin duda, una estratagema de los vivos para defenderse de los muertos, cuestión universal por lo demás— los deudos dejaban atrás el uso de “lutos, chumbis u ojotas”. Agrega que en otros pueblos realizaban otras ceremonias semejantes utilizando ciertos hilos torcidos de colores blanco y negro (nudos o lazos); éstos eran dejados por los familiares a la vista de otras personas que participaban de los rituales funerarios y postfunerarios. Los objetos significativos ocupaban su importante espacio en la simbolización de los vínculos entre la muerte y la vida. Para los andinos antiguos la muerte era otra forma de vivir en un mundo semejante a éste, pero donde se perdían los pasos de la vida. En el mundo andino antiguo vida y muerte diferían radicalmente de lo que la cristiandad entendía por tales, salvo por aquellas cosas que evidentemente son inherentes e inmanentes: biología y psicología. La concepción de los hispánicos hundía sus raíces en el cristianismo que visualizaba un cielo y un infierno, en los cuales los justos pasaban a ocupar el espacio divino que Dios les prometía, mientras que el pecador bajaba al reino infernal del Demonio a pagar sus errores en sufrimiento eterno. La muerte, el mayor de los misterios de la vida, era percibida por los deudos también como una fuente de disminución de la energía de los que aún no habían muerto (el Camaq que otorgaban las deidades), por lo tanto debía conjurarse el retorno de la vida humana, animal y vegetal para la continuidad de la comunidad y del cosmos. Este era el rol que cumplían los ritos y las ceremonias comunitarias que unían a muertos y vivos en el centro de las preocupaciones de los humanos ante lo natural y lo

sobrenatural. Entonces, como fue tradicional en el antiguo mundo andino, los vivos y los muertos unidos en la cósmica soledad de la Naturaleza bebían y bailaban por varios días y por varias noches.

FORMAS DE VIDA, TRADICIONES Y COSMOVISIÓN

Gracias a los diferentes contextos temáticos abordados en este capítulo se puede sostener que en los Andes antiguos varias lenguas francas facilitaron la tarea de grandes Estados autóctonos (como Tiwanaku, Wari y los Incas) de facilitar sus relaciones de centralización religiosa, política y económica respecto de otras sociedades con las cuales interactuaban. En efecto, los principales grupos hegemónicos, gracias a una comprensión fluida, lograron establecer determinados sistemas de pensamiento que permitieron un efectivo control de las interacciones étnicas, a la vez que una racionalización de la cosmovisión del mundo natural y sobrenatural. Los incas utilizaron estas mismas prácticas pero en un nivel mucho mayor que le acarrió sin duda incomprendimientos regionales no menores. El poder de los incas en el siglo XVI fue reemplazado por el establecimiento definitivo de la sociedad colonial española que los subordinó al sistema cultural que traían consigo. Las lenguas francas locales y sus sistemas de representación aparentemente facilitaron al conquistador hispano la comprensión del mundo andino para vencerlo y someterlo, evangelizar su población e insertarla en las estructuras sociales de la producción económica (al vasallaje), resultando de todo la construcción de una sociedad a la usanza de la que provenían ellos en España.

El régimen de los Austrias transformó profundamente la trayectoria de las sociedades indígenas americanas. En sus posesiones coloniales la cultura española se impodría oficialmente, pero en la práctica la cultura colonial oscilaría entre lo occidental y lo autóctono, hecho que daría paso en el primer siglo colonial al complejo proceso de reconstrucción ideológica de identidades, memorias e imaginarios en la 'Repúblicas de Indios'. Al mismo tiempo, los procesos biológicos de mezcla biológica cambiaron drásticamente las estructuras sociales y por lo tanto también aquellas relativas al orden del pensamiento indígena, hecho que continuó desarrollándose gracias al cambio generacional connatural al tiempo. Pero también estos hechos implicaron dos procesos simultáneos: las transformaciones y las continuidades culturales características de la heterogénea

sociedad colonial, sin que aún sepamos exactamente en qué medida podemos “determinar” y “medir” las consecuencias de unas y otras. No obstante, de acuerdo a la evidencia histórica consultada en este momento pensamos que los cambios ayudaron paradójicamente a la sobrevivencia de la cultura andina. En este sentido, es interesante constatar en el caso de la ciudad del Cuzco que la transición a la época colonial se produciría entre poblaciones que fueron simultáneamente construyendo nuevas formas de interactuar y comunicarse en el difícil marco de la sociedad resultante, interacciones que si bien al principio discrepaban casi en todo, produjeron o generaron posteriormente una cierta afinidad o arraigo que los colonizadores y autoridades coloniales supieron adaptar o capitalizar para su beneficio. En efecto, los siglos XVI y XVII significan en la historia andina un cambio dramático que sin embargo dio un vigoroso origen a eventos impensados y a extrañas creaciones culturales. La fundación de la pujante ciudad de Lima (1535), como Ciudad de los Reyes, centro político que sustituye al Cuzco tras su toma (noviembre 1533-marzo 1534), y las arbitrarias expulsiones de sus poblaciones originales así lo manifiestan: en estos espacios físicos el tiempo consiguió que las interacciones humanas dieran luz a procesos de mestizaje biológicos y de cambio cultural dentro de las múltiples áreas del quehacer colonial.

La sociedad y cultura hispana en la América colonial produjo un tipo de individuo que a partir de las enseñanzas del sistema de educación cristiana desarrolló sus saberes y conocimientos, uniéndolos consciente o inconscientemente al importante capital cultural local. El sujeto indígena colonial fue el resultado directo de la influencia de la religión y la educación, la vida urbana, la vida política y económica, la lengua castellana, el arte barroco y la escritura: las formas de pensamiento y comunicación occidentales que exponía en el corpus documental tan importante en el mundo colonial. Son estos universos ideológicos y culturales los que comenzaron fuertemente a desarrollarse y a desbordarse, se diría, en la vida colonial. Surgió de este modo una nueva sociedad bajo la férula hispano-colonial que practicó los valores europeos y que creó otros nuevos e innovadores. La vida matrimonial, sexual y familiar aseguró, por otro lado, las mezclas de las sangres (andaluzas o extremeñas, vascas o catalanas), ampliando el crisol fenotípico y étnico (Quechua o Qolla, Chimú, Cañari, Huanca o Chachapoya...). Los márgenes sociales iletrados, analfabetos, rurales, no se sustrajeron de la generación de nuevas prácticas culturales cotidianas. Con el tiempo llegarían también a aprenderlas y a usarlas. Dejarían por

tanto de vir al margen del mundo colonial y aprovecharían las ventajas del modelo social colonial.⁵²¹

La religión cristiana implantada en América ayudó en gran medida a crear y fomentar un estilo de vida similar al que se vivía en Europa; aunque lo geográfico no eximió de dificultades a la navegación y las intercomunicaciones entre Metrópoli y sus colonias, estas fueron siempre difíciles e inseguras con el consiguiente retraso social y material de las colonias que desde luego afectaba a las grandes mayorías explotadas por el coloniaje. El conocido “se acata pero no se obedece” generó en las primeras décadas de la conquista del Perú toda una cultura de violencia, marginación e insubordinación respecto de las leyes de la Metrópolis. Las colonias estructuradas como virreinos fueron muchas veces tierra de nadie. En el ámbito ideológico, político y religiosa, este factor de “desacatos” y/o “espacios vacíos” fue determinante. La duplicación de la vida urbana y cortesana y la creación de ciudades de estilo europeo en América, constituyó un requisito elemental para la vida citadina básica, espiritual y política, económica y técnica. Pero pronto la situación económica derivada de la explotación de metales preciosos generaría un notable desarrollo de la sociedad colonial en Perú, donde la plata abundaba. Este hecho implicó un pesado tributo para la población indígena que extrajo materialmente esa riqueza. La fusión entre el tipo de sociedad indígena sobreviviente y la cristiana, si bien asimétrica y unidireccional desde un punto de vista del poder, fue siempre culturalmente heterogénea a pesar de la campaña de la evangelización forzada y de los códigos de la España de la época de oro. Quizás los procesos económicos serían de algún modo la causa de que en la ‘República de Indios’ estos aunque siempre controlados por “sus” autoridades (como el corregidor, el alguacil y el Curaca) continuasen viviendo a su manera. El cristianismo ayudó a formar un nuevo modo de entender la vida social y religiosa, entre los distintos estamentos y las diferentes etnias, así como también creó una institucionalidad administrativa específica que vemos cristalizada en lo jurídico, lo eclesial y lo pedagógico.

El estudio de estos contextos socioculturales lo hemos realizado desde la propia obra textual e icónica indígena, considerando permanentemente la corriente historiográfica de los autores hispanos. Estos dos tipos de producciones proyectan diversos fenómenos que contienen importantes claves para la comprensión de los cambios, transformaciones y continuidades

⁵²¹ Gruzinski (2000).

culturales e históricas que la sociedad colonial experimentó en sus tradicionales modos de vida, lo que Walter D. Mignolo llamó “semiosis colonial”.⁵²² La experiencia cultural que subyace a las escrituras indígenas ayuda a comprender los acontecimientos históricos que experimentaron las sociedades andinas. Tales acontecimientos y su correlato en los autores y obras analizadas demuestran que la experiencia de los sujetos indígenas bajo el poder de los hispanos fue especialmente diversa, creativa, clandestina y, a veces, también anticolonial, a la vez que pragmática, inteligente y barroca.⁵²³

Nuestra recreación de las ideas y de las memorias indígenas la hemos realizado meditando detenidamente el problema del convencimiento sincero de estos individuos que no exime su apego a la cultura materna, y cuestionando las difíciles dudas ideológicas o existenciales de los que adoptaron el patrón cultural hispano, aceptando como natural su realidad cotidiana de subalternidad y apego existencial, validada en gran medida por la aceptación de los contenidos de la vida espiritual de la época. Estos individuos lograron construir una nueva forma de ser, pensar, hacer y actuar en la sociedad colonial. Su pasado familiar quedó adherido a sus recuerdos y emociones: aprendieron a sobrevivir en el nuevo orden por medio de la educación, la lengua y la fe, siendo obligados a renegar del pasado prehispánico “pagano”, adoptando posturas insólitas como las de asesorar a los sacerdotes en la evangelización o en la extirpación de idolatrías, incluyendo la construcción de textos litúrgicos de carácter educativo o enseñando ardorosamente la nueva fe, llegando incluso al extremo de la delación consciente de actos supuestamente contrarios al catolicismo por parte de “Yndios Ydólatras” que aún practicaban los cultos prehispánicos.

La *praxis* de la escritura indígena, su distribución, uso y consumo, implicó esencialmente que el temprano relato español, habitado por lo vivido y lo atestiguado en el esquema de la ‘hegemonía de la letra’,⁵²⁴ haya trastornado o incluso derruido casi completamente la cultura precolombina dejándonos en la aparentemente insoluble cuestión de la autenticidad o inautenticidad de los vestigios textuales; aquello visto, oído y evocado (o sea, las “oralidades” no

⁵²² Mignolo (1995). Anteriormente, también Mignolo (2008) había discutido sobre el carácter tipológico de los textos y los documentos coloniales. Esa discusión fue importante para una correcta evaluación de los tipos textuales de la historiografía colonial.

⁵²³ Durand, *Op. cit.*

⁵²⁴ Frenk (2005).

entendidas y las “imágenes” menospreciadas), que memorizaron arbitrariamente y que fijaron al documento escrito. Estas evidencias documentales, difusas e inestables, constituyen ecos, resonancias, reverberaciones del recuerdo y la memoria desfigurada y descontextualizada. Sin embargo, incluso en esta área del *corpus* documental nos encontramos con una importante evidencia de la fuerza de la tradición andina al reconocer que algunos de ellos tuvieron un contacto sumamente empático con otros sujetos indígenas, logrando un conocimiento bastante cercano a los modelos culturales autóctonos. Por otro lado, la cultura hispana también ya poseía incrustados en su núcleo elementos ideológicos y estéticos de otras sociedades tales como la judía y la musulmana.⁵²⁵ No era extraño entonces que la sociedad española terminara adoptando patrones culturales andinos. Consideramos estas circunstancias el telón de fondo de la experiencia indígena colonial que transitó por un hondo proceso de cambio ideológico y cultural, en el cual logró ejercer algún grado de activa agencia. Históricamente la experiencia de estas sociedades premodernas dan cuenta de la importancia y la trascendencia de la tradición pero indudablemente también del advenimiento de sociedades colonialmente pluriculturales a pesar de su anacronismo, resistencia al cambio y al pragmatismo tan característicos de la América colonial.

En último término, el violento encuentro de sociedades diferentes y la posterior mantención de vínculos teológicos y filosóficos convergentes (constante flujo y reflujo), estableció un amplio teatro en el que sujetos indígenas experimentaron la formación de un estilo de vida bicultural que implicó la dominación de su fuerza de trabajo, el control de sus cuerpos, el de sus territorios y de sus recursos materiales, incluso sus lenguas y saberes. La empresa de construcción de la vida colonial, ya estable hacia la primera década del siglo XVII, generó diversos discursos sociales que se impusieron cotidianamente performando el pasado y las memorias de los colonizados. Reticentes al comienzo algunos sujetos de sociedades étnicas nativas luego los usaron, confiaron en ellos, los adoptaron, los canalizaron, para expresar su *ethos* característico, su otredad, su derecho a ser andinos. Gracias a esta tecnología comunicativa, nuevos sistemas de significado emergieron de la sociedad colonial, entre ellos notables conjuntos de obras y textos que reflejaron un estado de la memoria social de la población andina. Desde 1650 a 1880 otros procesos mentales y culturales ofrecerán nuevos escenarios donde el andino

⁵²⁵ Gisbert (2001).

tampoco estará ausente a pesar de sus sinos históricos. Por la perspectiva comprometida de los diversos lenguajes coloniales, no sólo admitimos la idea del enorme peso de la “invención” de América como un territorio continental⁵²⁶ y la idea de la colonización de su sociedad, de sus ideologías, imaginarios y memorias vernaculares,⁵²⁷ sino también la consiguiente emergencia de sistemas tradicionales de valores y creencias, aptitudes y habilidades culturales que los indígenas andinos desarrollaron como un modo especial de vivir y enfrentar la existencia humana bajo un régimen foráneo no del todo omnipresente, a través de una entre varias de las prácticas más importante de la época: la escritura.

⁵²⁶ O’Gorman (1992).

⁵²⁷ Gruzinski (1995).

CAPÍTULO 5

EL RUNA YNDIO ÑISCAP. TRADICIONES MÍTICO-HISTÓRICAS ANDINAS REGISTRADAS EN TEXTOS ESCRITOS PARA LA EXTIRPACIÓN DE “IDOLATRÍAS” Y LA EVANGELIZACIÓN: UN MODO PARADÓJICO DE PERSISTENCIA DE LA RELIGIÓN INDÍGENA

A fines del siglo XVI en el antiguo territorio de Yauyos diferentes comunidades étnicas todavía practicaban sus antiguas creencias y tradiciones vinculadas a los ancestros y la naturaleza. Éstas poseían evidentemente largas trayectorias en cuanto a sus orígenes y a sus desarrollos históricos y culturales. Fueron posiblemente herederas de antiguas tradiciones que se desarrollaron desde el Horizonte Intermedio Temprano. Fueron tribus sedentarias conformadas por linajes que, a veces, se unían en clanes, habitando pequeñas aldeas serranas que controlaban territorios que consideraron su hogar natural por largos siglos. En el Horizonte Tardío (siglos XV-XVI) estas comunidades étnicas de altura fueron intervenidas por los Intip Churin, pero sin perder su sistema de ideas religiosas según un especial tipo de alianza. A cambio, se vieron constreñidas por espacio de unos 100 años a la aceptación del sistema de jerarquía de los incas, la ideología solar y sus implicancias sociales y económicas, especialmente aquellas relacionadas con la Mita.⁵²⁸ Al caer el Tawantinsuyu (1533-34/1536-37), los Yungas de la Sierra Central retornaron por un breve tiempo a sus tradiciones, al cortarse sus relaciones con la Llaqta Huaca. Sus creencias y costumbres continuaron practicándose hasta los años 1550-60; sólo por entonces comenzaron a ser fundados por españoles los primeros pueblos de indios, y empezó a fluir el proceso colonizador hacia la esfera mental, física y cultural denominada ‘República de Indios’.

Por entonces la vida de los Yungas todavía giraba en torno a sus viejos sistemas religiosos y culturales: el cultivo, crianza de animales, el tejido y la cerámica, actividades comunitarias y parentales (Ayllus), el culto a los antepasados (Mallquis) y a las deidades tutelares (Apus, Huacas), las fiestas y ceremonias, los mitos y los ritos naturales y sobrenaturales, los intercambios interétnicos, la lengua quechua local. Pero la vida colonial

⁵²⁸ González Carré (2002).

avanzaba inexorablemente con la pujanza característica de los españoles. En 1565 se estableció Santa María de Jesús de Huarochirí, capital del Corregimiento de Yauyos. Para la época del gobierno del virrey Francisco de Toledo (1569-1581) surgieron oficialmente los pueblos de indios, entre ellos: San Pedro de Huancayre, San Lorenzo de Quinti, San Damián de Checa, Santa Ana de Chaucarima, San José de Chorrillos y San Francisco de Sisicaya. Fueron sacerdotes jesuitas quienes estuvieron allí desde un principio: Diego Bracamonte, Blas Valera y Alonso de Barzana, entre otros.⁵²⁹ En lo que sigue realizamos una reflexión antropológica sobre los mitos y ritos de grupos étnicos andinos que tuvieron una trayectoria distinta a la inca y una especial experiencia en el campo de la escritura andina. Este acto es necesario pues sabemos que el Inca Garcilaso quien se refiere a los vínculos de los cuzqueños con Pachacámac, Guamán Poma que expresa algunas noticias sobre el particular y Pachacuti Yamqui quien tuvo una relación de colaboración con el dr. Francisco de Ávila (1573-1647), mencionan interesantes informaciones respecto de lo que ocurría en esta área del Arzobispado de Lima. Para abordar este contexto vamos a estudiar el *Runa Yndio Ñiscap* o Manuscrito Quechua de Huarochirí, recurriendo a las versiones más importantes: la de José María Arguedas (1966; 2012) y la de Gerald Taylor (1987; 1999), siguiendo un esquema mitográfico.⁵³⁰

“IDOLATRÍAS”, PERSECUCIÓN Y ESCRITURA

Desde mediados del siglo XVI la evangelización avanzó hasta los lugares más recónditos de los Andes. Allí donde hubo pueblos indígenas llegaron los misioneros para imponer un nuevo sistema de vida en las poblaciones. Los primeros Concilios Limenses, con especial énfasis el segundo y tercero (1567 y 1582, respectivamente), ordenaron la conversión al cristianismo de los andinos innovando técnicas y métodos de conversión, de acuerdo a las experiencias político-religiosas emanadas en Europa desde el Concilio de Trento (1545-1563).⁵³¹ En particular, gracias al uso del quechua misional, al sistema de escritura alfabética y la cultura del libro el proceso evangelizador dejó toda una gran herencia de información documental. Para utilizar

⁵²⁹ Urbano ed. (1999: 12).

⁵³⁰ Lévi-Strauss (2013).

⁵³¹ Armas Medina (1953); Vargas Ugarte (1953-62) y (1954); Duviols (1977); Ramos comp. (1994); Urbano (1999); Estenssoro (2003).

historiográficamente estos registros debemos someterlos a un riguroso proceso heurístico, pues estas informaciones de doble carácter fueron fuertemente manipuladas. En este sentido, el caso de los Yungas es interesantísimo para la etnohistoria andina puesto que nos enfrenta a poblaciones indígenas que por siglos vivieron sumidas en la atmósfera de sistemas religiosos complejos, y que a comienzos del siglo XVII aún continuaban practicando sus tradiciones.⁵³²

Hacia el año 1600 las relaciones entre los hispanos y los Ayllus locales eran estrechas, especialmente en Lima y Cuzco. La evangelización había avanzado aunque sólo en apariencia. La realidad era bastante más compleja de lo esperado. Muchos grupos étnicos en alianza con los colonos hispanos procuraban atender a sus propios intereses, preocupados de los tributos monetarios, el trabajo forzado (Mita minera) y los impuestos.⁵³³ Vicios y virtudes europeas hubieron de calar hondo en el espíritu andino. Técnicas, especies vegetales y animales introducidos desde España igualmente habían modificado el espacio económico colonial. Por lo demás, hacía décadas que se venían fundando diferentes pueblos indígenas según los requerimientos de las reducciones, en las que parroquias e iglesias hicieron las veces de centros de poder y de control. El mestizaje biocultural fue igualmente constante: la población blanca mezclada con la indígena había generado nuevos tipos sociales e igualmente la población negra también aumentaba y algunos de sus integrantes se habían mezclado con blancos e indígenas. Por otro lado, la despoblación también había hecho su triste aporte a la deculturación, sobre todo en la Costa Norte y Costa Central donde la crisis demográfica fue casi total; hombres, lenguas y sistemas culturales desaparecieron casi por completo.⁵³⁴ Producto de estos acontecimientos se manifestaron inesperadamente en todos los rincones del mundo colonial una serie de conflictos teológicos y jurídicos que derivaron necesariamente en el ámbito de las tradiciones. Es en este relevante plano de la cultura colonial que los evangelizadores comenzaron a inmiscuirse en las actividades de los Yungas, fundándose por parte de la orden jesuita la localidad San Damián del corregimiento de Huarochirí hacia el año de 1577, al que arribaría el joven sacerdote de menos

⁵³² El Jesuita Joseph de Arriaga ([1621] 1999: 20-21, 26-30, 32-36, etc.), quien dirigió por aquellos primeros años del siglo XVII Colegios de Educación tanto en Lima como en Arequipa, además de ser el organizador de la tristemente célebre Casa (o Cárcel) de la Santa Cruz, expresa horrorizado las múltiples tradiciones religiosas de estas etnias, todos distintos y absolutamente ajenos a la “santidad” de su religión.

⁵³³ Contreras y Glave (2002: 16).

⁵³⁴ Cook (2005; 2010).

de 25 años el Francisco de Ávila (Cusco 1573-Lima 1647), asentándose entre los años de 1597 hasta 1609.⁵³⁵

La campaña contrareformista que la Iglesia Católica llevó adelante en Europa,⁵³⁶ generó en esta época las condiciones concretas para que sus miembros entrasen en franca colisión con comunidades supuestamente evangelizadas. Esta situación de represión fue dolorosa y humillante para los Yungas, quienes comprendieron que representantes eclesiales como Ávila y otros como Hernando de Avendaño, Diego Ramírez, Rodrigo Hernández Príncipe, no detendrían los intentos por borrar de sus mentes y corazones la lógica mística de sus viejas tradiciones. El Auto de Fe que el cura doctrinante y luego vicario leyó en Lima en 1609, en una época en que la jerarquía máxima se renovaba (el Obispo Toribio de Mogrovejo había muerto y llegaba Baltazar Lobo Guerrero a reemplazarlo) también se iniciaba una nueva etapa de visitas eclesiásticas que darían paso a una forma conocida pero en una escala nueva: la extirpación de idolatrías. Lo que peligrosamente había quedado en evidencia era el hecho de que los indígenas evangelizados seguían desarrollando el culto a los ancestros, a los Huacas y a ciertas deidades como Libiac Cancharco, aun cuando se habían bautizado y participaban de las actividades parroquiales, situación que el joven vicario expresó así: “se burlan de la religión cristiana”.⁵³⁷ Aparecen, por lo tanto, dos hechos clave: una parte de la población indígena seguía practicando sus ritos manteniéndolos en secreto, mientras que otra parte de esta población se mantuvo fiel a la religión cristiana. Esta situación histórica dicotómica nos plantea la necesidad de realizar una interpretación más profunda en torno al pensamiento de sociedades de la Sierra Central, que podemos analizar gracias al *Runa Yndio Ñiscap* en las versiones de los traductores modernos.⁵³⁸

La investigación anti-“idolátrica” que inició Francisco de Ávila con el polémico y alarmante Auto de Fe en Lima, persiguió establecer los hechos, identificar las creencias “diabólicas” y registrar la información generada a través de entrevistados, interrogados e

⁵³⁵ Acosta (1987: 562); Arguedas (2007: 9-15); Duviols (2007: 217); Millones y Tomoeda (2007: XIII-XXXII); Duviols (2007: 215-274).

⁵³⁶ Véase Griffiths (1998); Mannheim (2002); Spalding (2008); Millones y Mayer (2012).

⁵³⁷ Urbano ed. (1999: LVI).

⁵³⁸ Según Taylor (1987: 15): “Se conserva entre un conjunto de otros documentos relacionados a la religión y a la organización de la sociedad precolombina del Perú en un volumen que lleva el título de uno de estos documentos: MOLINA *Fabula y Ritos de los Ynga*, Ms 3169 de la Biblioteca Nacional de Madrid [...] Se puede suponer que el conjunto de manuscritos perteneció originariamente al investigador de idolatrías, el doctor Francisco de Ávila [...]”

informantes, para un uso catequístico posterior. Esta práctica investigativa fue consustancial al proceso de extirpación de idolatrías: de tales documentaciones provienen gran parte de las informaciones que poseemos sobre el mundo indígena previo a la conquista.⁵³⁹ Todo lo que interesó a los extirpadores quedó registrado gracias al soporte comunicativo oficial: la escritura, que implicaba un lenguaje narrativo inspirado en el aristotelismo y el tomismo, una exégesis escolástica de la Santa Biblia y la consideración de la literatura demonológica. Prácticas, objetos, tradiciones orales, mediante interrogador, traductor y escribano quedaron registradas por medio de la tinta y el papel en el soporte del texto y del archivo.

La autoría del Manuscrito Quechua de Huarochirí, según la hipótesis de Taylor,⁵⁴⁰ basada en la expresión “DE la mano y pluma de thomas” (en el original margen derecha del f. 91r), pertenece a un sujeto que trabajó para Francisco de Ávila: el escriba Thomas, poseedor de una formación intelectual bilingüe quien tuvo el talento y la habilidad suficiente para interpretar literariamente a través del canal lingüístico quechua las tradiciones religiosas de los Yauyos. Esta situación era inédita en los Andes: un indígena había aprendido a usar los mismos instrumentos que los sacerdotes lingüistas habían creado para utilizar la lengua quechua (un idioma que carecía de la “LETRA de Dios”) para vaciarla en el sistema de escritura alfabético. En este trance de la historia colonial la escritura y las relaciones ideológicas críticas entre el castellano y el quechua conformaron una afortunada alianza que generaron la posibilidad de que el sistema de creencias de los Yungas de San Damián de Huarochirí quedase para la posteridad (relativamente) a salvo del fanatismo destructor del fuego católico.

EL QUECHUA Y EL CASTELLANO: TRADUCTORES COLONIALES Y TRADUCTORES REPUBLICANOS

Para entender lo que nos enseña el *Runa Yndio Ñiscap* primero debemos entender qué fue lo que se destruyó en las campañas de extirpación de idolatrías, qué cosas fueron quemadas, destruidas

⁵³⁹ Vgr. Villanueva Urteaga ed. (1982); García Cabrera ed. (1994); Duviols ed. (2003).

⁵⁴⁰ Taylor (1987: 17; 1999: XIV-XV).

y rotas, segundo, debemos entender qué significaban esos objetos (→ qué ritos sustentaban) en la lengua quechua. Es decir, debemos comprender que fue lo que la escritura y el quechua misional hicieron con la cultura considerada “idolátrica”, “demoníaca”. Para obtener una imagen verosímil creemos firmemente que debe intentarse, provisionalmente al menos, comprender el *modo* esencial en que los andinos expresaban su cultura. Para crear/reconstruir esa imagen proponemos que la *forma* en que las etnias andina expresaban su religión y cultura era mediante un sistema de signos complejo. Pues bien, a partir de esta hipótesis, que requiere una investigación futura, podemos entender de mejor modo el sistema de pensamiento que encierran textos como los estudiados en esta investigación.

Las traducciones no son fáciles. Umberto Eco nos advierte: *Traduttore tradittore*. Acerquémonos a este asunto con cuidado. Los “dispositivos de registro” —como el de Titu Cusi Yupanqui, o el de Francisco de Ávila— trabajan en al menos tres niveles fundamentales: a) “sistemas de ideas”, b) “sistemas de comunicación”, y c) Traducción de lenguas A-B (en nuestro caso: quechua/castellano). Estos sistemas se han creado para conseguir la transmisión de ideas y pensamientos a través de distintos tipos de lenguaje que utilizan a su vez tipos de registros y soportes.⁵⁴¹ Nos interesan estos conceptos para poder trabajar con los dos conjuntos semióticos enfrentados en el siglo XVI, hecho cultural conflictivo del cual uno salió triunfante: el modelo de la escritura y la historiografía. Los sistemas de ideas equivalen a las cosmovisiones de las diferentes culturas, en el tiempo y en el espacio. Las ideologías en este sentido conectan al hombre no sólo con su prójimo y con la naturaleza sino también con lo sobrenatural y con el cosmos. Los sistemas de comunicación debemos entenderlos entonces como aquellas unidades integradas que permiten encapsular las ideas en tecnologías de registro, vehiculación y archivo de la información primaria oral. Para el caso de occidente está claro que el sistema de registro que implica la Escritura ha sido el recurso oficial de su cultura. Estos medios de la comunicación desde la Edad Media, especialmente a partir de la invención de la imprenta en Alemania (1454), crearon una cultura del libro que implicó escritura y lectura, bibliotecas, talleres, escuelas. La España del siglo de oro, por ejemplo, representa una época brillante para la lengua castellana y la literatura. Para otras culturas no obstante la cuestión de la escritura como fenómeno ideológico

⁵⁴¹ Véase Goody (1985: Caps. I-II-III; 1990); Lévi-Strauss (1997); Ong (2004); Hill Boone y Mignolo comps. (1994).

de la comunicación no existía o no aplicaba. Las altas culturas de la América precolombina tuvieron otros sistemas de comunicación que consiguieron eficientemente vehicular las ideas, los saberes y los conocimientos, consiguiendo establecer la expresión simbólica entre diferentes grupos étnicos, reflejando la tradición y el pensamiento.

En los Andes, postulamos, existió un sistema sígnico que conjugó varios subsistemas: junto a la lengua, canciones y poemas, música de distintos instrumentos (*vgr.* Pincullos, Quenas, Tinyas), bailes y coreografías, también textiles y vestuarios basados en el desarrollo de complejas y bellas iconografías abstractas o geométricas, así como también orfebrería y cerámica, en los que incluso los colores tuvieron significados con notables atributos simbólicos... Y para el caso de las sociedades andinas con estado, la arquitectura, la ingeniería, y otros recursos mnemotécnicos complejos tales como los Quipus, Queros/Aquillas, pinturas, esculturas, murales..., fueron componentes principales. Los mitos y los ritos —núcleo fundamental de los sistemas de pensamiento de las sociedades tradicionales nativas— fueron capaces de realizar representaciones alegóricas del mundo conocido para que los seres humanos pudiesen hacer de él un universo inteligible en el cual las interacciones sociales pudiesen generar las condiciones necesarias para importantes desarrollos materiales y espirituales. A estos accesorios expresivos les llamamos sistema de signos andino, y aunque no es el tema central de este estudio, lo consideramos fundamental para la comprensión del pensamiento indígena antiguo que realizamos desde obras textuales de factura indígena.⁵⁴²

Pues bien, en el contexto de la traducción colonial que hacen los hispánicos de aquel mundo de habla quechua, surgen desde la república de indios pequeños grupos de individuos que formados a la sombra de los jesuitas, franciscanos o dominicos, encarnarán los dispositivos de

⁵⁴² En este hipotético sistema sígnico confluyeron varios soportes complementarios de la oralidad primaria. Su estudio puede permitir una nueva manera de enfocar el problema de la unilateralidad de las versiones historiográficas escritas por los hispánicos. La expresión visual y oral pueden considerarse una “Cultura Oficial”: un sistema, un dispositivo, un método. Esta cultura de la comunicación en los Andes prehispánicos debemos deducirla no necesariamente accesible a toda la población; el mundo de la educación en el manejo especialista de estos códigos estuvo también estratificado. Al parecer sólo las élites controlaron la totalidad compleja de estos sistemas que se enseñaron en el Qosqo antiguo probablemente en el Yachay Wasi o en el Aclla Wasi, aun cuando sus signos eran presumiblemente comunes a todo el mundo. Las sociedades Chimú y Qolla en los siglos XV y XVI también tuvieron complejos sistemas comunicativos, legados por sociedades más antiguas. En el mundo andino prehispánico no todos los individuos conocían y comprendían este sistema, no obstante lo cual sí conseguían ser compartidos por todos gracias a los dialectos y a tradiciones diglósicas, en el contexto de la realización de las ceremonias y rituales, según las especificidades étnicas regionales.

registro que permitieron que la ecuación de traducciones quechua-castellano pudiesen realizarse del mejor modo posible, aunque enfrentando importantes problemas lingüísticos a nivel lexicográfico y semántico. La *expertise* político-lingüística española ya había concebido instrumentos adecuados para manipular el idioma indígena más generalizado, por ejemplo: la obra de Domingo de Santo Thomas [1560], la *Doctrina Cristiana* [1584] o la del Jesuita Anónimo [1586]. Diego González Holguín, por su parte, llevaba varios años estudiando esta lengua y muy pronto se iba imprimir su extraordinario *Vocabulario* [1608]. Por otro lado, ya hemos visto en nuestro estudio inicial sobre Titu Cusi Yupanqui cómo se crearon estos circuitos de la comunicación normalizada/estandarizada que arrastraron saberes y conocimientos a partir de individuos que lograron manejar ambas lenguas, con destrezas relativas, errores inevitables, manipulaciones semánticas, con intereses ideológicos y sociales de distinto signo. Todos estos hechos tuvieron sus efectos político-lingüísticos en el primer siglo de dominación en los Andes.

Así pues, es interesante recordar lo que el autor del *Runa Yndio Ñiscap* anotó en el principio del texto respecto de la tradición oral andina, la escritura occidental y las dificultades de nuevas nociones en la administración, orden y control de la memoria del pasado:

Si los indios de la antigüedad hubieran sabido escribir, la vida de todos ellos, en todas partes, no se habría perdido. Se tendrían también noticias de ellos como existen sobre los españoles y sus jefes; aparecerían sus imágenes. Así es, y por ser así y como hasta ahora no está escrito eso, yo hablo aquí sobre la vida de los antiguos hombres de este pueblo llamado Huarochirí, antiguos hombres que tuvieron un progenitor, un padre; sobre la fe que tenían y cómo viven hasta ahora. De eso, de todo eso, ha de quedar escrito aquí [la memoria], con respecto a cada pueblo, y cómo es y fue su vida desde que aparecieron.⁵⁴³

Es interesante la reflexión del hipotético autor del manuscrito, puesto que quien realiza la crítica de este problema comunicacional es un sujeto andino educado precisamente en la tradición cristiana. Es decir, fue un sujeto que aprendió el sistema alfabético de escritura, tecnología comunicativa ‘superior’ que logró erradicar al sistema de signos andino, lo que crea interesantes puntos de vista en la construcción de un texto “objetivo”, según la lógica que proporcionaba la ideología de la Iglesia colonial. En particular, este individuo andino expresa en forma literal que la tecnología aprendida utilizada para escribir textos permite no sólo el registro funcional de las antiguas memorias y la historia mítica que encierra, sino que además sería válida para su archivo y conservación a través del tiempo, asegurando su trascendencia histórica. También hace la conexión con el mundo sobrenatural cristiano que asegura su conservación como parte de la

⁵⁴³ Arguedas (2012: 19).

Palabra de Dios, auxiliar de la Santa Escritura, eje ideológico hegemónico que englobaba la comunicación y la institucionalidad de la sociedad colonial.

Antes de proseguir nuestro análisis, vale la pena contrastar algunas diferencias de la traducción anterior con la versión del Manuscrito de Huarochirí de Taylor. Tengamos en cuenta las diferencias léxicas y poéticas quechua y castellana que debían estar en juego en el mensaje codificado del texto indígena-cristiano:

Si en los tiempos antiguos, los antepasados de los hombres llamados *indios* hubieran conocido la escritura, entonces todas sus tradiciones no se habrían ido perdiendo, como ha ocurrido hasta ahora. Más bien se habrían conservado como se conservan las tradiciones y ([el recuerdo de]) la valentía antigua de los *huiracochas* que aun hoy son visibles. Pero como es así, y hasta ahora no se las ha puesto por escrito, voy a relatar las tradiciones de los antiguos hombres de Huarochirí, todos protegidos por el mismo padre, la *fe* que observan y las costumbres que siguen hasta nuestros días. Enseguida, en cada comunidad serán transmitidas las tradiciones que se conservan desde su origen.⁵⁴⁴

En esta versión encontramos diferencias lexicográficas importantes aunque su significado intrínseco expresa básicamente los mismos sentidos respecto de la problemática semántica. Para efectos de nuestra interpretación histórica, esta expresión tan importante acerca de la “la oralidad y la escritura” nos ayuda en la tarea de valorar y evaluar la eficacia intercomunicativa de los grupos que se relacionaron desde varios ángulos de imposición de roles y funciones (del sistema oficial hacia el individuo castellanizado/quechuizado) en el complicado proceso de la evangelización y la lucha contra la “idolatría” que denunció la pervivencia de “peligrosas” tradiciones religiosas antiguas. Este asunto particular nos enfrenta con los cambios y transformaciones a nivel simbólico en la mentalidad de la población sujeta a las fluctuaciones de la religión permitida y de la “idolatría” proscrita.

Estas dos traducciones modernas entrañan también un interesante debate que señala que si bien es cierto la primera transcripción de Arguedas es considerada actualmente como no tan exacta, revela por otro lado una poética particular del idioma quechua, con las inflexiones, imágenes y los recursos propios de esta lengua de morfología aglutinante. La de Taylor, en cambio, sería más exacta desde el punto de vista de la traducción pero pecaría a su vez de falta de sensibilidad, de frescura y de la originalidad propia de la lengua del hombre andino. Evidentemente, ambas no consiguen traducir completamente el contenido del texto paleografiado por razones que los mismos autores reconocen dejando varias palabras y frases en la inevitable

⁵⁴⁴ Taylor (1987: 41-2; 1999: 5).

oscuridad. Con justicia debe señalarse que Taylor ha continuado con el perfeccionamiento de la traducción.⁵⁴⁵ Como ahora sabemos más detalladamente, la lengua quechua de la época fue intervenida por expertos lingüistas de la Iglesia Católica quienes desde mediados del siglo XVI utilizaron la que consideraron la “Lengua General” o “del Inca” para fines evangelizadores. Con este objetivo incluso intervinieron la propia historia de los Incas y la otros pueblos andinos, según lo revelan las versiones historiográficas pretoledanas y toledanas.⁵⁴⁶ Obligadamente en este punto tenemos que reconocer que el lenguaje indígena experimentó una notable transformación fonológica, sintáctica y gramática, en el paso del original verbal a su reemplazante colonial escrito (‘quechua misional’). Formas y contenidos del quechua fueron modificados por la religión y cultura cristiana que logró apropiarse de ella fomentando un cambio ideológico formidable que redefinió imaginarios e identidades andinas, especialmente en el área del Arzobispado de Lima y de la Diócesis de Cuzco.

Otra interesante discrepancia dice relación con la fecha de construcción del texto “anti-idolátrico”: 1598 (Arguedas) o 1608 (Taylor). Esta incógnita es importante no tanto desde el punto de vista bibliográfico o cronológico, sino substancialmente desde la emergencia de una población indígena educada tanto en las tradiciones hispanas como en las tradiciones andinas, yuxtaponiéndolas en una dialéctica cultural, clave respecto de las hipótesis de nuestra investigación general. Estas coyunturas sincrónicas nos muestran la emergencia inesperada de una cultura colonial dominante pero integradora que llevó a ciertos individuos a operar lenguas y culturas que enfrentaban desafíos y destinos distintos, creando las ambivalencias, contradicciones y ambigüedades acerca de las cuales hemos discutido a lo largo de esta investigación varias de sus facetas, inflexiones y características, creando una biculturalidad que enmarca varios problemas antropológicos como el del sincretismo, la aculturación y el mestizaje.

A partir de estas ideas podemos reconocer los problemas de traducción, de ideología e interpretación que encierran estos documentos de los cuales hacemos uso mitográfico. No menos importantes, insistimos, son las dificultades del reconocimiento de los sistemas religiosos enfrentados en la época colonial tocante a los contenidos, formas y simbolismos que estuvieron en juego en la tradición cultural a la que cada una correspondían.

⁵⁴⁵ Taylor (1999).

⁵⁴⁶ *Vgr.* Cieza de León [1550]; Betanzos [1551]; Ondegardo [1571]; Sarmiento de Gamboa [1572].

MITOS Y RITOS: LA FORMA DE LA MEMORIA EN EL MUNDO ANDINO

Internémonos ahora en el mundo religioso de la Sierra Central, desde la cual emergieron conflictos de poder y luchas por la sobrevivencia cultural. En este caso debemos destacar las relaciones teóricas inseparables entre mito y rito, así como el de los universos simbólicos propios de las dos culturas en juego. Como sabemos gracias al estudio de las religiones comparadas, el rito corresponde a un acto o conducta religioso-ceremonial estrictamente pautado, de naturaleza simbólica, con cualidades culturales particulares; algunos de estos ritos son: propiciatorios, funerarios, matrimonios, nacimientos, coronaciones, etc. El mito, en tanto, podemos entenderlo como un relato tradicional que refieren historias de seres asombrosos que en un pasado fundamental —en el origen de las cosas y de los seres, en un período pre-científico— instauraron las bases ideológicas de las sociedades, determinando sistemas de ideas que encuentran su relato en la tradición oral y en los soportes materiales de la comunicación simbólica. El mito reflejó al rito históricamente (y viceversa). El poder político y la autoridad religiosa, pilares del poder, fueron los factores que determinaron estos elementos del pensamiento humano en sociedades occidentales y no occidentales, con notables diferencias cada cual. Podemos ver que las ceremonias y celebraciones encabezadas por las comunidades, en su afán por rendir homenaje y mantener relaciones fomentadoras con la naturaleza y con los ancestros —el mundo de los muertos—, organizaron un conjunto lógico de creencias y costumbres para mediar entre lo humano y lo sobrenatural.

En el mundo andino sociedad, economía, religión y política se articularon racional y espiritualmente para explicar la vida en general. La agricultura, la ganadería, las relaciones de parentesco, las nociones de geografía y ecología, la concepción de poder, así como el conocimiento del clima, de la flora y fauna, el culto de las presencias divinas y los conocimientos astronómicos, conjugaban el saber y el conocimiento de estas sociedades que vivieron un tiempo sagrado marcado por la tradición antigua. Por lo tanto, las cosas y los objetos en torno a los hombres fueron deificados, sacralizados. Este hecho ante los ojos de los colonos cristianos generó la idea falsa de que los andinos practicaban “idolatrías”. En el *Runa Yndio Ñiscap* encontramos algunas referencias interesantes a los “ídolos”, como fueron denominados

por los sacerdotes de la colonia las representaciones líticas o metálicas o de materiales naturales (maderas, pieles, conchas...), a los objetos simbólicos que materializaban el universo de las creencias imaginales. A continuación, vamos entonces a analizar aspectos de la cosmovisión religiosa de dos deidades de la Sierra Central.

Los “Ídolos”. Como se señala literalmente en el inicio mismo del Manuscrito Quechua, fue en épocas antiguas, en el período llamado Asentamientos Locales Pre-Incas (*ca.* siglos XI-XV dC.), en asentamientos como por ejemplo Chuycoto, Suni, Warirumo y Chaca, que: “En tiempos muy antiguos existió un huaca llamado Yanañamca Tutañamca. Después de estos huacas, hubo otro huaca de nombre Huallallo Carhuincho”.⁵⁴⁷ En primer lugar, deseamos destacar un asunto relativo a la traducción quechua/castellano. Para Arguedas existió sólo una Huaca: “Yanañamca Tutañamca”. Sin embargo, luego pluraliza a esta deidad. Si bien resulta ambiguo el enunciado traducido, nos quedamos con que la deidad era sólo una. La solución final podría ser que esta figura sobrenatural posea dos componentes o atributos, que representen una síntesis. Con todo, cuando consultamos la transcripción de Taylor⁵⁴⁸ nos encontramos con que efectivamente para este autor se trata de dos Huacas, en la que cada cual responde a su nombre singular: Yanañamca y Tutañamca. Intentaremos tomar una postura en cuanto a este tema y otros similares a lo largo de este ensayo.

De nuestra lectura deducimos que es a fines de aquella época que se generó una lucha ideológica entre deidades tutelares que culminó con la aparición y el triunfo de otra entidad sobrenatural llamada Huallallo Carhuincho, quien se impuso sobre las anteriores Huacas, posiblemente produciendo cambios en el sistema de ideas y también en la jerarquía de estos grupos tribales. Según podemos inferir, es la cuestión del control del territorio y evidentemente del agua disponible para el regadío, lo que movió a estos grupos a proponerse nuevas y mejores posibilidades de producción agrícola y ganadera. Esta deidad impuso, siguiendo al texto, que los hombres sólo tuviesen dos hijos, uno de los cuales podía vivir trabajando para el bienestar de la comunidad, mientras que el otro sería “devorado” por la deidad, esto es: sacrificado en un ritual de muerte (Capacocha). Es sugestivo que a raíz de estas informaciones surjan dos datos con distinto valor. El primero dice relación con los ritos de muerte; a raíz de estos decesos naturales

⁵⁴⁷ Arguedas (2012: 21).

⁵⁴⁸ Taylor (1987: 45).

existió la creencia de que los difuntos revivían a los cinco días de haber fallecido. En tanto que la segunda información relacionada con este hecho señala que las tierras de cultivo maduraban a los cinco días de su sembradío. Estos datos son relevantes pues indican una relación con números (el cinco → en quechua: Pisqa, Pishqa) o períodos de tiempo particularmente favorables para las actividades religiosas y económicas. Hay otros ejemplos de este tipo que relevaremos en su momento.

Se menciona en esta primera parte que los Yungas, entendiendo por tales tanto a etnias como a tierras cálidas, “aumentaron” y se “multiplicaron”: tuvieron éxito en sus actividades económicas resultando de ello un aumento de la densidad demográfica, lo que sin duda evidencia la salud de estas sociedades. Sin embargo, la vida material de estos grupos étnicos realmente no mejoró pues, según indica luego la traducción, “vivieron miserablemente” en aquella época: “hicieron chacras, escarbando y rompiendo el suelo.”⁵⁴⁹ El traductor utiliza un recurso que vinculaba la narración al mundo natural de los animales, en este caso se refería a dos aves: “Huritu” (“Lorito”),⁵⁵⁰ y “Caqui” (especie desconocida), hermosos pájaros amarillos y rojos. En la traducción de Taylor⁵⁵¹ tanto los hombres como las aves —ambas obras de Huallallo Carhuincho— fueron expulsados por Pariacaca a la región de los Anti (el Este).

En resumen, observamos una secuencia que parte de esta fase cultural culminada hacia fines del primer milenio dC., y continúa en la siguiente serie de Huacas: Yañamca Tutañamca-Huallallo Carhuincho/Cuniraya Huiracocha-Pariacaca, desde la más antigua a la más reciente, es decir, desde el período Asentamientos Locales Pre-Incas, pasando por el Período Inca, o “Ñaupá Pacha” tiempo de los “Machoncuna”, hasta la época cristiana colonial en que se escribió el Manuscrito Quechua, sea 1598, 1608 u otra fecha. Vistas esquemáticamente, estas informaciones nos ilustran sobre las luchas intertribales que se debieron haber dado en el tiempo entre diferentes grupos étnicos pretendieron imponer sus principios culturales por el control de las tierras y las aguas, y del manejo de éstas en el ciclo productivo.

En la narración se indica que con el tiempo apareció otro Huaca llamado Pariacaca. A su arribo, esta deidad expulsó a todos los hombres que se le opusieron; es decir, en el conflicto un

⁵⁴⁹ Arguedas *Op. cit.*

⁵⁵⁰ Taylor *Op. cit.*

⁵⁵¹ Taylor (1987: 49).

grupo predominó sobre el otro, variando la situación de preeminencia de las deidades. De igual modo, el Manuscrito Quechua menciona a Cuniraya Huiracocha. Este personaje evidentemente parece ser una advocación más de Wiraqocha, de antigua presencia panandina. Así planteadas las cosas, los Huacas Pariacaca y Cuniraya fueron contemporáneas. El autor de la narración, Thomas, empleado o asesor del Dr. Ávila, de origen indígena (no hay más datos sobre él), efectúa una interesante observación de tipo cronológica al no lograr establecer si esta deidad fue anterior o simultánea a la aparición de Pariacaca. Aún más, hace la distinción entre su entidad básica y su relación con Wiraqocha. Sabemos que este es un ser sobrenatural panandino; el autor le llama “creador del hombre”,⁵⁵² posiblemente influenciado por los evangelizadores que emplearon esta fórmula, entre otras, para establecer equivalencias religiosas. A nosotros nos parece, según hemos dicho, que estas divinidades tuvieron que haber existido simultáneamente en el imaginario religioso de los hombres andinos, dado que el antiguo sistema de creencias tuvo la cualidad de mantener una pluralidad de deidades y formas que coexistieron en el tiempo sagrado (no hay “monoteísmo” ni hay “panteones”), la relación cíclica entre los hombres, la vida productiva, la muerte y el mundo sobrenatural donde habitaban los ancestros. Pero debemos buscar razones más de fondo para lograr explicar la percepción que los serranos tuvieron acerca de ella. Para los Incas, por ejemplo, Teqsi Wiraqochan Pachayachachic fue una de las presencias más importantes del espacio religioso cuzqueño.⁵⁵³

Según estas informaciones, la gente le adoraba diciendo la siguiente fórmula: “Cuniraya Viracocha, hacedor del hombre, hacedor del mundo, tú tienes cuanto es posible tener, tuyas son las chacras, tuyo es el hombre: yo”.⁵⁵⁴ Cuando los Runa realizaban trabajos difíciles lo adoraban y arrojaban hojas de coca al suelo, diciendo: “Haz que recuerde esto, que lo adivine Cuniraya Huiracocha”.⁵⁵⁵ Estos hombres antiguos adoraban a Wiraqocha, ser invisible. Como señala el documento, la existencia de la deidad Cuniraya asociada a Huiracocha fue fundamental para la gente de esta área de la Sierra Central. Se dice que especialmente fueron los tejedores de las comunidades quienes más creían en las habilidades fomentadoras de las labores de creación de textiles, tarea esencial y labor prestigiosa que requería de mucha atención y cuidado, ya que en

⁵⁵² Arguedas *Op. cit.*

⁵⁵³ Itier (2013: 29 y ss).

⁵⁵⁴ Arguedas *Op. cit.*

⁵⁵⁵ *Op. cit.*

aquellas piezas textiles los especialistas eran capaces de transmitir significados en sus códigos simbólicos.

La problemática relación Cuniraya/Huiracocha, arroja varias interrogantes: ¿se trata de dos Huacas? o ¿ambos se fusionaron? Aparentemente, grupos étnicos distintos poseyeron diferentes formas de percibir a sus deidades. Incluso cuando de Wiraqocha se trata, los Incas tienen una interpretación propia. En cuanto a los otros grupos étnicos, sabemos que los Incas respetaron las creencias en otras deidades o particulares percepciones de tales deidades: lo sagrado se expresaba desde lo múltiple. Para explicar esta y otras cosas, realizamos a continuación nuestro análisis e interpretación sobre la deidad “Cuniraya Huiracocha”.

Vida de Cuniraya. Para abordar este apartado vamos a recurrir a la traducción de José María Arguedas. El *Runa Yndio Ñiscap* indica: “Este Cuniraya Huiracocha, en los tiempos más antiguos, anduvo, vagó. Tomando la apariencia de un hombre muy pobre; su yacolla [manto] y su cusma [túnica] hechos jirones”.⁵⁵⁶ La referencia nos invita a imaginar que la deidad en un pasado remoto tuvo un carácter más bien errante. Esta cuestión nos sugiere razonablemente que fue un peregrino (en quechua → Llacta Llactacta Puric) que realizaba sus periplos en razón de su naturaleza particular. El lenguaje simbólico del mito sugiere la posibilidad de que la deidad tuviese ciclos de participación en la vida de las comunidades andinas. El hecho de que haya cobrado la apariencia de un hombre pobre, ataviado de prendas viejas y harapientas, insinúa la posibilidad de que jugaba a transformarse según el tenor de las situaciones en las cuales intervenía en sus interacciones con los seres humanos.⁵⁵⁷

Una de las escenas más sensibles y poéticas del Manuscrito de Huarochirí es el mito que relata la relación de Cuniraya con una Ñusta (hija de Curaca), una figura humana que se transformará luego en deidad que se integrará finalmente al sistema religioso. En esta narración el comportamiento que poseía la divinidad resulta ejemplar, pues representa un arquetipo. La Ñusta es también una Huaca por lo que la escena es sobrenatural si bien expone una relación obviamente humanizada (la concepción “inmaculada” del bebé que ambos van a procrear). Señala el texto: “Y así, en ese tiempo, había una huaca llamada *Cavillaca*. Era *doncella*, desde

⁵⁵⁶ Arguedas (2012: 23).

⁵⁵⁷ Rostworowski (2007: 29 y ss).

siempre”.⁵⁵⁸ Como sabemos, en el ámbito divino de las deidades y los ancestros estas figuras míticas tenían también un contexto de interacciones e interdependencias que explicarían los fenómenos naturales y sobrenaturales, lo que concede lógicas religiosas específicas (nacimiento, muerte) que explican aspectos materiales de la existencia de los antiguos hombres andinos. La cualidad de ser “*doncella*” (virgen) le concede al relato un cierto sabor cristiano en su obvia relación con la imagen de la Virgen María, madre de Jesucristo —fecundada por el Espíritu Santo—. Pero la estructura general del documento profundiza esta relación entre una deidad poderosa que “juega” con los otros seres al transformarse según su carácter travieso (en hombre pobre o en figura animal) y la deidad femenina que posee igualmente un carácter fuerte al pertenecer a una élite sagrada representando el poder de su persona y su linaje, y siendo la madre fecundada por la importante deidad. Todo esto crea un marco de dramatismo simbólico bastante abstracto desde el punto de vista de la utilidad del mito en el marco de la sociedad que conocía, utilizaba y reproducía el relato mítico.

Cavillaca

cierto día se puso a tejer al pie de un árbol de lúcuma. En ese momento Cuniraya, como era sabio, se convirtió en pájaro y subió al árbol. Ya en la rama tomó un fruto, le echó su germen masculino e hizo caer el fruto delante de la mujer. Ella, muy contenta, tragó el germen. Y de ese modo quedó preñada, sin haber tenido contacto con ningún hombre. A los nueve meses, como cualquier mujer, ella parió así *doncella*. Durante un año crió dándole sus pechos a la niña. «¿Hija de quién será?», se preguntaba.⁵⁵⁹

No podemos sino sospechar de la concepción inmaculada mediante la cual Cavillaca queda embarazada, mito que proviene del Antiguo Testamento. El hecho de que Cuniraya convertido en pájaro utilizara un fruto en la cual depositó su semen, hace que la relación sea sobrenatural. Al tratarse de un registro que captó la tradición oral en un discurso escrito no nos queda sino reconocer los extremos críticos de la intervención de la ideología cristiana en los antiguos modos del pensamiento andino. Lo interesante, por otro lado, es que la identidad del padre fecundador queda en el misterio absoluto, lo cual genera en el relato el desarrollo de la historia de un engaño, de una equivocación, de una huida y un suicidio. Repasaremos a continuación los hechos relatados en el orden que sigue el texto y trataremos de explicar el por qué y hacer nuestra interpretación como propuesta tentativa.

⁵⁵⁸ Arguedas (2012: 23).

⁵⁵⁹ Arguedas (2012: 23).

Cavillaca fue una Huaca que vivió en un lugar llamado Anchicocha. Fue un ser femenino que vivió en una situación jerárquica de élite pues era una Ñusta, una mujer noble y hermosa, pero orgullosa y soberbia: representaba posiblemente los valores de las clases dominantes y entrañaba valores de predominio y poder religioso y político, así como el vínculo místico con las fuerzas de la naturaleza. Al ser mujer tenía un lugar y una función que la ligaba con deidades y fuerzas vinculadas a la tierra, el agua, los alimentos, la sexualidad y la reproducción. Cuniraya Huiracocha dominaba a las deidades de la Costa, la Sierra y la Selva. Su historia mítica lo sitúa hacia el final del período autónomo en la cúspide del sistema religioso de los incas, por ello su nombre era prestigiosamente inclusivo: Teqse Wiraqochan Pachayachachic, en el cual comparte el prestigio con Inti, Illapa, Quilla, Chasca Cuyllur/Choque Chínchay (Venus matutina y vespertina) y otros. En el texto, Cuniraya encarna a un ser poderoso que tienen cualidades mágicas que le permiten interactuar con los seres humanos. Su comportamiento era una mezcla de ironía y engaño, se trataba de un burlador, pero lo era también trágico y melancólico: un ser difícil de asir, como se puede ver. En la escena que estamos comentando, Cuniraya se había convertido en pájaro y luego se disfrazó de pobre para interactuar con la mujer que llegó a amar. Al conocer a la Huaca Cavillaca, la deidad decide fecundarla para concebir un nuevo ser. Cuniraya embaraza a Cavillaca. De la unión nace su hijo/a. Aunque no se dice explícitamente, asumiremos que nace un bebé de sexo femenino, como lo señalaremos más adelante.

Al pasar el tiempo, Cavillaca decidió averiguar la paternidad de su hija. Para ello decidió reunir a todas las Huacas masculinas. En el momento de la reunión, que podemos imaginar tuvo lugar en las alturas cordilleranas, todas las deidades masculinas acudieron pues la deseaban como pareja divina. Este deseo era tal que estaban dispuestos a mentir al momento de reconocer al bebé de Cavillaca. Estas deidades acudieron con sus mejores trajes, aparecieron particularmente ostentosos, eran grandes Huacas que poseían mucho poder, llevaban bellas vestiduras. La madre decidió que sería el propio bebé quien lograría identificar a su padre. En esta escena hubo una deidad que destacaba, pero por razones diferentes a las del resto: se trataba de Wiraqocha quien llegó luciendo como un viejo pobre y menesteroso. Era, desde luego, Cuniraya que venía disfrazado. En este hecho también observamos una función simbólica especial. Su intención podría ser la de burlar a la madre que le pareció admirable aunque engreída. (En esta situación debe buscarse el significado y la intencionalidad del lenguaje mítico.

Si es correcto que representan arquetipos entonces tenemos “tipos ideales” de comportamiento.) En tanto, el bebé gateó y se dirigió hacia el viejo harapiento. Reconoció en él a su verdadero padre. Cavillaca ante este hecho irrefutable se horrorizó, puesto que detestó la idea de haber sido embarazada por aquel viejo pobre. No sabía que se trataba de un engaño de Cuniraya Huiracocha. Actitud radicalmente diferente si la Huaca hubiese sabido quién era en realidad el padre de su bebé. Se descubre la paternidad del bebé de Cavillaca y Cuniraya, lo que generará la tragedia posterior. Cavillaca huye del “pobre” Cuniraya hacia la Costa, llevándose consigo a la hija de ambos. Cruza la distancia de la Sierra a la Costa. Al llegar a las playas de la Qochamama, Cavillaca se arrojó a sus frías aguas junto con su bebé. Ese es el fin de ambos personajes, fin del que Cuniraya era en parte responsable. En el lenguaje simbólico del mito este “hecho” se materializa y se vuelve “verdadero”. El sistema de creencias creó un sentido alegórico que poetizaba y mitificaba la tragedia: los cuerpos hundidos se transformaron en los roqueríos que se veían frente al templo de Pachacámac.

Luego de este hecho, entendemos que se ha generado una ruptura narrativa. Así, luego de las desapariciones de Cavillaca y su hija convertidas ahora en rocas del mar, es decir, habiendo pasado a ser parte del reino de la madre-mar, prosigue la historia de esta deidad *trickster*. A sabiendas de que la Huaca y su hija huyeron hacia la Costa, Cuniraya decide ir en busca de su amada Cavillaca y su hija. En su camino, Cuniraya se encontró con una serie de animales que lo conducían (o alejaban) hacia su esquiva amada. Unos lo animaban a continuar y darle alcance, mientras que otros lo desanimaban en su búsqueda. Comentaremos, a continuación, este trazo del mito cargado de simbolismos totémicos.

Veamos. Primero fue el cóndor (+) quien le dice a Cuniraya Huiracocha, en su trayecto de la Sierra a la Costa, que estaba cerca de alcanzar a la Ñusta Cavillaca y a su hija. En segundo término, apareció en su camino el zorrino (-) quien le señaló que no podría alcanzarla. En tercer término, asomó el puma (+) quien le animó a continuar en su búsqueda. En cuarto término, apareció el zorro (-) quien tampoco le dio esperanzas de darle alcance a Cavillaca. En quinto lugar, fue el halcón (+) quien se le apareció, señalándole que podría dar con la madre y la hija si se apuraba. Y en último lugar, sale a su camino el lorito (-), ave que le dijo que su búsqueda sería

inútil. Esta “fauna sagrada” andina, como la percibe e antropólogo Luis Millones,⁵⁶⁰ nos permite ingresar en un imaginario que le asigna cualidades y valores a los animales referidos que poseen, por lo tanto, un conjunto de significados religiosos. De acuerdo con esta interpretación que marcamos con (+) y (-), indicando favorecimiento y obstrucción, podemos hacer el siguiente acercamiento: al adjudicarle el *Runa Yndio Ñiscap* propiedades positivas y negativas a estos seis animales, aprendemos que la valoración que se les asignaba creó una relación entre éstos y las sociedades étnicas que los utilizaron para explicar las complejidades de la lucha ideológica-religiosa que podría suponer la predominancia de ciertos mitos sobre otros. El antropomorfismo y el zoomorfismo crearon relaciones simbólicas que daban un valor especial al sistema de parentesco y a la identidad étnica. Tal valor concedía prestigio y significado mágico a este vínculo entre cultura y naturaleza. Así, el cóndor, puma y halcón poseían un valor positivo para estos grupos étnicos. Mientras que el zorrino, zorro y lorito poseían cualidades que no eran valoradas por la sociedad. Cuniraya Huiracocha premiará y castigará a unos y otros en su búsqueda de Cavillaca y su hija, que fueron finalmente víctimas del engaño y de la soberbia.

Cuniraya llegó finalmente a Pachacámac, la Huaca más importante de la Costa Central, donde se encontró con Urpayhuachac (esposa de esta deidad) y sus dos hijas. Allí es testigo de cómo su amada y su retoño han terminado su viaje convirtiéndose en roqueríos marinos. Aquí emerge otra ruptura narrativa. Aparecen otros personajes sobrenaturales que producen una bifurcación en el relato. Cuniraya intentó luego acostarse con una de las hijas de la deidad Urpayhuachac. La madre de estas niñas, se enteró y se enfurece con él. Se genera otra situación de conflicto. Esto demuestra que esta deidad tenía un comportamiento ambiguo. Por otro lado, la mujer criaba peces en un pequeño pozo, pues no los había en el mar. Cuniraya al botar las pertenencias de Urpayhuachac en el gran lago logró que los peces multiplicasen. De este relato podemos deducir la relación estrecha entre el propio Wiraqocha y la Qochamama.⁵⁶¹ Este dato nos permite aproximarnos un poco más al origen costeño (acuático/líquido).⁵⁶² También queda reverberando en nuestro análisis el vínculo cultural de las sociedades serranas con las costeñas. Finalmente, Cuniraya anduvo por la orilla del “gran lago”, triste y solitario. Urpayhuachac, en

⁵⁶⁰ Millones (2012: Cap. 1).

⁵⁶¹ Para Diego González Holguín “Viracocha” significa: “Era epicteto, del sol honroso nombre del Dios que adorauan los indios y de ay yigualandolos con su Dios llamauan a los españoles viracocha” ([1609] 1989: 353).

⁵⁶² Pease (1973); Urbano (1981); Demarest (1982); Szemiński (1997); Itier (2013).

tanto, intentó engañarlo para arrojarlo en un gran precipicio, pero éste escapó engañándola nuevamente... Cuniraya volvió a Huarochirí o Anchicocha, y allí siguió engañando y burlando a los hombres de los pueblos.

Prodigios de Pariacaca. Para abordar este apartado vamos a recurrir ahora a la traducción de Gerald Taylor.⁵⁶³ En el segmento del Manuscrito Quechua que vamos comentando, se relata el origen y la aparición de la deidad Pariacaca. Ésta, según se indica, tuvo su nacimiento a partir de cinco huevos, hecho ocurrido en el cerro Condorcoto. Como sabemos, esta deidad aparece como la más importante en la época de los Incas y en la colonial. Desde el punto de vista físico esta figura sagrada quedó vinculada al Apu nevado que lleva su nombre propio: el santuario Pariacaca, situado entre los 5.730 y los 5.750 msnm.

Para comenzar, debemos reconocer los problemas de cronología que el responsable de este texto, el escribano Thomas, tuvo al tratar de identificar, según las categorías temporales que aprendió de los europeos, los tiempos pasados de esta región cultural. Señala que “no sabemos cuál fue el origen de los hombres de aquella época ni de dónde provenían”.⁵⁶⁴ Expresión que nos revela las dificultades que enfrentamos al estudiar al mundo andino: pues no sólo no existió en los Andes un sistema de escritura como el occidental que permitiese la existencia de documentos y archivos, sino que tampoco existió un sistema cronológico calendárico, como el de números latinos o árabes usados en occidente.⁵⁶⁵ Pero esta situación no es aquí antropológicamente relevante. Lo que sí podemos vislumbrar aplicando el análisis mitográfico es que uno de los patrones de comportamiento más recurrentes de estas sociedades fue el de luchas interétnicas, en las que los grupos tribales (clanes familiares emparentados) luchaban entre sí por alcanzar sus objetos de control de la tierra y del agua de regadío enfrentando a otros grupos rivales, obteniendo dichos medios de producción para las faenas agropecuarias. Estas luchas y sus resultados dejaron tras de sí una huella mítica que explicaba e interpretaba el poder de las divinidades. Sus ideologías les proporcionaron los argumentos naturales y sobrenaturales adecuados para llevar a cabo sus metas y conseguir el triunfo imponiendo su sistema tradicional

⁵⁶³ Taylor (1987, 1999).

⁵⁶⁴ Taylor (1987: 85).

⁵⁶⁵ Zuidema (2011) plantea la existencia de calendarios lunares y solares para el Cuzco incaico. Su interesante trabajo debe estudiarse con mayor detenimiento para verificar hasta qué punto su hipótesis puede ser aplicable a otras áreas de los Andes.

de vida. El Manuscrito Quechua sostiene que las luchas estaban encabezadas por “Curacas valientes y ricos”. De este modo: “Los hombres que vivían en aquellos tiempos no hacían otra cosa que guerrear y luchar entre sí, y reconocían como sus curacas sólo a los valientes y a los ricos. A estos llamamos los purum runa”.⁵⁶⁶ El extirpador Francisco de Ávila, por otro lado, efectúa la analogía manipulada desde su punto de vista dogmático y señala que esta época fue aquella de “...antes de aquel diluvio...” Como vemos las interpretaciones son variadas y siempre arbitrarias. Nos interesa, empero, la idea de “purum runa” que podemos entender como el período anterior a la hegemonía incaica. La presencia de Pariacaca corresponde aquí, como culto predominante, precisamente a aquella época entre el colapso de las sociedades Wari y Tiwanaku y el inicio del desarrollo de la etnia incaica (siglos XII-XIII aprox.).⁵⁶⁷

Decíamos que Pariacaca nació de “cinco huevos”. El texto señala: “/Sabemos/ que en aquella época, Pariacaca nació de cinco huevos en el cerro de Condorcoto”.⁵⁶⁸ Este “nacimiento” lo tenemos que vincular con las luchas tribales entre aquellos que confiaron en este paradigma emergente y en los antiguos habitantes de estas tierras que a su vez habían confiado en la deidad Huallallo Carhuincho. Evidentemente, la derrota de éste deidad por Pariacaca tuvo que generar una reestructuración de las jerarquías y hegemonías étnicas en la Sierra Central. Sin duda, aún hay mucho por investigar arqueológicamente sobre este antiguo lugar. Esta deidad tuvo un hijo llamado Huatyacuri: “Un solo hombre, un pobre que se llamaba Huatyacuri, quien era también, según se dice, hijo de Pariacaca, fue el primero en ver y en saber de este nacimiento”.⁵⁶⁹ Según podemos constatar, este hijo (héroe cultural) pudo atestiguar el surgimiento de esta poderosa deidad que guió a su pueblo a un nuevo desarrollo o hacia una nueva expansión. La vida de Huatyacuri necesariamente azarosa y llena de peripecias, lo enfrentaba con los antiguos detentadores del poder. En este sentido, este personaje conjugaba simbólicamente las situaciones generadas por las luchas ideológicas, étnicas y territoriales. Es necesario notar desde el punto de vista del estudio de la religión andina las peculiaridades de las creencias de sociedades que basaban su desarrollo en el nivel tribal y territorial. Las luchas interétnicas marcan el devenir de las creencias religiosas. Y el poder casi siempre tiene su correlato con la hegemonía de una

⁵⁶⁶ Taylor (1987: 85).

⁵⁶⁷ Bauer (2011).

⁵⁶⁸ Taylor (1987: 85).

⁵⁶⁹ Taylor (1987: 87).

deidad, los espíritus de los ancestros o de la Huaca. Así, Huatyacuri al ser hijo de Pariacaca mediante portentos e intervenciones debía preparar su venida (otro interesante paralelo con el cristianismo); en este plan divino enfrentó a un “falso dios” llamado Tamtañamca.

Según nos expone el texto: “Había entonces un hombre llamado Tamtañamca, un muy poderoso y gran señor”.⁵⁷⁰ Su casa quedaba en Anchicocha. Sucedió que este extraño personaje poseía un cierto poder que logró imponer al resto de los miembros del grupo social Yunga, haciéndose obedecer por todos. Su supremacía no era cuestionada por la muchedumbre amparada, según expresa el texto, por propiedades casi mágicas. El techo de su casa estaba hecho de plumas de pájaro, según se dice. (Tamtañamca era una zorra muerta hecha de oro situada en un cerro, según anotaciones de Ávila, dato que debemos mantener presente). Por demás, “Poseía llamas amarillas, rojas y azules, es decir, de todas las variedades imaginables”.⁵⁷¹ Este hombre era un engañador, creyese un gran sabio y una deidad; su “poder” lo hacía respetado por la comunidad. Pero Tamtañamca contrajo una mortal enfermedad que lo consumía lentamente. Si bien sabemos cuál era el origen de esta enfermedad (tres animales monstruosos), lo interesante es que a pesar de que no se dice explícitamente en el Manuscrito Quechua estas criaturas estaban cumpliendo la función de castigar al falso Huaca.

Las historias de ambos personajes se van anudando en la medida en que la narración progresa. El hijo de Pariacaca se disponía a cumplir con la misión que su padre le había encomendado. De acuerdo al relato: “Huatyacuri, que en aquel tiempo estaba viniendo del mar, subió al cerro que bajamos cuando vamos a Cienaguilla. Allí se adormeció.”⁵⁷² El cerro mencionado es el Latausaco. En este periplo iniciático el peregrino Huatyacuri, al despertar en algún lugar en un paisaje montañoso, escuchó sigilosamente la charla de dos zorros acerca de la enfermedad de un hombre llamado Tamtañamca. Según pudo entender, la enfermedad se debía a que tragó un grano de maíz tocado por su mujer, quien lo había recibido de un hombre que no era su marido con el cual tuvo una relación sexual, cometiendo adulterio. Producto de esta situación se había creado un maleficio sobre Tamtañamca (lo cual aparece como un castigo). Según se explica, en la casa de este personaje había dos serpientes, ocultas en el techo de su rica

⁵⁷⁰ *Ibíd.*

⁵⁷¹ *Ibíd.*

⁵⁷² *Ibíd.*: 89.

casa, que se lo estaban comiendo. También había un sapo de dos cabezas escondido debajo de su batán. Ambos animales nefastos se estaban comiendo (matando) al hombre que se creía una deidad. Tal era el maleficio que se había cernido sobre él por la relación sexual adúltera que cometía su mujer. De esto charlaban los zorros. Y de esto también se enteraba el que habría de preparar la venida de Pariacaca, su padre. Desde el punto de vista del análisis simbólico, dichos animales encarnaban dos cualidades que los hacían especiales: son astutos, sigilosos y malcriados. Al escuchar esta conversación Huatyacuri se apropiaba de las cualidades divinas de los zorros. Se especifica en el mito que un zorro era de arriba (de las alturas montañosas) y el otro zorro era de abajo (de los valles, de las pampas). Comentaremos este asunto con más detalle.

El zorro de abajo le comenta al zorro de arriba que una de las hijas de este hombre además estaba enferma por un pene (¿un enamoramiento perdido?), según literalmente se expresa en el texto. “Mientras conversaban, Huatyacuri escuchaba todo lo que estaban diciendo”⁵⁷³ y urdía en su mente la utilidad de lo que oía. En efecto, este hombre tenía una hija cuyo nombre era Chaupiñamca, la que estaba “enferma de amor”... Así es que el hijo de Pariacaca se puso en marcha hacia el pueblo donde mandaba este hombre. Llegado al pueblo preguntó quién estaba enfermo a pesar de que bien lo sabía, aparentando sagazmente ignorancia. Chaupiñamca le respondió que su padre. Así como en el mundo de los hombres se forman parejas, lo cual es un principio elemental del pensamiento andino antiguo (la dualidad, la complementariedad), del mismo modo al conocerse Huatyacuri y Chaupiñamca se crea, deducimos, un vínculo que los enlazará.

Curiosamente el hijo de Pariacaca, así como en el caso de Cuniraya Huiracocha, era también un ser pobre. Este comportamiento (ataviarse pobremente) posiblemente está relacionado con los valores de humildad, austeridad y colectivismo que fueron tenidos como esenciales por las antiguas comunidades de los Runacuna. Al revelar que él podía curar a Tamtañamca, sus cercanos se echaron a reír, dudando de sus capacidades, ya que lo veían como un pobre harapiento, un humilde peregrino. Lo que no sabían es que Huatyacuri no sólo era hijo de la deidad Pariacaca, sino que como él también tenía poderes extraordinarios, como el que le permitió acceder a la información que sólo los zorros podían conocer. De este modo:

⁵⁷³ *Ibíd.*: 93.

Los *sabios*, que estaban allí, cuando escucharon sus palabras, se echaron a reír y dijeron: “¿Estaríamos nosotros aquí curándolo, si un pobre como éste fuera capaz de hacerlo?” El señor enfermo, sin embargo, deseaba ante todo librarse de su enfermedad e hizo llamar [a Huatyacuri]. “¡Que venga cualquiera [que se diga capaz de curarme]!, les dijo”.⁵⁷⁴

Huatyacuri ofreció sanarlo a cambio de su hija. Lo que ciertamente hizo que el marido de la hija mayor (hermana mayor de Chaupiñamca) se pusiera furioso. A la larga, esta situación creará una lucha entre este hombre y Huatyacuri, que luego comentaremos. En cuanto a Tamtañamca:

Huatyacuri empezó a curar [a Tamtañamca]. “Padre”, le dijo, “Tu mujer es adúltera.

Su culpa te ha hecho enfermar. Encima de tu casa tan espléndida hay dos serpientes que te están comiendo. Y hay también un sapo de dos cabezas debajo de tu batán. Tenemos que matarlos a todos para que te cures. Cuando ya te hayas curado, tendrás que adorar a mi padre por encima de todo. Sólo pasado mañana nacerá. En cuanto a ti, tú no eres auténtico animador de hombres. Si lo fueras, no te habrías enfermado de esta manera.” Al oír sus palabras, [Tamtañamca] se espantó.⁵⁷⁵

Esta situación revelada generó una tensión máxima entre los personajes involucrados. La mujer de Tamtañamca se enfureció y negó la acusación. El enfermo mandó desde luego a destruir las casas. Sacaron a las dos serpientes y al sapo de dos cabezas, y eliminaron a los animales que consumían al falso “gran sabio”. El maleficio cesó su perversa influencia gracias a Huatyacuri. Ante la evidencia que desengañó al enfermo la mujer tuvo que reconocer su infidelidad. Luego, el enfermo pudo sanar. Entonces tuvo que cumplir con la palabra de adorar a Pariacaca, tal como Huatyacuri exigió. En este contexto, aún quedaba por concretarse la unión entre Huatyacuri y Chaupiñamca, la hija de Tamtañamca, lo que creó el enfrentamiento entre el hijo de Pariacaca y el esposo de la hermana de Chaupiñamca. El hombre, luego de su recuperación, le dio a su hija. Juntos se fueron, y “pecaron”.

Vistas como un conjunto de historias relacionadas y conectadas, prosigue el mito de Pariacaca. Así pues, “Entonces, {una vez}, el día señalado, Huatyacuri fue a Condorcoto”,⁵⁷⁶ a encontrarse con su padre. Allí nació Pariacaca, la nueva deidad que controlaría la Sierra Central. En efecto, “Allí estaba Pariacaca [en forma de] cinco huevos. Cerca de él, el viento empezó a soplar”.⁵⁷⁷ A la vez, el hombre rico que estaba casado con la hermana de Chaupiñamca desafió a Huatyacuri, quien aceptó los desafíos. Su padre, Pariacaca, le dijo que aceptara los desafíos y que lo fuera a ver antes de cada uno de ellos. Analicemos este trazo del mito. El primer desafío

⁵⁷⁴ *Ibíd.*: 95.

⁵⁷⁵ *Ibíd.*: 97.

⁵⁷⁶ *Ibíd.*: 101.

⁵⁷⁷ *Ibíd.*

consistió en bailar y en beber chicha de maíz → Venció Huatyacuri. El segundo desafío consistió en ataviarse con las más finas plumas de casa y de cancho → Venció por segunda vez. A partir del tercer desafío los oponentes se impusieron traer un puma → Venció por tercera. En el cuarto desafío los desafiantes compitieron en construir una casa → Venció por cuarta vez. Y en el quinto desafío los adversarios tuvieron que techar la casa construida → En este desafío venció nuevamente Huatyacuri. Como es evidente, el hijo de Pariacaca, dotado de poderes sobrenaturales, pudo imponerse en cada uno de los desafíos. Lo que en términos concretos podría significar que el hijo de Pariacaca consiguió cumplir con sus planes de arribar a la región para regir a los seres humanos. Finalmente, es Huatyacuri quien planteó un desafío. En el Manuscrito Quechua se dice que: “Después de haberle ganado en todo, el pobre, siguiendo el consejo de su padre, dijo [a su rival]: “Hermano, tantas veces ya he aceptado tus desafíos; ahora te toca a ti aceptar el desafío que voy a hacerte yo”. [El hombre rico] aceptó”.⁵⁷⁸ El desafío era bailar vestidos con una Cusma azul y una Huara blanca. Pero la historia no tiene un fin a la manera española medieval, como podría esperarse. Tanto el hombre rico como su cuñada huyeron al cerro, y Huatyacuri para castigar a la mujer la convirtió en piedra. Esta piedra fue transformada en Huaca donde la gente acudía a ofrendar hojas de coca en las épocas rituales. El hombre rico convertido en venado da origen a otra historia, que no viene al caso. No nos desconcierta este desenlace ya que ahora ya sabemos que la mentalidad andina tiene otra forma de entender las relaciones humanas y sobrenaturales: el triunfo siempre es de la armonía humana con la naturaleza (no con el poder, como ocurre con la mentalidad cristiana).

A partir de aquí el mito se reanuda con otras vicisitudes y simbolismos, con otros acontecimientos. Se retoma la cuestión del origen de la deidad Pariacaca. Así pues, se manifiesta la deidad junto con sus hijos: “Cuando Huatyacuri hubo terminado todas estas hazañas, Pariacaca [y sus hermanos] salieron de los cinco huevos [en forma de] cinco halcones”.⁵⁷⁹ Aparece la imagen de otro animal totémico: el halcón (Huamán), ave sagrada por su belleza estética y sus cualidades cazadoras. En este caso particular se presenta la idea de que a partir de los cinco huevos aludidos nacen cinco halcones. Estos hijos de Pariacaca se convirtieron

⁵⁷⁸ *Ibíd.*: 111.

⁵⁷⁹ *Ibíd.*: 115.

finalmente en hombres semidivinos que van en adelante a seguir los designios de su padre, respecto de la manera en que los seres humanos se habían comportado en relación a él.

Entonces, cuando se enteraron de cómo se había comportado la gente de aquella época y de cómo ese hombre llamado (Tamtñaamca) fingiendo ser *dios*, se había hecho adorar, se enojaron mucho a causa de esos pecados y, convirtiéndose en lluvia, los arrastraron con todas sus casas y sus llamas hasta el mar sin dejar que uno solo se salvase”.⁵⁸⁰

La falta que cometió este personaje le hizo granjearse el rencor de la deidad dominante que decide castigarle no solamente a él sino que también a todo el pueblo que lo secundó en sus falsedades. El castigo definitivo será su aniquilación por las fuerzas de la naturaleza que controlaba Pariacaca. La singularidad y coherencia del texto mítico-histórico aparece cuando el análisis nos permite entender su significado profundo y las relaciones recíprocas de sus componentes poéticos y simbólicos. Todo esto demuestra que el verdadero valor de este texto misional es precisamente el hecho de que todos los personajes están “puestos en la escena” cumpliendo roles y funciones que el viejo sistema de ideas logró desarrollar a través de siglos, como José María Arguedas ya lo reconociera. Es interesante que el recopilador de las tradiciones consignadas en el Manuscrito Quechua se detuviese en la mención de una especie peculiar: el Pullao, árbol nativo en el que moraban monos, caquis y pájaros, que también fue arrastrado hasta el mar. Los árboles tienen valor como figuras naturales que representan Mallquis o antepasados momificados. Creemos que cada elemento tiene su sentido de acuerdo al valor que en el mundo andino se concede a cada creación de la naturaleza.

En fin, “Al cumplir [su castigo], Pariacaca subió [al cerro] que llamamos hoy Pariacaca”.⁵⁸¹ Allí se entronizó la deidad recién nacida. La forma de pensar antigua construyó el aspecto material de la deidad en hitos concretos de la geografía y la ecología, formando deidades sagradas. En este caso es el nevado sempiterno que aún hoy lleva su nombre, el que protegerá a las comunidades étnicas de sus alrededores, así como el Apu Ausangate y el Apu Salkantay protegían al Qosqo Inca. El mito que estudiamos indica que al cabo de estos hechos la deidad Pariacaca pudo empoderarse de su función sagrada y logró ser adorado por los hombres de la región. Estructuralmente indica que hubo una transformación de la ideología dominante en la región Yunga. Pero la historia no termina aquí. La deidad comenzó su período de dominación, lo

⁵⁸⁰ *Ibíd.*: 117.

⁵⁸¹ *Ibíd.*: 119.

que equivale a pensar en la creación dinámica de nuevos ritos que se asociaron a este mito triunfante. Argumentalmente, la entronización de la deidad daba inicio a un nuevo ciclo de periplos de héroes culturales, una vez que los Yungas de Anchicocha quedaron bajo su campo de influencia.

El relato continúa su desarrollo refiriendo lo que Pariacaca hizo en Huarochirí: “Se dice que Pariacaca, convertido en hombre, ya grande, se puso a buscar a su enemigo. El nombre de éste era Huallallo Carhuincho. Solía comerse a los hombres y beberse [¿su sangre?]”.⁵⁸² Comentamos al inicio de este segmento temático la lucha entre ambas deidades. A partir de aquí el texto nos relata lo que ocurrió en este dramático encuentro. Hubo en efecto una lucha entre ambos dioses, Pariacaca y Huallallo. En el caso del adversario de la deidad, parece que se trataba de una deidad que exigía sacrificios humanos, lo que por supuesto importunaba a Pariacaca, que no los aceptaba (¿hay en esta idea una consideración moral cristiana que suaviza el relato oral recogido? Los sacrificios humanos, considérese, fue uno de los ejes de la impugnación cristiana sobre las religiones del Nuevo Mundo). Este motivo, y probablemente otros más no expresados, inician la lucha entre las deidades. Es decir, entre las etnias enfrentadas. Como ahora sabemos claramente el Manuscrito Quechua fue un conjunto sistemático de informaciones filtradas por la mente cristianizada de Thomas quien manipuló las informaciones recogidas. En términos de política lingüística, es la lengua quechua misional —eficiente herramienta de los extirpadores y educadores católicos— la que desvirtúa la transcripción de las informaciones que los pobladores de Huarochirí al ser interrogados entregaron, creando una modalidad performativa que se apropió del espacio discursivo religioso. Y aún el desprecio religioso hacia lo “pagano” aporta otro tanto de desfiguración de la cosmovisión andina. Por lo tanto, el relato contiene ideas cristianas que contaminaron semánticamente lo que los informantes indígenas originalmente declararon. Esto es importante de tener claro para una correcta interpretación. Continuemos con los prodigios de Pariacaca: “Cuando ya era un hombre grande, se encaminó hacia Pariacaca de Arriba donde se situaba la morada de Huallallo Carhuincho. En la quebrada más debajo de Huarochirí había una comunidad de yuncas llamada Huayquihusa”.⁵⁸³ La deidad Pariacaca se desplazó hacia las alturas de las montañas para enfrentarse a Huallallo. Pero se produjo un giro

⁵⁸² *Ibíd.*: 121.

⁵⁸³ *Ibíd.*: 121.

que abre una nueva línea dramática: se menciona la existencia de una comunidad de Yungas (Huayquihusa) que habita el pueblo de Huarochirí.

A partir de aquí el lenguaje simbólico del texto desarrolla nuevas historias que se van enlazando con otras creando la compleja red de tradiciones, probablemente como conjuntos de relatos interrelacionados que explican diversas situaciones acaecidas en aquellos tiempos. Nuevamente aparece el comportamiento de la deidad —como hemos visto en el comportamiento de Cuniraya y Huatyacuri— que se disfraza para engañar a las personas del pueblo. Así, “En esa época, los miembros de esa comunidad celebraban una *fiesta* importante con una gran borrachera. Mientras bebían, llegó Pariacaca. Se sentó a un lado como suelen hacer los pobres. Ninguno de los Huayquihusa le sirvió de beber”.⁵⁸⁴ Como hemos advertido, se repite una actitud que nos parece una auténtica reminiscencia de las cualidades de las deidades en la manera de pensar la díada “lo natural/lo sobrenatural”. Pariacaca engaña y burla a los participantes de la fiesta. Entre ellos, el ser divino actúa como un hombre pobre. Al ser percibido como un menesteroso no es considerado ni tomado en cuenta por los celebrantes. No se le prodiga atención, servicio o siquiera bebida o alimento. Esto es así, según deducimos, puesto que las personas que lo subvaloran debido a su aspecto, lo perciben como un ser despreciable. Lo que está en juego en la clave del lenguaje simbólico es la soberbia de los poderosos frente a otros individuos de condición humilde (recordemos que Cavillaca rechaza a Cuniraya por su aspecto miserable). Quizás la deidad estaría reconociendo el verdadero corazón de estos sujetos. El hecho es que estas personas no sintieron piedad por el hombre pobre. En esto la deidad presente e intuye su maldad y egoísmo. Podemos ver en esto la superioridad de espíritu de la deidad ante los hombres. Pero una mujer se apiada de este “pobre hombre” y le sirve chicha. En agradecimiento por su gesto de bondad le advierte que huya del lugar ya que haría caer sobre el pueblo un castigo. Le obliga a guardar silencio a cambio de salvar su vida. La mujer hace caso de la advertencia y se va del pueblo con su familia, mientras los otros siguieron bebiendo.

Entonces, “Pariacaca subió al cerro que está arriba de Huarochirí”.⁵⁸⁵ En aquellas alturas existen dos cerros a los cuales ascendió nuestra deidad, uno se llama Mataocoto y el otro se

⁵⁸⁴ *Ibíd.*: 123.

⁵⁸⁵ *Ibíd.*: 125.

llama Puypuhuana. Desde este lugar la deidad desplegó la potencia de su castigo convocando a las fuerzas naturales que controlaba, las lluvias torrenciales:

(...) En ese cerro [¿de Mataocoto?], Pariacaca [se transformó en] tempestad de lluvia. Y bajo la forma de granizo amarillo y rojo, arrastró a toda aquella gente hasta el mar sin *perdonar* a nadie. Entonces, esta gran cantidad de agua, hecha torrentes, cavó las quebradas de las alturas de Huarochiri”.⁵⁸⁶

Las gentes del pueblo fueron arrastrados hasta el mar, nadie sobrevivió. Entonces Pariacaca se fue a la comunidad de los Cupara, otra etnia Yunga. Esta tenía un grave problema con el agua: la única acequia que poseían no lograba irrigar sus chacras. Esto ocurrió, según los declarantes de la interrogación de Ávila y sus asesores, en el pueblo de San Lorenzo, cercano al cerro Sunacaca. Allí había una laguna grande. Desde donde sacaban el agua para las chacras. Señala el texto:

Había entonces en esta comunidad una mujer muy hermosa de nombre Chuquisuso. Como el agua era muy poca y su maíz se estaba secando, esta mujer regaba su chacra llorando. La mujer lloraba al ver disminuir cada vez más el agua. Cuando Pariacaca vio esto, cubrió la bocatoma de la pequeña laguna con su manta”.⁵⁸⁷

La mujer y Pariacaca acordaron acostarse siempre que solucionase el asunto del agua. Pariacaca cumplió su palabra y la mujer muy contenta regó sus chacras. La deidad al terminar su cometido insistió en dormir con la mujer. Pero ella se negaba y lo dejaba en suspenso. Pariacaca le prometió producir más agua en la acequia que había agrandado. La acequia llegó hasta las comunidades de los Cupara de abajo.

El espacio de nuestro análisis, lamentablemente, no nos permite continuar con el estudio de la saga completa. Cerrando este ensayo, digamos que fueron los “Pumas, zorros, serpientes y todas las variedades de pájaros (quienes) arreglaron la acequia”,⁵⁸⁸ los que convocados por la deidad trabajaron para crear el canal que permitiría asegurar el suministro de las aguas necesarias para los cultivos. En este tramo de la narración, los animales debatieron quién iba a trazar el curso de la acequia. Todos querían asumir la tarea. El zorro se quedó con ella. Pero no pudo realizar el mandato que fue asumido con éxito por la serpiente.

Por su parte, la deidad Pariacaca insistió con la mujer:

Ella le contestó: “vamos a la peña allí arriba; allí estaremos juntos”. Esta peña se llama hoy Yanacaca. Se dice que allí se unieron. “Vayamos los dos a algún lado”, dijo la mujer. Y Pariacaca: “¡Vamos!” y se la llevó a la bocatoma

⁵⁸⁶ *Ibíd.*: 125.

⁵⁸⁷ *Ibíd.*: 127.

⁵⁸⁸ *Ibíd.*: 131.

de la acequia de Coccochalla. Cuando llegaron, la mujer llamada Chuquisuso le dijo: “Aquí en mi acequia me voy a quedar” y se transformó en piedra. Pariacaca la dejó allí y siguió subiendo.⁵⁸⁹

Finalmente, Pariacaca y Chuquisuso se unieron. Este hecho deja abierta la pregunta del sentido de estas uniones furtivas. Interpretamos que el ideal de la complementariedad sexual se realiza resolviendo los problemas humanos más relevantes, o, dicho de otro modo, es la complementariedad la que permite al hombre y a la mujer coexistir armoniosamente en la tierra. Entonces Chuquisuso se transformó en Huaca, y cumplió con su función de prodigar las aguas para el cultivo. Los interrogados y los investigadores “anti-idolátricos” señalan que en efecto: “La mujer llamada Chuquisuso aún se encuentra, petrificada, en la bocatoma de esta acequia de Coccochalla”.⁵⁹⁰ Así la mujer-Huaca aseguró el flujo de las aguas: se eternizó como la deidad que prodigaría este recurso a los seres humanos de esta comunidad. Un último asunto es necesario señalar para terminar esta idea: la deidad Cuniraya también estuvo allí convertido en piedra, cerca de otra acequia llamada Huincompa. También ella se vinculaba a la abundancia de aguas. Hay entonces una notable adscripción de varias deidades en torno a este imprescindible recurso en estas sociedades de agricultores y ganaderos. El texto lo clarifica particularmente: “Fue allí donde Cuniraya acabó”.⁵⁹¹

El Manuscrito de Huarochirí nos entrega una serie de informaciones que nos ayudan a entender y comprender mejor los aspectos involucrados en torno al fenómeno del dominio de la escritura indígena y del modo ideológico en que consiguieron presentar el pasado andino.

LA UTILIZACIÓN DEL QUECHUA MISIONAL

El *Runa Yndio Ñiscap* expone interesantes problemas antropológicos, en el sentido de lo que queda eclipsado, desbordado y superado por el obturador escritural. Como bien sabemos, la evangelización de los Andes fue conducida con amplios criterios especialmente desde el Tercer Concilio Limense (1582-83), utilizando una estrategia definitiva de convencimiento ideológico: el uso de las lenguas Castellana, Quechua y Aymara (*vgr. Doctrina Christiana* [1584]) y una teología que asimilaba lo andino en aquellos puntos que resultaban afines al cristianismo. La

⁵⁸⁹ *Ibíd.*: 135.

⁵⁹⁰ *Ibíd.*

⁵⁹¹ *Ibíd.*: 137.

explosión de exaltación religiosa, despertada por la campaña de contrarreforma que la Iglesia Católica llevó adelante en Europa, generó las condiciones para que algunos de sus miembros entrasen en franca colisión con los viejos sistemas de creencias de los grupos étnicos Yunga, lo que Henrique Urbano llamó “el episteme inquisitorial andino”,⁵⁹² que promovió la extirpación de idolatrías. No sólo existieron intereses espirituales que inspiraban esta campaña, sino que también influyeron varios intereses económicos que estuvieron en juego en la persecución de las creencias autóctonas y probablemente también intereses políticos a nivel burocrático, agravando la situación de los “idólatras”.⁵⁹³

El abordaje de este tipo de materiales historiográficos, contemplados desde el punto de vista de las traducciones coloniales y republicanas, y el significado e importancia que estas traducciones implican, nos ponen en contacto con la cuestión lingüística que está presente en forma implícita y explícita en este documento, y nos enfrenta a un dispositivo escritural que intenta captar los relatos o confesiones de los hombres cuestionados por sus creencias. Nuestros resultados investigativos nos obligan a contrastar dos formas radicalmente distintas de expresar lo comunicativo: el sistema de signos andino y la historiografía colonial. El primero, un dispositivo original que incluyó en su sistema general un conjunto de métodos y/o técnicas comunicativas que correlacionadas crearon un lenguaje rico y comprensible para las sociedades que interactuaban en un contexto claramente multiétnico y plurilingüe, que resultó arruinado por la institución anti-“idolátrica”. El segundo, un dispositivo occidental que poseía una técnica definitiva: el registro escritural que consiguió mediante el control de las lenguas nativas más importantes —el quechua en primer lugar— estandarizar y normalizar la ideología indígena a través de gramáticas, diccionarios y la propia escritura.

Conocer y comprender en detalle lo que en el texto aparece relatado como “fábulas” o “fantasías”, es decir, las historias míticas antiguas, nos enseña a valorar la forma del pensamiento andino antiguo. La información llevada del quechua oral al escrito implicó que el sistema escriturario empleado consiguiera interceptar las tradiciones Yungas y las filtrara utilizando la perspectiva cristiana, generando profundos problemas de traducción. Por una parte, porque no sabemos exactamente si la operación dialógica oral en lengua quechua fue apegada al ciclo

⁵⁹² Urbano (1999: LXXXI).

⁵⁹³ Véase Duviols (1977: Cap. IV); Acosta (1987: 564-565).

interrogado-interrogador-escribano, o si, por la otra, fue debidamente llevada a la expresión escrita. Al ser Thomas un individuo indígena podemos hipotetizar que por este hecho conocía mejor el pensamiento religioso de los Yungas. (Si la nueva hipótesis resulta comprobada, que señala que Cristóbal Choquecaxa sería su autor, obviamente habría que revisar lo expresado. Por ahora, con todo, no nos parece que debemos ‘desarmar’ el argumento aquí presentado).⁵⁹⁴ El análisis e interpretación de las historias míticas de dos importantes deidades nos ofrece un verosímil acceso a la mentalidad antigua, pensamos. Con respecto a Cuniraya Huiracocha, hemos visto como su figura panandina expresó varias formas tradicionales de entender la funcionalidad de los roles masculino y femenino, la sexualidad y la reproducción. Las historias míticas que nos narra el Manuscrito son reveladoras porque reproducen una cosmovisión de la que se beneficiaba la etnia en tanto estos relatos representaron perspectivas filosóficas que inspiraron a los hombres, permitiendo la reflexión sobre los fenómenos naturales y sobrenaturales haciendo comprensible la realidad. Respecto del segundo, Pariacaca, el estudio mitográfico del relato de sus avatares, peripecias y sus relaciones con otras figuras sagradas, nos explica los vínculos, conexiones y conflictos de los grupos étnicos que coexistieron en aquella época y en aquel territorio común. Desde el punto de vista de la cultura, estudiando los ritos antiguos entendemos más sobre las necesidades comunitarias, psicológicas, espirituales y económicas de los pueblos andinos del pasado. Este análisis nos permite penetrar en la memoria antigua y percibir las categorías mentales de las poblaciones quechuahablantes de la Sierra y Costa Centrales.

La conservación del Manuscrito de Huarochirí permitió que varios aspectos del sistema religioso Yunga quedasen resguardados como testimonios de las antiguas tradiciones y creencias a través del recorte arbitrario de la historiografía. Lo que los extirpadores de “idolatrías” utilizaron y manipularon, censuraron y combatieron, nos parecen evidencias documentales suficientes de la riqueza de las tradiciones y creencias de los Yauyos. Y si bien es cierto que estos documentos no tuvieron la intención de salvaguardar “etnográficamente” lo que precedió a las enseñanzas de la Santa Biblia, paradójicamente los sujetos andinos que los produjeron de

⁵⁹⁴ Revítese el artículo de Durston (2014: 151-169). En: Ramos & Yannakakis eds. (2014). También: De la Puente Luna (2015: 139-158).

alguna manera intuyeron el poder de las palabras y los textos, y lo aprovecharon para dejar memoria del pensamiento antiguo y de las formas de vida de sus ancestros.

CONCLUSIONES

La existencia de una memoria indígena andina en los siglos XVI y XVII pudo prolongarse 300 años más debido a varias estrategias culturales que podemos rastrear históricamente, considerando procesos sociales de cambio que los diferentes grupos y sujetos emplearon cotidianamente para mantener sus tradiciones, sus identidades, una visión crítica del poder colonial, en diferentes instancias coyunturales. Esto se puede percibir entre ambas ‘repúblicas’ en la coexistencia de las lenguas principales —el castellano y el quechua—, la religión sincrética que progresivamente postulaba adiciones y sustracciones, los ritos y los mitos que variaron entre dos cosmologías que no necesariamente se excluían irreductiblemente, las actividades económicas agrícolas y ganaderas que alternaban modos de producción distintos, la valoración de los recursos naturales y la adaptación al medio geográfico y ecológico, las formas de vida rurales que incorporaron los productos introducidos desde la Península, el aislamiento geográfico-étnico, la resistencia cultural pasiva y activa, las rebeliones y las insurrecciones, el pensamiento indígena clandestino antiespañol, el modelo oficial de sociedad que postulaba España a sus dominios americanos (paradigma de enorme influencia), y, en el contexto de nuestro trabajo investigativo, la escritura colonial, espacio intelectual en el que se inscribían obligatoriamente los discursos que postulaban un significado social válido de correspondencias, que perseguían por lo tanto interpretar ideológicamente a los actores sociales orgánicos. Ello podría significar que el cambio cultural e histórico que había afectado a los pueblos andinos no fue unidireccional desde el punto de vista del poder y de la subordinación, sino que simultáneamente implicó una vocación especial de la cultura colonizada, del indígena cristiano: adaptarse, resistir, reproducirse y trascender apegado a su tradición, a su identidad y por lo tanto a sus memorias. La reflexión sobre los imaginarios heterodoxos andinos, que las obras aquí estudiadas reflejan, nos ha parecido una tarea histórica ineludible respecto de lo que percibimos tras el final del siglo XVI como el resurgimiento de las memorias antiguas, operada por los llamados ‘intelectuales indígenas’, que reivindicaron un pasado histórico mediante un estilo literario occidental, pero que continuó encarnando un paradigma andino, una ética alternativa al modelo español, que inspiraba un presente y un futuro coloniales. Diferentes aspectos nos sedujeron a profundizar en el conocimiento de estas fuentes biculturales donde hemos

encontrado cientos de imágenes del pasado descritas con objetivos precisos: religión, economía, sociedad, política..., en un contexto historiográfico que reflejaba una sociedad multiétnica y plurilingüe adaptada a un nuevo régimen, atrapada entre el recuerdo del pasado autóctono y el presente de dominación y hegemonía española, pero todavía activa en lo referente a sus patrones de vida.

En relación al pasado histórico que los autores andinos aluden, el Tawantinsuyu, antes del cataclismo de la conquista, aparece como un complejo proyecto llevado a cabo por un estado asombrosamente avanzado, por hombres y mujeres con una increíble vocación de poder, que no obstante jamás (destino, probablemente, de toda formación compleja) dejó de arrastrar contradicciones sociales que se acumulaban progresivamente en el contexto de las dinámicas interétnicas. Quizás por ello la sociedad inca en su hora más crítica (1532-1534) no pudo responder a una impensada revolución de escala mundial al comunicarse mundos intocados, que desde entonces, desde el proceso colonizador, ampliaron las relaciones culturales, económicas y religiosas a nivel global. En efecto, tocante a materias del orden de la memoria, los incas en su época de esplendor máximo lograron construir un sistema de comunicación eficiente, creativo y complejo, dado que las oralidades primarias se apoyaron en un interesante sistema de signos compuesto por varios accesorios que hacían cognoscible sus códigos de intercomprensión. Este sistema estuvo probablemente encadenado al pensamiento y a la memoria, ejes cognitivos que explican una cultura comunicativa históricamente avanzada y eficiente. Ello nos autoriza a proponer la superación definitiva del axioma falaz que tachó en el pasado a las sociedades de los Andes como 'ágrafas', como lo indican las primeras fuentes españolas cuando se referían a las tecnologías de la comunicación andina. Todas las evidencias consultadas muestran que definitivamente en la época de los incas, y mucho antes de ellos, existió un sistema oral, visual y mnemónico que lograría en diferentes periodos culturales el desarrollo y el progreso material, técnico y humano de los andinos, lo que nos obliga a modificar los supuestos sobre los que descansan el pensamiento y la memoria, en la América indígena. La destrucción de este sistema por parte de la acción española durante los siglos XVI y XVII, no obsta para que no realicemos su estudio en el futuro inmediato, desafío que requerirá mayor interdisciplinariedad con la arqueología y la lingüística.

Por otro lado, en el campo de lo político, bajo el arco hegemónico del Tawantinsuyu en su fase crítica final (ca. 1500-1532), las etnicidades regionales que estaban sometidas al régimen cuzqueño afloraron fuertemente ante el escenario que los conquistadores españoles definieron coyunturalmente a lo largo de los dos años que transcurrieron entre su desembarco en Tumbes, el avance hacia Cajamarca, Jauja, Pachacamac, y su entrada triunfante al Cuzco, con los incas como aliados, simultáneamente fundiéndose en tal escenario, manteniendo su identidad étnica a un alto precio, que permitió, enfrentando dificultades casi insalvables, la reproducción de sus culturas y la fluidez relativa de su condición indígena ante la Corona y el modelo social inaugurado en los Andes, aunque a la larga su occidentalización fuese en gran medida inevitable. El modelo español los cooptó. Este hecho político supone un cambio histórico que no podemos dejar de observar. Los propios cuzqueños tuvieron que subordinarse ante el poder imperial que los aventajaba en el contexto hegemónico del Virreinato del Perú; así ocurrió con Atahualpa, con Tupac Huallpa y con Manco. En tal contexto, los incas perdieron para siempre su poder hegemónico y tuvieron que aceptar luego el señorío de un nuevo rey: el monarca Habsburgo Carlos V. Un mundo aislado y autónomo, cuna de grandes civilizaciones, dejó de existir y en su reemplazo la España imperial comenzó a construir otro mundo semejante a sí misma, o en todo caso se apropió de un espacio físico de obtención de oro y plata, de mano de obra y tributo, de expansión territorial y establecimiento de mercados internos para la importación/exportación y el libre comercio, en el contexto mercantil capitalista de un ya definido sistema-mundo (Wallerstein), en el cual rivalizaba con Francia e Inglaterra. Pero los recuerdos y las memorias de los andinos no desaparecerían, y las sociedades coloniales constituirían espacios singulares en los que la cultura indígena explotaría de significados de diversa índole.

Desde mediados del siglo XVI España implementó un conjunto de cambios y transformaciones en gran escala en los Andes, cuestión que significó que los pueblos que cayeron en el área de su influencia fuesen sujetos al control de un proceso político y económico dirigido por el imperio más poderoso por entonces. Este hecho determinó la crisis cultural que afectó a los pobladores autóctonos de los Andes, y generó una ruina que se pensó fue casi total. El estudio de la historia de la colonización de América es, pues, esencial para entender nuestro pasado colonial y el presente republicano, para conocer y comprender el actual *ethos* de los pueblos no-occidentales que durante medio milenio han sido olvidados, marginados y excluidos,

pero que desde entonces hasta la actualidad pujaron y persisten por un reconocimiento histórico que los reivindique plenamente en sus formas de vida. La hipótesis nuestra, según la cual algunos hombres lograron componer obras escritas que salvaron una memoria antigua fundida con la semiosfera política y religiosa que lo caracteriza como hombres coloniales, muestra que tal ruina no fue total sino que quedó inscrita inadvertidamente en la evidencia historiográfica, y en otras, como la pontura, que hoy valoramos positivamente como fuente de evidencias riquísimas.

El primer conjunto de problemas históricos y culturales que abordamos en este trabajo tuvo que ver con la comprensión profunda de la trascendencia de la documentación escrita, es decir, del examen de las ideologías que quedaron registradas en el sistema de escritura utilizado por los españoles y por los sujetos indígenas que lo incorporaron a sus talentos intelectuales. La lengua castellana y la ideología cristiana fueron ejes fundamentales de este sistema de registro: tecnología nada inocente según hemos visto, y más aún sumamente valiosa en manos de actores andinos. El segundo conjunto de problemas históricos tiene que ver con lo que estos documentos representan, conservan y proyectan; es decir, su capacidad de registrar y archivar las distintas realidades que el discurso escrito lograba interpretar, recortando apretadamente lo que podían abarcar en sus textos. En rigor, lo que nos resultó fenomenológicamente preocupante en todo momento fue si este recurso comunicativo —la escritura en manos indígenas—, tuvo realmente la virtud intelectual de poder captar, traducir y decodificar el universo cultural de la sociedad que intentaba describir, explicar, descubrir, utilizando a la vez los códigos narrativos de su propia cultura de origen. Pensamos que la rara cualidad de la escritura, de los documentos históricos, de poder sostener discursos alternativos a los oficiales, jugó a favor de los hombres andinos que la utilizaron para la defensa de su pasado. El choque de civilizaciones, creemos, se expresa simbólicamente en el *corpus* historiográfico que construye una cultura andino-hispana integrativa y pragmática, aunque también estigmatizante y deculturadora. Este hecho, materia de tantos estudios que jamás han agotado el tema (ni lo agotarán), seguirá implicando una relación histórica constante e insoluble entre sociedades radicalmente distintas. Ante esta singular situación, en cualquier caso, creer que la documentación colonial posee las claves de la religión o de la historia es una ilusión pobre y estéril. Pero el arte de la interpretación etnohistórica muestra que las letras indígenas poseían una mayor trascendencia ontológica y epistemológica que la

pura repetición retórica de datos, acontecimientos, objetos y seres, que promovió usualmente la cronística colonial española en el siglo XVI.

Con esta nueva conciencia aprendimos que el *corpus* que produjeron los autores indígenas constituye positivamente una estupenda introducción a un mundo de significados culturales aún más ricos acerca de la memoria histórica, ya que los saberes y los conocimientos de la población andina antigua aparecían valorados directamente en relación a las técnicas y métodos del flujo del pensamiento, del lenguaje y la comunicación (Lévi-Strauss), hecho que creemos es una de las principales cualidades de las pruebas que en tal sentido aportamos aquí. Definitivamente los cosmos simbólicos antiguos estuvieron dotados de sistemas ideológicos con otras nociones de sociedad y cultura, de tiempo, espacio cíclico y mítico, de política, economía y naturaleza. La riqueza de esas visiones de mundo es el verdadero tesoro que han ocultado estas obras, y que están presentes museográficamente en la iconografía cerámica, textil y orfebreril. Los mundos del pasado prehispánico exceden enormemente, en efecto, el patrimonio de la historiografía colonial. Una arqueología integrativa enfocada en las formas antiguas de pensar se hace tarea indispensable para el futuro de nuestros estudios. Por ello, el análisis e interpretación del problema de la escritura indígena, y los serios conflictos en los ámbitos de la ideología, la identidad y del imaginario correlacionados, nos llevaron a intentar acercarnos más comprometidamente a las categorías mentales de los pobladores autóctonos, transformándose en el gran objetivo de fondo: la necesidad de ‘ver el cosmos’ a la manera andina, de rearticular sobre todo su memoria dispersa, fragmentada, desdeñada. La evidencia documental que estudiamos nos situó en el núcleo de una cultura mezclada y de una memoria histórica basada en los paradigmas religiosos de dos sociedades que no pudieron ignorarse la una de la otra, de tal manera que el conjunto de descripciones y explicaciones que hemos presentado nos ha permitido conocer y comprender varios problemas esenciales inherentes a la cultura colonial, a pesar del núcleo ideológico granítico que marcó la producción discursiva y textual en los Andes en al menos tres fases de producción historiográfica (pre-toledana, toledana y post-toledana, *ca.* 1534-1600). Los autores andinos tampoco son inocentes en este escenario... Ellos fueron parte del tejido vivo de su sociedad y por ello deben ser evaluados como protagonistas de un complejo cambio social y cultural, a la par de una adaptación social al modelo español que torna la vida de estos autores como ‘sujetos de memoria’.

Según la hipótesis general que definimos al principio de esta investigación, es efectivo que la escritura histórica resultó ser un aprendizaje que los andinos utilizaron en diferentes contextos y por diferentes intereses, ya que ellos no podían obviar esta tecnología comunicativa que les resultó siempre del todo útil y fue absolutamente imprescindible para desarrollar sus visiones sobre el escenario andino turbulento, desde la propia expansión cuzqueña del siglo XIV o XV, símbolo por excelencia de la civilización que pregonaba el Imperio Español. Gracias a esta tecnología intelectual los autores andinos pudieron recuperar/reactualizar abierta o furtivamente la memoria indígena de sus respectivas tradiciones étnicas y culturales, pero al precio de refundarlas con lo hispánico y cristiano mediante el sistema lingüístico, ideológico y cultural europeo. Del mismo modo, este talento escritural y discursivo logró la sobrevivencia de la memoria indígena que estuvo fija en otro régimen expresivo y comunicativo que luego resultó obsoleto en la vorágine de la dominación de los hispanos, de la cual sobrevivieron muchos fragmentos que nos esforzamos por reintegrar, al menos en su aspecto teórico, en lo que hemos llamado ‘sistema de signos andino’, así como en los campos semánticos de la lengua quechua que han perdurado magníficamente por largos siglos. Estos hechos los interpretamos como evidencia de la deliberada reconstrucción de una forma de pensar propia que valida la riqueza cultural de los pueblos andinos.

Los individuos indígenas que dominaron la función escritural lograron registrar muchos aspectos de la historia y cultura autóctona rescatando un pensamiento de tipo mítico, ritual y cíclico, basado en el conocimiento empírico de su hábitat y de sus recursos y riquezas, pero la lengua castellana utilizada para redactar sus obras bien pudo eclipsar, en el ámbito de la traductibilidad, las categorías de la lengua y cultura andina; de hecho, el modelo histórico europeo influyó en las nociones políticas, jurídicas, cronológicas y científicas del discurso escrito, afectando la descripción cultural del Otro. Por esto hemos requerido que el análisis etnohistórico ampliase su operatividad a los campos semánticos de los cuales depende una interpretación más cercana a la historia andina. Creemos haber logrado este desafío gracias a que la estrategia etnohistórica permite en efecto dar otros pasos adelante hacia la recuperación de las categorías del pensamiento antiguo, superando la hegemonía textual de la ideología colonial. En efecto, estos tipos documentales son fruto único de la América andina colonial, por ello nos ha resultado trascendente examinar su origen, formación y significado. Los ‘Yndios Escribanos’

aprendieron la cultura escrita para trazar sobre el mundo de las letras y de las ideas y mentalidades lo que los gobernantes europeos habían estropeado. Estos autores no sólo creían en la escritura con pasión sino que la reconocían como parte de algo mucho mayor: eran aquellas letras que usaban la propiedad patrimonial de Dios, del Rey y de la Iglesia. Esas letras precisamente les concedían por lo tanto un poder importante que les ayudó a restaurar, al menos en parte, el antiguo espíritu de los pueblos del Ande. Vinieron a fortalecer la idea de que Dios y el Rey debían proteger a los indígenas del Nuevo Mundo, y, por lo tanto, también a sus modos de vida.

La escritura ayudó a principios del siglo XVII a reinterpretar la memoria de los antepasados, sus formas de vida, sus virtudes. El intelecto indígena tuvo que borrar algunos aspectos de esas formas de pensamiento antiguas, para iluminar otros y para legitimarlos. La memoria indígena renacida colonialmente para reafirmar sus valores, tenía obligadamente que acudir a la ideología oficial para proponer un discurso que lograra obtener una redención social. Tuvo que incluso basarse en la historiografía española del siglo XVI para sostener legítimamente sus bases epistemológicas. Nuestra interpretación de las informaciones que nos entregan los autores estudiados ofrece la idea de que trascendieron el saber y conocimiento de sus culturas maternas debido a que el ambiente literario permitía eludir los censores eclesiales. Al interior de la ‘ciudad letrada’ del siglo XVI un autor podía maniobrar intelectual y políticamente de manera inteligente amparado en la utopía cristiana, lo mismo que jurídicamente, como lo demuestran ampliamente los famosos y molestos ‘pleitos’ de andinos contra particulares españoles. Hubo disensión que a pesar de todo se tuvo que aceptar; quizás el caso de Bartolomé de Las Casas y muchos más como él tuvieron más fuerza de lo que aún aceptamos en la ‘defensa de los indígenas’, y las consecuencias de las ‘políticas indianas’, debate en el que se puede encadenar o engarzar la escritura indígena y el rescate de las memorias tras ella. La fe o la economía espiritual de la época proporcionaron un marco relativo de agencia social que daba la posibilidad de enunciar una identidad indígena. Las letras andinas reflejaron el pensamiento vivo de los grupos sociales que interactuaron intercambiando símbolos de una manera fluida, sobre todo mediante el flujo lingüístico de sus lenguas. El ambiente propicio que la educación y las artes del período humanista crearon, consiguieron que aspectos de la cultura andina fuesen aceptados e incorporados en la cultura cotidiana, ya que tales elementos se consideraban ‘cristianizados’.

Hubo dominación militar, política y económica, sin duda, pero sin una hegemonía cultural completa, en efecto. La Doctrina Christiana, el mundo natural y sobrenatural que abarcaba, fue el factor determinante que les permitió a estos cultos escritores apropiarse de la cultura occidental, y desde este concepto del mundo hubieron de componer una cosmovisión ideal a partir de sus mundos subjetivos, sin desanclarse de la realidad social a la cual pertenecían. Las historias míticas, las celebraciones y las ceremonias, los conocimientos vinculados con la alimentación, la salud, el parentesco, la tecnología, la economía y religión, hasta la percepción política de las diversas tipologías sociales, muestran que la memoria andina antigua permaneció viva aunque oculta en aquellos espacios que pudieron reivindicarse para la protección de una cultura que no podía morir porque de ello dependía el futuro concreto y objetivo del hombre andino, mucho más allá de cualquier Pachacuti que pudiese afectar al mundo, a la cultura y a la naturaleza.

Proponemos entonces que la memoria andina colonial debe ser entendida como aquel fenómeno de reivindicación indígena ante lo español. Para ello el marco cultural oficial resultó en varios aspectos propicio para la expresión en varios niveles: lo litúrgico, lo artístico, lo escritural. Por lo tanto, podemos indicar que lo indígena y lo mestizo en el mundo colonial deben entenderse como actos de presencia y afirmación cultural. Así pues, lo indígena se presenta en la ‘República de Indios’ a través de actos de reivindicación en el orden tradicional de sus formas de vida mantenidas en los espacios aprobados y aceptados por la autoridad colonial. En tanto que lo mestizo aparece muy ligado a lo español, quizás como una reflexión dual entre la separación política respecto de la ‘República de Españoles’, pero donde primará siempre la cultura hegemónica. Ambos espacios, que a la vez son dos mundos disociados, plantearon diversas estrategias de adaptación que definían identidades, intereses y posibilidades de supervivencia. Nuestra teoría de lo ontológicamente colonial apunta, entonces, a la manifestación de un sistema de ideas y creencias que pudo mantener una posición pragmática desarrollando una memoria del pasado y del presente que propiciaba una identidad diferenciada por estratos y/o castas: lo cuzqueño, lo regional, lo micro local. Así, las alianzas indígena-aristocráticas con lo colonial español se disputaron el poder en varios niveles de la sociedad, compitieron por los recursos y se estratificaron de acuerdo a su cercanía con las principales instituciones del momento. A finales del período colonial español la sociedad colonial andina fue un experimento que terminó fracasando porque los “justos títulos” de España no podían mantenerse por siempre. Los

indígenas, los mestizos y los criollos lo supieron, pero sólo el tiempo en el devenir histórico habría de definir su destino. Pensadores tales como Juan Pablo Vizcardo y Guzmán y Francisco de Miranda basarían sus alegatos justamente en el ideal de justicia que debía alcanzar la población más afectada por el coloniaje, y lo hicieron, aunque sea de manera puramente retórica, aludiendo a la memoria e historia de los indígenas, su pasado glorioso y su digno modo tradicional de vida.

Hay una última pregunta que resulta sumamente importante hacernos para agregar un dato más a la demostración de nuestras hipótesis de trabajo. ¿Tuvo continuidad histórica la adopción de la escritura, la utilización de los estilos narrativos, historiográficos o literarios, por parte de sujetos pertenecientes a las sociedades indígenas o mestizas; es decir, hubo otros hombres andinos que utilizaron esta preciada herramienta cultural para fines de reivindicación étnica, política o económica, más allá de lo valórico, intelectual e individual y del ego del escritor? Los hubo, en efecto. Las obras de teatro en lengua quechua, como el Ollantay, las cartas de Vicente Chimú Capac, de Fray Calixto Tupac y de José Gabriel Condorcanqui Noguera, así como los libros de Domingo Choquehuanca y Justo Sahuaraura, todos producidos entre *ca.* 1700 a 1830, entre otras obras que hemos identificado, muestran que la lucha por la memoria histórica andina continuó en otros contextos, enfrentando otros problemas, utilizando otros estilos, intentando reflejar la vida de la sociedad andina colonial, discrepando con la Autoridad Regia, fomentando el avance hacia otras formas de interpretar la vida política y económica, hacia incluso la superación del estatus colonial. Esta pregunta y la respuesta que dejamos esbozada como evidencia historiográfica de larga duración, ya es parte de un nuevo proyecto de investigación nuestro.

Podemos afirmar, de acuerdo a las múltiples pruebas que podemos aportar en este momento, que las obras aquí analizadas lograron rescatar las ideologías, identidades e imaginarios de los hombres andinos y por ello creemos que expresan una visión ontológicamente nueva: una legítima memoria andina colonial, ya que el pensamiento andino no fue estático ni en la época precolombina ni tampoco en la colonial, ni podría (ni puede) serlo ninguna otra forma de pensamiento en nuestro Orbe Universalis. De hecho, el pensamiento indígena colonial logró articular, componer y unificar (mestizándose) todos aquellos elementos que le permitieron fluir a través del tiempo por debajo, a través, o por encima de, los poderes seculares del Imperio

Español, que se percibían como finalmente discontinuos, nunca eternos, jamás lineales del todo. La alianza con lo criollo fue objetiva, pero también lo fue su bifurcación específica. Esta disensión, pensamos, duró tres siglos, y luego continuó transformándose. La tradición en el mundo andino no era como la occidental, según la cual nada cambiaba, todo era fijo, donde el cambio no se expresaba regularmente. La iglesia buscó por todos los medios que España mantuviera el *statu quo* y al menos entre los siglos XVI y XVII lo consiguió. La tradición andina, oscura, lejana, a veces difícil de entender, se basaba en la interacción íntima entre la cultura humana y el equilibrio del cosmos, la naturaleza y la vida misma, también cultivó el pasado como un aspecto medular lo que se consideraba tradicional. Parte de esa tradición se ha conservado desde el siglo XVIII, subsiste y se reproduce en el presente de formas que aún deben investigarse con mayor detalle. Con todo, no podemos minimizar o negar el hecho de que la historia social, política y económica en los Andes fue influida fuertemente por el impacto del modelo español colonial, ni negar que el mundo de la religión cristiana encontrara aquí en los Andes fértil tierra para desarrollar la devoción y la fe, ni olvidar que el mundo andino objetivamente cambió y que culturalmente una sociedad logró predominar. Marginalmente, la cultura indígena sobrevivió, sorprendente indicador que valida el estudio de la cultura del pasado. Esa oscilación continuará siendo problemática para las ciencias humanas preocupadas de los Andes hasta que podamos balancear adecuadamente el núcleo crítico de la coexistencia de estos dos tipos de sociedades, y de las relaciones, dialécticas y vínculos entre la sociedad occidental y las sociedades indígenas de América. El Inca Garcilaso de la Vega, Felipe Guaman Poma de Ayala y Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui expresan ese *ethos* particular de una manera paradigmática.

CRONOLOGÍA

TAWANTINSUYU/VIRREINATO DEL PERÚ/ESPAÑA (1500-1650)

SIGLO XVI

Circa 1500-¿1525/27?: Gobierno del Sapan Inca Huayna Cápac.

1513: Descubrimiento del Mar del Sur por Vasco Núñez de Balboa.

1519, 28 de junio: Carlos V es nombrado Rey de la emergente Casa Habsburgo.

1523, 26 de junio: Real Cédula de Carlos V que ordena y manda que destruyan todo lo relacionado con los “ídolos” de los naturales en el Nuevo Mundo. Sobre sus ruinas se construiría la Iglesia Católica colonial.

1524: Expansión de una posible epidemia de viruela introducida por los conquistadores. Estas epidemias llevarían a la población andina a perder hacia fines de este siglo a más del 90% del total, calculado entre 9 y 10 millones de personas.

1524, 20 de mayo: Hernando de Luque, Francisco Pizarro y Diego de Almagro firman el Contrato de Panamá, posiblemente inspirados por la popular gesta de Hernán Cortés en México.

1524-25: Se organiza la primera expedición marítima que llegará a Pueblo Quemado y Puerto del Hambre (costas de Colombia, Océano Pacífico) y se inicia el primer viaje de la tripulación del capitán Francisco Pizarro. Se recopilan datos de la existencia de un probable “reino del oro.”

¿1525-27?: Muerte del Sapa Inca Huayna Cápac y de su hijo (y probable sucesor) Ninan Cuyuchi, enfermos de viruela. Se inicia el proceso de sucesión entre Huáscar y Atahualpa, que podemos denominar “Guerra Fratricida” o “Guerra Ritual”. Es posible que existiese una percepción trágica en la mentalidad andina ante un posible Pachacuti o ciclo de destrucción.

1526-27: Segundo viaje marítimo de exploración. Los navíos de Pizarro llegan a Tumbes. Nuevos datos cada vez más seguros de un reino rico en oro.

1531: Expansión de una nueva epidemia por las costas de Sudamérica, posiblemente sarampión. La población andina no resiste estos gérmenes y se producen grandes mortandades en diferentes áreas.

1531, noviembre-diciembre: Tercer viaje definitivo. Encuentro con los indígenas de la isla de La Puná, y de Tumbes y Piura.

1532, principios de enero: Algún lugar del litoral norte. Primera entrevista entre Incas del Cuzco y los españoles. Francisco Pizarro recibe la misión diplomática de Huáscar en la persona de Huamán Mallqui Topa, quien le pide castigo para Atahualpa. Llegan al Cuzco noticias de extraños extranjeros en la Costa norte, que se interpreta en la Ciudad Huaca como un apoyo a Huáscar.

1532, mediados de enero: Segunda entrevista entre Incas de Quito y los españoles: Francisco Pizarro recibe la misión diplomática de Atahualpa en la persona de Maica Huillca, quien los insta a presentarse ante su soberano, en Cajamarca.

1532, fines de enero: Tercera entrevista entre Incas de la Panaca Tumibamba y los españoles: Francisco Pizarro recibe nuevamente la misión diplomática de Atahualpa en la persona de Maica Huillca. Pizarro en esta oportunidad, sabedor de que Huáscar está perdido, se declara vasallo del soberano de Quito y Cajamarca.

1532, abril: La lucha sucesoria sigue extendiéndose por varios lugares entre el Cuzco, la Sierra y Costa Central, y por la Costa y Sierra norte.

1532, 15 de agosto: Fundación de la ciudad de San Miguel de Tangarará o Piura. El Emperador Carlos V le concede el *status* de la primera ciudad hispánica fundada en Sudamérica. Los conquistadores meditan su estratagema antes de la entrevista de Cajamarca.

1532, Primeros días de noviembre: derrota de los últimos ejércitos de Huáscar, conferida por los ejércitos atahualpistas.

1532, 15 de noviembre: Llegada de los conquistadores a Cajamarca. Entrevista en los Baños de Cunoc. Masacre de Cajamarca. Prisión de Atahualpa. Envío de embajada de Francisco Pizarro al Cuzco; Martín Bueno, Pedro Martín de Moguer y Pedro de Zárate, son los enviados. Comienzo de la época de los conquistadores en los Andes, que prefigura el Pachacuti.

1532, últimos días de noviembre: Los ejércitos de Atahualpa liderados por Quizquiz, ingresan al Cuzco tras la derrota de Huáscar. Se producen matanzas en el Cuzco contra las *Panacas* huascaristas. En Cuzco se sabe de la prisión de Atahualpa. División profunda de los bandos cuzqueños. Chalcuchima permanece en Jauja. Por su parte, Rumi Ñahui se mantiene en Quito custodiando la base militar de Atahualpa. Los enviados de Pizarro son recibidos en el Cuzco por Quizquiz quien tenía tomada la Llaqta Huaca.

1533, 5 de enero: Francisco Pizarro envía a su hermano Hernando Pizarro a Pachacámac a apurar el envío de sus tesoros a Cajamarca. Llegará al Santuario Yschma el 27 o 30 de enero. Los tres españoles enviados a Cuzco (Bueno, Moguer y Zárate) extraen las placas de oro puestas en los muros del Qoricancha, y continúan la labor de hacer más expedito el envío de sus tesoros para el rescate de Atahualpa.

1533, ¿febrero-marzo?: Luego de la Batalla de Andamarca Huáscar es aprisionado, y luego por orden de Atahualpa es asesinado allí. Su cuerpo es arrojado al río Yanamayo.

1533, 16 de marzo: Hernando Pizarro llega a Jauja a entrevistarse con Chalcuchima, jefe de los guerreros de la facción de Atahualpa. Días después se reúnen ambos jefes a discutir las órdenes del Sapa Inca y de Francisco Pizarro a quienes ambos jefes representan.

1533, mediados de abril: Llega a Cajamarca el tercer socio de Pizarro, Diego de Almagro, quien cumple con su parte del contrato introduciendo en los Andes un ejército de 150 hombres, caballos y armas. Hernando Pizarro vuelve de su expedición a Pachacámac y Jauja, trayendo engañado al principal jefe guerrero Chalcuchima. En este ardid participa un hermano de Atahualpa llamado Quilliscacha, que apoya a los extranjeros. En el marco de esta situación de doble significación, Atahualpa comprende que los españoles han estado maniobrando y engañándolo ocultando su verdadero objetivo: invadir el Tawantinsuyu. Expresa sus premonitorias palabras: “Yo moriré”.

1533: Avivada por la alianza con los extranjeros, a lo largo de los seis primeros meses de este año se desencadena progresiva y simultáneamente la rebelión de los diferentes grupos étnicos norteños contra los debilitados cuzqueños, quienes también establecen a su vez una alianza con los extranjeros. La aparición de los “Viracochas” aceleró el proceso de guerra total entre diferentes facciones involucradas: cuzqueños, quiteños y españoles, y grupos étnicos menores pero fuertes: Tallanes, Chachapoyas, Chimúes, Cañaris, Huancas, etc. Campaña permanente de manipulación política y militar de los españoles. Estos últimos capitalizan dos hechos determinantes: los secuestrados de Atahualpa y Chalcuchima. Además, habían reforzado su pequeño ejército de exploración y conquista con los hombres que Diego de Almagro trajo desde Panamá, lo que aumentaba su poderío militar.

1533, mayo: Vence el plazo establecido por Atahualpa para pagar por su libertad. El tesoro es enorme y Pizarro procede a cuantificarlo para luego deducir las partes. El Quinto Real del rey Carlos V será embarcado y enviado a la Corte protegido por Hernando Pizarro.

1533, 16 de julio: Primera distribución de todo el oro recolectado entre los miembros de la hueste conquistadora, desde su desembarco en Tumbes hasta el “rescate de Atahualpa”.

1533, 26 de julio: Ejecución de Atahualpa, quien permite ser bautizado como cristiano para evitar el sacrilegio de ser quemado. Pero su cuerpo no será momificado sino sepultado, según disposición cristiana de Francisco Pizarro y Vicente de Valverde. Coronación de Túpac Huallpa (‘títere político’). Poco tiempo dura este inca en esta jerarquía ya que morirá envenenado. Surgirá luego la figura de Manco, quien también será manipulado por los españoles.

1533, 27 de julio: Coronación de Túpac Huallpa por Francisco Pizarro y un grupo de incas y curacas que aceptan los términos del capitán. La estratagema de los españoles surte efecto.

1533, 11 de agosto: Pizarro, Almaro, de Soto y los soldados conquistadores inician la marcha al Cuzco. En esta marcha estaban presentes el Sapa Inca Túpac Huallpa (‘títere’ de los españoles), Chalcuchima y Tisoc, otro importante líder guerrero inca.

1533, 7 de octubre: Los conquistadores avanzan por el Camino Real llegando a Bombón.

1533, 10 de octubre: Los españoles pasan la noche en Tarma, luego cruzan Yanamarca y alcanzan las tierras de los Huancas, sus aliados, en el valle del Mantaro.

1533, 12 a 27 de octubre: Pizarro y sus hombres permanecen en Jauja. Fundan allí la primera capital cristiana. En estos días muere Túpac Huallpa sin que se sepa exactamente la razón de su muerte; se especula que fue envenenado. Chalcuchima es acusado de su muerte. Pizarro reúne a todos los altos jefes de los bandos y plantea la cuestión de la sucesión. Por su parte, Yucra Huallpa y sus guerreros, pertenecientes al bando de los atahualpistas, acechan la marcha de los españoles. Apparently, estas fuerzas quiteñas buscaban además reunirse con las mesnadas de guerreros que Quizquiz tenía emplazados en la ciudad del Cuzco.

1533, 24 de octubre: El capitán Hernando de Soto sale de Jauja rumbo al Cuzco.

1533, 28 de octubre: Francisco Pizarro sale de Jauja rumbo al Cuzco. El ahora Gobernador se hace pasar por partidario de la facción de Huáscar y de los cuzqueños fingiendo ser un “libertador”.

1533, 29 de octubre: Las huestes conquistadores llegan a Vilcashuamán.

1533, 6 de noviembre: Los españoles bajan de Vilcashuamán. Soto cruza el río Pampas, y luego las provincias de Andahuaylas y Abancay sin novedades.

1533, 8 de noviembre: Batalla de Vilcaonga.

1533, 12 de noviembre: Pizarro y sus hombres cruzan el río Apurímac y pasan la noche en Limatambo. En estas circunstancias aparece Manco quien se identifica como Intip Churin y pasa a integrarse a la marcha al Cuzco. Se le reconoce su derecho a la sucesión. Una de las primeras cosas que hace al intercambiar comunicaciones con Pizarro es acusar a Chalcuchima de ser el instigador del asesinato de Túpac Huallpa y de dirigir secretamente los movimientos de hostigamiento de las fuerzas guerreras quiteñas, dirigidas por Yucra Huallpa y Quizquiz.

1533, 12 de noviembre: Habiendo llegado al pueblo de Jaquijahuana (hoy Anta), Chalcuchima es quemado vivo y ejecutado al anochecer.

1533, 13 o 14 de noviembre: Los guerreros de Quizquiz deponen la ocupación de la ciudad del Cuzco. Se dirigieron hacia los cerros al otro lado de Picchu, hacia el noroeste, para esperar a los españoles. Al encontrarse ambos bandos se traba una violenta batalla en la cual los quiteños resultan desbaratados. Huyen los indígenas sobrevivientes hacia el norte por los cerros adyacentes. Entrada de los conquistadores al Cuzco de la mano de Manco.

1533, diciembre: Se realizan en la ciudad fiestas en honor de los Viracochas. En adelante Manco toma el poder, es decir, la Mascapaicha, y se dedica a intentar restablecer el orden en la ciudad.

1533, 25 de diciembre: Lectura del *Requerimiento* (Toma de Posesión “legal” del Cuzco) en Noche de Pascua.

1534, 23 de marzo: Refundación española de Cuzco. Comienza la expulsión de las *Panacas* incas. Luego de la rebelión de Manco Inca sólo la Panaca de Paullu quedará en el Cuzco, ocupando la Cancha de Manco Cápac en los faldeos de Collcampata.

1534, 25 de abril: Fundación española de la ciudad de Santa Fe de Hatun Xauxa (Jauja), territorio de los Huancas, importantes aliados de los españoles.

1534, 28 de agosto: Una vez derrotado Rumi Ñahui por las tropas de Sebastián de Benalcázar, se realiza la fundación de San Francisco de Quito. Esto implica un aislamiento y una desarticulación de las fuerzas guerreras incaicas.

1534, 6 de diciembre: Fundación de la Ciudad de Trujillo.

1534: Ignacio de Loyola funda en España la Orden de los Jesuitas. Nacimiento de la hija del Marqués, bautizada como Francisca Pizarro Yupanqui.

1534-44: Inicio de las primeras contiendas en las que se enfrentarán pizarristas y almagristas.

1535, 18 de enero: Fundación de la Ciudad de Lima, Ciudad de los Reyes, al borde del mar.

1535: Fecha estimada del nacimiento de don Felipe Guamán Poma de Ayala. Prisión en el Cuzco de Manco Inca II (encadenado del cuello). Expedición de Diego de Almagro a Chile, lo acompañará Paullu, quien es encomendado por Manco y Villac Umu para que sea parte del plan de eliminar a los españoles.

1535, 21 de junio. El Sapa Inca Manco Inca II junto a los cuzqueños, celebra el último Inti Raymi sin intervención de los extranjeros. Después de esta última oportunidad por mucho tiempo no se celebrará este ritual cíclico. Batallas y luchas determinan este paréntesis. Sin embargo, cuando años después retorna la calma al Cuzco, es posible que la Panaca de Paullu haya retomado esta tradición ceremonial pero en un contexto diferente: mezclándose en las ceremonias cristianas. Todo terminará en 1572 cuando el virrey Toledo decide clausurar definitivamente esta expresión ritual semiclandestina persiguiendo a quienes utilizarán el *Corpus Christi* para introducir subrepticamente elementos específicos del rito incaico.

1536, 3 de febrero: El ahora Marqués Francisco Pizarro impone una regulación legal según la cual autoriza a crear escuelas para enseñar rudimentos de la cultura y religión europea a los hijos de caciques, quienes aprenderán tempranamente la lengua castellana, leer, escribir y tocar instrumentos musicales. Esta idea fue implementada por la Orden de los Franciscanos.

1536, 3 de mayo: Insurrección de Manco Inca II. Éste, Villac Umu y Paullu inician las operaciones militares para la recuperación del Cuzco y la eliminación de los extranjeros. Sin embargo, Paullu quien acompañó a Almagro a Chile intentando dividir a los extranjeros al parecer terminó aliándose a Almagro seguramente por ambiciones personales. Se establece simultáneamente el Cerco a Lima, liderado por Quizu Yupanqui. “Aparición” de la Virgen María y del Apóstol Santiago en la plaza Haucaypata, en el templo Suntur Wasi.

1537, primeros meses: Fracaso de los ejércitos indígenas. Repliegue a Ollantaytambo y Vilcabamba. Por otro lado, el Papa Paulo III crea la Diócesis del Cuzco, continuando el proceso de institucionalización colonial.

1537-1540: Se concreta la expulsión de las Panacas Incas. Solamente queda en el Cuzco Paullu (en Collcampata) y su grupo parental, quienes hacen una importante alianza con los conquistadores. Este personaje, con la venia de Diego de Almagro, es proclamado Sapa Inca (y “Títere Político”).

1537-72: Constitución del llamado Estado neo-inca de Vilcabamba, dirigido por Manco Inca II, y continuado tras su muerte por sus hijos Sayri Tupac, Titu Cusi y Tupac Amaru.

1538, 26 de abril: Batalla de Las Salinas, donde es derrotado el ejército de Almagro.

1538, 8 de julio: Diego de Almagro es hecho prisionero, encarcelado, estrangulado y finalmente decapitado en ceremonia pública en la plaza Haucaypata, por orden de Hernando Pizarro.

1539, 9 de enero: Fundación de la ciudad de San Juan de la Frontera Guamanga (Ayacucho).

1539: Nacimiento de Gómez Suárez de Figueroa, el futuro Inca Garcilaso de la Vega. Creación de la primera Diócesis del Cuzco, cuyo primer Obispo fue Vicente de Valverde. Viaje de Hernando Pizarro a la Corte de España a dar cuenta de los eventos ocurridos en el Perú tras los últimos sangrientos sucesos. Será enjuiciado y luego encarcelado por espacio de 20 años (hasta 1561), en el castillo de la Mota. Casará con Francisca Pizarro Yupanqui, hija de su hermano. Desterrado perpetuo de Indias morirá en 1580.

1540: Creación del Arzobispado de Lima. El 15 de agosto de este año se funda la ciudad de Arequipa.

1541, 26 de julio: Muere desangrado el Marqués Francisco Pizarro por heridas de espada y cuchillo, a manos de los almagristas. Surge la figura de Gonzalo Pizarro, hermano del Marqués, quien defenderá los “derechos” de los conquistadores.

1541-42: Gobierno del Licenciado Vaca de Castro, enviado por el rey de España.

1542, 16 de septiembre: Batalla de Chupas.

1542, 20 de noviembre: Carlos V a través de Real Cédula establece el Virreinato del Perú. Su primer virrey será Blasco Núñez de Vela. Carlos V dicta además las *Leyes Nuevas*, que suprimen legalmente el régimen de encomiendas a las cuales Gonzalo Pizarro se opondrá drásticamente. Francisco de Orellana descubre el río Amazonas.

1543: Paullu se bautiza ante la Iglesia Católica bajo el nombre de Cristóbal Túpac Inca, sellando su lealtad con la Corona y la Iglesia.

1543-1575: Episcopado de Fray Jerónimo de Loaysa, primer Obispo de Lima, Ciudad de los Reyes, y luego Arzobispo. De personalidad controvertida, llega a ser un paternal protector de los indígenas a quienes se propone evangelizar con nuevos métodos de conversión. Organiza los dos primeros Concilios Limenses.

1544: Asume como primer virrey Blasco Núñez de Vela, quien muere luego asesinado por Gonzalo Pizarro en 1546, en la ciudad de San Francisco de Quito.

1544: Es reconfirmado Paullu como Sapa Inca por el Emperador Carlos V, concediéndosele un Escudo de Armas. Esto implicó una enemistad total con las *Panacas* de Manco Inca II, legítimo Sapa Inca.

¿1544 o 1545?: Asesinato de Manco acuchillado por un grupo de españoles almagristas aceptados como refugiados.

1545, 9 de mayo: Creación por Cédula Real del Alferazgo Real de Naturales, Alferazgo Real de los Incas o Alferazgo Real de Indios Nobles, concedida por Carlos V en la persona de Cristóbal Paullu Inca, por su participación en la conquista del Collao y por la derrota de Manco Inca II. Otros incas que recibieron tal designación fueron Cayo Topa, Felipe Cari Topa, Ynga Pascac y Guallpa Roca. Instrucción del Obispo Jerónimo de Loayza. Ésta será corregida en 1549.

1545: El Arzobispo de Lima Jerónimo de Loayza propugna en su Instrucción que se enseñe castellano a los “indios”. Es descubierto el Cerro Rico de Potosí, en la provincia de Charcas, lo que dará inicio al espectacular y al aparente interminable ciclo de la plata que será el principal interés económico de la Corona para mantener sus colonias en los Andes por los siguientes dos siglos.

1546: Gonzalo Pizarro se autoproclama Gobernador del Perú, por lo que será acusado de traición contra el rey. Batalla de Añaquito, donde Gonzalo Pizarro y su hueste rebelde compuesta de españoles e indígenas, derrotan al ejército del primer virrey Núñez de Vela, quien es aprisionado y ejecutado, lo que agrava aún más su traición contra el rey.

1546: Gobierno del Licenciado Pedro de la Gasca, quien llega para encabezar la Audiencia de Lima para terminar con la rebelión de Gonzalo Pizarro.

1547, 28 de enero: Carlos V, por medio de una Cédula Real, concede un Escudo de Armas a la Villa Imperial de Potosí. En la región del Cuzco, por otro lado, se produce la Batalla de Guarina, donde triunfa Francisco de Carbajal (fiel a Gonzalo Pizarro) por sobre Diego Centeno, oficial realista.

1548, 9 de abril: Batalla de Jaquijahuana (hoy Anta). Desintegración del ejército pizarrista. Prisión y ejecución de Gonzalo Pizarro.

1549: Visita general del territorio pacificado por el Licenciado La Gasca.

1550, 7 de junio: El Emperador Carlos V emite una orden oficial para imponer la castellanización de los indígenas en los dominios coloniales de España.

1550: Disputa filosófica-teológica en Valladolid entre Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490?-1573), en la Universidad de Alcalá y en la Universidad de Salamanca, convocada por Carlos V.

1550: En el Cuzco se produce la muerte de Cristóbal Túpac Inca (Paullu). Heredará su poder y posición su hijo Carlos Inca.

1551, 1 de mayo: Fundación de la primera Cátedra de Quechua. Los primeros catedráticos son Juan de Balboa, Pero Mexía, Alonso Martínez y Alonso de Huerta.

1551, 12 de mayo: Carlos V extiende la cédula de fundación del Estudio General en la Universidad de San Marcos de Lima que funcionó en la Catedral de Santo Domingo, enseñándose Gramática, Artes y Teología. Allí Fray Domingo de Santo Tomás enseñó Teología y Quechua. Primer Concilio Limense, en cuyas Constituciones se explica cómo debe instruirse a los indígenas en la Doctrina Christiana.

1551, 12 de septiembre: Llega a Lima el (2º) virrey Antonio de Mendoza, quien inicia oficialmente el período virreinal procediendo a la organización política del poder que le delega el Emperador, quedando atrás la época de los conquistadores. Uno de sus aciertos fue erradicar los “servicios personales” que los indígenas prestaban a los encomenderos, una práctica que rayaba en la esclavitud. Gobernará sólo hasta 1552.

1552: Fray Martín de Santo Tomás y otros correligionarios componen un catecismo en lengua indígena, en Lima. La Orden de los Dominicos en Lima creó las Cátedras de Gramática, Retórica, Artes, Teología, Latín y Quechua. Promulgación de las Leyes Nuevas, que no pudieron corregir los errores cometidos especialmente contra la población indígena y fueron origen de las disputas entre conquistadores y sus herederos encomenderos y la Corona española.

1553, noviembre: Rebelión de los encomenderos Francisco Hernández Girón y de Sebastián de Castilla, debido a los efectos de las Leyes Nuevas. Sin embargo, se producirá en breve el fin definitivo de las guerras civiles.

1554, 17 de junio: La princesa gobernadora ordena desde España que se instruya a los “indios” en la fe católica, buenas costumbres, policía y lengua Castellana.

1554: Batalla de Chuquina.

1554, 7 de diciembre: Batalla de Pucará: derrota de los rebeldes. Hernández Girón es ejecutado en la plaza mayor de la Ciudad de los Reyes. Se estabiliza aún más el poder virreinal.

1555, 10 de marzo: Es designado (3º) virrey don Andrés Hurtado de Mendoza, Marqués de Cañete, quien continuará con la organización política, económica y jurídica de la vida colonial.

1555: Se estima que a la fecha se había introducido una población negra esclava de unos 3.000 individuos.

1556: Enfermo y abdicado Carlos V cede a Felipe II la máxima dignidad, quien gobernará hasta 1598. No hereda la corona imperial de Alemania. Anexa Portugal y sus dominios. España alcanza su máxima expansión, pero también experimenta un declive de su poder.

1556: Llega a Lima el (4º) virrey don Andrés Hurtado de Mendoza, Marqués de Cañete.

1558, 5 de enero: Sayri Túpac (1534-1560), por su parte, sale de Vilcabamba y llega a Lima para incorporarse a la sociedad colonial. Es el mismo virrey Hurtado de Mendoza quien lo recibe y le ofrece importantes territorios solicitados como parte del fin de la negociación para pacificar a los “indios de guerra”.

1558: Sustitución del virrey Hurtado de Mendoza, quien fue acusado de nepotismo y malversación de fondos públicos. Muere en Lima en 1560.

1558, 2 de diciembre: El licenciado Polo de Ondegardo es nombrado corregidor del Cuzco. Lo será hasta el 19 de diciembre de 1560.

15 de noviembre de 1558: Nombramiento del nuevo virrey (5º) Diego López de Zúñiga y Velasco, Conde de Nieva.

1559: El licenciado y corregidor Polo de Ondegardo encuentra en los alrededores del Cuzco cinco o seis momias de *Sapa Incas* y sus *Coyas*. La motivación parece ser el comienzo de la erradicación violenta de los “errores y supersticiones” de los Incas cuzqueños, además de la ambición por encontrar el “oro que los Incas ocultaron”.

1560: Muere Sayri Túpac en Lima en circunstancias no aclaradas.

1560-70: Fechas estimadas del nacimiento de don Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua.

Marzo, 1561: Llega a Lima el nuevo (6º) virrey Diego López de Zúñiga y Velasco, Conde de Nieva. Todavía hasta esta fecha el virreinato no consigue ser ordenado y pacificado del todo.

1563: Concilio de Trento (en Europa). Descubrimiento de las minas de azogue (mercurio) en Huancavelica, en la región de Huamanga, lo que da pleno auge a la plata de Potosí. Su utilización es clave para la obtención de plata fina que se exporta a España para cubrir las interminables necesidades de la Hacienda Real en España.

1564: Muere el virrey López de Zúñiga y Velasco.

1564-1569: Gobierno del Presidente de la Audiencia limeña, Licenciado Lope García de Castro, quien enfrentará ciertos motines, también al movimiento Taqui Onqoy y negociará con el rebelde Sapa Inca Titu Cusi Yupanqui, quien lucha militar y diplomáticamente desde Vilcabamba.

1564, diciembre: Se descubre en Jauja un supuesto motín de la población indígena, lo que podría indicar que los andinos comienzan a sentirse defraudados de la alianza con la Corona y afectados por ella, especialmente en materias religiosas y culturales.

1565: Se instauran los “corregidores de indios” que dictan justicia en litigios de cualquier índole, ejercen la protección de los indios y recolectan los tributos de éstos.

1565-66: Negociaciones entre Titu Cusi Yupanqui, Sapa Inca de Vilcabamba, y los españoles encomendados por Lope García de Castro para realizar diplomacia y negociaciones: García de Melo, Rodríguez de Figueroa y Juan de Matienzo.

1565: Descubrimiento del movimiento Taqui Onqoy en Parinacochas por el padre de Luis de Olvera. Cristóbal de Albornoz combatirá al movimiento. Al parecer, este movimiento buscaba unificar a la población indígena planteando la unión entre las Huacas de Titicaca y Pachacámac para luchar contra el Dios de los españoles, pero extrañamente sus propios dirigentes principales llevaban nombres cristianos. Sus ritos carecieron de mayor organicidad por lo que fueron reprimidos y desarticulados rápidamente. Se sospecha también algún vínculo con los planes de rebelión de los Incas de Vilcabamba.

1567-68: Segundo Concilio Limense. Se retoma la idea de destruir los “ídolos” y sobre sus ruinas instalar cruces cristianas.

1568, 28 de mayo: Llegada de la Orden Jesuita al Virreinato del Perú. Se produce el establecimiento de la congregación de la Compañía de Jesús con la llegada del Provincial Padre Jerónimo Ruiz del Portillo y de un pequeño grupo de sacerdotes. Desarrollan casi inmediatamente su labor de adoctrinamiento e instrucción moral en las comunidades indígenas. Se forma el Colegio Jesuita de San Pablo de Lima donde Blas Valera, Alonso de Barzana y Bartolomé de Santiago enseñaron lengua Quechua; se buscó establecer vocabularios y gramáticas, continuando la labor del dominico Domingo de Santo Thomas.

1568: Se reúne la Junta Magna en Madrid para decidir el destino de los virreinos de México y Perú. Su objetivo central: afianzar el poderío español en territorios de ultramar. De esta junta surgen los nombres de Francisco de Toledo y de Martín Enríquez de Almansa, a quienes el rey Felipe II encomienda sus mejores esfuerzos para administrar correctamente las riquezas de estas colonias.

1569, 25 de enero: Felipe II crea por cédula real el Santo Oficio de la Inquisición para México y Perú. Primeras campañas de extirpación de “idolatrías” de Cristóbal de Albornoz en Soras, Apcaras y Lucanas. Don Felipe Guaman Poma de Ayala dice haber estado con este sacerdote realizando la labor evangelizadora y extirpadora.

1569, 26 de noviembre: Llegada a Lima del (7º) virrey Francisco de Toledo. Toma el mando en la Ciudad de los Reyes, pero decide ir a la Sierra para darle un énfasis distinto a su gestión administrativa. Claramente la plata, el azogue y la Mita indígena fueron sus prioridades para el

envío de las remesas de plata a España en sus flotas marítimas. Su gobierno culminará en mayo de 1581, cuando retorna a España. Morirá en Castilla, en la Villa de Escalona, semanas después.

1570: Llega el virrey Francisco de Toledo al Cuzco, donde permanecerá el primer año gobernando. Organiza la “visita” de las tierras altas. En el gobierno de Toledo se aplicará el modelo de trabajo de la Mita orientada hacia el trabajo en las minas de plata y azogue, principal área de la economía colonial. Creación en Lima del Tribunal de la Santa Inquisición.

1570-75: Se desarrolla la larga y famosa “visita” del virrey Francisco de Toledo. Con esta visita se logra tener una visión administrativa precisa del estado social, político y religioso en los Andes. Destaca su residencia en la Villa Imperial de Potosí por casi dos años.

1571, primeros meses: Elección del primer regidor no encomendero. Muerte de Titu Cusi Yupanqui en Vilcabamba, aquejado de una enfermedad desconocida. Coronación de Túpac Amaru. Cristóbal de Albornoz termina su ciclo de extirpación de “idolatrías”.

1571, 14 de abril: El virrey Toledo ordena una incursión de guerra contra los Incas de Vilcabamba para erradicarlos definitivamente. Planeaba posiblemente la eliminación total de los rebeldes.

1571, agosto: Polo de Ondegardo es nombrado nuevamente corregidor del Cuzco; detentará el cargo hasta octubre de 1572.

1571: Última celebración de la ceremonia inca Inti Raymi. Desde 1572 en adelante es proscrita por el virrey Toledo.

1572, 5 de enero: Bautismo de Melchor Carlos Inca en el Cuzco.

1572, 1 de junio: Batalla de Coyaochaca donde se enfrentan los ejércitos de Hurtado de Arbieta y de Tupac Amaru.

1572, 24 de junio: Martín Hurtado de Arbieta toma Vilcabamba y cumple con la orden del virrey Toledo. Tupac Amaru es tomado prisionero y conducido encadenado al Cuzco.

1572, 24 de septiembre: Toledo, con el joven Túpac Amaru en sus manos, decide su ejecución la que se lleva a cabo públicamente en la plaza Haucaypata. Fin del estado neo-inca de

Vilcabamba. Por su parte, en el Cuzco indígena dirigido por Carlos Inca, hijo de Paullu, se produce la reorganización de las 12 casas o Panacas Incas, correspondientes a los antiguos doce Sapa Inca (según el modelo histórico de Sarmiento de Gamboa). Surge el Alférez Real de los Incas coloniales y el Consejo de los 24 que representará a las doce Panacas cuzqueñas en los siguientes dos siglos.

1575: En Lima se instituye la Cátedra de Lengua Indiana en el Colegio de San Pablo. Llega a Cuzco el educador y pintor jesuita Bernardo Demócrito Bitti, quien introduce las tendencias del Renacimiento italiano, y posteriormente dará inicio a la Escuela Cuzqueña de Arte.

1575, 26 de octubre: Muere el Obispo Fray Jerónimo de Loaysa. Felipe II nombra nuevo Obispo a Toribio Alfonso de Mogrovejo, otro gran defensor de los “indios”.

1575: Sínodo de Quito.

1578, 18 de abril: El virrey Toledo pide a la Inquisición que persiga a los indígenas acusados de ser “dogmatizadores”. En Lima muere Quispe Titu, hijo del rebelde Titu Cusi Yupanqui.

1578, 2 de diciembre: Una Real Cédula estipula que no se concederán doctrinas a los sacerdotes que no sepan lenguas indígenas. Otro Decreto Real impide a individuos mestizos ser parte de las estructuras de la Iglesia Católica. Pero en 1588 este decreto es revocado.

1579, 27 de noviembre: Creación de la Primera Cátedra de Lengua Quechua en la Universidad de San Marcos, por disposición del virrey Francisco de Toledo.

1579, 22 de julio: La Real Cédula del 17 de abril de 1554 de la princesa gobernadora, es ratificada por el rey Felipe II, es decir, la orden de que se instruya a los “indios” en la fe católica, buenas costumbres, policía y lengua Castellana.

1581, 12 de mayo: El Obispo Toribio Alfonso de Mogrovejo es recibido jubilosamente en la capital peruana. Dedicará gran parte de su energía y vocación a la conversión de los naturales utilizando métodos piadosos, comprensivos y tolerantes, lo que al parecer abrió un importante brecha para que los andinos experimentaran fusiones sincréticas entre el cristianismo y sus propias creencias, y más aún, mantuviesen sus tradiciones más sentidas sin influencia cristiana.

El gobierno eclesiástico de Mogrovejo se extenderá hasta el año 1606. Será reemplazado por el Obispo Lobo Guerrero, iniciador de las campañas de extirpación de “idolatrías” del siglo XVII.

1580, mayo: Gobierno del (8º) Virrey Martín Enríquez de Almansa, quien vendría desde Nueva España a remachar la gestión de su par Francisco de Toledo.

1582, febrero: Muerte de Carlos Inca. Se establecen las Cátedras de Quechua en las ciudades de Charcas, Potosí y Quito.

1582-83: Tercer Concilio Limense, organizado por el Obispo Mogrovejo. Se asienta la Carta Magna de la Iglesia Católica en los Andes. Este Concilio se complementó con las labores de Toledo para institucionalizar las dos repúblicas, según el parecer de la Corona, ejes humanos del ahora productivo Virreinato del Perú. Se elaboran los materiales didácticos para la difusión de la Doctrina Christiana, particularmente en cuanto a la cuestión lingüística Castellano-Quechua-Aymara. Se aprecia una influencia directa de la Orden Jesuita, en particular. Destaca José de Acosta.

1583, 12 de marzo: Muerte del virrey Enríquez de Almansa. Gobierno interino de Ramírez de Cartagena, oidor decano.

1583: El culto migrante italiano Antonio Ricardo funda la primera Imprenta en la Ciudad de Lima. El espacio físico donde se instala la Imprenta es el Colegio de San Pablo de Lima.

1584: La primera Imprenta peruana publica la *Doctrina Christiana* (Catecismo trilingüe: Castellano, Quechua y Aymara) editado por el librero Ricardo. Se trata del primer libro editado en América del Sur.

1585, 21 de noviembre: Entrada en Lima del (9º) virrey Fernando de Torres y Portugal, Conde del Villar-don-Pardo. Brote de una epidemia de viruela que causó la muerte de millares de vidas desde Quito hasta Arequipa.

1586, 9 de julio: Terremoto en el litoral central peruano. Lima queda semi-derruida.

1588: Sustitución del virrey Torres y Portugal, quien fue acusado de serias negligencias.

6 de enero de 1590: Llega a Lima el nuevo (10º) Virrey don García Hurtado de Mendoza, quien trae a su esposa la “primera virreina”, Teresa de Castro.

1589-91: Nuevas epidemias de viruela y sarampión. Según estimaciones demográficas, la población venía decayendo fuertemente desde mediados de este siglo y los españoles estaban conscientes de ello. Este hecho constituyó una preocupación para la Corona, que intentó protegerlos mediante decretos que fueron infructuosos. La crisis demográfica en el siglo XVI fue realmente catastrófica. Sumado al peligroso trabajo esclavo en las minas, ambos hechos se constituyen en claves objetivas del “despoblamiento general”, como fue llamado.

1590: Cuarto Concilio de Lima. Descubrimiento en el Cuzco de nuevas “idolatrías”.

1592: Entra en vigencia la “alcabala” (que grava el 2% de toda transacción comercial, salvo libros, pan y algunos artículos de primera necesidad). Descubrimiento del Muru Onqoy (“Baile de la Soga Polícroma”), sobrevivencias religiosas incas intolerables para los españoles.

1595: El Juez de Naturales Agustín Jara de la Cerda, dispuso que cada una de las 12 *Panacas Incas* eligiera 2 electores que constituirían el Cabildo de Indios Nobles (=24 electores), los que elegirían al Alférez Real que encabezaría la procesión anual en homenaje al Apóstol Santiago, Patrón de España.

1596, abril: Fin del gobierno del virrey Hurtado de Mendoza.

1596, 23 de junio: Llega a la metrópoli del Rímac el (11º) virrey Luis de Velasco.

1598-1621: Gobierno del nuevo rey Felipe III.

1598: Muere en España doña Francisca Pizarro, hija del Marqués, quien casó con Hernando Pizarro, hermano del Marqués, dejando cinco hijos.

1599: El virrey Velasco ordena que los Jesuitas sean los examinadores de quechua y aymara, y prediquen el sermón en lengua general.

1600, 19 de junio: Explota el volcán Huaynaputina, cerca de la ciudad de Arequipa. Este comienzo de siglo se caracteriza por un despoblamiento relativo en la Sierra y en el Altiplano, y especialmente por el resurgimiento de las viejas creencias andinas, influidas o no por el

cristianismo, lo que abrirá otro capítulo entre las relaciones sociales de andinos y españoles en el siglo del barroco andino.

SIGLO XVII

1603: Tardíamente se crea la Cátedra de Quechua en la Ciudad del Cuzco.

1606: Muerte del Obispo de Lima Toribio de Mogrovejo.

1607: Gobierno del (12º) virrey Juan de Mendoza y Luna, Marqués de Montesclaros.

1609, 20 de Diciembre: Llega a Lima en el mes de Octubre, reemplazando al anterior Obispo de Lima Toribio de Mogrovejo, el nuevo Obispo Bartolomé Lobo Guerrero/ Francisco de Ávila lee en Lima el Auto de Fe que da inicio al interés de visitar a las comunidades indígenas, sospechosas de “idolatría”/Tanto el nuevo Obispo como la recién llegada Orden Jesuita se suman a la estrategia de Ávila.

1609: Es editado en Portugal la obra *Comentarios Reales de los Incas* por el Inca Garcilaso de la Vega.

1610: Primera campaña de extirpación de idolatrías, encabezada por Francisco de Ávila, Fabián de Ayala y Francisco de Contreras, en la Provincia de Yauyos.

1613: Don Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui termina de escribir su texto, que Francisco de Ávila aparentemente luego tituló como *Relación de las cosas de este Reino del Perú*.

10 de julio de 1613: Sínodo del Obispo Bartolomé Lobo Guerrero.

1614: Francisco de Ávila realiza la vista en la Provincia de Jauja.

1615: Don Felipe Guaman Poma de Ayala termina de escribir su *Nueva Corónica y Buen Gobierno*.

14 de febrero de 1615: Fecha de una epístola que don Felipe le envía al virrey Mendoza y Luna anunciándole su Carta al Rey.

1615: Muerte del Inca Garcilaso de la Vega (Córdoba, España). Fin del gobierno del virrey Juan de Mendoza y Luna, Marqués de Montesclaros.

1615: Gobierno del (13°) virrey Francisco de Borja y Aragón, Príncipe de Esquilache.

1616: Fecha estimada de la muerte de don Felipe Guamán Poma de Ayala.

1617: Provisión Real del virrey Borja y Aragón.

1619, 17 de marzo: la Real Cédula (17 de abril de 1554) de la princesa gobernadora es ratificada por el rey Felipe III.

1618: Fundación de la Casa de Santa Cruz (cárcel para “indios idólatras”) y del Colegio de Hijos de Caciques.

1620, 20 de marzo: la Real Cédula (17 de abril de 1554) de la princesa gobernadora es ratificada de nuevo por el rey Felipe III.

1621: Fin del gobierno del Príncipe de Esquilache.

1622: Muerte del Obispo Lobo Guerrero y de Joseph de Arriaga.

1622-29: Gobierno del (14°) virrey Diego Fernández de Córdoba, Marqués de Guadalcazar.

1621, 10 de septiembre: El rey decreta que obligatoriamente quienes ingresen en la universidad deban haber cursado estudios de Humanidades previamente en el Colegio de San Pablo, obteniendo un certificado.

1621-1665: Gobierno del rey Felipe IV.

1625-1626: Segunda campaña de extirpación de idolatrías.

1629-39: Gobierno del (15°) virrey Luis Jerónimo Fernández de Cabrera y Bobadilla, Conde de Chinchón.

1639-48: Gobierno del (16°) virrey Pedro Álvarez de Toledo y Leiva, Marqués de Mancera.

1641-1671: Tercera campaña de extirpación de idolatrías.

1630-40: Fechas estimadas de la muerte de don Juan de Santa Cruz Pachacuti.

1640: Se estima que por entonces existía una población de unos 21.000 de esclavos negros en los Andes.

1648-55: Gobierno del (17°) virrey García Sarmiento de Sotomayor, Conde de Salvatierra.

1650: Terremoto en la ciudad del Cuzco. El Cristo Moreno de la Catedral, obsequio del Emperador Carlos V, pasará a ser identificado por la población como el “Señor de los Temblores”, anteriormente llamado Señor de la Buena Muerte.

1665-1700: Gobierno del rey Carlos II. Fin del reinado de la Familia Habsburgo o Austria.

Glosario

Tomado de Diego González Holguín.

Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del inca ([1609] 1989).

Amaro: “Dragón, Serpiente” ([1609] 1989: 24).

Amauta: “Sabio prudente, cauto” ([1609] 1989: 24).

Auquicuna: “Los nobles hidalgos señores” ([1609] 1989: 38).

Ayllu: “Parcialidad genealogía, linage, o parentesco, o casta” ([1609] 1989: 39).

Aynicupuni, o aynini: “Recompensar o pagar en la misma moneda” ([1609] 1989: 40).

Aynilla manta llamcapuni: “Traujar otro tanto por otro como el por mi” ([1609] 1989: 40).

Cancha: “El patio o corral” ([1609] 1989: 49).

Churi: “Dize el padre a su hijo o hija, huarmichuri. Y también dize vsusi a la hija curaca churi, o vsusi, hijo, o hija mayor Sullcachuri. El hijo menor ppiuichuri el hijo, o hija vnico hijo primero ñaupac, o colloananchuricuna casarasca purap Churin huahuan los hijos legitimos rantichuri. El hijo mayorazgo, o mejorado, o heredero, o sucesor de officio, o honor” ([1609] 1989: 123).

Hanac o Hanan: “Cosa alta, o de arriba” ([1609] 1989: 148).

Hanacpacha, o nan pacha: “El cielo” ([1609] 1989: 148).

Hapuñuñu, o hapiyñuño: “Fantasma, o duende que solía aparecerse con dos tetas largas que podían asir dellas” ([1609] 1989: 150).

Hayllucuni: “Celebrar la victoria con bayles y fiestas” ([1609] 1989: 157).

Haychaycupuni, o, hayllicupuni: “Dar en cara con la victoria, cantar afrentas del vencido, o gala” ([1609] 1989: 157).

Haylli: “Canto regozijado en guerra, o chacras bien acabadas y vencidas” ([1609] 1989: 157).

Antiyhaylli: “Canto triumphal” ([1609] 1989: 157).

Huacca: “Ydolos, figurillas de hombres y animales que trayan consigo” ([1609] 1989: 165).

Huacca muchhana: “Lugar de ídolos” ([1609] 1989: 165).

Huacca muchay: “Ydolatría” ([1609] 1989: 165).

Huauquey: “Mi hermano, o primo, o el primo segundo, o tercero, o a su sobrino quando es igual, o maior que el, mas si es menor es churi” ([1609] 1989: 190).

Yllappa: “Rayo arcabuz, artilleria” ([1609] 1989: 367).

Ynca: “Nombre de los Reyes desta tierra” ([1609] 1989: 367).

Inty: “Sol” ([1609] 1989: 369).

Kapac yahuarniyoc: “De sangre real” ([1609] 1989: 134).

Kapac ayllu. o kapac churi. “De la casa, o familia real, o noble” ([1609] 1989: 134).

Mallqui: “La planta tierna para plantar” ([1609] 1989: 224).

Mallqui: “Qualquiera árbol frutal” ([1609] 1989: 224).

Ñusta: “Princesa, o señora de sangre yllustre” ([1609] 1989: 264).

Pacha camak: “El templo que el Inca dedico a Dios criador junto a lima, para hazer alto sus exercitos, y el Demonio de embidia se entro y se hizo poner vn ídolo que porque hablaua en el mucho le llamaron rimak, que dize hablador y es ya el nombre de lima corrompido de rimak” ([1609] 1989: 270).

Pacha cuti pacha ticra. “El fin del mundo, o grande destruicion pestilencia, ruyna, o perdida, o daño comun” ([1609] 1989: 270).

Nina pachacuti. “El fin del mundo por fuego” ([1609] 1989: 270).

Llocllavnu pachacuti. “Por el diluuió” ([1609] 1989: 270).

Pacha: “Tiempo suelo lugar” ([1609] 1989: 268).

Pana (Panaca?): “Hermana del varon, o prima hermana, o segunda, o de su tierra, o linage, o conocida” ([1609] 1989: 277).

Quero: “Vaso de madera” ([1609] 1989: 305).

“Quero cuscusca o llimpisca o quero quescasca. Pintado de colores” ([1609] 1989: 306).

Quilla. “La luna y el mes vease (luna)” ([1609] 1989: 308).

Quilla pura. “Luna llena” ([1609] 1989: 308).

Quipu: “Qqhipu ñudo, o quenta por ñudos” ([1609] 1989: 309).

Qquipuni. “Añudar qquipu pucuni. Dar cuentas” ([1609] 1989: 309).

Quechhua: “La tierra templada o de temple caliente” ([1609] 1989: 300).

Quechhua runa: “El de tierra templada” ([1609] 1989: 300).

Sacaca: “Como perdiz paxaro de puna de colores” ([1609] 1989: 323).

Sañu: “La loça cozida” ([1609] 1989: 324).

Sapsi: “Cosa común de todos” ([1609] 1989: 324).

Sapsichacra. “La de la comunidad.” ([1609] 1989: 324).

Sapsiñam. “Camino real y común.” ([1609] 1989: 324).

Tampu: “Venta o meson.” ([1609] 1989: 337).

Ticci: “Origen principio fundamento cimiento caussa.” ([1609] 1989: 340).

Ticci muyu pacha: “Toda la redondez de la tierra, o el hemisferio que se ve.” ([1609] 1989: 341).

Viracocha simi vsachik runa: “Yndio ladino fácil en hablar en castellano.” ([1609] 1989: 317).

Viraqocha: “Viracocha. Era epicteto, del sol honrrroso nombre de Dios que adorauan los indios y de ay igualados con su Dios llamauan a los españoles viracocha” ([1609] 1989: 353).

Çara: “Mayz, çara çara. Mayz en montones. Viñak çaraçara, Mayzales en caña o en pie” ([1609] 1989: 79).

Çúpay: “El demonio” ([1609] 1989: 88).

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS:

ACOSTA, José de.

[1590] 1962. *Historia natural y moral de las Indias*. México. FCE.

ANÓNIMO (¿Blas Valera?).

[1594] 1968. *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*. En: *Crónicas Peruanas de Interés Indígena*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid. Ediciones Atlas, pp. 153-189.

ANÓNIMA.

[1534] 1968. *Relación Francesa de la Conquista del Perú*. En: *Biblioteca Peruana*. Primera Serie. Tomo I. Lima. Editores Técnicos Asociados.

ARRIAGA, Joseph Pablo de.

[1621] 1999. *La Extirpación de la Idolatría en el Pirú*. Estudio preliminar y notas de Henrique Urbano. Cusco. CBC.

BETANZOS, Juan de.

[1551] 1968. *Suma y narración de los incas*. Madrid. BAE/Atlas.

BERTONIO, Ludovico.

[1612]. *Vocabulario de la lengua aymara*. Chucuito. Impreso en la casa de la Compañía de Jesus de Iuli Pueblo en la Prouincia de Chucuito. Por Francisco del Canto.

BIBLIOTECA PERUANA.

1968. Primera Serie. Tomo I. Lima. Editores Técnicos Asociados.

CARTA DE HERNANDO PIZARRO A LA AUDIENCIA DE SANTO DOMINGO.

[1524]. En: Relación Sámano-Xeréz. En: *Biblioteca Peruana*. Primera Serie. Tomo I. Lima. Editores Técnicos Asociados.

CIEZA DE LEÓN, Pedro.

[1550] 1996. *Crónica del Perú*. IV Volúmenes (Primera, Segunda, Tercera y Cuarta Partes). Lima. PUCP/Academia Nacional de la Historia.

COBO, Bernabé.

460

[1653] 1956. *Historia del Nuevo Mundo*. Biblioteca de Autores Españoles, Vol. 91 (Libros 1-10, Historia Natural), Vol. 92 (Libros 11-14, Incas). P. Francisco Mateos ed. Madrid. Atlas.

MENA, Cristóbal de.

[1534]. *Conquista del Perú*. En: Biblioteca Peruana. Primera Serie. Tomo I. Lima. Editores Técnicos Asociados.

CONTRERAS Y VALVERDE, Vasco de.

[1649] 1982. *Relación de la ciudad del Cuzco, 1649*. Prólogo de María del Carmen Martín Rubio. Cuzco.

SILVA Y GUZMÁN, Diego de.

[1538]. *Crónica Rimada*. En: Biblioteca Peruana. Primera Serie. Tomo I. Lima. Editores Técnicos Asociados.

BETANZOS, Juan de.

[1551] 2010. *Suma y narración de los incas*. Edición, introducción y notas: María del Carmen Martín Rubio. Lima. UNMSM/Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales/Unidad de Post-Grado.

[1551] 2015. *Juan de Betanzos y el Tahuantinsuyo. Nueva edición de Suma y narración de los incas*. Francisco Hernández Astete y Rodolfo Cerrón-Palomino eds. Lima. Fondo Editorial PUCP.

DE LA VEGA, Inca Garcilaso.

[1609] 1943. *Comentarios reales de los Incas*. Edición de Ángel Rosenblat. Buenos Aires. EMECÉ.

[1609] 1959. *Comentarios reales de los Incas*. Prólogo de Aurelio Miró Quesada. Lima. Librería Internacional del Perú.

[1609] 1960-65. *Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega*. Edición y estudio preliminar del P. Carmelo Sáenz de Santa María S. I. BAE. Madrid.

[1609] 1985. *Comentarios reales de los Incas*. Prólogo, edición y cronología de Aurelio Miró Quesada. Caracas. Biblioteca Ayacucho.

[1609] 2005. *Comentarios reales de los Incas*. Edición, índice analítico y glosario de Carlos Aranibar. México. FCE.

DIOSES Y HOMBRES DE HUAROCHIRÍ.

[¿1598?] 2007. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila. José María Arguedas ed. Lima. Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Jesuitas.

DIOSES Y HOMBRES DE HUAROCHIRÍ.

[¿1598?] 2012. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila. Edición bilingüe. Traducción castellana de José María Arguedas. Estudio biobibliográfico de Pierre Duviols. Lima. IEP.

DOCTRINA CHRISTIANA, Y CATECISMO PARA LA INSTRVCCION DE LOS INDIOS...

[1584] 1985. Imprenta de Antonio Ricardo. Edición facsimilar. Lima. PetroPerú.

ESQUIVEL Y NAVIA, Diego de.

[1749] 1980. *Noticias cronológicas de la gran ciudad del Cuzco, 1741*. Con prólogo y notas de Félix Denegri Luna con la colaboración de Horacio Villanueva Urteaga y César Gutiérrez Muñoz. Lima. Fundación Augusto N. Wiese/Biblioteca Peruana de Cultura.

GARCÍA CABRERA, Juan Carlos ed.

1994. *Ofensas a Dios, pleitos e injurias. Causas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglos XVII-XIX*. Cusco. CERA CBC.

GONZÁLES, Odi ed.

2014. *Apu Inka Atawallpaman. Primer documento de la resistencia inka (siglo XVI)*. Lima. Pakarina/UNMSM/CLACS.

GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego.

[1609] 1989. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca*. Lima. Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe.

[1615] 1936. *Nueva corónica y buen gobierno*. (*Códex Péruvien Illustré*). Edición facsimilar de Paul Rivet. Paris. Institut d'Ethnologie.

[1615] 1980. *Nueva corónica y buen gobierno*. Transcripción, Prólogo, Notas y Cronología por Franklin G. Y. Pease. Caracas. Ayacucho.

[1615] 2001. *El primer nueva corónica y buen gobierno*. (Perú 1615) Edición facsimilar del manuscrito autógrafo de la Real Biblioteca de Copenhague. <www.kb.dk/elib/mss/poma/>.

[1615] 2005. *Nueva corónica y buen gobierno*. Edición y Prólogo de F. Pesase G. Y. México. FCE.

[1615] 2006. *El primer Nueva corónica y Buen gobierno*. Edición de R. Adorno y J. V. Murra. México. Siglo XXI.

[2015] 2006. *Nueva corónica y Buen gobierno*. Edición de C. Aranibar. 4 vols. Lima. BNP.

[s/f] “Carta de Don Phelipe Guaman Poma de Ayala al Rey”. Archivo General de Indias. Audiencia de Lima, Lima 145.

RUIZ DE ARCE O ALBURQUERQUE, Juan.

[ca. 1545] 1968. *La “Advertencia”*. En: *Biblioteca Peruana*. Primera Serie. Tomo I. Lima. Editores Técnicos Asociados.

LAS CASAS, Fray Bartolomé de.

[1536] 1967. *Apologética historia sumaria*. Edición y estudio preliminar de Edmundo O’Gorman. México. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

[1537] 1942. *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. Introducción de Lewis Hanke. México. FCE.

[1552] 1977. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Edición facsimilar con introducción y notas de Manuel Ballesteros Gabrois. Madrid. Fundación Universitaria Española.

LAURENCICH MINELLI, Laura ed.

2009. *Exsul Immeritus Blas Valera Populo Svo e Historia e Rudimenta Linguae Piruanorum. Nativos, jesuitas y españoles en dos documentos secretos del siglo XVI*. Chachapoyas. Municipalidad de Chachapoyas.

MANUSCRITO DE HUAROCHIRÍ. Libro sagrado de los Andes Peruanos. Versión bilingüe Quechua-Castellano de José María Arguedas. 2011. Edición y estudio al cuidado de José Ignacio Úzquiza González. Madrid. Biblioteca Nueva.

MATIENZO, Juan de.

[1567] 1967. *Gobierno del Perú*. Edición de Guillermo Lohmann Villena. París-Lima. IFEA.

MILLONES, Luis. comp.

1990. *El retorno de las huacas. Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy, siglo XVI*. Transcripción de documentos de Cristóbal de Albornoz, por Pedro Guibovich Pérez. Lima. IEP/SPP.

MOLINA, Cristóbal de.

[1575] 2008. *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*. Edición, estudios y notas por Julio Calvo Pérez y Henrique Urbano. Lima. Fondo Editorial USMP.

ESTETE, Miguel de.

[ca. 1535]. *Noticia del Perú*. En: Biblioteca Peruana. Primera Serie. Tomo I. Lima. Editores Técnicos Asociados.

PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Juan de Santa Cruz.

[1613] 1968. *Relación de las antigüedades deste reyno del Perú*. Edición y estudio preliminar de Francisco Esteve Barba. Madrid. BAE.

[1613] 1993. *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*. Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier eds. Cusco. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

[1613] 1995. *Relación de antigüedades de este reino del Perú*. Edición, índice analítico y glosario de Carlos Aranibar. México. FCE.

[1613] 2007. Rosario Navarro Gala ed. *La relación de antigüedades deste reyno del Pirú. Gramática y discurso ideológico andino*. Madrid. Iberoamericana-Vervuert.

PÉREZ BOCANEGRA, Juan.

[1631] 2012. *Ritval formulario; e institución de cvras, para administrar a los naturales de este reino los santos Sacramentos del Bautismo. Confirmación, Eucaristía y Viático, Penitencia y Matrimonio, con advertencias muy necesarias.* Edición de Óscar Paredes Pando, Ricardo Valderrama Fernández y Washington Rozas Álvarez. Cusco. Editorial de la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco.

PIZARRO, Pedro

[1571] 2013. *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú.* México. FCE.

ONDEGARDO, Polo de.

[1559-71] 1916-17. *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas.* Lima. Imprenta y Librería Sanmartí.

[1559-73] 2012. *Pensamiento colonial crítico. Textos y actos de Polo Ondegardo.* Edición de Gonzalo Lamana Ferrario. Estudio biográfico de Teodoro Hampe Martínez. Lima. IFEA/CBC.

RELACIÓN DE LA DESCENDENCIA, GOBIERNO Y CONQUISTA DE LOS INCAS.

[1542] 1974. Prólogo y colofón de Juan José Vega. Lima. Ediciones de la Biblioteca Universitaria.

DE LA HOZ, Pedro Sancho.

[1534]. Relación para Su Majestad. En: *Biblioteca Peruana.* Primera Serie. Tomo I. Lima. Editores Técnicos Asociados.

RELACIÓN SÁMANO-XEREZ.

[1524] 1968. En: *Biblioteca Peruana.* Primera Serie. Tomo I. Lima. Editores Técnicos Asociados.

SALOMON, Frank y Georges URIOSTE eds.

1991. *The Huarochirí manuscript. A testament of ancient and colonial andean religion.* Austin. University of Texas Press.

SANTILLÁN, Hernando de [1563] 1968. Manuscrito. En: Crónicas peruanas de interés indígena. Francisco Esteve Barba, editor. Madrid. Biblioteca de Autores Españoles, T. CCIX.

SANTO THOMAS, Fray Domingo de.

[1560] 1951. *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*. Lima. UNMSM.

[1560] 1995. *Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú*. Estudio introductorio y notas por Rodolfo Cerrón-Palomino. Cuzco. CBC.

[1560] 1951. *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*. Prólogo por Raúl Porras Barrenechea. Versión facsimilar. Lima. Instituto de Historia.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro.

[1572] 1960-65. *Historia índica*. En: Garcilaso de la Vega. [1609] 1960-65. *Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega*. Vol. III, pp. 187-279. Edición y estudio preliminar del P. Carmelo Sáenz de Santa María S. I. Madrid. BAE.

TAYLOR, Gerald. ed.

[¿1609?] 1987. *Ritos y Tradiciones de Huarochirí*. Manuscrito Quechua de comienzos del siglo XVII. Lima. IEP/IFEA.

ed. 2003. *El sol, la luna y las estrellas no son Dios... La evangelización en quechua (siglo XVI)*. Lima. IFEA/Fondo Editorial PUCP.

ed. [¿1609?] 2008. *Ritos y Tradiciones de Huarochirí*. Edición Bilingüe Quechua Normalizado-Castellano. En anexo: Transcripción paleográfica del manuscrito quechua de inicios del siglo XVII y léxicos temáticos. Lima. IFEA/IEP/Fondo Editorial UNMSM.

TOLEDO, Francisco de.

[1569-1574] 1986-1989. *Francisco de Toledo: disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú*. Estudio introductorio de Guillermo Lohmann Villena. Madrid-Sevilla. Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla/Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

XÉREZ, Francisco de.

[1534] 1968. *Verdadera Relación de la Conquista de la Nueva Castilla*. En: *Biblioteca Peruana*. Primera Serie. Tomo I. Lima. Editores Técnicos Asociados.

YUPANQUI, Titu Cusi.

[1570] 1916. *Relación de la conquista del Perú y hechos del inca Manco II*. En: Horacio H. Urteaga. Colección de Libros y Documentos Relativos a la Historia del Perú. Lima. Imprenta y Librería San Martín y Compañía.

[1570] 1985. *Ynstrucción del ynga Don Diego de Castro Titu Cussi Yupangui para el muy ilustre Señor al licenciado Lope García de Castro, gobernador que fue destes reynos del Piru, tocante a los negoçios que con su magestad, en su nombre, por su poder a de tratar; la qual es esta que se sigue*. Edición de Luis Millones. Lima. Ediciones del Virrey.

[1570] 1988. *En el encuentro de dos mundos: los incas de Vilcabamba: la Instrucción del inga Don Diego de Castro Titu Cussi Yupangui*. María del Carmen Martín Rubio ed. Madrid. Ediciones Atlas.

[1570] 1992. *Instrucción al licenciado Lope García de Castro*. Estudio preliminar y edición por Liliana Regalado de Hurtado. Lima. PUCP.

[1570] 2005. *Titu Cusi. A 16th century account of the conquest*. Nicole Delia Legnani ed. Cambridge. Harvard University Press.

[1570] 2006. *History of How the Spaniards Arrived in Peru*. Translated, with and Introduction, by Catherine Julien. Dual-language edition. Indianapolis/Cambridge. Hackett Publishing Company, Inc.

FUENTES SECUNDARIAS:

ACOSTA, Antonio.

1987. “Estudio biográfico sobre Francisco de Ávila”, pp. 551-616. En: *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Manuscrito Quechua de comienzos del siglo XVII [1609?] Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción del castellano por Gerald Taylor. Lima. IEP/IFEA.

_____. 1982. “Los clérigos doctrinarios y la economía colonial (Lima-1630)”, pp. 117-150. En: *Allpanchis Phuturinga*, 19. Cuzco.

ADORNO, Rolena ed.

1982. *From oral to written expression: native andean chronicles of the early colonial period*. Syracuse. Maxwell School of Citizenship and Public Affairs.

_____. 1986. *Writing and resistance in colonial Peru*. Austin. Syracuse. University of Texas Press.

_____. 1991. *Guamán Poma. Literatura de resistencia en el Perú colonial*. México. PUCP.

_____. 1992. *Cronista y príncipe. La obra de don Felipe Guaman Poma de Ayala*. Lima. PUCP.

_____. 1992. "Felipe Guamán Poma de Ayala; an andean view of the peruvian viceroyalty, 1564-1615", pp. 121-143. *Journal de la Société des Américanistes* (París), LXV.

_____. "Criterios de comprobación: el Manuscrito Miccinelli de Nápoles y las crónicas de la conquista en el Perú", pp. 369-94. *Anthropologica*. (Lima) 16.

_____. [1986] 2000. *Guamán Poma. Writing and resistance in Colonial Peru*. Texas. University of Texas Press.

_____. 2009. "Una lectura de los *Comentarios Reales*, siglo XVII", pp. 81-97. En: Carlos Oyola Martínez comp. *IV Centenario de los Comentarios Reales de los Incas*. Lima. Fondo Editorial Universidad Garcilaso de la Vega.

AGURTO CALVO, Santiago.

1987. *Estudios cerca de la construcción, arquitectura y planeamiento incas*. Lima. Cámara Peruana de la Construcción.

_____. 1980. *Cusco, la traza urbana de la y ciudad inca*. Cusco. UNESCO/Instituto Nacional de Cultura del Perú.

ALAPERRINE-BOUYER, Monique.

2002. "Saber y poder: la cuestión de la educación de las élites indígenas", pp. 145-167. En: Jean Jacques Decoster ed. *Incas e indios cristianos. Élités indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Cuzco. IFEA/CBC/Asociación Kuraka.

_____. 2007. *La educación de las élites indígenas en el Perú colonial*. Lima. IFEA/Instituto Riva Agüero/IEP.

AMADO, Donato.

2009. "La formación de parroquias y la nobleza incaica en la ciudad del Cuzco", pp. 11-48. En: Luis Nieto de Degregori ed. *El ombligo se pone piercing. Identidad, patrimonio y cambios en el Cuzco*. Cuzco. Centro Guamán Poma de Ayala.

____. 2009. "El alférez real de los Incas: resistencia, cambios y continuidad de la identidad indígena", pp. 221-249. En: Jean Jacques Decoster ed. *Incas e indios cristianos. Élités indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Cuzco. IFEA/CBC/Asociación Kuraka.

ANGLES VARGAS, Víctor.

1983. *Historia del Cusco (Cusco Colonial)*. Tomo II, Libro Primero. Cusco. Víctor Angles Vargas editor.

ARANÍBAR, Carlos.

1963. "Algunos problemas heurísticos en las crónicas de los siglos XVI y XVIII", pp. 102-135. En: *Revista Nueva Crónica* N° 1. (Lima).

____. 1969. "Notas sobre las necropompa entre los incas", pp. 108-142. En: *Revista del Museo Nacional* (Lima, Perú) 36.

____. 1979. "El principio de la dominación (1531-1580)", pp. 41-62. En: *Nueva Historia general del Perú; un compendio*. Lima. Mosca Azul.

ARMAS MEDINA, Fernando de.

1953. *La cristianización del Perú, 1532-1600*. Sevilla. Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

ARÓSTEGUI, Julio.

2001. *La investigación histórica: teoría y método*. Barcelona. Crítica.

AZEVEDO, Paulo de.

2009. *Cusco ciudad histórica: continuidad y cambio*. Lima. Municipalidad Provincial del Cusco.

BARNADAS, Josep M.

1990. "La Iglesia Católica en la Hispanoamérica colonial", pp. 185-207. En: Leslie Bethell ed. *Historia de América Latina*. Vol. II. Barcelona. Crítica.

BAREL, Yves.

1980. *La ciudad medieval. Sistema social-sistema urbano*. Madrid. Instituto de Estudios de Administración Local.

BAUER, Brian S.

1996. *El desarrollo del Estado inka*. Cusco. Centro de Estudios Regionales Bartolomé de Las Casas.

_____. 2000. *El espacio sagrado de los incas. El sistema de ceques del Cusco*. Cusco. Centro de Estudios Regionales Bartolomé de Las Casas.

_____. 2001. *Las antiguas tradiciones alfareras de la región del Cuzco*. Cusco. Centro de Estudios Regionales Bartolomé de Las Casas.

_____. 2008. *Cuzco antiguo. Tierra natal de los incas*. Cusco. Centro de Estudios Regionales Bartolomé de Las Casas.

_____. 2011. *Estudios arqueológicos sobre los incas*. Cusco. CBC.

BAUER, Brian S. y Charles STANISH.

2003. *Las islas del sol y de la luna. Ritual y peregrinación en el lago Titicaca*. Cusco. Centro de Estudios Regionales Bartolomé de Las Casas.

BAUER, Brian S., Miriam ARÁOZ SILVA y Lucas C. KENNETT.

2013. *Los Chancas. Investigaciones arqueológicas en Andahuaylas (Apurímac, Perú)*. Cusco. Lima. IFEA/UIC/The Institute for New World Archaeology.

BENNASSAR, Bartolomé.

1983. *La España del Siglo de Oro*. Barcelona. Crítica.

_____. 1989. *Historia de los Españoles*. Barcelona. Crítica/Grijalbo.

_____. 2001. *La España de los Austrias, 1516-1700*. Barcelona. Crítica.

BERNAND, Carmen y Serge GRUZINSKI.

1992. *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas*. México. FCE.

_____. 1999. *Historia de América*. México. FCE.

BEYERSDORFF, Margot.

2002. "Camino rituales y cartografía andina: la vigencia de la *Relación de las guacas del Cuzco* de Bernabé Cobo en su época", pp. 39-60. En: Jean Jacques Decoster ed. *Incas e indios cristianos. Élités indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Cuzco. IFEA/CBC/Asociación Kuraka.

BOUYSSÉ-CASSAGNE, Thérèse ed./comp.

1997. *Saberes y memorias en los Andes. In memoriam Thierry Saignes*. Lima. IHEAL/IFEA.
_____. 1997. “De Empédocles a Tunupa: evangelización, hagiografía y mitos”, pp. 157-212. En: Thérèse Bouysse-Cassagne. *Saberes y memorias en los Andes. In memoriam Thierry Saignes*. Lima. IHEAL/IFEA.

BRACK EGG, Antonio y Cecilia MENDIOLA VARGAS.

2004. *Ecología del Perú*. Lima. Bruño.

BRADING, David.

2003. *Orbe indiano de la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México. FCE.

_____. 1998. “La España de los Borbones y su imperio americano”, pp. 85-126. En: Leslie Bethell ed. *Historia de América Latina de Cambridge*. Vol. II. Barcelona. Crítica.

BRAUDEL, Fernand.

1976. *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. México. FCE.

_____. 1984. *Civilización material, economía y capitalismo*. 3 vols. Madrid. Alianza.

_____. 2000. *Carlos V y Felipe II*. Madrid. Alianza.

CALVO PÉREZ, Julio.

1993. *Pragmática y gramática del quechua cuzqueño*. Cusco. Centro de Estudios Regionales Andinos CBC.

_____. 1998. *Ollantay*. Edición crítica de la obra anónima quechua. Cusco. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

_____. 2009. *Nuevo Diccionario Español-Quechua, Quechua-Español*. Lima. Universidad San Martín de Porres.

_____. 2009. *Ollantay: el rigor de un padre y la generosidad de un rey*. Lima. Santillana.

Calvo Pérez, Julio y Juan Carlos Godenzzi. 1997. *Multilingüismo y educación bilingüe en América y España*. Cusco. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

CALVET, Louis-Jean.

2005. *Lingüística y colonialismo. Breve tratado de glotofagia*. México. FCE.

_____. 2013. *Historia de la escritura. De Mesopotamia hasta nuestros días*. Barcelona. Austral.

CÁNEPA KOCH, Gisela.

2012. "Imagen y visualidad en la antropología peruana", pp. 330-356. En: Carlos Iván Degregori, Pablo Sendón y Pablo Sandoval ed. *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana II*. Lima. IEP.

CONTRERAS, Carlos y Manuel GLAVE.

2002. *Estado y mercado en la historia del Perú*. Lima. PUCP.

CANZIANI AMICO, José. 2012.

Ciudad y territorio en los Andes. Contribuciones a la historia del urbanismo prehispánico. Lima. PUCP.

CARO BAROJA, Julio.

1978. *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*. Madrid. Sarpe.

CARR, Raymond ed.

2000. *Historia de España*. Barcelona. Península.

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo.

1990. "Reconsideración de llamado 'quechua costeño'", pp. 335-386. En: *Revista Andina*, n° 16, 2do. Semestre de 1990.

_____. 2003. *Castellano andino. Aspectos sociolingüísticos, pedagógicos y gramaticales*. Lima. PUCP/Cooperación Técnica Alemana.

_____. 2003. *Lingüística quechua*. Cuzco. Centro de Estudios Regionales Bartolomé de Las Casas.

_____. 2008. *Voces del Ande. Ensayos sobre onomástica andina*. Lima. PUCP.

CHANG-RODRÍGUEZ, Raquel.

1982. "Writing as resistance; peruvian history and the relation of Titu Cusi Yupanqui", pp. 41-64. En: Rolena Adorno ed. *From oral to written expression: native andean chronicles of the early colonial period*. Syracuse. Maxwell School of Citizenship and Public Affairs.

_____. 2005. *La palabra y la pluma en "Primer nueva corónica y buen gobierno"*. Lima. PUCP.

CHÁVEZ BALLÓN, Manuel.

1964. "El qero cuzqueño. Supervivencia y renacimiento del arte incaico en la colonia", pp. 26-29. En: *Revista Cultura y Pueblo*. N° 2. Año 1. Lima.

_____. 1970. "Inventario de los vasos de madera o qeros de la Colección José Orihuela Yábar", pp. 210-277. En: *Revista del Museo e Instituto Arqueológico - UNSAAC*. N° 22. Año XV. Cuzco.

_____. 1970b. Ciudades incas: Cuzco, capital del imperio. En: *Revista Wayka* 3: 1-15.

_____. 1984. "Qeros cuzqueños. Un ensayo de interpretación descriptiva de la iconografía inca contenida en los Qeros o vasos de madera del Cusco", pp. 97-107. En: *Revista del Museo e Instituto Arqueológico - UNSAAC*. N° 23. Cuzco.

_____. 1991. "Un Qero cuzqueño con escena de adoración al sol", pp. 101-104. En: *Revista del Museo e Instituto Arqueológico - UNSAAC*. N° 24. Cuzco.

_____. 1993. "Qué son los seq'és y para qué sirven". En: *Revista Qorichaska*. Año 1, No. 1: 3.

COLLIER, George A., Renato I. ROSALDO y John D. WIRTH eds.

1982. *The inca and aztec states, 1400-1800*. New York and London. Academic Press.

CONRAD, Geoffrey W. y Arthur A. DEMAREST.

1988. *Religión e imperio. Dinámica del expansionismo azteca e inca*. Madrid. Alianza.

COX, Victoria.

2002. *Guaman Poma de Ayala: entre los conceptos andino y europeo de tiempo*. Cusco. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

COOK, Anita.

1994. *Wari y Tiwanaku. Entre el estilo y la imagen*. Lima. Fondo Editorial PUCP.

COOK, Noble David.

[1998] 2005. *La conquista biológica: las enfermedades en el Nuevo Mundo*. Traducción de María Asunción Gómez. Madrid. Siglo XXI Editores.

_____. [1981] 2010. *La catástrofe demográfica andina. Perú, 1520-1620*. Lima. Fondo Editorial PUCP.

CUMMINS, Thomas.

1993. "La representación en el siglo XVI: la imagen colonial del inca", pp. 87-136. En: Henrique Urbano comp. *Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra*. Cuzco. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

_____. 1996. "Representation in the Sixteenth Century and the Colonial Image of the Inca", pp. 188-219. En: Elizabeth Hill Boone y Walter Mignolo comps. *Writing without words. Alternative literacies in Mesoamerica & the Andes*. University of Michigan Press.

_____. 2004. *Brindis con el inca. La abstracción andina y las imágenes coloniales de los quecos*. Lima. Universidad Nacional Mayor de San Marcos/Universidad Mayor de San Andrés/Embajada de los Estados Unidos.

CURATOLA PETROCCHI, Marco.

2011. "¿Fueron Pachacámac y los otros grandes santuarios del mundo andino antiguo verdaderos oráculos?", pp. 5-19. En: Revista Diálogo Andino N° 38. Universidad de Tarapacá. Arica, Chile.

CURATOLA PETROCCHI, Marco y Mariusz S. ZIÓLKOWSKI eds.

2008. *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*. Lima. Fondo Editorial PUCP.

_____. 2008. "La función de los oráculos en el Imperio inca", pp. 15-70. En: Marco Curatola Petrocchi y Mariusz S. Ziolkowski eds. *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*. Lima. Fondo Editorial PUCP.

DAVIES, Nigel.

1998. *Los antiguos reinos del Perú*. Barcelona. Crítica.

DEAN, Carolyn.

2002. *Los cuerpos de los Incas y el cuerpo de Cristo. El Corpus Christi en el Cuzco colonial*. Lima. UNMSM/Banco Santander Central Hispano.

_____. 2002. "Familiarizando el catolicismo en el Cuzco colonial", pp. 169-194. En: Jean Jacques Decoster ed. *Incas e indios cristianos. Élités indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Cuzco. IFEA/CBC/Asociación Kuraka.

DECOSTER, Jean Jacques ed.

2002. *Incas e indios cristianos. Élités indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Cuzco. IFEA/CBC/Asociación Kuraka.

DEMAREST, Arthur A.

1982. *Viracocha, the nature and antiquity of the Andean High God*. Monographs of the Peabody Museum, no. 6. Cambridge MA. Peabody Museum Press.

DE LA PUENTE, José Carlos.

2015. “Choquecasa va a la Audiencia: cronistas, litigantes y el debate sobre la autoría del Manuscrito Quechua de Huarochirí”, pp. 139-158. En: *Revista Histórica*, XXXIX 1.

DILLAHAY, Tom D. ed.

1995. *Tombs for the living: andean mortuary practices*. A Symposium at Dumbarton Oaks 12th and 13th October 1991. Washington DC. Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

DILLAHAY, Tom D. y Patricia NETHERLY comps.

1998. *La frontera del Estado Inca*. Quito. Editorial Abya Yala/Fundación Alexander Von Humboldt.

DOMÍNGUEZ FAURA, Nicanor.

1994. “Juan de Betanzos y las primeras cartillas de evangelización en la Lengua General del Inga (1536-1542)”, pp. 65-74. En: Gabriela Ramos comp. *La venida del reino. Religión, evangelización y cultura en América Latina, Siglos XVI-XX*. Cusco. CBC.

DUNBAR TEMPLE, Ella.

1949-1950. “Los testamentos inéditos de Paullu Inca, don Carlos y Melchor Carlos Inca. Nuevos datos sobre esta stirpe incaica y apuntes para la biografía del sobrino del Inca Garcilaso de la Vega”, pp. 630-651. En: *Documenta* 2 (1). Lima.

DUFFAIT, Erwan.

2005. “Choquequirao en el siglo XVI: etnohistoria e implicaciones arqueológicas”, pp. 185-196. En: *Bulletin de l’Institut Française d’Études Andines*/2005, 34 (2).

DURAND, José.

1976. *El Inca Garcilaso, clásico de América*. México. Sep-Setentas.

DURSTON, Alan.

2007. *Pastoral quechua, the history of Christian translation in Peru, 1550-1650*. Notre Dame. Notre Dame University Press.

DUSSEL, Enrique. 1992.

1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el mito de la modernidad*. Madrid. Nueva Utopía.

DUTOUR, Thierry.

2005. *La ciudad medieval: orígenes y triunfo de la Europa moderna*. Buenos Aires. Paidós.

DUVIOLS, Pierre.

1967. “Un inédit de Cristóbal de Albornoz: la instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú con sus camayos y haciendas”, pp. 7-39. En: *Journal de la Société des Américanistes*, T. LVI. Paris.

_____. 1976. “La capacocha”, pp. 3-10. En: *Allpanchis Phuturinga*, 9. Cuzco.

_____. 1983. “Guaman Poma, historiador del Perú antiguo”, pp. 103-116. En: *Revista Andina*, año 1, no. 1, setiembre. Cuzco.

_____. 1984. “Albornoz y el espacio ritual andino prehispánico. Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú con sus camayos y haciendas”, pp. 169-222. En: *Revista Andina*, año 2, no. 1, primer semestre. Cuzco.

_____. 1986. “Los nombres quechua de Viracocha, supuesto “dios creador” de los evangelizadores”, pp. 53-64. En: *Allpanchis Phuturinga*, 10. Cuzco.

_____. 1977. *La destrucción de las religiones andinas. Conquista y colonia*. México. UNAM.

_____. 1986. *Cultura andina y represión. Proceso y vistas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*. Cuzco. Centro de Estudios Andinos Bartolomé de Las Casas.

_____. 1997. “¿Dónde estaba el santuario de Pariacaca?”, pp. 643-649. En: Rafael Varón Gabai y Javier Flores Espinoza. *Arqueología, antropología e historia de los Andes. Homenaje a María Rostworowski*. Lima. IEP.

_____. 2002a. “Provincialismo histórico en los *Comentarios reales de los Incas* y la *Historia general del Perú* del Inca Garcilaso de la Vega. Constatación e inventario”, pp. 375-396. En: Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai eds. *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y*. Lima. Fondo Editorial PUCP.

_____. 2002b. “Mestizaje en dos cronistas del incipiente barroco peruano: Santa Cruz Pachacuti y Guamán Poma de Ayala”, pp. 59-97. En: AA. VV. 2002. *El Barroco Peruano*. Lima. Banco de Crédito.

_____ ed. 2003. *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*. Lima. Fondo Editorial PUCP/IFEA.

_____. 2007. “Estudio biobibliográfico”, pp. 215-274. En: *Dioses y hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila [¿1598?]*. José María Arguedas ed. Lima. Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Jesuitas.

_____. [1966] 2012. “Estudio biobibliográfico. Francisco de Ávila, extirpador de idolatrías”, pp. 218-240. En: *Dioses y hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila [¿1598?]*. José María Arguedas ed. Lima. IEP.

ESTERMANN, Josef.

1998. *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito. Abya Yala.

ELLIOT, John H.

1990. “La conquista española y las colonias de América”, pp. 125-169. En: Leslie Bethell ed. *Historia de América Latina*. Vol. I. Barcelona. Crítica.

_____. 1990. “España y América en los siglos XVI y XVII”, pp. 3-44. En: Leslie Bethell ed. *Historia de América Latina*. Vol. II. Barcelona. Crítica.

_____. 1990. *España y su mundo. 1500-1700*. Madrid. Crítica.

_____. 1988. *La Europa dividida: 1559-1598*. Madrid. Siglo XXI.

_____. 2009. *España, Europa y el mundo de ultramar. 1500-1800*. Madrid. Taurus.

ELLIOT, John H. y Angus MacKAY *et al.*

1991. *El mundo hispánico, Europa y América: pasado y presente*. Barcelona. Crítica.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar.

1981. *La destrucción del estado inca. La rivalidad política y señorial de los curacazgos andinos*. Lima. Amaru Editores.

ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos.

2003. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750*. Lima. PUCP/IFEA.

____. 1994. “Descubrimiento los poderes de la palabra: funciones de la prédica en la evangelización del Perú (siglos XVI y XVII)”, pp. 75-102. En: Gabriela Ramos comp. *La venida del reino. Religión, evangelización y cultura en América Latina, Siglos XVI-XX*. Cusco. CBC.

ESTEVE BARBA, Francisco.

1964. *Historiografía indiana*. Madrid. Gredos.

ESTRADA IBÉRICO, Enrique, Luis NIETO DEGREGORI y Yisela OCHOA LIND.

2009. “Apuntes para un estudio de la evolución de la casa cuzqueña”, pp. 49-72. En: Luis Nieto de Degregori ed. *El ombligo se pone piercing. Identidad, patrimonio y cambios en el Cuzco*. Cuzco. Centro Guamán Poma de Ayala.

FARRIS, Nancy M.

1992. *La sociedad maya bajo el dominio español*. Madrid. Quinto Centenario.

FAVRE, Henri.

2002. “Universalismo cristiano y diferencias culturales: el problema de la iglesia india”, pp. 451-458. En: Jean Jacques Decoster ed. *Incas e indios cristianos. Élités indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Cuzco. IFEA/CBC/Asociación Kuraka.

FERNÁNDEZ, Christian.

2004. *Inca Garcilaso de la Vega: imaginación, memoria e identidad*. Lima. Fondo Editorial UNMSM.

FLORES OCHOA, Jorge.

1990. *Cusco. Resistencia y continuidad*. Qosqo. Editorial Andina.

____. 1994. “Historia, fiesta y encuentro en el Corpus Christi cuzqueño”, pp. 38-59. En: Guillermo Lohmann Villena y Jorge Flores Ochoa. *La Fiesta en el Arte*. Catálogo editado por el Fondo Pro Recuperación del Patrimonio Cultural de la Nación. Lima. Banco del Perú.

____. ed. 2009. *Celebrando la fe. Fiesta y devoción en el Cuzco*. Cuzco. UNSAAC/CBC.

FLORES OCHOA, Jorge, Elizabeth KUON ARCE y Roberto SAMÁNEZ ARGUMEDO.

1998. *Qeros, arte inka en vasos ceremoniales*. Lima. Banco de Crédito del Perú.

FLORESCANO, Enrique.

1995. *El mito de Quetzalcóatl*. México. FCE.

FOSSA, Lydia.

2006. *Narrativas problemáticas. Los inkas bajo la pluma española*. Lima. PUCP/IEP.

FOUCAULT, Michel.

[1966] 1997. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México. Siglo XXI.

_____. [1969] 1971. *La arqueología del saber*. México. Siglo XXI.

FRENK, Margit.

2005. *Entre la voz y el silencio. La lectura en tiempos de Cervantes*. México. FCE.

GALDO GUTIÉRREZ, Virgilio.

1982. *Educación de los curacas. Una forma de dominación colonial*. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga/Dirección Universitaria de Investigaciones. Editorial Waman Puma.

GARRETT, David T.

2002. "La Iglesia y el poder social de la nobleza indígena cuzqueña, siglo XVIII", pp. 295-310. En: Jean Jacques Decoster ed. *Incas e indios cristianos. Élités indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Cuzco. IFEA/CBC/Asociación Kuraka.

_____. 2009. *Sombras del imperio. La nobleza indígena del Cuzco, 1750-1825*. Lima. IEP.

GASPARINI, Graziano y Luise MARGOLIES. 1977. *Arquitectura inka*. Caracas. Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas. Facultad de Arquitectura y Urbanismo. Universidad Central de Venezuela.

GIBSON, Charles.

1977. *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. México. Siglo XXI.

_____. 2000. "Las sociedades indias bajo el dominio español", pp. 157-188. En: Leslie Bethell ed. *Historia de América Latina*. Vol. IV. Barcelona. Crítica.

GISBERT, Teresa.

2001. *El paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina*. La Paz. Plural/Universidad de Nuestra Señora de La Paz.

_____. [1980] 2004. *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz. Gisbert & Compañía.

_____. 2007. *La fiesta en el tiempo*. La Paz. Unión Latina.

GISBERT, Teresa y José DE LA MESA.

1997. *Arquitectura andina, 1530-1830*. La Paz. Embajada de España en Bolivia.

GISBERT, Teresa, Silvia ARZE y Martha CAJÍAS.

2006. *Arte textil y mundo andino*. La Paz. Plural.

GLAVE, Luis Miguel.

1998. *De rosa y espinas: economía, sociedad y mentalidades andinas, siglo XVII*. Lima. IEP.

GODENZZI, Juan Carlos.

1992. *El quechua en debate. Ideología, normalización y enseñanza*. Cusco. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

_____. 1992. "El recurso lingüístico del poder: coartadas ideológicas del quechua y el castellano", pp. 51-77. En: Juan Carlos Godenzzi. *El quechua en debate. Ideología, normalización y enseñanza*. Cusco. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

GOLTE, Jürgen. 2009.

Moche. Cosmología y sociedad. Una interpretación iconográfica. Cuzco. CBC.

GÓNGORA, Mario.

1998. *Estudios sobre la historia colonial de Hispanoamérica*. Santiago de Chile. Universitaria.

GONZÁLEZ CARRÉ, Enrique.

2002. "Los incas y sus contemporáneos: la sierra central, 1000-1500 dC", pp. 537-552. En: Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai eds. *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y.* Lima. PUCP.

GOODY, Jack.

1985. *La domesticación del pensamiento salvaje*. Madrid. Akal.

_____. 1990. *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*. Madrid. Alianza.

_____. comp. 1996. *Cultura escrita en sociedades tradicionales*. Barcelona. Gedisa.

_____. 2011. *El robo de la historia*. Madrid. Akal.

GOODY, Jack y Ian WATT.

1996. “Las consecuencias de la cultura escrita”, pp. 39-82. En: Jack Goody comp. *Cultura escrita en sociedades tradicionales*. Barcelona. Gedisa.

GRIFFITHS, Nicholas.

1998. *La cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*. Lima. PUCP.

GRUZINSKI, Serge.

1995. *La colonización del imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México Español. S. XVI y XVII*. México. FCE.

_____. 1999. “El Corpus Christi de México en tiempos de la Nueva España”, pp. 151-190. En: Antoinette Molinié comp. *Celebrando el cuerpo de Dios*. Lima. PUCP.

_____. 2000. *El pensamiento mestizo*. Barcelona. Paidós.

_____. 2003. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*. México. FCE.

GRUZINSKI, Serge et Nathan WACHTEL direction.

1996. *Le nouveau monde mondes nouveaux: l'expérience américaine*. Paris. Éditions Recherche Sur les Civilisations/Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

GUHA, Ranajit.

1989. “Dominance without hegemony and its historiography”, pp. 210-309. En: Ranajit Guha ed. *Subaltern Studies VI*. Nueva Delhi. Oxford University Press.

_____. ed. 1997. *Dominance without Hegemony: history and power in Colonial India*.

GUILLÉN GUILLÉN, Edmundo.

1974. *Versión inca de la conquista*. Lima. Milla Batres.

_____. 1976-77. "Documentos inéditos para la historia de los incas de Vilcabamba: la capitulación del gobierno español con Titu Cusi Yupanqui", pp. 47-93. En: *Historia y Cultura, Revista del Museo Nacional de Historia*. Lima, Perú.

_____. 1979. *Visión peruana de la Conquista (la resistencia incaica la invasión española)*. Lima. Editorial Milla Batres.

_____. 1994. *La guerra de reconquista Inka. Vilcabamba, epílogo trágico del Tahuantinsuyu*. Lima. R. A. Ediciones.

HANKE, Lewis.

1968. *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*. Caracas. Ediciones de la Biblioteca/Universidad Central de Venezuela.

HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro.

1978-79. "Los primeros libros en el Perú colonial", pp. 71-90. En: *Revista Fénix* N° 28-29. Lima. INC.

_____. 1982. "Las momias de los incas en Lima", pp. 405-418. *Revista del Museo Nacional* (Lima), vol. 46.

_____. 1989. *Don Pedro de la Gasca (1493-1567). Su obra política en España y América*. Lima. Fondo Editorial PUCP.

_____. 1993. "Lexicografía y cultura. Diccionarios de lenguas europeas e indígenas en las bibliotecas del Perú colonial", pp. 75-101. En: Marie-Cécile Bénassy-Berling, Jean Pierre Clément y Alain Milhou. *Langues et cultures en Amérique espagnole coloniale*. Paris. Presses de la Sorbonne Nouvelle. Colloque International langues et Cultures en Amérique Espagnole Coloniale. Paris. 22-23 noviembre, 1993.

_____. 1996a. *Cultura barroca y extirpación de idolatrías. La biblioteca de Francisco de Ávila (1648)*. Cuzco. CERACBC.

_____. 1996b. *Bibliotecas privadas en el mundo colonial. La difusión de libros e ideas en el virreinato del Perú (siglos XVI-XVII)*. Madrid. Iberoamericana/Vervuert.

_____. 2003. "La última morada de los Incas: estudio histórico-arqueológico del Real Hospital de San Andrés", pp. 101-135. *Revista de Arqueología Americana* (México DF), vol. 22.

HARRIS, Marvin.

1987. *El materialismo cultural*. Madrid. Alianza.

HARRISON, Regina.

1982. "Modes of discourse: The Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú, by Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua", pp. 65-99. En: Rolena Adorno ed. *From oral to written expression: native andean chronicles of the early colonial period*. Syracuse. Maxwell School of Citizenship and Public Affairs.

HAVELOCK, Eric A.

1998. "La ecuación oral-escrito: una fórmula para la mentalidad moderna", pp. 25-46. En: David R. Olson y Nancy Torrance comps. *Cultura escrita y oralidad*. Barcelona. Gedisa.

_____. [1986] 1996. *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*. Barcelona. Paidós.

HELMER, Ángela.

2013. *El latín en el Perú colonial. Diglosia e historia de una lengua viva*. Lima. Fondo Editorial Universidad Mayor de San Marcos.

HEMMING, John.

1983. *En busca del Dorado*. Barcelona. Del Serbal.

[1970] 2004. *La conquista de los Incas*. México. FCE.

HERNÁNDEZ, Max.

1993. *Memoria del bien perdido; conflicto, identidad, nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega*. Lima. IEP.

2012. *En los márgenes de nuestra memoria histórica*. Lima. Fondo Editorial USMP.

HERNÁNDEZ ASTETE, Francisco.

2002. *La mujer en el Tahuantinsuyu*. Lima. Fondo Editorial PUCP.

2007. "La coya y el poder en el Tahuantinsuyu", pp. 63-85. En: Carmen Meza y Teodoro Hampe Martínez comps. *La mujer en la historia del Perú (siglos XV al XX)*. Lima. Fondo Editorial del Congreso del Perú.

_____. 2012. *Los Incas*. Lima. Fondo Editorial PUCP.

HERRERA VILLAGRA, Sergio Alejandro.

2007. *Serpiente preciosa de plumas verdes y azules. Autores y textos, interpretaciones e ideologías. Nueva España, siglos XVI y XVII*. Tesis de Maestría en Historia. Santiago de Chile. Universidad de Chile.

HERRERA Y TORDESILLAS, Antonio de.

[1610-1615] 1934-1954. *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del Mar Océano*. Madrid. A. Ballesteros Beretta y Miguel Gómez del Campillo eds.

HILL BOONE, Elizabeth & Walter D. MIGNOLO comps.

1994. *Writing without words. Alternative literacies in Mesoamerica & the Andes*. Durham. Duke University Press.

HOBBSAWM, Eric y Terence RANGER eds.

[1983] 2002. *La invención de la tradición*. Barcelona. Crítica.

HOLLAND, Augusta. E.

2008. *Nueva Corónica: tradiciones artísticas europeas en el Virreinato del Perú*. Cuzco. Centro de Estudios Regionales Bartolomé de Las Casas.

ITIER, César.

1987. “A propósito de los dos poemas en quechua de la crónica de fray Martín de Murúa”, pp. 211-227. En: *Revista Andina*, año 9, 1987.

1991. “Lengua general y comunicación escrita: cinco cartas en quechua de Cotahuasi-1616”, pp. 65-107. En: *Revista Andina*, año 9, n° 1, 1991.

1998. “Las oraciones en quichua de la *Relación* de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua”, pp. 555-580. En: *Revista Andina*, año 6, n° 2, 1991.

1992. “Un sermón desconocido en quechua general: la ‘plática que se ha de hazer a los indios en la predicación de la Bulla de la santa Cruzada (1600)’”, pp. 65-107. En: *Revista Andina*, n° 19, 1992.

1997. “Las fuentes coloniales quechuas y la etnohistoria: el ejemplo de la relación de Pachacuti”, pp. 93-100. En: Thérèse Bouysse-Cassagne ed./comp. *Saberes y memorias en los Andes. In memoriam Thierry Saignes*. Lima. IHEAL/IFEA.

2000. "Lenguas general y quechua cuzqueño en los siglos XVI y XVII", pp. 47-60. En: Luis Millones, Hiroyasu Tomoeda y Tatsuhiko Fujii eds. *Desde afuera y desde adentro. Ensayos de etnografía e historia del Cuzco y Apurímac*. Osaka. National Museum of Ethnology.

2013. *Viracocha o el océano. Naturaleza y funciones de una divinidad inca*. Lima. IFEA/IEP.

JULIEN, Catherine.

1998. "La organización parroquial del Cuzco y la ciudad incaica", pp. 82-96. En: *Revista Tawantinsuyu*. (Canberra), vol. 5.

_____. 2000. *Reading inca history*. Iowa City. University of Iowa Press.

_____. 2004. *Hatunqolla. Una perspectiva sobre el imperio incaico desde la región del lago Titicaca*. La Paz. Colegio de Historiadores de Bolivia/Maestría en Historias Andinas y Amazónicas UMSA/CIMA editores.

KAULICKE, Peter.

2000. *Memoria y muerte en el Perú antiguo*. Lima. PUCP.

KENDALL, Anne.

1973. *Everyday life of the incas*. London/New York. B. T. Batsford Ltd./G. P. Putnam's Sons.

KUBLER, George.

1944. "A Peruvian Chief of State: Manco Inca (1515-1545)", pp. 253-276. HAHR, vol. 24.

_____. 1946. "The quechua in the colonial world", pp. 331-410. En: *Handbook of South American Indians*, Vol. 2. Washington.

_____. 1947. "The Neo-Inca State (1537-1572)", pp. 189-203. HAHR, vol. 27.

LAFAYE, Jacques.

1999. *Los conquistadores. Figuras y escrituras*. México. FCE.

2007. *La imprenta en América*. México. FCE.

2000. "Literatura y vida intelectual en la América española", pp. 229-261. En: Leslie Bethell. *Historia de América Latina*. Vol. IV. Barcelona. Crítica.

LAMANA, Gonzalo.

2016. *Dominación sin dominio. El encuentro inca-español en el Perú colonial temprano*. Cusco. CBC/IFEA.

LANDER, Edgardo ed.

2000. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires. CLACSO/UNESCO.

LAPLANTINE, François y Alexis NOUSS.

2007. *Mestizajes. De Arcimboldo a zombi*. México. FCE/Ediciones Del Sol.

LEFEBVRE, Henri.

1972. *La revolución urbana*. Madrid. Alianza.

_____. 1978. *De lo rural a lo urbano*. Barcelona. Península.

LEURIDAN HUYS, Johan.

1997. *José de Acosta y el origen de la idea de misión. Perú, siglo XVI*. Cusco. CBC/Universidad San Martín de Porres.

LEVILLIER, Roberto.

1935-42. *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú*. III Vol. I: Años de andanzas (1515-1572), Vol. II: Sus informaciones sobre los incas (1570-1572), Vol. III: La *Historia índica* de Sarmiento de Gamboa que él mandó escribir cotejada con los *Comentarios Reales* de Garcilaso y otras crónicas (con un mapa del Imperio Incaico). Madrid. Espasa-Calpe.

LÉVI-STRAUSS, Claude.

[1962] 1997. *El pensamiento salvaje*. México. FCE.

[1964] 2013. *Lo crudo y lo cocido. Mitológicas I*. México. FCE.

[1966] 2005. *De la miel a las cenizas. Mitológicas II*. México. FCE.

[1968] 2003. *Origen de las maneras de la mesa. Mitológicas III*. México. FCE.

[1971] 2006. *El hombre desnudo. Mitológicas IV*. México. Siglo XXI.

LIEBSCHER, Verena.

1986. *La iconografía de los Queros*. Lima. GHerrera Editores.

LIENHARD, Martín.

1992. *La voz y su huella*. Lima. Horizonte.

LOCKHART, James.

1982. *El mundo hispano-peruano. 1532-1560*. México. FCE.

_____. [1972] 1987. *Los de Cajamarca. Un estudio social de los primeros conquistadores del Perú*. Lima. Milla Batres.

_____. 2000. "Organización y cambio social en la América española colonial", pp. 63-108. En: Leslie Bethell. *Historia de América Latina*. Vol. IV. Barcelona. Crítica.

LOHMANN VILLENA, Guillermo.

1994. "Historia, fiesta y encuentro en el Corpus Christi cuzqueño", pp. 12-37. En: *La Fiesta en el Arte*. Artículos de Guillermo Lohmann Villena y Jorge Flores Ochoa. Catálogo editado por el Fondo Pro Recuperación del Patrimonio Cultural de la Nación. Lima. Banco del Perú.

1971. "Libros, librerías y bibliotecas de la época virreinal", pp. 17-24. En: *Revista Fénix*, no. 21. Lima. INC.

LÓPEZ-BARALT, Mercedes.

1988. *Ícono y conquista: Guamán Poma de Ayala*. Madrid. Hiperión.

1993. *Guamán Poma de Ayala, autor y artista*. Lima. PUCP.

2011. *Garcilaso, traductor de culturas*. Madrid. Iberoamericana/Vervuert.

LORANDI, Ana María y Mercedes DEL RÍO.

1992. *La etnohistoria. Etnogénesis y transformaciones sociales andinas*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina.

LOZANO, Jorge.

1987. *El discurso histórico*. Madrid. Alianza.

LUMBRERAS, Luis Guillermo.

1969. *De los pueblos, las culturas y las artes del antiguo Perú*. Lima. Moncloa/Campodónico.

1981. *Arqueología de la América andina*. Lima. Editorial Milla Batres.

ed. 1999. *Historia de América andina*. Quito. Libresa.

2000. *El imperio Wari*. Lima. IFEA/Lluvia editores.

LYNCH, John.

2000. *Carlos V*. Barcelona. Crítica.

2003. *Los Austrias. 1516-1700*. Barcelona. Crítica.

MACERA, Pablo.

1993. *La pintura mural andina, siglos XVI-XIX*. Lima. Editorial Milla Batres.

2006. *El inca colonial*. Lima. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

2009. *Trincheras y fronteras del arte peruano. Ensayos de Pablo Macera*. Miguel Pinto comp. Lima. Fondo Editorial del Congreso del Perú.

MacCULLOCH, Diarmaid.

2011. *Historia de la Cristiandad. Los primeros tres mil años*. Barcelona. Debate.

MacCORMACK, Sabine.

1991. *Religion in the Andes. Vision and imagination in early colonial Peru*. New York. Princeton University Press.

2004. “¿Inca o Español? Las identidades de Paullu Topa Inca”, pp. 99-109. En: Boletín de Arqueología PUCP. N° 8.

MALEFIJT, Annemarie de Waal.

1983. *Imágenes del hombre*. Buenos Aires. Amorrortu.

MANNHEIM, Bruce.

1991. *The language of the Inka since the european invasion*. Austin. University of Texas Press.

2002. “Gramática colonial”, pp. 209-220. En: Jean Jacques Decoster ed. *Incas e indios cristianos. Élités indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Cuzco. IFEA/CBC/Asociación Kuraka.

_____. 1992. “El renacimiento quechua del siglo XVIII”, pp. 15-22. En: Juan Carlos Godenzzi. *El quechua en debate. Ideología, normalización y enseñanza*. Cusco. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

MARTIN, Luis.

1968. *The intellectual conquest of Peru. The Jesuit College of San Pablo, 1568-1767*. New York. Fordham University Press.

MARTÍNEZ ARMIJO, Isabel.

2005. *Textiles inca en el contexto de la Capacocha. Función y significado*. Tesis de Licenciatura en Arqueología. Cusco. UNSAAC.

MARZAL M., Manuel.

1983. *La transformación religiosa peruana*. Lima. PUCP.

2000. *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa en América Latina*. Lima. PUCP.

2002. “Los “santos” y la transformación religiosa del Perú colonial”, pp. 359-372. En: Jean Jacques Decoster ed. *Incas e indios cristianos. Élités indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Cuzco. IFEA/CBC/Asociación Kuraka.

MATOS MOCTEZUMA, Eduardo.

2006. *Tenochtitlán*. México. FCE.

MAUSS, Marcel.

1971. *Sociología y antropología*. Madrid. Tecnos.

MAZZOTTI, José Antonio.

1996. *Coros mestizos del Inca Garcilaso. Resonancias andinas*. México. FCE.

MERLUZZI, Manfredi.

2014. *Gobernando los Andes. Francisco de Toledo virrey del Perú (1569-1581)*. Lima. Fondo Editorial PUCP/Roma Tre, Università Degli Studi.

MEYERS, Albert.

2002. “Los Incas: ¿bárbaros advenedizos o herederos de Tiahuanaco?”, pp. 525-535. En: Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai eds. *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y.* Lima. PUCP.

MIGNOLO, Walter D.

1992. “La cuestión de la letra en la conquista de América”, pp. 97-112. En: Karl Kohut ed. *De conquistadores y conquistados. Realidad, justificación, representación*. Frankfurt Verlag. Vervuert am Main.

1995. *Dark side of Renaissance: Literacy, territoriality and colonization*. Durham and London. Duke University Press.

1996. “Signs and their transmission: the question of the book in the New World”, pp. 220-270. En: Elizabeth Hill Boone y Walter D. Mignolo eds. *Writing without words. Alternative literacies in Mesoamerica & the Andes*. University of Michigan Press.

[1982] 2008. “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista”, pp. 57-116. En: Luis Íñigo Madrigal coord. *Historia de la literatura hispanoamericana. Época Colonial*. Tomo I. Madrid. Cátedra.

MILLONES, Luis.

1987. *Historia y poder en los Andes centrales*. Madrid. Alianza.

2007. “Mesianismo en América hispana: el Taki Onqoy”, pp. 7-39. En: *Revista Memoria Americana* 15.

MILLONES, Luis y Hideyasu TOMOEDA.

1990. *500 años de Mestizaje*. Osaka. Universidad de Osaka.

MILLONES, Luis y Hideyasu TOMOEDA.

2007. “Estudio introductorio”, pp. XIII-XXXII. En: *Dioses y hombres de Huarochirí*. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila [¿1598?]. José María Argüedas ed. Lima. Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Jesuitas.

MILLONES, Luis y Renata MAYER.

2012. *La fauna sagrada de Huarochirí*. Lima. IEP/IFEA.

MIRÓ QUESADA, Aurelio.

1948. *El Inca Garcilaso*. Madrid. Instituto de Cultura Hispánica.

MUCHEMBLED, Robert.

2013. *Historia del Diablo. Siglos XII-XX*. México. FCE.

MUMFORD, Lewis.

2010. *La ciudad en la historia*. Buenos Aires. Ediciones Infinito.

MURRA, John V.

1975. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima. IEP.

1978. *La organización económica del estado inca*. México. Siglo XXI.

2002. *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima. IEP/PUCP.

MURRA, John Victor, Nathan WACHTEL y Jacques REVEL eds.

1986. *Anthropological history an andean polities*. Cambridge. Cambridge University Press.

NAVARRO GALA, Rosario.

2003. *Lengua y cultura en la “Nueva corónica y buen gobierno”*: aproximación al español de los indígenas en el Perú de los siglos XVI y XVII. Valencia. Universidad de Valencia.

ed. 2007. *La relación de antigüedades deste Reyno del Pirú. Gramática y discurso ideológico indígena*. Madrid. Iberoamericana/Vervuert.

2015. *El primer notario indígena y su libro de protocolo (Cuzco, siglo XVI): cuestiones filológicas, discursivas y de contacto de lenguas*. Madrid/Frankfurt. Iberoamericana/Vervuert.

NILES, Susan A.

1999. *The shape of inca history*. Iowa City. University of Iowa Press.

O’GORMAN, Edmundo.

1992. *La invención de América*. México. FCE.

ONG, Walter J.

2004. *Oralidad y escritura. Tecnologías de las palabras*. México. FCE.

O’PHELAN GODOY, Scarlet.

2013. *Mestizos reales en el Virreinato del Perú: indios nobles, caciques y capitanes de mita*. Lima. Fondo Editorial del Congreso del Perú.

ORTEGA, Julio.

2002. “Leer y describir: el Inca Garcilaso y el sujeto de la abundancia”, pp. 397-408. En: Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai eds. *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y.* Lima. PUCP.

OSSIO, Juan ed.

1973. *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima. Colección Biblioteca de Antropología dirigida por Ignacio Prado Pastor.

1973. “Guamán Poma: *Nueva corónica* y carta al rey. Un intento de aproximación a las categorías del pensamiento del mundo andino”, pp. 155-213. En: Juan Ossio. *Ideología*

mesiánica del mundo andino. Lima. Colección Biblioteca de Antropología dirigida por Ignacio Prado Pastor.

1985. *Los retratos de los Incas en la crónica de fray Martín Murúa*. Lima. Oficina de Asuntos Culturales de la Corporación Financiera de Desarrollo.

2008. *En busca del orden perdido. Idea de la historia en Felipe Guamán Poma de Ayala*. Lima. PUCP.

2002. “Algunas reflexiones en torno a la historicidad del cronista indio Felipe Guamán Poma de Ayala: su ubicación en el tiempo”, pp. 325-344. En: Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai eds. *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y.* Lima. PUCP.

PAGDEN, Anthony.

1988. *La caída del hombre natural*. Madrid. Alianza.

1990. *Spanish imperialism and the political imagination. Studies in european and spanish-american social and political theory, 1513-1830*. New Haven. Yale University Press.

[1995] 1997. *Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Barcelona. Península.

PARKER, Gary J.

2013. *Trabajos de lingüística histórica quechua*. Lima. PUCP.

PÄRSINNEN, Martti.

2003. *Tawantinsuyu. El estado inca y su organización política*. Lima. IFEA/PUCP.

PÄRSINNEN, Martti y Jukka KIVIHARJU eds.

2004. *Textos andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Madrid. Instituto Iberoamericano de Finlandia/Universidad Complutense, Facultad de Filología, Departamento de Filología Española.

PEASE, Franklin.

1991. *Los últimos incas del Cusco*. Madrid. Quinto Centenario.

1992. *Curacas andinos, reciprocidad y riqueza*. Lima. PUCP.

2010. *Las crónicas y los Andes*. Lima. FCE.

[1973] 2014. *El dios creador andino*. Cusco. Fondo Editorial Ministerio de Cultura.

PAZ, Octavio.

[1973] 2006. Prefacio “Entre orfandad y legitimidad”, pp. 11-24. En: Jacques Lafaye. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*. México. FCE.

POLANYI, Karl, Conrad ARENSBERG y Harry N. PEARSON comps.

1976. *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. Barcelona. Labor.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl.

1986. *Los cronistas del Perú (1528-1650)*. Edición, prólogo y notas de Franklin Pease G. Y. Bibliografía de Félix Álvarez Brun y Graciela Sánchez Cerro, revisado por Oswaldo Holguín Callo. Lima. Banco de Crédito del Perú.

2009. *Estudios garcilasistas*. Fondo Editorial Universidad Garcilaso de la Vega/Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto Raúl Porras Barrenechea.

PULGAR-VIDAL, Javier.

1996. *Geografía del Perú*. Lima. Peisa.

PRESCOTT, William Hickey.

[1835] 2004. *Historia de la conquista de México*. Madrid. Antonio Machado Libros.

[1847] 2004. *Historia de la conquista de Perú*. Madrid. Antonio Machado Libros.

PUPO-WALKER, Enrique.

1982. *Historia, creación y profecía en los textos del Inca Garcilaso de la Vega*. Madrid. Porrúa.

QUISPE-AGNOLI, Rocío.

2006. *La fe andina en la escritura. Resistencia e identidad en la obra de Guamán Poma de Ayala*. Lima. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

RAMA, Ángel.

1984. *La ciudad letrada*. Hanover. Del Norte.

1987. *La transculturación de la narrativa*. México. Siglo XXI.

RAMOS, Gabriela ed.

1994. *La venida del reino: religión, evangelización y cultura en América, siglos XVI y XX*. Cusco. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

2010. *Muerte y conversión en los Andes. Lima y Cuzco, 1532-1670*. Lima. IEP/IFEA/République Française, Cooperación Regional Para los Países Andinos.

RAMOS, Gabriela y Henrique URBANO comps.

1993. *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII: Charcas, México, Chile, Perú*. Cusco. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

RAMOS, Gabriela & Yanna YANNAKAKIS eds.

2014. *Indigenous intellectuals: knowledge, power, and colonial culture in Mexico and the Andes*. Durham & London. Duke University Press.

REGALADO DE HURTADO, Liliana.

1996. *Sucesión incaica*. Lima. PUCP.

1996. “Estudio preliminar”, pp. IX-LVIII. En: *Instrucción al licenciado Lope García de Castro [1570]*. Edición y estudio preliminar por Liliana Regalada de Hurtado. Lima. PUCP.

1997. *El inca Titu Cusi Yupanqui y su tiempo*. Lima. PUCP.

RICARD LANATA, Xavier.

2006. *Ladrones de sombras. El universo mágico de los pastores del Ausangate*. Lima. IFEA/CBC.

RIVAROLA, José Luis.

1990. *La formación lingüística de Hispanoamérica. Diez estudios*. Lima. PUCP.

2000. *El español andino. Textos de bilingües de los siglos XVI y XVII*. Madrid/Frankfurt. Vervuert/Iberoamericana.

2001. *El español de América en su historia*. Valladolid. Universidad de Valladolid.

ROSE-FUGGLE, Sheona.

1993. “La enseñanza del quechua en la Universidad de Lima (s. XVI-XVII)”, pp. 103-118. En: Marie-Cécile Bénassy-Berling, Jean Pierre Clément y Alain Milhou. *Langues et cultures en Amérique espagnole coloniale*. Paris. Presses de la Sorbonne Nouvelle. Colloque International langues et Cultures en Amérique Espagnole Coloniale. Paris. 22-23 noviembre, 1993.

ROSTWOROWSKI, María.

2001-2014. *Obras completas*. Vols. I-VIII. Lima. IEP.

2003. *Doña Francisca Pizarro. Una mestiza ilustre 1534-1598*. Lima. IEP.

2007. "La mujer antes de Pizarro", pp. 23-61. En: Carmen Meza y Teodoro Hampe comps. *La mujer en la historia del Perú (siglos XV al XX)*. Lima. Fondo Editorial del Congreso del Perú.

ROWE, John Howland

1982. "La cronología de los vasos de madera inca", pp. 97-136. En: *Revista Arqueología del Cuzco*. INC. Cusco.

1985. "La constitución inca del Cuzco", pp. 35-73. En: *Revista Histórica*. Vol. 9. N° 1.

1989. *El plano más antiguo del Cuzco. Dos parroquias de la ciudad vistas en 1643*. Cusco. INC.

1995. "Behavior and Belief in Ancient Peruvian Mortuary Practice", pp. 27-41. En: Tom D. Dillahay ed. *Tombs for the living: andean mortuary practices*. Washington DC. Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

2003. *Los incas del Cuzco. Siglos XVI, XVII, XVIII*. Cusco. INC.

RYLE, Gilbert.

[1949] 2005. *El concepto de lo mental*. Barcelona. Paidós.

SALOMON, Frank.

1982. "Crónicas de lo imposible: Notas sobre Tres Historiadores Indígenas Peruanos", pp. 81-98. En *Revista Chungará* n° 12, agosto, 1984. Universidad de Tarapacá, Arica-Chile.

1991. "Introductory Essay: the Huarochirí Manuscript", pp. 1-38. En: Frank Salomon y Georges Urioste eds. *The Huarochirí manuscript. A testament of ancient and colonial andean religion*. Austin. University of Texas Press.

1994. "La textualización de la memoria en la América andina: una perspectiva etnográfica comparada", pp. 229-261. *América Indígena* 54 (4). México.

1995. "The Beautiful Grandparents: andean ancestor shrines and mortuary ritual as seen through colonial records", pp. 315-353. En: Tom D. Dillahay ed. *Tombs for the living: andean mortuary practices*. Washington DC. Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

1997. "Los quipus y libros de la Tupicocha de hoy: un informe preliminar", pp. 241-258. En: Rafael Varón Gabai y Javier Flores Espinoza eds. *Arqueología, antropología e historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski*. Lima. IEP/Banco Central del Perú.

2007. *Los quipocamayos. El antiguo arte del khipu en una comunidad campesina moderna*. Lima. IFEA/IEP.

SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Nicolás.

2000. *La población de América Latina. Desde los tiempos precolombinos al año 2025*. Madrid. Alianza.

2000. “La población de la América colonial española”, pp. 15-38. En: Leslie Bethell ed. *Historia de América Latina*. Vol. IV. Barcelona. Crítica.

SANTA BIBLIA. Antiguo y Nuevo testamento. Antigua versión de Casidoro de Reina.

[1569] 2011. Revisada por Cipriano De Valera (1602). Otras revisiones 1862, 1909 y 1960. Sociedades Bíblicas Unidas. Impreso en Brasil.

SANTILLANA, Julián I.

2002. “Chancas e incas: un nuevo examen”, pp. 553-566. En: Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai eds. *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y.* Lima. PUCP.

SEBASTIÁN, Santiago.

2007. *El barroco iberoamericano*. Madrid. Encuentro.

SHERBONDY, Jeannette E.

1982. “El regadío, los lagos, y los mitos de origen”, pp. 3-32. En: Revista *Allpanchis Phuturinga*, vol. 17.

1986. “Los ceques: código de canales en el Cuzco incaico”. En: Revista *Allpanchis Phuturinga*, vol. 27, pp. 365-73.

1987. “Organización hidráulica y poder en el Cuzco de los Incas”, pp. 117-153. En: *Revista Española de Antropología Americana*, n° XVII, Madrid, Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid.

SILVERMAN, Gail.

1994. *El textil andino: un libro de sabiduría*. Lima. Banco Central de Reserva del Perú.

SOUSTELLE, Jacques.

1984. *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*. México. FCE.

SPALDING, Karen.

1984. *An andean society under inca and spanish rule*. Stanford. Stanford University Press.

2002. “La otra cara de la reciprocidad”, pp. 221-250. En: Jean Jacques Decoster ed. *Incas e indios cristianos. Élités indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Cuzco. IFEA/CBC/Asociación Kuraka.

2008. “Consultando a los ancestros”, pp. 273-292. En: Marco Curatola Petrocchi y Mariusz S. Ziolkowski eds. *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*. Lima. Fondo Editorial PUCP.

SWADESH, Maurice.

[1966] 1993. *El lenguaje y la vida humana*. México. FCE.

SZEMIŃSKI, Jan.

1997. *Wira Quchan y sus obras. Teología andina y lenguaje, 1550-1662*. Lima. IEP/BCRP.

TAYLOR, Gerald.

1984. “Yauyos: un microcosmos dialectal quechua”, pp. 121-146. En: *Revista Andina*, N° 3.

_____. 1985. “Un documento quechua de Huarochirí-1607”. En: *Revista Andina*, N° 5, 1985.

_____. 1992. “La normalización de la enseñanza del quechua”, pp. 179-183. En: Juan Carlos Godenzzi. *El quechua en debate. Ideología, normalización y enseñanza*. Cusco. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

_____. 2000. *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*. Cusco. CERA Bartolomé de Las Casas.

_____. ed. 2003. *El sol, la luna y las estrellas no son Dios... La evangelización en quechua (siglo XVI)*. Lima. IFEA/Fondo Editorial PUCP.

THOMAS, Hugh.

2004. *El imperio español. De Colón a Magallanes*. Buenos Aires. Planeta.

TODOROV, Tzvetan.

1992. *Simbolismo e interpretación*. Caracas. Monte Ávila.

2008. *La conquista de América. El problema del otro*. México. Siglo XXI.

TORERO, Alfredo.

1994. “El ‘idioma particular’ de los incas”, pp. 231-240. En: *Estudios de lengua y cultura amerindias I*. Julio Calvo ed. Valencia. Universidad de Valencia.

_____. 1995a. “Historia de x: el proceso de velarización de /s/ castellana según su uso en escrituras de lenguas andinas de los siglos XVI y XVII”, pp. 185-203. En: *Historia de la lengua española en América y España*. Valencia. Universitat de Valencia.

_____. 1995b. “Acerca de la lengua Chinchaysuyu”, pp. 231-240. En: César Itier comp. *Del siglo de oro al siglo de las luces. Lenguaje y sociedad en los Andes del siglo XVIII*. Cuzco. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas.

_____. [2002] 2005. *Idiomas de los Andes: lingüística e historia*. Lima. Horizonte.

_____. [1974] 2007. *El quechua y la historia social andina*. Lima. Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos.

URBANO, Enrique ed.

1981. *Wiracocha y Ayar. Héroes y funciones en las sociedades andinas*. Cusco. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

_____. comp. 1993. *Mito y simbolismo en los Andes*. Cusco. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

_____. 1993. “La representación en el siglo XVI: la imagen colonial del inca”, pp. 87-136. En: Enrique Urbano comp. *Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra*. Cuzco. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

_____. 1999. “Estudio preliminar y notas”. En: Joseph Pablo de Arriaga. [1621] 1999. *La Extirpación de la Idolatría en el Pirú*. Estudio preliminar y notas de Enrique Urbano. Cusco. CBC.

URIOSTE, George L.

1982. “The editing of oral tradition in the Huarochirí Manuscript”, pp. 101-108. En: Rolena Adorno ed. *From oral to written expression: native andean chronicles of the early colonial period*. Syracuse. Maxwell School of Citizenship and Public Affairs.

_____. 1983. *Hijos de Pariya Qaqa: la tradición oral de Waru Chiri*. Syracuse, N. Y. Foreign and Comparative Studies Program, Universidad de Siracusa.

URTON, Gary.

1997. “De nudos a narraciones. Reconstrucción del arte de llevar registros históricos en los Andes a partir de transcripciones en español de los *kipus* incaicos”, pp. 303-324. En: Thérèse Bouysse-Cassagne. ed./comp. *Saberes y memorias en los Andes. In memoriam Thierry Saignes*. Lima. IHEAL/IFEA.

_____. 2005a. *Signos del khipu inca. Código binario*. Cusco. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

_____. 2005b. *Historia de un mito. Pacariqtambo y el origen de los inkas*. Cusco. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

VALCÁRCEL, Luis Eduardo.

[1959] 2012. *La etnohistoria del Perú. Historia del Perú (Incas)*. México. FCE.

VAN DIJK, Teun A.

2006. *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona. Gedisa.

____ ed. 2006. *Estudios del discurso I: El discurso como interacción social*. Barcelona. Gedisa.

____ ed. 2006. *Estudios del discurso II: El discurso como estructura y proceso*. Barcelona. Gedisa.

VANSINA, Jan.

1966. *La tradición oral*. Barcelona. Labor.

VARESSE, Stefano.

2006. *La sal de los cerros. Resistencia y utopía en la Amazonía peruana*. Lima. Fondo Editorial del Congreso del Perú.

VARGAS UGARTE, Rubén S. J.

1953-62. *Historia de la Iglesia en el Perú (1511-1568)*. Lima-Burgos. Imprenta Santa María.

1954. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Lima. Tipografía Peruana.

VEGA, Juan José.

1990. *La educación en el Tahuantinsuyu*. Lima. Derrama magisterial.

1964. *La guerra de los viracochas*. Lima. Populibros Peruanos.

1965. *Manco Inca, el gran rebelde*. Lima. Populibros Peruanos.

VILLANUEVA URTEAGA, Horacio ed.

1982. *Cuzco 1689. Documentos: los informes de los párrocos al Obispo Mollinedo. Economía y sociedad en el sur andino*. Cusco. CBC.

VILLANUEVA URTEAGA, Horacio y Jeannette SHERBONDY.

1979. *Cuzco: aguas y poder*. Cuzco. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas.

VOVELLE, Michel.

1985. *Ideologías y mentalidades*. Barcelona. Ariel.

WACHTEL, Nathan.

1973. *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas*. Madrid. Alianza.

1973. "Pensamiento salvaje y aculturación", pp. 165-228. En: *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas*. Madrid. Alianza.

1976. *Los vencidos. Los indios del Perú ante la conquista española*. Madrid. Alianza.

1997. "Nota sobre el problema de las identidades colectivas en los Andes meridionales", pp. 677-690. En: Rafael Varón Gabai y Javier Flores Espinoza eds. *Arqueología, antropología e historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski*. Lima. IEP/Banco Central del Perú.

2001. *El regreso de los antepasados. Los indios Urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de Historia Regresiva*. México. FCE/El Colegio de México.

2003. "Los indios y la conquista española", pp. 170-202. En: *Historia de América Latina de Cambridge*. Vol. I. Leslie Bethell ed. Barcelona. Crítica.

WALLERSTEIN, Immanuel.

1984-2003. *El moderno sistema mundial*. 3 vols. México. Siglo XXI.

WITTGENSTEIN, Ludwig.

2003. *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid. Tecnos.

1999. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona. Atalaya.

WOLF, Eric.

1994. *Europa y la gente sin historia*. México. FCE.

WUFFARDEN, Luis E.

2005. "El arte virreinal del Perú, siglos XVI y XVIII", pp. 6-75. En: VV. AA. *Perú histórico. Compendio histórico del Perú*. Vol. 5. Lima. Editorial Milla Batres.

2008. "Presencia de la pintura novohispana en el Virreinato del Perú", pp. 161-170. En: *Revista Histórica XXXII*. 1.

ZAMBRANO, Fabio y Olivier BERNARD.

1993. *Ciudad y territorio. El proceso de poblamiento en Colombia*. Bogotá. IFEA/Academia de Estudios de Bogotá.

ZAPATA RODRÍGUEZ, Julinho.

1997. "Arquitectura y contextos funerarios Wari en Batan Urqu, Cusco", pp. 165-206. En: *Boletín de Arqueología*, N° 1.

ZUIDEMA, Reiner Tom.

1989. *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*. Lima. FOMCIENCIAS.

1989. "Un viaje al encuentro de Dios: narración e interpretación de una experiencia onírica en la comunidad de Choque-Huarkaya" (en colaboración con Ulpiano Quispe), pp. 33-53. En: *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*. Lima. FOMCIENCIAS.

1991. *La civilización inca en Cuzco*. México. FCE.

1995. *El sistema de ceques en el Cuzco*. Lima. PUCP.

1999. "La fiesta del Inca, el Corpus Christi y la imaginación colonial: castigo y sacrificio humano como ritos de comunión", pp. 191-243. En: Antoinette Molinié ed. *Celebrando el cuerpo de Dios*. Lima. PUCP.

2002. "La organización religiosa del sistema de panacas y memoria en el Cuzco incaico", pp. 19-38. En: Jean Jacques Decoster ed. *Incas e indios cristianos. Élités indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Cuzco. IFEA/CBC/Asociación Kuraka.

2005. "La religión Inca", pp. 89-113. En: Manuel M. Marzal ed. *Religiones andinas*. Madrid. Trotta.

2008. "Calendario, presagios y oráculos en el mundo inca", pp. 205-220. En: Marco Curatola Petrocchi y Mariusz S. Ziolkowski eds. *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*. Lima. PUCP.

2011. *El calendario incaico. Ensayos de cultura andina*. Lima. Fondo Editorial del Congreso del Perú/PUCP.

ANEXO DE IMÁGENES

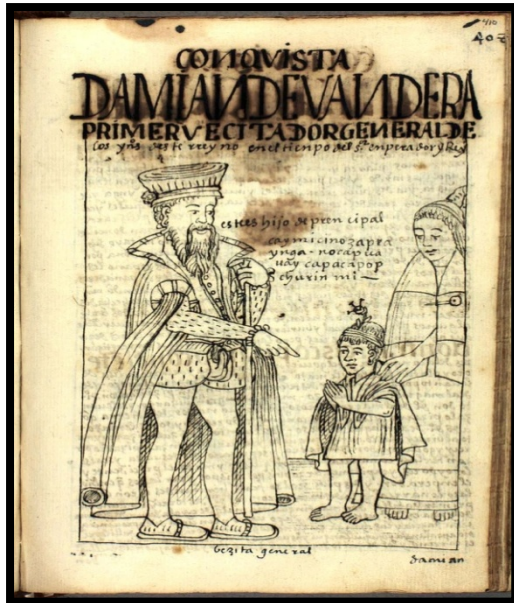


Ilustración 1. En esta imagen Guamán Poma ejemplifica la relación que inauguró la Corona Austria y el Estado colonial en relación a los niños y jóvenes, a quienes había que educar en atención estricta a la nueva cultura y religión introducida en los Andes y considerada como obligatoria. Se crea un sistema para ello: la Educación Informal derivada de las Doctrinas (s. XVI) y luego las Escuelas para Hijos de Caciques (s. XVII). Esto generó interesantes y complejos procesos de cambio ideológico que podemos rastrear en las identidades e imaginarios, es decir, en las estructuras mentales o los sistemas de pensamiento de la cultura de los andinos. La Evangelización fue clave en este asunto. El personaje aludido en el dibujo, Damián de la Bandera, también es mencionado por el Inca Garcilaso de la Vega, y representa el interés del sistema por “civilizar” a los nuevos súbditos del Rey de España (Imagen tomada de: Biblioteca de Copenhague, “el espacio de don Felipe Guamán Poma de Ayala”).



Ilustración 2. Las ilustraciones de Guaman Poma nos son sumamente útiles para graficar la situación colonial mediante la cultura urbana que se instituye oficialmente desde la organización oficial del Virreinato del Perú y desde los Concilios Limenses. Los modelos europeos privilegiaban a la Ciudad como centro de la civilización, de la cultura y de la sociedad. La idea de la «Ciudad Letrada» (Rama) encuentra en las imágenes de don Felipe un interesante apoyo que hace más explícitas las relaciones orgánicas entre el saber literario, legal e historiográfico transculturado por los colonialistas y el patrimonio cultural indígena que consigue mediante esta técnica la refundación de sus Memorias Antiguas (Imagen tomada de: Biblioteca de Copenhague, “el espacio de don Felipe Guamán Poma de Ayala”).



Ilustración 3. En esta interesante imagen observamos representado a Manco Inca II, líder étnico cuzqueño que abrió las puertas de la Ciudad Huaca para que los conquistadores la tomaran como propiedad legítima de la Corona española tras la lectura del Requerimiento, en diciembre de 1533. Tres años después, una vez rotas las confianzas y alianzas pactadas entre Incas e Hispánicos, Manco Inca II convocando a las Panacas cuzqueñas determinó la eliminación y expulsión de los invasores a través de una guerra a muerte. Sin embargo, el Cerco al Cuzco (1536-37) fracasa, por lo que las Panacas anticastellanas se vieron obligadas a retirarse lejos de los “falsos huiracochas”. Otras familias cuzqueñas, empero, se mantuvieron con los españoles. Paullu Inca fue su líder. El mundo antiguo comienza a descomponerse lentamente, mientras el mundo colonial inicia su construcción progresiva (Imagen tomada de: Biblioteca de Copenhague, “el espacio de don Felipe Guamán Poma de Ayala”).



Ilustración 4. En la imagen vemos a Manco Inca II prendiéndole fuego a la primera iglesia cristiana que los españoles construyeron frente a la Plaza Haucaypata. La Alianza que los españoles pactaron con el Sapa Inca nunca fue respetada. Las verdaderas intenciones de los viracochas, de acuerdo al Requerimiento, eran tomar para sí tierras y población humana como parte de la expansión que las Bulas del Papa Alejandro VI había aprobado como “donación” para la Corona Católica. Ante esta toma de conciencia Manco Inca II inicia la lucha para la recuperación de la Ciudad Inca. Al verse incapacitados de derrotar a los extranjeros, los Incas tomaron la dolorosa decisión de quemar la ciudad (Imagen tomada de: Biblioteca de Copenhague, “el espacio de don Felipe Guamán Poma de Ayala”).

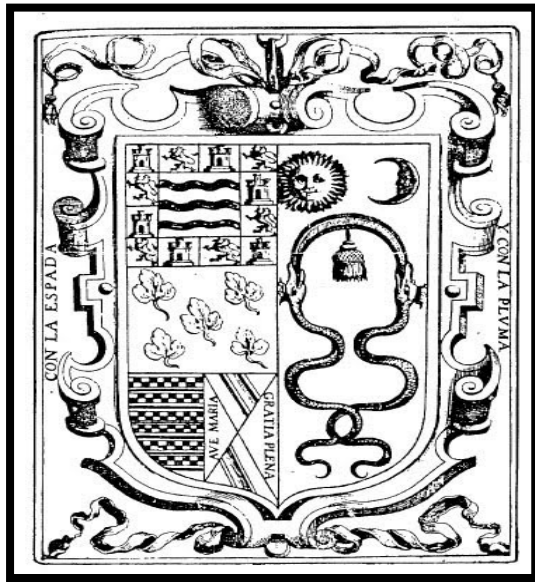


Ilustración 5. Escudo de Armas del Inca Garcilaso de la Vega. En el centro del blasón podemos visualizar un ejemplo de la dualidad histórico-cultural castellana (Torreones, grecas y texto latín “Ave María, Gratia Plena”) y andina (Dos Serpientes, Arcoíris, Sol y Luna), en un notable conjunto iconográfico de mestización. Finalmente, su lema: “Con la Pluma y con la Espada” (Imagen tomada de: C. Oyola Martínez coord. 2009).

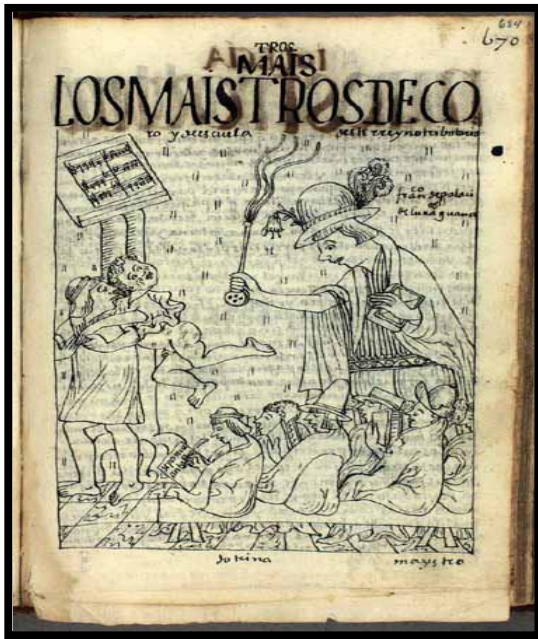


Ilustración 7. Esta escena ejemplifica la educación occidental que se impartía a los hijos de caciques (música, canto y rezo), donde incluso habrían participado hombres andinos que fungían como pedagogos o ayudantes (Imagen tomada de: Biblioteca de Copenhague, “el espacio de don Felipe Guamán Poma”).

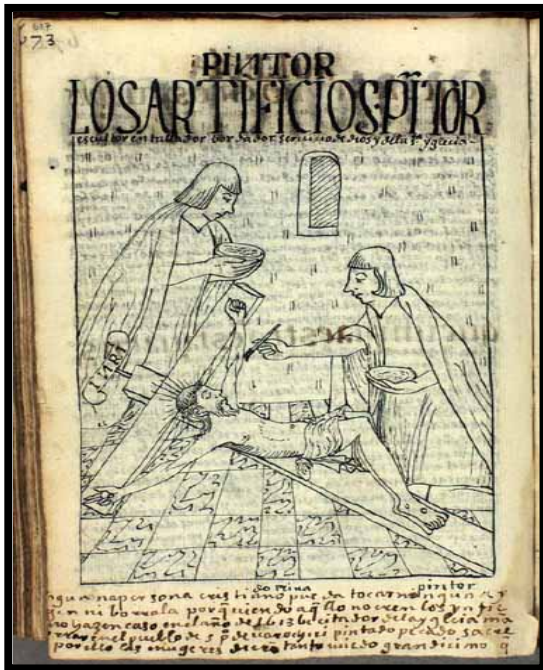


Ilustración 8. Letrados y artistas andinos cristianizados toman parte en la labor de construcción de los templos cristianos, aportando con la creación de los objetos e imágenes rituales hagiográficas. (Imagen tomada de: Biblioteca de Copenhague, “el espacio de don Felipe Guamán Poma de Ayala”).

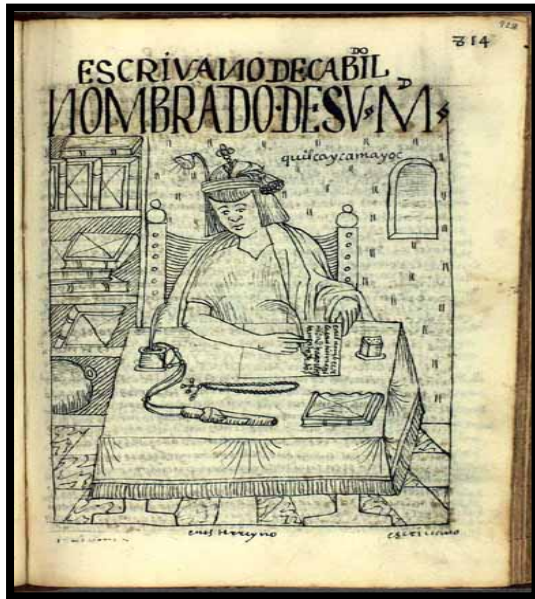


Ilustración 9. La posibilidad de poder comunicarse en el sistema de códigos occidentales necesariamente implicó para letrados y artistas andinos enfrentarse con su condición de indígenas/mestizos que se debatían entre dos culturas (Imagen tomada de: Biblioteca de Copenhague, “el espacio de don Felipe Guamán Poma de Ayala”).

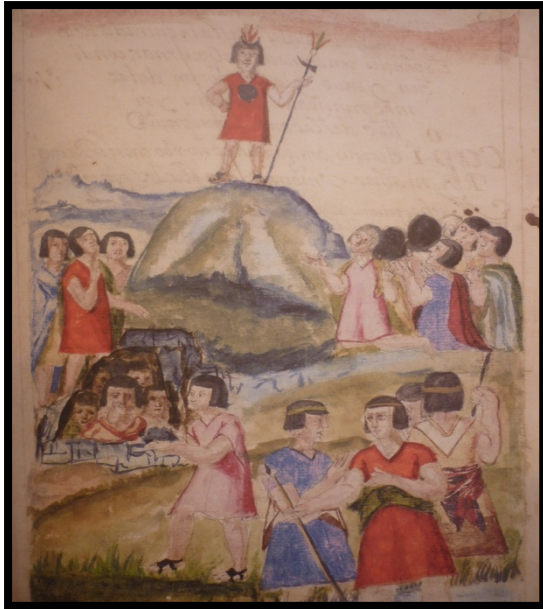


Ilustración 10. Esta acuarela colonial representa a Manco Cápac de pie en la *Huaca-Pacarina* de Tampusoto, en Pacareqtambo. El acto representado corresponde al origen mítico de los Proto-Incas que migraban desde el lago Titicaca en dirección hacia el lugar que habría de ser la ciudad sagrada: el Cuzco, en el antiguo Valle de *Aqhamama*. Muchas fuentes coinciden en este evento fundacional. Desde luego la similitud entre los dibujos de Guaman Poma y esta representación artística siguen invitando a relacionar estas variables (Tomado de Martín de Murúa. [ca. 1611] *Historia general del Perú: facsimile of J. Paul Getty Museum Ms. Ludwig XIII 16/Martín de Murúa*).

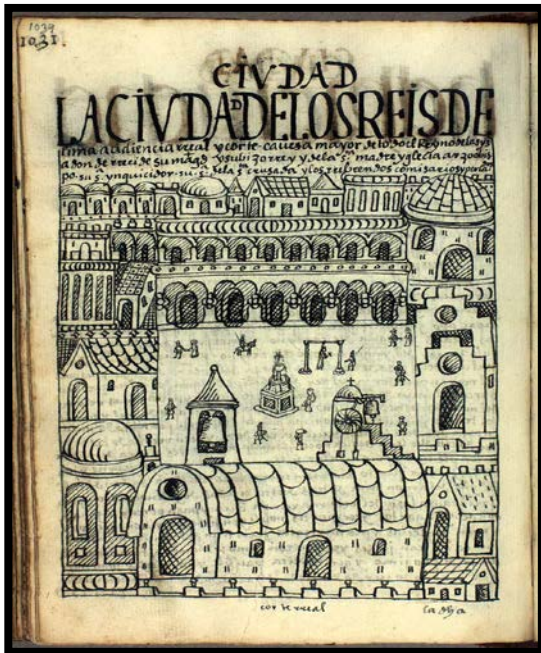


Ilustración 11. La Ciudad de los Reyes fue el corazón político-administrativo del naciente Virreinato del Perú. Reemplazó, desde un punto de vista del poder, a la Ciudad del Cuzco, otrora el corazón del Tawantinsuyu. Lima fue probablemente la capital cultural de la presencia hispánica en Sudamérica, por lo tanto fue el principal foco desde el cual la sociedad colonial se vio iluminada en su constitución, control y dirección política, religiosa y económica. En el siglo XVII la Ciudad de los Reyes era una excelente réplica de las ciudades ibéricas, siendo la sede de las principales instituciones de poder y asiento determinante de la población europea. La cultura, la ciencia y el arte fluyeron ejemplarmente influyendo en todas las ciudades que estaban bajo su poder.



Ilustración 12. La Ciudad Huaca del Cuzco perdió el poder central frente a la Ciudad de Lima. Sin embargo, conservó mucho poder especialmente en torno de la Sierra y el Altiplano. Su refundación, la expulsión de las Panacas, su repoblamiento hispánico y su carácter “sagrado”, no obstante, dieron un nuevo brío colonial. Como ciudad estratégica tuvo el rol de desarrollar muchas funciones: la evangelización y el régimen de encomiendas fueron ejes fundamentales del poder que siguió conservando. Su desarrollo arquitectónico la convirtió en la segunda ciudad más importante del Virreinato. Como foco principal de la lengua quechua, el Cuzco fue el escenario de múltiples cambios, transformaciones y continuidades culturales en su población indígena, mestiza e incluso hispánica. El castellano y el quechua fueron parte fundamental de la Evangelización de la población andina.



Ilustración 13. Muchos mitos cristianos fueron interpolados con las tradiciones míticas e históricas de los andinos. Así, Santo Tomás/San Bartolomé fue “transportado” al período prehispánico donde protagonizó historias edificantes tales como peregrinajes y prédicas ante los indígenas. Se le relacionó, por similitud, con Wiraqochan o Tunupa. La «Escritura» fue artífice de estos injertos históricos. Otros eventos bíblicos como el Diluvio también aportaron especulaciones evangelizadoras en los mitos “gentiles”.



Ilustración 14. En esta imagen el Inca Tupac Yupanqui aparece “hablando con todas las huacas”. Junto al Inca aparecen un círculo compuesto de imágenes de huacas (reales o imaginarias) al pie de un cerro o montaña, en cuya cima aparece otra figura de huaca, apu, guamani o pacarina. Es interesante cómo la imaginación del dibujante representa este “diálogo” de un hombre-huaca ante sus semejantes en sus diferentes advocaciones (Imagen tomada de: Biblioteca de Copenhague, “el espacio de don Felipe Guamán Poma de Ayala”).

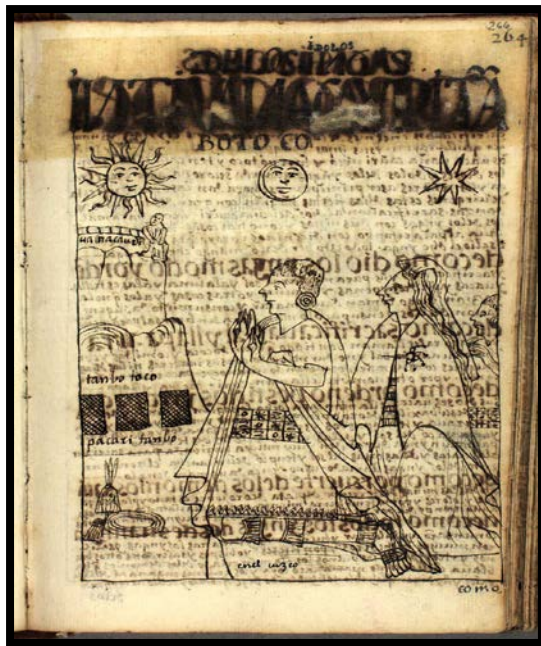


Ilustración 15. Es interesante observar el énfasis que coloca Guamán Poma al destacar la jerarquía divina de los Incas por sobre los sistemas de ideas y pensamientos de los pueblos que fueron subsumidos en la estructura social y simbólica del Tawantinsuyu. En este caso particular vemos cómo grafica una de las pacarinas más importantes para los Hijos del Sol, tal como lo es el cerro Huanacauri, cercano al Cuzco. Cruzando la evidencia iconográfica véase el pequeño dibujo de Pachacuti Yamqui acerca de este sitio divinizado y véase también las copiosas líneas acerca del tema que aporta el Inca Garcilaso (Imagen tomada de: Biblioteca de Copenhague, “el espacio de don Felipe Guamán Poma de Ayala”).

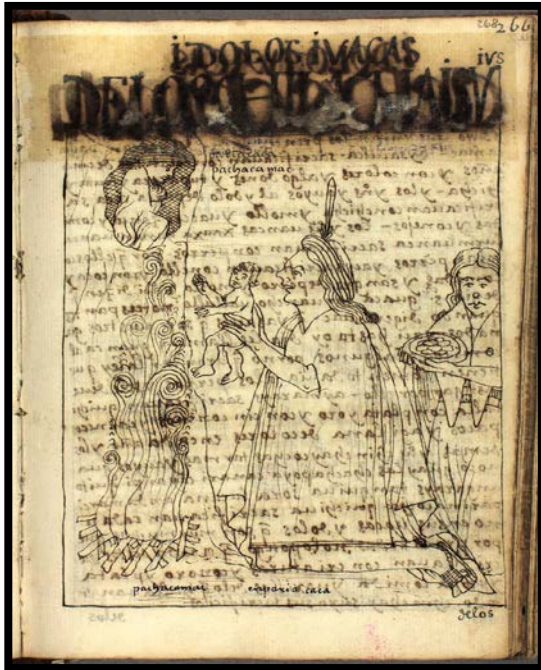


Ilustración 16. Es también el método de Guamán Poma el que nos llama la atención al ordenar jerárquicamente su descripción de las Huacas y Apus en el tiempo del Inca. En particular, aquí grafica a las principales deidades del mundo costeño: Pariacaca y Pachacámac. El Chinchaysuyo, por otra parte, ha sido destacado correctamente por nuestro ilustre dibujante colonial, ya que, sin lugar a dudas, los principales lugares en la escala de importancia territorial y cultural para los Incas Cuzqueños, eran precisamente esta área y luego el área del Qollasuyo; los otros dos cuadrantes (Antisuyu y Condesuyu) tendrían aparentemente menor ascendiente en el dualismo y cuatripartición del Sistema de Ceques (Imagen tomada de: Biblioteca de Copenhague, “el espacio de don Felipe Guamán Poma de Ayala”).

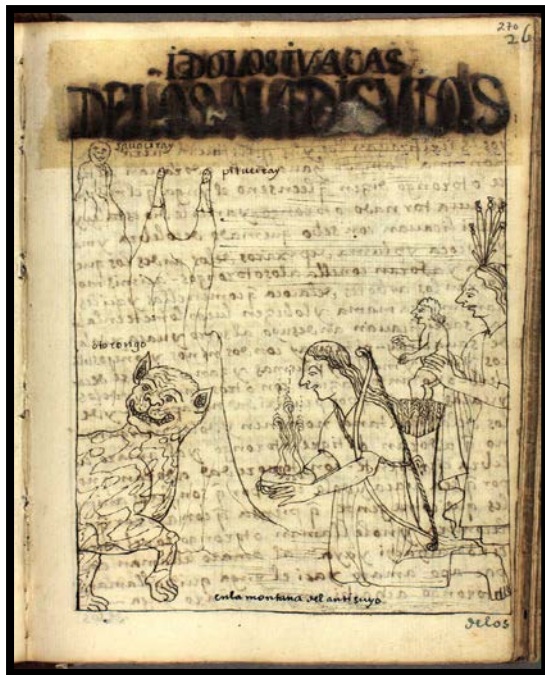


Ilustración 17. Esta descripción iconográfica de la gente de la selva es muy interesante ya que nos permite hacer una línea comparativa con algunos de los keros del periodo colonial temprano y medio, que se conservan en Museos y que han llamado la atención de algunos autores, donde se representan con bastante insistencia escenas simbólicas y artísticas que involucran a los Incas interactuando con la gente del Oriente, tal vez comunicando la memoria ritual. En particular, en la lámina podemos observar la adoración a huacas de cerros y montañas, así como a animales considerados sagrados como, en este caso puntual, el Otorongo o Jaguar (Imagen tomada de: Biblioteca de Copenhague, “el espacio de don Felipe Guamán Poma de Ayala”).

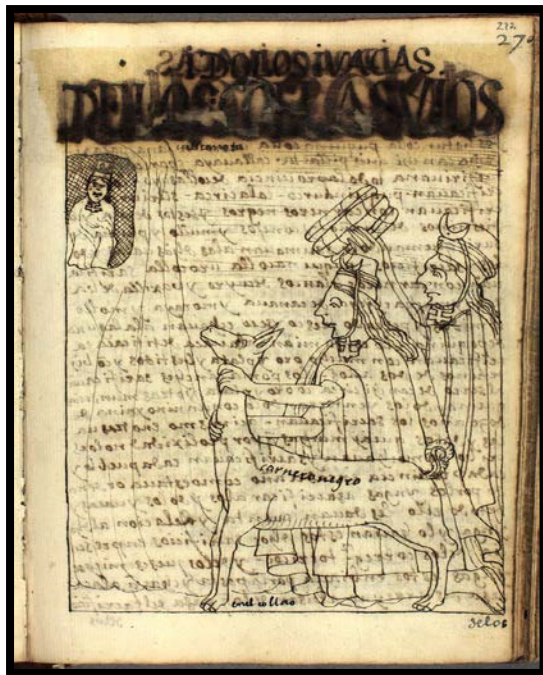


Ilustración 18. Observamos en esta lámina a los pastores de las alturas de la puna adorando a sus espíritus tutelares de cerros y montañas. El animal representado, la llama, fue típicamente uno de los elementos fundamentales para rendir sacrificios a los dioses. Además del sacrificador Qolla podemos notar la presencia de un sacerdote que ostenta un tocado especial que lo distingue y un instrumento que porta en sus manos. En el cerro o montaña también podemos notar la presencia de un ser antropomorfo que representa probablemente a un espíritu ancestral (Imagen tomada de: Biblioteca de Copenhague, “el espacio de don Felipe Guamán Poma de Ayala”).

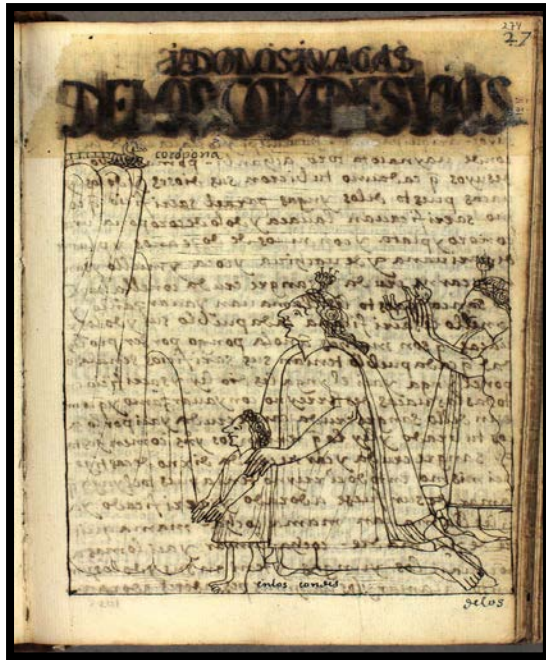


Ilustración 19. Al igual que la escena anterior podemos visualizar aquí a un sacrificador y a un sacerdote que presentan un niño ante la presencia divina en el cerro o montaña. Probablemente se trata del sacrificio humano más importante que se puede ofrecer a las divinidades de la zona del Condesuyo. Esta área, como habíamos sugerido líneas atrás, tiene una menor jerarquía junto con el Antisuyo, respecto de las áreas de la Costa y del Altiplano. En su descripción, Guamán Poma sigue la idea de que finalmente es el Inca quien ha prevalecido en el control del sistema de pensamientos y creencias del Mundo Andino en la época del Reino del Sol (Imagen tomada de: Biblioteca de Copenhague, “el espacio de don Felipe Guamán Poma de Ayala”).

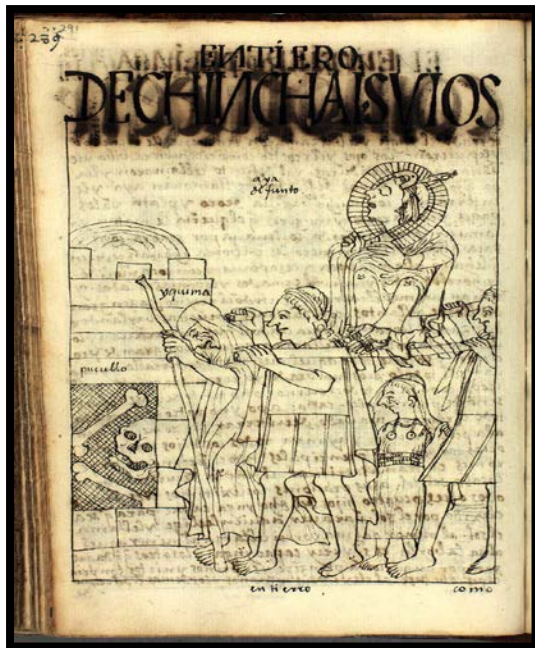


Ilustración 110. Aquí se representan cómo una momia es transportada por individuos que la llevan en andas. Los deudos, tanto hombres como mujeres, se muestran dolidos y llorosos. De igual modo, podemos visualizar construcciones de piedra en los que se contienen restos humanos. Estas estructuras son denominadas por el autor “pucullos” (Imagen tomada de: Biblioteca de Copenhague, “el espacio de don Felipe Guamán Poma de Ayala”).

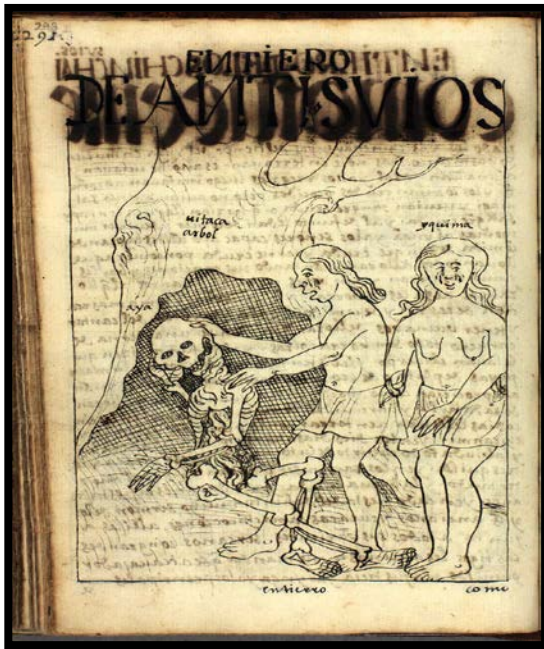


Ilustración 21. En la imagen vemos cómo individuos selváticos llevan un esqueleto a una oquedad ubicada en el tronco de un árbol. En tal lugar depositarán al cuerpo muerto quedando éste posiblemente conectado con el espíritu de la selva simbolizado en este árbol. El rito de depositación de los restos probablemente constaba de bailes, danzas, consumo de alimentos, y otros (Imagen tomada de: Biblioteca de Copenhague, “el espacio de don Felipe Guamán Poma de Ayala”).

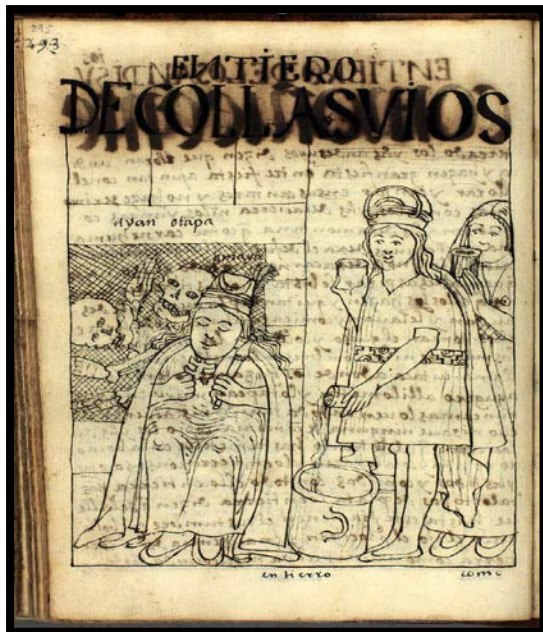


Ilustración 22. En esta interesante escena mortuoria podemos observar tres planos: los vivos se ven libando ritualmente con chicha, el cuerpo fallecido del dignatario en el que destacan sus ropajes y accesorios, y las construcciones de piedra o adobe donde se depositan estos cuerpos. Este tipo de estructuras han sido denominadas “chullpas” o torres funerarias; son típicas del altiplano (Imagen tomada de: Biblioteca de Copenhague, “el espacio de don Felipe Guamán Poma de Ayala”).

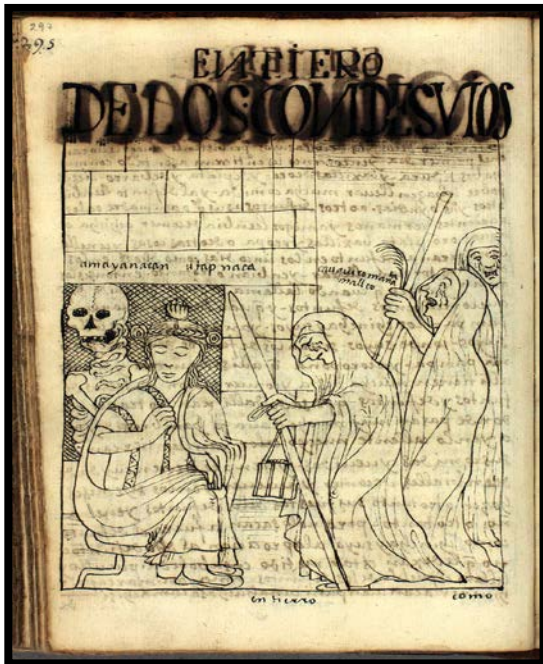


Ilustración 23. Por último, nuestro autor nos muestra otra expresión visual de la manera en que estos hombres andinos desarrollaban el rito mortuorio. El cadáver está ad portas a ser depositado en el interior de una estructura pétrea donde descansan los restos óseos de otros difuntos. Los deudos, que portan varas largas, y bolsas o chuspitas donde portan hojas de coca, están en actitud de dolor y recogimiento, y están vestidos con ropajes largos (Imagen tomada de: Biblioteca de Copenhague, “el espacio de don Felipe Guamán Poma de Ayala”).

BREVE CURRICULUM VITAE

Nacido en Santiago de Chile (1973).

Estudios:

Doctor en Historia, mención Etnohistoria Andina, por la Universidad de Chile (2015); Licenciado en Antropología Social (2010); Magíster en Historia, mención Etnohistoria Novohispana (2007); Pedagogía y Licenciatura en Educación (2002).

Líneas de Investigación:

Estudios del Pasado: Antropología e Historia Americana (Perú y México, siglos XVI y XVII); Historia de España y Europa (Siglos XVI y XVII); Análisis y Crítica de Textos Históricos, Documentos, Paleografía y Archivos.

Estudios Contemporáneos: Occidente, Capitalismo, Postneoliberalismo y Sistema/Economía Mundo; Cambio Social y Cultural; Urbanismos, Ruralidades y Etnicidades; Ideologías, Identidades e Imaginarios; Interculturalidad, Educación y Política en América Latina; Evaluación de Proyectos en Ciencias Sociales; Teoría Clásica y Contemporánea en Antropología; Técnicas y Métodos de Investigación en Historia y Antropología.

Actividades Laborales Recientes:

Es Co-Editor de la reedición de obras históricas coloniales (siglos XVI y XVII) por el Ministerio de Cultura del Perú. También Co-Editor de la Memoria Institucional del CBC. Consultor Externo de la Librería Internacional SBS. Profesor de la Cátedra “Teorías Contemporáneas de la Antropología”, del Programa de Maestría en Antropología de la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco (UNSAAC). Profesor de Taller de Tesis (Metodología de la Investigación), del Programa Diplomado “Política e Interculturalidad”, por la Universidad Antonio Ruiz de Montoya/Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas (CBC). Profesor Invitado en la Escuela Profesional de Historia, de la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco (UNSAAC), dictando algunas cátedras (2016).

Participó del Congreso Internacional de Antropología, organizado por la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA), celebrado en México DF, México (2015).

Ha realizado Asesorías Externas y Consultorías para distintos proyectos, entre ellos: Proyecto “Plan de Gestión Social de Agua en Zurite, Cachimayo, Hatunmayu, Poroy y Pucyura. Cusco, Perú”; “Plan de Sitio. De área turística y recreativa de la ruta de Mollepata. Abra Salkantay, Santa Teresa 2014-2018”; Proyecto “Phinaya”; Proyecto “Infancia sin Violencia”/“Tan lejos, tan cerca: de la promoción del diálogo intercultural a la acción”, para ONGs como el Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas (CBC), Asociación Kallpa y Save the Children. También trabajó para el Gobierno Regional del Cusco, Área Desarrollo Social, en el Proyecto Qosqoruna Intercultural (2013).

Mail de contacto: Alehv772@hotmail.com

Reside en Cusco, Perú (2016).