



Universidad Nacional Autónoma de México

Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

Instituto de Investigaciones Filosóficas

MITO, HISTORIA Y UTOPIA. UNA REFLEXIÓN FILOSÓFICA A PROPÓSITO DEL SUJETO HETEROGÉNEO ANDINO NUESTROAMERICANO

TESIS

que para optar por el grado de:
Doctora en Filosofía

PRESENTA:

María Del Rayo Ramírez Fierro

COMITÉ TUTOR:

Dr. Horacio V. Cerutti Guldberg, CIALC

Dra. Leticia Flores Farfán, FFYL

Dr. Gerardo De La Fuente Lora, FFYL

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., Junio 2016



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Epígrafe

Todos los hombres somos hijos de Dios, pero no todos somos iguales, [porque], como nosotros tenemos tres clases de hijos, Dios tiene también tres clases de hijos: los primogénitos (phiwiwawa), los medianos (chaupiwawa) y los ultimogénitos (chana wawa). Todos los hombres somos hijos de Dios, pero como nosotros damos a nuestros hijos diferente herencia, así también Dios ha dado diferente herencia a sus hijos.

En el Tiempo del Dios Padre (Dios Yaya Timpu) tuvo primero a los Inkas, que son sus primogénitos (phiwiwawa), a ellos les dio el munay (poder espiritual de la voluntad y el afecto), por eso con sólo desearlo moldeaban las piedras, las movían, cambiaban de lugar las montañas, podían hablar directamente con Dios y con los Apu. Eran «Kamasqa» (ordenados o enviados

sobrenaturalmente) para gobernar la gente, y [porque] tenían «Munay» sabían ganarse el cariño y el respeto de la gente. Podían conocer el pasado (Ñaupá Pacha), el presente (Kunan Pacha) y el futuro (Qay Pacha).

Pero faltaba [quien] cultive las tierras, haga las cosas, cuide el ganado, y teja las ropas, entonces todavía en el tiempo de Dios Padre, Dios tuvo a sus hijos medianos (chaupiwawa), ellos tenían que aprender de los Inkas, y tenían también que obedecerles y servirles, pero a ellos también les dio su herencia que es el «llank'ay» (el poder del trabajo, la habilidad manual y la laboriosidad). Con el «llank'ay» crecieron los rebaños, se cultivó la tierra y no faltó la comida, se construyeron los caminos, se hizo la ropa y a nadie le faltó ni la comida, ni el vestido, [estos] hijos de Dios son los «Runa» (gente) que servían y ayudaban a los Inkas.

Pero los «phiwiwawa» empezaron a desobedecer a Dios y ya no le hacían caso cuando les hablaba, entonces Dios mandó que empiece la época de Dios Hijo (Dios ChuriTimpu) y tuvo sus ultimogénitos (Chana Wawa) que son los españoles (Españolkuna), a ellos les dio también su herencia; les dio «Yachay» (poder del saber), por eso, ellos saben leer y escribir, conocen las leyes, pueden entender lo que está en los libros. Como nosotros a nuestros ultimogénitos les damos más tierra y ganado Dios también a ellos les ha dado más riqueza.

Cuando empezó la época del Dios Hijo (Dios ChuriTimpu) llegaron los españoles y pelearon con los Inka, les ganaron y les persiguieron. Los Inka se escondieron en sitios alejados como Q'ero o se convirtieron en perros; los que todavía tenían «Munay» [porque]no habían desobedecido a Dios se volvieron «Alto Misa» especie de sacerdote).

Por eso ahora hay tres clases de hijos de Dios: los «PhiwiWawa kuna», que son los descendientes de los Inka, como nosotros (los Q'ero) y los «Alto Misayoq». Todos los «PhiwiWawa» somos «Munayniyoq» (poseedores del «Munay»), pero todavía no podemos mover las piedras como los Inka porque hemos perdido el «Lloq'e» [porque] todavía los hijos de Dios están peleados. Los «ChaupiWawa Kuna» que ahora son los «Qheswa Runa Kuna» (los otros campesinos indígenas) y los «Moso Runa Kuna» (andinos en proceso de aculturación), todos ellos son «Llank'ayniyoq» (poseedores del llank'ay), por eso es que saben trabajar la tierra y hacer negocios. Son hijos de los «Runa» que

servían a los Inka. Los «Chana Wawa Kuna» son [ustedes] los «Misti Runa Kuna» que son los hijos de los españoles que todavía están llegando y los «Gringu Kuna» (extranjeros rubios en general), todos ustedes son «Yachayniyoq» (poseedores del Yachay) y por eso saben leer y escribir.

Por [esta] época los «ChaupiWawa Kuna» y los «PhiwiWawa Kuna» están sirviendo a los «Chana Wawa Kuna», pero no va a ser siempre así, porque Dios ya no está enojado; este tiempo ya se está acabando («Dios ChuriTimpu») y ya va a llegar el «Espíritu Santo Timpu» (la época del Espíritu Santo) y en su tiempo todos los hijos de Dios vamos a ser iguales. Ese día Dios nos va a llamar a todos sus hijos y nos va a sentar en una mesa y nos va a decir «Ayninakuichis» (intercambien recíprocamente). En ese tiempo los Inka que tienen la apariencia de perros, han de recuperar su forma, porque Dios ha de ordenar que los respeten y ya no los persigan.

Entonces empezando por los «Kuraq» (mayores) que son los «Phiwi» darán el «munay» a los «Chaupi» y a los «Chana». Después los «Chaupi» darán el «llank'ay» a los «Phiwi» y a los «Chana». Finalmente los «Chana» darán el «yachay» a los «Phiwi» y a los «Chaupi», entonces todos los hijos de Dios seremos iguales, porque todos sin distinción seremos al mismo tiempo «munayniyoq», «llank'anyniyoq» y «yachayniyoq».

Será mejor que en el tiempo de los Inka, porque nadie vivirá del trabajo de otro, nadie tendrá que enseñarle a nadie y todos podremos hablar con «Taitanchis» (nuestro Padre). Ese será el fin de este mundo (Kunan pacha) y nacerá el mundo del futuro (Qaypacha), donde habrá abundancia, tranquilidad, respeto y hermandad entre todos los hijos de Dios.

Dicen que ya está muy cerca la época del Espíritu Santo, porque dicen que Dios («Taitanchis») ya le está hablando a alguna gente y todos hablan de que ya se acaba este mundo.*

* Juan Víctor Núñez del Prado recogió este mito en la comunidad Q'ero, provincia de Paucartambo Cuzco, en 1983. *Apud* JUAN M. OSSIO, *Los indios del Perú*, Madrid, Colecciones MAPFRE 1492, 1992, pp. 271-273. Se respetó la ortografía de la fuente impresa.

La filosofía no se enriquece por sí misma. Depende en su progreso de horizontes de comprensión y de una apertura hacia esos horizontes, que no responde estrictamente a problemas teóricos. La filosofía se instala sobre ellos como un intento de racionalizar los procesos vividos, de encontrar un sentido, el sentido en última instancia de la vida.

Arturo Andrés Roig¹

Qhipnayra uñtasis sarnaqapxañani
"Vamos a caminar mirando el pasado"
Aforismo aymara²

AGRADECIMIENTOS"

Sin duda, escribir estas líneas es lo más difícil de este trabajo, porque es el momento de cerrar un proceso de reflexión, de múltiples sensaciones y complejas emociones.

1 ARTURO ANDRÉS ROIG, "De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación" en *Homenaje a Arturo Andrés Roig. Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*, revista *Análisis*, vol. XXVIII, núm. 53-54, enero-diciembre de 1991, Universidad Santo Tomás, Bogotá, p. 45.

2 SILVIA RIVERA CUSICANQUI, *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2015, p. 11. Como lo advirtiera José Martí, más que *traicionar*, traducir es *transpensar*, por lo que la autora explica que este aforismo puede traducirse aproximadamente como "Mirando atrás y adelante (al futuro-pasado) podemos caminar en el presente-futuro".

Lo primero que debo decir es que esta investigación fue un reto personal, una deuda contraída, es decir, un compromiso; un compromiso trenzado no sólo con otras personas, sino también con dos instituciones. Es, además, una responsabilidad desde el presente con el pasado y el futuro.

En primer lugar, está la UNAM, específicamente la Facultad de Filosofía y Letras que me ha formado en la disciplina filosófica. En ella he realizado toda mi carrera académica desde 1980. Esta universidad pública ha sido el único espacio que permitió estudiar Filosofía a la séptima hija de un obrero mecánico textil. A pesar de sus grandes contradicciones, sus luchas y su defensa respaldan la formación académica que he recibido y que he podido desplegar desde entonces. A la UNAM y al pueblo mexicano que la hace posible, les agradezco todo lo recibido. Especialmente, en este último tramo, agradezco al Posgrado de Filosofía que aceptó mi investigación como un desafío a desarrollar y, desde él, a mi director de tesis, el Dr. Horacio Cerutti Guldberg, así como a mis dos tutores, la Dra. Leticia Flores Farfán y el Dr. Gerardo de la Fuente, que me respaldaron y alentaron. El compromiso también fue con ellos; espero no decepcionarlos con estas páginas y sí responder a sus sugerencias y planteamientos críticos. Desde luego también va mi gratitud a la Dra. Raquel Gutiérrez Aguilar y al Dr. Carlos Oliva Mendoza, por haber aceptado ser lectores de esta larga tesis y por sus valiosas observaciones.

La segunda institución es la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, joven Universidad que me recibió como profesora-investigadora de tiempo completo, tras un concurso abierto de oposición en el año 2006. Gracias a ello pude gozar, de agosto de 2014 a julio de 2015, del derecho al primer año sabático en toda mi vida profesional, después de treinta años de actividad docente ininterrumpida desde 1984. Gracias al año sabático —que es un privilegio y al mismo tiempo un derecho negado a otros profesores y otras profesoras de Filosofía— pude dedicarme a redactar esta tesis. Cumplir con este objetivo no fue solamente un deber formal laboral —sobre todo después de haber asumido la Coordinación Académica de mi Universidad, de marzo de 2013 a mayo de 2014, tras un periodo de crisis institucional—, sino un deber de cara a mis estudiantes y a mi propio ejercicio cotidiano de fomentar en ellos el asombro, la reflexión crítica, el trabajo con las fuentes, la interpretación de nuestro pasado mirando el sur, nuestro cuerpo y la memoria colectiva acumulada por siglos. La UACM me dio pues la

certeza de contar con los medios materiales para poder leer, reflexionar y escribir estas páginas. Espero alimentar con ellas la promesa educativa que la UACM representa para la Ciudad de México y para cada uno de nuestros y nuestras estudiantes.

Muchas personas también hicieron posible esta reflexión filosófica. Todas ellas conforman una gruesa y fuerte madeja de hebras de distintos colores, grosores y matices. Primeramente, en mi nudo afectivo familiar están Simón y Constanza, nuestra hija. Seguramente no fue sencillo para ellos acompañarme durante el último tramo de esta investigación. Trabajar en casa fue un reto para todos, incluidas nuestras dos perritas, quienes me escoltaron todos los días en el estudio. Imponerme una disciplina de trabajo, de horarios, respetando los ritmos de cada uno de los que habitamos nuestro hogar, no fue fácil, pero lo logramos.

Construir espacios propios y compartidos ha sido para Simón y para mí una de nuestras mayores ocupaciones a lo largo de muchos años. Aprender que cada uno traza su propia senda, pero que podemos seguir juntos caminando, es de lo más hermoso que nos hemos dado en la vida. A él le debo la traducción del aforismo aymara que representa una promesa para seguir andando juntos. Gracias por ser mi compañero y por persistir, a pesar de todo, en ello.

A mi hija no tengo más que decirle que ésta es su madre: así trabajo, así pienso, así soy. Le agradezco haberme nacido el amor incondicional que le tengo; amor que nunca me impidió ser quien soy o he tratado de ser. A ambos les agradezco ser mi primera escucha.

Nosotros tres somos prolongación de otras generaciones. Esta reflexión ha servido para trenzar todas las hebras ancestrales que laten en nuestro origen cultural: el de Simón, sus padres, sus abuelas, sus años de infancia y adolescencia en Bolivia; el mío, el horizonte cultural mexicano en el que he crecido junto a mis hermanos y hermanas y todas las generaciones que nos antecedieron y nos sobrepasarán en nuestros hijos e hijas, y en sus propios hijos e hijas que ya nacieron y que nacerán. Estas dos gruesos cabos de México y Bolivia se trenzaron desde 1983, atravesados de dudas, pasiones, deseos, rutinas y alegrías. Todo este pasado está delante de ti, Constanza, y podrás hacer con él lo que quieras; te sobra sensibilidad y creatividad para continuar surcando tu propia senda.

Otra hebra afectiva la conforman personas que son una extensión de mis lazos familiares. En ella está mi maestro Horacio; gracias a él me sentí interpelada desde 1981 por eso que él llama *filosofar latino-nuestroamericano*. En estas páginas, están presentes muchos debates con él y con el grupo de pensadores y pensadoras que ha formado desde que llegó, para quedarse, a México. A él le agradezco ponerme frente a retos cada vez mayores y el haberme dejado crecer académicamente con autonomía. De él he aprendido lo fundamental para el ejercicio filosófico que intento llevar a cabo: que pensar es una acción colectiva, que para filosofar no es suficiente la filosofía, que debemos surear nuestra mirada y que no debemos renunciar a soñar, es decir, a la tensión utópica. Vayan en estas breves líneas también mi agradecimiento al grupo de amigos y amigas, todos y todas cómplices de un quehacer reflexivo que hemos tejido a lo largo de tres décadas y con los cuales siempre he debatido y dialogado.

También está la gran hebra de mis estudiantes de la UACM y de la Facultad de Filosofía y Letras. Gracias a ellos y ellas aprendo cada vez más. Sus preguntas han impulsado mi reflexión, la han nutrido con entusiasmo y creatividad; con su pesimismo militante me han forzado a ser más clara y optimista; con su desfachatez e irreverencia me han enseñado a no ser tan ingenua, a poner en duda mis propias opiniones. Les agradezco, especialmente a los más cercanos, permitirme participar en forjar sus propias preguntas y cavilaciones. En la evocación de lo que hemos logrado como grupo de investigación “O inventamos o erramos”, agradezco a todos y todas mis estudiantes su confianza y su compromiso con un proyecto intelectual individual y colectivo. Desde el inicio de esta investigación, con ellos y con ellas se fueron desarrollando mis preguntas y descubrimientos. Ahora podrán juzgar este camino recorrido y se reconocerán en alguno de sus pasajes.

Debo agradecer a todas las personas que hicieron posible que el año sabático fructificara en esta investigación. Entre ellas están mis maestros y maestras de yoga; junto a ellos, mis compañeras y compañeros de las clases. No sólo me ayudaron a tratar de no pensar para pensar con más lucidez, sino que me enseñaron a relacionarme de otra manera con mi cuerpo durante las largas jornadas de trabajo.

También están otras personas a las que agradezco especialmente su apoyo incondicional: Rafael Mondragón, Francesca Gargallo, David Gómez, Gustavo Cruz —en la distancia—, Beatriz Torres, Sandra Escutia, Alan Pisconte, Grecia Monroy, Denisse Gotlib, Gloria Campos, Gabriel García, Aarón Preciado y César Popoca. A todos ellos y los que falta por mencionar les agradezco las interminables charlas sobre lo que iba descubriendo, los libros regalados y los muchos libros fotocopiados que alimentaron mi reflexión.

Tengo una inmensa gratitud a la vida que me ha permitido llegar hasta aquí.

San Pedro de los Pinos, primavera de 2016

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
1. ACERCA DEL <i>MITO</i>	13
1.1 Mito, poder y cultura	19
1.2 Sobre la temporalidad de la racionalidad mítica	29
1.3 Los mitos y la institución de la autoridad política	35
1.4 Un elemento estructural (<i>llacuaz-huari</i>) y los ciclos de los Wiracochas y los hermanos Ayar	39

2. DE LA <i>HISTORIA</i>	55
2.1 Sobre dos tipos de memoria	56
2.2 La escritura de la historia de los Incas	61
2.2.1 La incorporación de los indios en la presunta <i>historia</i> universal: Bartolomé de Las Casas	66
2.2.2 La <i>historia moral</i> de los incas: José de Acosta	70
2.2.3 Historia y fábulas historiales en los <i>Comentarios reales</i> del Inca Garcilaso de la Vega	82
2.2.4 Los incas en la <i>historia universal</i> para Guaman Poma de Ayala	103
2.3 Dos ideas que encubrieron la <i>historia</i> andina: la cuestión del tiempo y el espacio	121
2.3.1 ¿Monarquía o co-gobierno?	123
2.3.2 El espacio político de los incas: el <i>Tahuantinsuyu</i>	146
2.4 Mito e historia	161
Anexo 1	180
Anexo 2	181
 3. SOBRE LA <i>UTOPIÍA</i>	 183
3.1 De la “Utopía” a la <i>tensión</i> y <i>función</i> utópicas	184
3.2 Algo más sobre la <i>tensión utópica</i>	187
3.3 La “utopía andina”: breve recuento de una polémica	191
3.3.1 Flores Galindo: el Inca como símbolo de la resistencia	196
3.3.2 Manuel Burga: fiesta, teatro y ritual	200
3.3.3 Enrique Urbano: crítica a la “utopía andina”	210
3.3.4 El mito de <i>Inkarrí</i>	218
3.4 La inextricable relación entre <i>mito</i> , <i>historia</i> y <i>tensión utópica</i>	228
 4. SUJETO HETEROGÉNEO	 239
4.1 De la literatura heterogénea a las subjetividades heterogéneas	242
4.2 El momento <i>cero</i> de la colonialidad: el encuentro de Cajamarca	254

4.3 La recreación simbólica alternativa a la desarticulación del mundo andino	284
5. LA ESCRITURA COMO ESPACIO DESGARRADO	295
5.1. De la letra y los letrados a las escrituras prehispánicas	298
5.2 La escritura, la letra y los quipus a finales del siglo XVI y primera mitad del XVII	308
5.2.1 La así llamada <i>Relación de los quipucamayos</i>	309
5.2.2 Blas Valera, un cronista mestizo	312
5.2.3 José de Acosta, el jesuita universal	315
5.2.4 Felipe Guaman Poma de Ayala, el cronista dibujante	325
5.2.5 Garcilaso de la Vega, el inca mestizo	334
5.2.6 Antonio de la Calancha, el agustino	339
5.3. La escritura andina: más allá de las crónicas	344
5.3.1 Otros textos: los <i>textiles</i>	352
Anexo 3	358
Anexo 4	359
 A MANERA DE CONCLUSIÓN.	
DOS FIGURAS SIMBÓLICAS DE LA RESISTENCIA	
ANTICOLONIAL ANDINA: <i>INKARRÍ</i> Y PACHAKUTI	361
 BIBLIOGRAFÍA	371

INTRODUCCIÓN

Uno de los temas abiertos por la investigación *Utopología desde nuestra América*¹ fue la relación entre mito y utopía, porque el análisis filosófico de la utopía que emprendimos nos llevó a concluir que ésta, en sus diversas manifestaciones, debía abordarse como parte de la dinámica socio-histórico-cultural y, por tanto, como un elemento del imaginario social que, al no existir de manera aislada, se trastoca con otros elementos como el mito, por ejemplo. En este sentido, nos pareció pertinente profundizar en este tema, considerando que cualquier análisis que se emprenda sobre la cultura y, particularmente, sobre la cultura nuestroamericana, debe tener un soporte histórico para evitar caer en posiciones especulativas sobre la misma. Por ello, y dado que asumo la necesidad de filosofar *desde* nuestra América, tomamos como anclaje de nuestro análisis filosófico

¹ MARÍA DEL RAYO RAMÍREZ FIERRO, *Utopología desde nuestra América*, Bogotá, Desde Abajo, 2012. Este trabajo fue primero una tesis de maestría en Filosofía (México, FFyL-UNAM, 2005).

un *locus* desde donde nos parece que es posible responder a la vinculación entre mito y utopía: este lugar es el mundo andino.

Desde el inicio de esta investigación en 2008, propusimos una tesis que debía demostrarse: que la constitución simbólica de la autoridad política (mito), en un contexto cultural colonial (historia) se vivifica en los sujetos sociales o «protagonistas», los cuales asidos a su presente y mediante su memoria colectiva tienden puentes hacia el futuro (utopía). Dicho de otro modo, que la esperanza de una vida justa, en la que nadie viva del trabajo ajeno y todos compartan recíprocamente los frutos de su trabajo, sólo es posible de comprender atendiendo al sustrato mítico ancestral y al proceso histórico colonial inaugurado por la conquista española. Sólo desde esta tensión entre ser (historia colonial) y deber-ser puede reactualizarse el mito en el futuro y resulta posible hablar de utopía.

Ésta es la razón más sencilla de explicar porque el mito, la historia (en sus diversas acepciones) y la utopía mantienen una intensa articulación tensional.

En la historia vívida de pueblos enteros y de sus comunidades particulares, pero también en la Historia en tanto género literario, se articulan mito y utopía. Ambos otorgan elementos de sentido provenientes de una memoria larga y una memoria corta, que permiten la experiencia de la contingencia histórica en un sentido más integral: hacia atrás, recogiendo el legado histórico expresado en el mito, en un tiempo que se vivifica en ciertas prácticas sociales, particularmente rituales de orden religioso, civil —fiestas, carnavales, ferias— y políticas; y hacia delante, expresando como utopía el sentido del *futuro deseable* que se intenta hacer posible mediante las demandas concretas de una comunidad con identidad cultural (un yo-nosotros) o *ethos* compartido que deviene de su autocomprensión de clase, de etnia o de pueblo.

La tensa articulación entre mito y utopía en la historia vivida, concreta, parte de la consideración del sujeto nuestroamericano (indio, español, negro, mestizo) como sujeto heterogéneo y por ello *cruzado* por diversas tradiciones (orales y escritas), tiempos (lineales y cíclicos) y espacios (ciudad-campo, sierra-costa) que configuran su *ethos* socio-cultural.

Rescatamos de Cornejo Polar y de Martin Lienhard el concepto de *heterogeneidad*, nacido del análisis de las literaturas andinas, porque nos permite dar razón de los

procesos de producción simbólica en los que “se intersectan conflictivamente dos o más universos socio-culturales”².

En los diversos discursos nuestroamericanos aparece un rudo conflicto entre la voz y la escritura y actúan tiempos variados “que son históricamente densos por ser portadores de tiempos y ritmos sociales que se hunden verticalmente en su propia constitución, resonando en y con voces que pueden estar separadas entre sí por siglos de distancia”³; así, aunque resulta turbador, coexisten en un mismo discurso referencias a mitos prehispánicos, a la evangelización colonial y a la modernidad liberal burguesa. Sin embargo, lejos de planearnos una co-existencia mestiza armoniosa, o barroca, sostenemos su naturaleza conflictiva, casi repelente, que expresa el drama de los sobrevivientes de los pueblos originarios: su exclusión racial, marginación social y explotación económica.

El sujeto heterogéneo es un sujeto complejo, disperso y múltiple y sus discursos y representaciones simbólicas también lo son. Justamente lo que nos interesa analizar es la manera en que, en la representación de la conciencia colectiva mito, conviven historia y utopía en un entramado socio-histórico culturalmente conflictivo y compartido en el mundo andino. En un sentido más profundo, lo anterior significa avanzar en la consideración de que mito y utopía constituyen una racionalidad típica del mundo amerindio en general y particularmente del mundo andino.⁴

Para realizar lo anterior, decidimos acotar nuestra investigación al análisis de mito, historia, utopía, sujeto heterogéneo y escritura como conceptos centrales, a partir de diversas perspectivas de interpretación teórica, particularmente filosófica, pero también económica, histórica, antropológica, sociológica y de la crítica literaria, que enmarcan y nutren nuestra reflexión filosófica.

La articulación de los cinco conceptos básicos de la investigación se expresa en el itinerario que seguimos en cada uno de los capítulos.

2 ANTONIO CORNEJO POLAR, *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima, Horizonte, 1994, p. 16. Ver también MARTIN LIENHARD, *La voz y su huella*, La Habana, Casa de las Américas, 1990.

3 CORNEJO POLAR, *op. cit.*, p. 18.

4 HORACIO CERUTTI GULDBERG, *Configuraciones de un filosofar sureador*, 1ª reimpresión corregida, Orizaba, Ayuntamiento de Orizaba, 2006 (1ª ed. 2005). El autor ha planteado esta problemática en términos de una unidad específica entre *mito* y *logos* en el pensamiento libertario nuestroamericano.

En el capítulo 1, “Acerca del mito”, partimos de un concepto general de *mito* para insertarnos en la discusión sobre el mismo en el mundo andino, considerando su lazo con las condiciones materiales de reproducción y mantenimiento de la vida. Así, llegamos a identificar las funciones desempeñadas por los dioses y lugares sagrados como *llacuaz* o *huari/llacta* –foráneo/oriundo- y las funciones *orden/desorden* de los dos ciclos míticos identificados por Urbano como el ciclo de los Wiracochas y el ciclo de los hermanos y hermanas Ayar dentro de la simbólica mítica andina. Subrayamos de manera particular la función *des-ordenadora* del Dios Taguapaca y del hermano Ayar Cachi, que permite poner en tensión y en movimiento el orden político instituido y la creatividad incesante de la realidad, como componentes de la estructura simbólica andina, que fue encubierta por la política evangelizadora y perseguida por la extirpación de las idolatrías.

En el capítulo 2, “De la historia”, partimos de un concepto general de *historia* y de *memoria colectiva* para introducirnos en análisis del primero de estos conceptos en algunos cronistas de los siglos XVI y XVII (Bartolomé de las Casas, José de Acosta, Garcilaso de la Vega y Guaman Poma de Ayala), con el propósito de tener presente la idea general con la que configuraron el pasado de los incas y de los pueblos andinos. Luego exponemos de manera particular las ideas de forma de gobierno —monarquía/dinastía— y del espacio político incaico del Tahuantinsuyu, como ideas concretas que expresan de una manera más evidente el proceso interpretativo del pasado andino con categorías ajenas a él, mediante el cual se deformó y encubrió la configuración cultural, social, económica, política y religiosa autónoma andina. Es así que a partir de los datos dispersos, pero útiles de las primeras informaciones y documentos jurídicos, así como de las obras de escritores mestizos e indios, hemos des-anudado o des-hebrado los conceptos de la historia hegemónica ofrecida por los diversos cronistas y, en grandísima medida, sistematizados por Tom Zuidema, para dibujar los contornos de la idea del pasado incaico que tiene más bien un sentido sincrónico —espacial—, no cronológico, y fundado en una concepción mítica, más que histórica del tiempo; concepción que incluye la relación dinámica cualificante de espacio/tiempo —*Pacha*— y sus sucesivos cataclismos o *Pachakuti*.

En el capítulo 3, “Sobre la utopía”, partimos de la idea generalizada de *utopía* para fijar el lugar teórico desde donde seguimos nuestro análisis. Es así que transitamos de

la idea de utopía como género literario a la idea de *discurso utópico* y *función utópica* (Roig) y de *tensión utópica* (Cerutti), como dispositivos epistemológicos que permiten comprender a los seres humanos dentro de las redes simbólicas y materiales de su cultura a lo largo de su historia vivida y que aprovecha las grietas o pliegues históricos para su acción creativa, porque en su doble movimiento de negar/afirmar destotaliza la tendencia repetitiva de lo mismo hegemonizado y abre la emergencia de nuevas posibilidades. Después hacemos un breve recuento del debate realizado por cerca de dos décadas (1970-1990) en Perú sobre la “utopía andina” en el que participaron autores como Alberto Flores Galindo, Manuel Burga —a cuyos libros debemos los primeros acercamientos a este tema de investigación— y Henrique Urbano. Es importante poner sobre la mesa sus conceptos de “utopía”, los cuales jugaron un papel central en la discusión misma que, lamentablemente, no se nutrió de la discusión filosófica realizada por los mismos años por Arturo Andrés Roig y Horacio Cerutti.

Así y sólo atravesando por el debate sobre la “utopía andina”, llegamos al núcleo funcional del mito poscolonial de Inkarrí; ese mito de múltiples voces y rostros que se expresa tanto en la tradición oral y obras escritas (Garcilaso, Guaman Poma, entre otros) como en la fiesta y el teatro popular que conservan elementos rituales prehispánicos y que asegura que el Inka-Rey volverá y ordenará el caos del mundo colonial. En este punto es que se anudan los principios de dinamicidad (orden/desorden) o de destotalización (del dios Taguapaca y del hermano Ayar Cachi) y el de subversión (desde adentro y desde abajo del *Pachakuti*), con el concepto de *tensión utópica* que en el mundo andino se expresa como deseo de superar el caos colonial y de dar paso al buen vivir, con orden y justicia.

Para ello es necesario comprender desde las lenguas quechua y aymara la noción de tiempo y sus metáforas espaciales, desde las que es posible advertir que el pasado no está atrás, sino adelante, ante nuestra vista, y que el futuro está detrás de nuestra cabeza y que encierra múltiples potencialidades. Desde este sustrato profundo de las lenguas, que amarra la cosmovivencia de sus pueblos, es que planteamos el concepto de *utopía-desde-sí*, para diferenciarlo de las *utopías-para-otros* impulsadas por los conquistadores y evangelizadores y de las *utopías-para-sí* forjadas durante dos centurias por las élites criollo-mestizas; conceptos propuestos por Horacio Cerutti y Arturo Andrés

Roig. La *utopía-desde-sí* andina pone en juego sus propios conceptos de espacio/tiempo en el marco de una epistemología del-mundo-del-medio, según la propone Silvia Rivera Cusicanqui, que permite reconocer la densidad de los tiempos pasados y las potencialidades que pueden desplegarse desde el aquí y el ahora, en esos “instantes” de crisis y creatividad en los que la acción colectiva puede incidir, según lo plantea Raquel Gutiérrez.

En el capítulo 4, “Sujeto heterogéneo”, se plantea el significado de las literaturas heterogéneas para definir a las subjetividades coloniales heterogéneas emergentes, cuyo origen se sitúa en el así llamado “encuentro de Cajamarca” de 1532. La construcción historiográfica del cuadro de Cajamarca permite, en manos de la conciencia colonial hegemónica, la justificación de la guerra, la invasión y todas sus secuelas de explotación, exclusión y prohibición de la vida religiosa, de las lenguas originarias, de las políticas matrimoniales, de la estructura económica y tributaria, etc., en suma, la desarticulación casi total del mundo andino. Este desmantelamiento significó para la conciencia indígena la pérdida de sentido que ha sido expresada por la conciencia colectiva, al menos desde el siglo XVII, mediante la metáfora del *descuartizamiento del inca* y la esperanza de re-articulación de su cuerpo que crece en las profundidades telúricas. Si bien el encuentro de Cajamarca dentro de la historia colonial se focaliza en la enorme distancia civilizatoria entre los españoles y los indígenas, expresada en la confrontación entre la escritura y la oralidad o entre la letra y la voz, en los discursos heterogéneos (textos, teatro y danzas) se opera un desplazamiento de esta oposición y se resuelve apelando a elementos simbólicos andinos: tal la confrontación ritual entre lo foráneo y lo oriundo en la comparsa del Inca-Capitán, tal la *instrucción* de refugiarse en lo más profundo de las montañas para no perecer; tal el anuncio de que el cuerpo de Inkarrí está creciendo y algún día retornará. En estos discursos heterogéneos el problema de la “traducción” y el “traductor” —mediaciones privilegiadas en las crónicas de conquista que generalmente se dan por sentadas— se ponen en crisis, hasta llevarlas a lo que probablemente en realidad pasó: el fracaso de la comunicación y la incompreensión tanto de la voz como de la escritura colonial para la conciencia indígena.

Es interesante subrayar que en los textos heterogéneos aquí analizados (por lo menos en *Relación de los Quipucamayos*, *Instrucción del Inca* de Titu Cusi Yupanqui,

Relación de Antigüedades de Juan de Santa Cruz Pachacuti, *Nueva corónica* de Guamán Poma de Ayala e *Historia general del Perú* de Garcilaso de la Vega) hay una constante preocupación por fijar la condición de los invasores como no-humanos (dioses o demonios), lo cual se presenta desde las diferencias estéticas de la corporalidad hasta las de su condición moral determinada por la codicia. Así, la memoria colectiva hilvana ciertos acontecimientos de la trama de la historia vivida que remarcan tanto su condición colonial como su deseo de superación.

Finalmente, en el capítulo 5, “La escritura como espacio desgarrado”, abordamos de frente un problema que atraviesa por todos los capítulos previos, a saber, el problema de la escritura y su *falta* entre los pueblos andinos. Esta carencia, junto con la ausencia de la presunta verdadera religión que lanzó la vida religiosa de los pueblos andinos a la idolatría, fueron dos razones para justificar su conquista. Evidentemente el concepto de escritura que trajo consigo la *ciudad letrada* española y católica corresponde a una jurisdicción epistémica, política y cultural alfabetocéntrica y grafocéntrica que se universaliza como criterio de verdad y empalidece, hasta negar su posibilidad de existencia, a otras escrituras, a cuyos pueblos insertaron dentro de la “barbarie”. No obstante, los cronistas españoles de los siglos XVI y XVII no dejaron de sorprenderse de que la tecnología del quipu supliera ingeniosamente la falta de letras. La mayoría de ellos coincide en que, al menos, era un sistema numeral; otros, en cambio, sostendrán su función de registro histórico. Desde este acuerdo generalizado rastreamos lo que algunos cronistas escribieron sobre el *quipu* y la manera en que problematizaron su alcance como escritura.

Sin embargo, nos planteamos comprender la escritura, por lo menos la tecnología del *quipu*, más allá de las crónicas, esto es, más allá de la jurisdicción epistemológica euro-céntrica, para descubrirla dentro de una red compleja de organización, clasificación y nombramiento del mundo, junto a otras tecnologías para contar números (*yupanas*) o historias (*quillcas*, *unkus* y *tocapus*) a través de la práctica milenaria del textil: actividad creativa por excelencia asociada con una ontología regenerativa que está anclada en el sustrato mítico-histórico-utópico de la cultura andina.

Para terminar esta reflexión filosófica sobre la articulación entre mito, historia y utopía en el mundo andino presentamos, a manera de conclusión, una reflexión sobre dos

figuras simbólicas de la resistencia anticolonial que se han configurado y recreado a través del tiempo. Nos referimos al sentido simbólico esperanzador de Inkarrí y Pachakuti que han acompañado las luchas de los pueblos y comunidades andinas para superar las situaciones de servidumbre, sobre-explotación y racismo, concomitantes a la condición colonial que se les impuso desde el siglo XVI.

Con esta investigación, nos hemos querido colocar en los espacios conflictivos del sujeto colonial andino, lo cual nos supuso considerar diversas aportaciones teóricas que aparecen a lo largo de la exposición escrita. Hemos encontrado posturas que discrepan sobre puntos específicos, y así lo hemos señalado. El lector podrá darse cuenta de los autores y autoras que se convirtieron en indispensables para nuestra reflexión, en la que queremos mostrar cómo en la experiencia colonial andina operan estrategias de prolongación, unión y subversión de códigos culturales que permiten la subsistencia de ciertas formas de organización material y representación simbólica del mundo andino, cuyos pueblos, en tanto “protagonistas” de su historia, han realizado a través de múltiples estrategias de “autoafirmación subversiva”⁵, lo que desde la perspectiva de Arturo Andrés Roig se conceptualiza como *a priori antropológico* o dignidad humana irrenunciable en la condición colonial iniciada en 1532, y que es componente del pensamiento crítico-utópico.

Algunas consideraciones metodológicas

Como sabemos, el resultado final de una investigación académica no es igual a lo que se planteó al inicio. Como lo mencionamos en el segundo párrafo de esta introducción, nuestro punto de partida fue querer explicar la articulación tensional entre mito, historia y utopía en el mundo andino. Esta primera intuición se fue complejizando en la medida que la bibliografía aumentaba, sobre todo porque para los muy diversos autores y autoras los conceptos de mito, historia y utopía no significaban lo mismo. Mediante la lectura, primero atropellada, luego más pausada, fuimos organizando y jerarquizando las fuentes para proceder a su análisis específico. En un ir y venir entre lo proyectado –lo

5 GUSTAVO BUNTIX y LUIS EDUARDO WUFFARDEN, “Incas y reyes españoles en la pintura colonial peruana: La estela de Garcilaso”, *Márgenes. Encuentro y debate*, Casa de Estudios del Socialismo, año 4, núm. 8, diciembre de 1991, p. 204.

deseado- y lo que se va construyendo en la investigación es que se logró tejer el argumento que sostenemos.

Un elemento que permite que se logre desplegar un argumento con distintas aristas es el tiempo. Es decir, sólo con tiempo, en el tiempo y durante el tiempo, se puede ir desbrozando un problema filosófico que las lecturas van desplazando y haciendo más denso y complejo, con el riesgo de perderse en el camino. Sólo el ejercicio de la exposición escrita permite controlar esos impulsos de seguir y seguir, sobre todo en un tema como éste que es infinito por su profundidad y extensión.

Esta investigación ha requerido de siete años. Dos de los cuales se quedó reposando en las libretas de notas y archivos electrónicos, por las exigencias de la vida política universitaria. Todos estos años, permitieron que tuviera a mi alcance la bibliografía mínima necesaria para forjar una opinión razonada sobre el tema que, como “extranjera” al área, a la vida cotidiana, a las lenguas, a los debates teóricos y políticos de los autores y autoras, no fue fácil construir.

Desde dentro del laberinto de la información llegó el momento de tomar decisiones que orientaran la exposición escrita de la investigación, la cual culmina en los cinco capítulos que conforman esta obra. En cada uno de ellos parto de un acercamiento general al concepto central (mito, historia, utopía, sujeto heterogéneo y escritura) que casi como un *pre*-texto permite entrar a la problematización filosófica. Para lograrlo, no siempre la filosofía ha sido la puerta de acceso; a veces lo ha sido la crítica literaria, como en el capítulo 4, cuyo concepto central es el *sujeto heterogéneo* y la *literatura heterogénea*.

Del diálogo con colegas y estudiantes que trabajan con un pie en la literatura hispanoamericana y otro en la historia de las ideas, he aprendido a valorar el soporte material de las ideas, aquello que José Gaos, Arturo Andrés Roig y mi maestro Horacio Cerutti, han señalado como el acicate fundamental de la investigación: las fuentes.

En tanto umbral, las primeras páginas de cada capítulo permiten apenas situar el problema filosófico desde las posturas teóricas que nos parecen más pertinentes y no restringidas a la filosofía, porque algunas de ellas no se han planteado sus temas o problemas teóricos desde o para explicar el mundo andino. Tal es el caso de Mircea Eliade, Agustín García Calvo, Jacques Derrida, entre muchos otros autores y algunas

autoras como Leticia Flores Farfán y Barbara Tedlock, por ejemplo. En este punto late una tesis de Horacio Cerutti respecto a que *para filosofar no es suficiente la filosofía*; otras disciplinas han problematizado temas y conceptos que aquí se abordan y que nutren nuestra reflexión, misma que aunque ostente el nombre de “filosófica”, y en ello exista un grado de organización y pretensión de sistematicidad, no intenta decir la última palabra. Muy por el contrario, consideramos esta investigación apenas como un inicio, pues hemos rastreado sólo algunos núcleos problemáticos que nos permiten explicar, ampliar y modificar nuestros conceptos previos. Ni qué decir sobre aspirar a sistematizar algo así como “la filosofía andina”, que nunca nos planteamos como meta.

Gracias a lo anterior es que intentamos llevar la reflexión de los conceptos articuladores de esta investigación *desde* el mundo andino, lo cual implicó, al menos, resolver dos problemas básicos: el primero, ubicar a los autores y autoras que han tratado los temas aquí abordados y que, de algún modo, se nos impusieron como necesarios; el segundo, no siempre fácil de resolver, fue conseguir sus obras. Debemos decir en este punto que gracias a algunos colegas, a algunas de mis estudiantes y a personas que generosa y desinteresadamente se prestaron para hacerme llegar los libros, las fotocopias o las reproducciones electrónicas, es que pude reunir la bibliografía citada.⁶

Con la bibliografía especializada en el mundo andino logré construir el argumento que recorre toda esta investigación. Este momento de la exposición escrita fue, seguramente, el más embarazoso, pues implicó rastrear, organizar y posicionarme de cara a ese laberinto diverso de aportaciones teóricas que los lectores podrán valorar por sí mismos. Sólo después, al final de cada capítulo, pude colocar las ideas que van tejendo y tejiéndose en todo el argumento. Por esta razón es que los finales de cada capítulo tienen una relación *envolvente* con el anterior o los anteriores. De manera que, aunque cada capítulo tenga la aspiración de entenderse por sí mismo, es en correlación a los otros que debe leerse.

6 Los primeros que deben ser mencionados son Horacio Cerutti, Leticia Flores Farfán y Gerardo de la Fuente, quienes me señalaron autores que me serían de utilidad, y a veces me prestaron sus libros; entre otros también agradezco a Beatriz Torres, Rafael Mondragón, Gustavo Cruz, Francesca Gargallo, Pablo Mamani, Rosario Galo (Coquena), Gabriela Huerta y Sandra Escutia por su gran ayuda en la recopilación de la bibliografía traída de Bolivia, Perú, Chile y Argentina; entre mis estudiantes agradezco a Grecia Monroy y a Denisse Gotlib, quienes consiguieron y fotocopiaron información valiosa en las bibliotecas de la UNAM y el COLMEX; y entre las personas desinteresadas están Alan Pisconte, Rosa Icela Elías Meneses y el personal de las bibliotecas del CIESAS en la ciudad de México y del Instituto de Pastoral Andina en Lima, Perú.

Al final de cada uno de los capítulos, y después del análisis de los autores y autoras que nos permiten “recortar” el núcleo del tema en cuestión —mito, historia, utopía, sujeto heterogéneo y escritura—, presentamos nuestras conclusiones parciales, considerando los avances de los capítulos previos, es decir, hilvanándolas con ellos.

En el afán de comprender lo que se ha escrito sobre el mundo andino, sus mitos, su pasado, su organización económica, política y religiosa, etc., se me impuso como mediación necesaria la lectura de cronistas españoles, indios y mestizos que forman parte de esa inmensa fuente de reflexión que es la literatura colonial en sus diversas manifestaciones. Como podrá apreciarse, en cada capítulo me propuse reconstruir desde diversos textos, el problema en cuestión o los temas derivados de él. Sin pretender hacer un rastreo genealógico, que requiere estudios mucho más minuciosos, intenté seguir una presentación cronológica de los autores y sus obras, con plena conciencia de que entre ellos no necesariamente hay una filiación directa que se pueda interpretar como antecedente o consecuente teórico en la manera de presentar una cuestión, dado que algunos textos no gozaron del privilegio de su impresión y circulación.

Sin embargo, asumo la presentación en orden cronológico, porque la información que transmiten nos permite sentir el pulso de las ideas que fueron surgiendo desde su entorno. Trato de matizar la pertinencia de cada obra analizada en el desarrollo de cada capítulo, señalando las particularidades de su creación, de su autor o autores y de su publicación. Debo decir que muchos de estos documentos *coloniales* me sorprendieron y que incluso terminé disfrutándolos; algunos más, en cambio, francamente me irritaron; otros me produjeron nudos en la garganta; más de una edición cuyo propósito es de divulgación, es decir, de llevar al vulgo las obras antiguas, me hizo sufrir. De todo ello dejo constancia en las notas al pie de página.

Es necesaria una última consideración respecto a la escritura de los nombres y topónimos en las lenguas quechua y aymara. Nos hemos encontrado con la dificultad de que no hay criterios para escribir las palabras, nombres y topónimos en estas lenguas, no sólo en autores de los siglos XVI y XVII sino, incluso, entre autores y autoras actuales. Para resolver este escollo, decidimos, por un lado, escribirlas, cuando las citamos, tal como se encuentran en las fuentes consultadas y, por otro, en nuestra propia exposición seguir un criterio uniforme en su escritura, por ejemplo Atahualpa, Huascar,

Tahuantinsuyu, Huayna Capac, Tupac Amaru I, Tupac Amaru II, Tupaj Katari, Pachakuti, etc. Lo mismo puede aplicarse a la escritura del castellano de los siglos XVI y XVII.

Así pues, en las páginas que integran esta reflexión filosófica, no está todo lo que quiero decir, sino tan sólo lo que de una manera razonada, por ahora, puedo sostener.

< Capítulo 1 >

ACERCA DEL *MITO*

Para esta investigación, *Mito, historia y utopía, una reflexión filosófica a propósito del sujeto heterogéneo andino nuestroamericano*, es fundamental partir del análisis del mito para lograr un posicionamiento que nos permita articularlo con los otros dos conceptos que proponemos: historia y utopía.

En este sentido decidimos partir de la perspectiva de Mircea Eliade, quien desde la filosofía de la religión y la historia de las religiones es una fuente obligada sobre este tema.¹

1 Como sabemos, Mircea Eliade (1907-1986) fue un filósofo, historiador de las religiones y novelista rumano que formó parte del Eranoskreis (Círculo de Eranos) que se reunía anualmente en casa de Olga Fröbe-Kapteyna (1881-1962) durante una semana en el mes de agosto en Ascona, Suiza, de 1933 a 1988. Por 55 años el Eranoskreis discutió temas vinculados con la relación Oriente-Occidente, la historia de las religiones y, en general, el simbolismo. Esto ha dado pie para que se caracterice el ámbito epistemológico del Círculo como hermenéutica

Repensar el mito en plena crisis de la razón occidental permitió al *Eranoskreis* un debate y enriquecimiento multidisciplinario. Pretendemos recuperar algunos de sus conceptos para relacionarlos con el núcleo de nuestra preocupación, a saber la articulación entre mito, historia y utopía en el mundo andino. Por esta razón incorporaremos en la exposición de algunos de sus conceptos aportaciones de otros autores y autoras que alimentan el debate sobre el tema.

Dicho lo anterior procedemos a rescatar los conceptos que nos resultan significativos de la obra *Mito y realidad* de Eliade.²

Las diversas temáticas de esta obra, si bien tienen como hilo conductor la imbricación entre mito y realidad, oscilan entre un análisis del mito en las sociedades arcaicas o tradicionales —nociones que para nosotros es obligado abordar— y la presencia de la estructura básica del mito en las sociedades contemporáneas y algunos de sus productos culturales en los que se resguarda esa estructura, a saber, los mitos del mundo moderno, la relación entre mitos y medios masivos de comunicación y la presencia del mito en los cuentos de hadas. Si bien podemos percibir este doble filo de la reflexión de Mircea Eliade, habrá que decir también que la mayoría de sus páginas está dedicada a clarificar la estructura y funcionamiento del mito en las sociedades arcaicas o tradicionales.

Así, en el primer capítulo cuyo título es “La estructura de los mitos”, Eliade comienza por deslindar al mito de la falsa concepción que se generó de él, poco a poco, en el mundo griego y que ha perdurado en el uso cotidiano del término como “fábula” y “ficción”. Por el contrario, el *mythos* es, para las sociedades arcaicas, “una historia verdadera, [...] una historia de inapreciable valor porque es sagrada, ejemplar y significativa”³.

simbólica. *Eranos* en griego significa “comida en común”, donde cada uno aporta algo. Los miembros del Círculo aportaban desde distintas disciplinas sus investigaciones. Formaron parte del Eranoskreis el filósofo alemán protestante Rudolf Otto (1869-1937), quien le da el nombre al Círculo; el antropólogo, mitólogo e iconógrafo francés dedicado a la imaginación simbólica, Gilbert Durand; el psicoanalista suizo Gustav Jung (1875-1961); el filólogo, historiador y teólogo judío Gershom Scholem; el filósofo y teólogo español Raimon Panikkar, quien desarrolló una filosofía interreligiosa e intercultural en diálogo con tradiciones no-occidentales; entre otros.

2 La primera edición de *Mito y realidad* se hizo en Chicago, en 1962. Para el autor se trata de un “librito” destinado a un público amplio, pero culto, que trata y desarrolla lo que ya había publicado en otras obras como *El mito del eterno retorno* (1949), *Iniciaciones místicas* (1958), *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (1951), *El yoga. Inmortalidad y libertad* (1954), los cuales cita reiteradamente.

3 MIRCEA ELIADE, *Mito y realidad*, Barcelona, Labor, 1983, p. 7.

Lo más interesante es cómo, en el seno del mundo griego *mhytos* se fue oponiendo, desde Xenófonos, tanto a *logos* como a *historia* y terminó por significar “todo aquello que no es verdad”⁴.

La intención del autor no es analizar el mito como estructura de un estadio del pensamiento o de la historia, ni como etapa superada, sino que tiene la finalidad de analizar al mito en las sociedades en las que éste se halla vivo, es decir, en las que aún opera en la realidad. Desentrañar esta estructura del mito nos permitirá comprender, según el autor, no sólo “una etapa en la historia del desarrollo humano sino también [...] comprender mejor una categoría de nuestros contemporáneos”⁵. Esta afirmación admite dos lecturas; por un lado, podría pensarse que alude a las sociedades tradicionales, que coexisten en el tiempo presente con las sociedades no-tradicionales o modernas; por otro lado, puede interpretarse que el interés del autor es dilucidar cómo el mito opera también como categoría en el hombre y en las sociedades de nuestro tiempo.

Vale la pena detenernos en los ejemplos de sociedades tradicionales que cita el filósofo rumano: Oceanía, el Congo (antigua colonia), pueblos hindúes, indios navajos, Australia —aborígenes—, indios cuna del Istmo de Panamá, los pueblos hawaianos, pueblos de la antigua asiria, polynesia, nativos del nordeste de California, indios guaraníes y pueblos originarios (Urvölker) sudamericanos. Sin embargo, también remite a los mitos griegos, al agnosticismo, al cristianismo, al judaísmo y al mesianismo de viejo y nuevo cuño (estalinismo y nazismo). Es decir, para Mircea Eliade, la estructura del mito está presente tanto en el pensamiento arcaico como en las sociedades modernas y contemporáneas o, como lo afirma en *La prueba del laberinto*, “lo sagrado no es una etapa en la historia de la conciencia, sino un elemento de la estructura de esta misma conciencia [...] la experiencia de lo sagrado es inherente a la manera de ser el hombre en el mundo”⁶.

Desde la perspectiva de la filósofa mexicana Leticia Flores Farfán, citando a Pierre Vernant, en el mundo griego antiguo “el *muthos* [sic] se presenta [...] no como una forma particular de pensamiento, sino como el conjunto que vehicula y difunde el azar de

4 *Ibid.*, p. 8.

5 *Id.*

6 Apud LLUÍS DUCH, *Mito interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, Barcelona, Herder, 1998, pp. 418-419.

los contactos, los encuentros, las conversaciones, ese poder sin rostro, anónimo, siempre evasivo que Platón llama *Pheme*, el Rumor”⁷, pero que explica la trama de sentido que cohesiona a su comunidad.

Este primer acercamiento al mito en el contexto griego es fundamental porque se separa de la clásica definición de mito como concepto unívoco, al incluir de modo incierto en sus propios límites “todos los «se dice» que pasan de boca en boca: teogonías y cosmogonías, leyendas, genealogías, cuentos infantiles, proverbios, moralejas, sentencias tradicionales”⁸.

Lo anterior no implica, sin embargo, la imposibilidad de definir al mito en un sentido amplio y diferenciarlo de aquellos relatos que “dan cuenta de cómo algo ha llegado a ser, y por tanto, se estatuyen como un relato de envergadura ontológica en donde se recorta la facticidad y sus posibles, y todas aquellas otras [narraciones] que no se refieren a un comienzo”⁹. Así pues, todas aquellas narraciones que no se refieren a un comienzo no son mitos.

Pero ¿qué son los mitos? Para Leticia Flores Farfán, la primera característica es que los mitos son historias en las que se narran acciones de seres y fuerzas sobrehumanos que dejan huella en el mundo de los mortales.

Sin embargo, estos relatos que cuentan el origen pueden expresarse de muchas maneras: como relato oral, como pinturas en los santuarios, en el diseño urbano, etc.; es decir, los relatos míticos no necesariamente son *orales*, sino que tienen diversas expresiones materiales. Lo importante de todos estos relatos es que establecen la diferencia entre el grupo y los que no son del grupo, los otros. Dicho de otro modo, los relatos míticos conforman la subjetividad diferenciada de los pueblos y culturas humanas. Para el caso de nuestra América y de sus pueblos originarios hay que incluir en la diversidad de sus relatos códigos, textiles, esculturas, ciudades, canciones, etc. Así, Denise Arnold, Juan de Dios Yapita y Elvira Espejo a través del análisis de los textiles, los quipus y las fiestas patronales de las comunidades andinas, encuentran ciertas relaciones entre el mundo de los mitos, el mundo de la reproducción agrícola, la construcción

7 LETICIA FLORES FARFÁN, *Atenas. Ciudad de Atena. Mito y política de la democracia ateniense antigua*, México, UNAM/UAEM, 2006, p. 31.

8 *Id.*

9 *Ibid.*, p. 32.

de las subjetividades desde el punto de vista del género, la relación entre el trabajo y la fiesta religiosa, etc.¹⁰

Flores Farfán afirma que en la forma en la que el mito da cuenta de lo que acontece en el marco de una cultura oral que cuenta historias, se asume que los mitos “son una realidad viva y actuante porque en ellos se preservan los *nomoi* y los *ethea*, (*nomio* o leyes consuetudinarias de fuerte peso social; y los *ethea* o usos y costumbres más personales), una identidad de un grupo, un lazo de familia, una urdimbre de sentido, una tradición”¹¹. Como realidad viva y actuante, envueltos en su mayoría, pero no exclusivamente, en una materialidad sonora, los mitos obligan a mantener la verdad por medio de la memoria, la repetición, la emisión formulaica (en verso o en prosa) que se cuenta reiteradamente. Por este rasgo el mito tiene que *ritualizarse*. La repetición colectiva de las narraciones míticas son una forma de evitar el olvido y, con ello, el quiebre del sentido del grupo. La narración oral es, entonces, un acto testimonial. En el caso de la cultura andina, la estructura formulaica que define a las tradiciones orales aparece en los documentos escritos de los primeros cronistas del siglo XVI a pesar del velo católico que los envuelve y también está presente en dos de los cronistas más importantes: el Inca Garcilaso de la Vega y Guaman Poma de Ayala (XVII).¹²

Otro rasgo de los mitos es que cuentan cómo la realidad llegó a ser *lo que es*. Para el pensamiento mítico, el mundo no es un objeto sino un ser vivo con el cual mantiene “un lazo de parentesco, una connaturalidad”¹³. La realidad así experimentada es dinámica y potente, porque es una realidad viva. Esta característica del mundo, incluida la

10 Ver DENISE Y. ARNOLD, JUAN DE DIOS YAPITA y ELVIRA ESPEJO AYCA, *Hilos sueltos: los Andes desde el textil*, La Paz, Instituto de Lengua y Cultura Aymara / Plural Editores, 2007 (Serie Etnografías 3).

11 FLORES FARFÁN, *op. cit.*, p. 34.

12 La obra del Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los incas*, contiene, desde la perspectiva de José Antonio Mazzotti, estructuras formulaicas de procedencia oral andina relacionadas con las tradiciones míticas y el poder del inca. Cfr. *Coros mestizos del Inca Garcilaso. Resonancias andinas*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 1996. Marcin Mróz (“Paracronología dinástica de los Incas según Guaman Poma de Ayala” en MARIUSZ S. ZIOLKOWSKI Y ROBERT M. SADOWSKI, *Time and calendars in the Inca Empire*, Oxford, Oxford Bar, 1989, pp. 17-34) sostiene que el cronista-dibujante también recurre a una estructura formulaica en la presentación de la vida de los incas.

13 FLORES FARFÁN, *op. cit.*, p. 40.

naturaleza, como ser viviente aparece en el pensamiento mítico andino y, en general, en todo el pensamiento mítico americano.¹⁴

Los mitos son historias pero no cualquier historia; son *historias sagradas* porque “el mito es siempre una dramática historia, de inestimable valor, una historia significativa en donde la acción de los divinos, de los Ancestros míticos, configura el rostro de todo acaecer”¹⁵. El carácter sagrado de los mitos no se queda en la mera repetición de lo “que se dice”, sino que organiza el caos, las tinieblas y la oscuridad primeras; la emergencia de lo sagrado “habilita la integridad de la organización del mundo, la delimitación de lo prohibido y lo permitido, la demarcación del campo que le es propio y de aquel perteneciente a lo profano”¹⁶. Todo acontecer sagrado es violento, porque “conlleva la muerte y la clausura de lo antes acaecido y, por ello, alegría y duelo son los dos sentimientos contrapuestos que se presentan en el tiempo de la fiesta”¹⁷. Dicho de otro modo, desde esta perspectiva, los mitos configuran el mundo humano.

Pero también, y ésta es otra característica central para Flores Farfán, los mitos dan cuenta del presente “por referencia a sus orígenes”. La verdad de la historia sagrada radica en que el mundo y los seres humanos están ahí para patentizarlo. Las historias sagradas constituyen modelos ejemplares “de *todas* las actividades humanas”¹⁸. Mediante los ritos o las prácticas propiciatorias los seres humanos tienden puentes con los dioses mismos, con el tiempo originario. Por eso, “el mito es solidario con la ontología, [pues] no habla sino de *realidades*”¹⁹. En este punto, coincide Flores Farfán con Luis Alberto Reyes en que el mito al decir cómo es la realidad, al configurarla, al habitarla así y no de otro modo, tiene un fuerte peso ontológico que supone al mismo tiempo un ejercicio cognoscitivo y práxico.²⁰

14 LUIS ALBERTO REYES, *El pensamiento indígena en América. Los antiguos andinos, mayas y nahuas* (prólogo de Arturo Andrés Roig), Buenos Aires, Editorial Biblos/Desde América, 2008. En esta tesis ha profundizado Carlos Lenkersdorf en sus obras: *Filosofar en clave tojolabal* (México, Miguel Ángel Porrúa, 2002) y *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo* (México, Plaza y Valdés, 2005).

15 FLORES FARFÁN, *op. cit.*, p. 41.

16 *Id.*

17 *Ibid.*, p. 42.

18 *Ibid.*, p. 44

19 *Ibid.*, p. 46.

20 Ver REYES, *op. cit.*, p. 30.

1.1 Mito, poder y cultura

Para salir de la oposición, cada vez más insostenible teórica y políticamente, entre sociedades primitivas y sociedades modernas, la cual en la tradición del pensamiento latinoamericano se ha traducido en la oposición entre “civilización” y “barbarie” o bien entre pueblos hundidos en el pensamiento mítico, mágico, es decir, *prelógico*, y otros representantes del pensamiento racional o lógico, es necesario incluso profundizar en el proceso que se vivió en Grecia durante el que se gestó la supuesta oposición entre *mythos* y *logos*; problema que se plantean todos los especialistas del tema y que es necesario en nuestra investigación para poder replantear el asunto en las culturas andinas.

Aunque la etimología de la palabra *mythos* es muy oscura, Leticia Flores Farfán nos advierte, más allá de la supuesta transición armoniosa y unidireccional, que *mito* y *logos* en su matriz lingüística-cultural griega “mantuvieron una sinonimia implicativa: palabra, discurso, relato, narración, eran las voces que traducían su significado”²¹.

La separación de estos vocablos y la oposición de su significación es el resultado de un proceso de racionalizaciones que hundieron al mito en la irracionalidad y la mentalidad primitiva, mientras el *logos* se enseñoreó como el lugar de lo racional, lo mensurable, lo riguroso y demostrable. Sin embargo, para la filósofa mexicana, habrá que volver a ese “estado gris de los comienzos” e “inscribir los aconteceres en su especificidad histórica y su propia dinámica” para descubrir que el mito es una narración que “custodia todo el saber de lo que vale verdaderamente para una comunidad humana”²². El valor de los mitos nace *en, desde y para* la comunidad en cuestión. No se trata de un valor pretendidamente universal y abstracto, sino de un valor que nace de la concreción vital de sus portadores. En este sentido la filósofa mexicana recupera las aportaciones de Lluís Duch, para quien los mitos tienen una función cultural (social y política) particular: son fuente de *fundamentación y legitimación*, pues

Su finalidad más propia consiste en la justificación de las relaciones y de las instituciones que regulan la vida humana en un determinado lugar y espacio. Para realizar esta función, los mitos narran que todo aquello que existe en una sociedad, ya sea de orden natural o cultural, se halla cerca de la esfera de lo sagrado. Y es a causa de ese

21 FLORES FARFÁN, *op. cit.*, p. 13.

22 *Id.*

contacto íntimo que realiza su función legitimadora. No se trata [...] de una derivación causal, como ocurre en la ciencia, sino de una *justificación*. ¿Y qué significa justificar alguna cosa?: «Relacionarla o, por lo menos, poderla relacionar con un valor, que intersubjetivamente es indudable. En un sentido estricto, es indudable intersubjetivamente tan sólo aquello que se considera sagrado, es decir, intocable y omnipotente».²³

Desde esta perspectiva, los mitos tienen su anclaje en la vida de la comunidad, la articulan y le dan sentido. Pero los mitos no sólo cumplen un papel regulador en la sociedad sino que, además, aparecen “como razón última más allá de las «razones» del pensamiento, de la acción y de los sentimientos de cada uno”²⁴; esto es, para decirlo con palabras de Luis Alberto Reyes, también transmiten un conocimiento sobre la realidad. Para el filósofo argentino, si bien el mito tiene una función legitimadora de las instituciones sociales y políticas que le haría cumplir una función simbólica ideológica, también tiene una función cognoscitiva. Desde este punto de vista, el mito no es radicalmente distinto y opuesto al *logos* sino otra forma de “explicación”²⁵.

Pero, así como todos los mitos cumplen una función legitimadora, todas las legitimaciones tienen para Duch, implícita o explícitamente, algo mítico.

También para Duch “es posible afirmar con argumentos convincentes que, originalmente, *mythos* significaba lo mismo que *logos*: palabra, discurso hablado”²⁶. Por eso no es posible hallar la contraposición final entre ambas nociones en las fases iniciales de la lengua, sino a partir de su ulterior desarrollo. Así, por ejemplo, para Duch, en la interpretación romántica realizada por Walter Friederich Otto “*mythos* significaba en griego la *iluminación inmediata*, que irrumpe súbitamente en el espíritu humano, sin ninguna mediación de carácter «lógico»”²⁷. Desde esta perspectiva, es clara la oposición entre la *iluminación inmediata* y la *mediación lógica* —conceptual— deudora de una filosofía como la de Hegel, quien caracteriza a la razón filosófica como el acontecer o trabajo del concepto —*Begriff*— que arranca de la inmediatez, entendida como la certeza sensible, y concluye en la concreción del saber absoluto.

23 DUCH, *op. cit.*, pp. 59-60.

24 *Ibid.*, p. 62.

25 REYES, *op. cit.*, p. 30.

26 DUCH, *op. cit.*, p. 65.

27 *Ibid.*, p. 69.

No obstante, afirma Duch, con el correr de los siglos, la propia evolución de las lenguas europeas ha subrayado el sentido de mentira y falsificación de la palabra *mito*, sentido iniciado hace dos milenios y medio por primera vez en la *Olímpica I* de Píndaro (cerca del 476 a. c.).

Para Lluís Duch, es sólo con el positivismo del siglo XX que se construye la imagen de la historia como progreso de la humanidad, “como marcha ascendente de un estado infantil (*mythos*) e irracional hacia el *logos* (adultez, racionalidad)”²⁸.

Aquí se abre uno de los temas obligados en el tratamiento filosófico de los mitos: el tiempo. Si bien los mitos narran una historia inmemorial que se pierde en el origen de los tiempos, no por ello necesariamente se disloca del tiempo histórico o narración profana. En algunos casos, griegos incluso, “el relato del pasado mítico se prolonga sin ruptura en relato del pasado histórico”²⁹.

En efecto, afirma Duch, en la escritura “se origina la conciencia histórica” pero también con ella, al menos en la cultura occidental, se inaugura la racionalización de los mitos que se convierten en «teologías oficiales». No obstante, concluye Duch, siguiendo a Panikkar: “Mythos and logos are two human modes of awareness, irreducible one to the other, but equally inseparable”³⁰.

Pero, ¿el paso del mito al logos es solamente un cambio en su forma narrativa? Es decir, ¿la expresión narrativa de las acciones de los dioses particularmente de transmisión oral y la narración de las acciones humanas del pasado (o *historia*) o del *logos* al modo de Aristóteles que procede por definiciones y abstracciones donde incluso está presente una cierta historia de lo que otros han dicho, es decir, de la verdad, produce que se opongan mito y logos? Para Duch, de ningún modo se trata de un cambio en la forma expresiva narrativa, pues el lenguaje mítico nunca podrá ser sustituido por el lenguaje de

28 *Ibid.*, p. 78.

29 FLORES FARFÁN, *op. cit.*, p. 21. La autora recupera esta idea fundamental de Jean-Pierre Vernant. Tom Zuidema sostiene que las narraciones genealógicas de los gobernantes incas realizadas por los cronistas coloniales lejos de ser narraciones históricas, en el sentido europeo y moderno del término, son narraciones míticas. Ver TOM ZUIDEMA, *La civilización inca en Cuzco*, traducción de Sergio Fernández Bravo, México, Fondo de Cultura Económica, 1991 (1ª. ed. en francés, 1986) y también, del mismo autor, “Una interpretación alterna de la Historia Incaica” en *Ideología mesiánica del mundo andino*, antología de Juan M. Ossio A., Lima, Edición de Ignacio Prado Pastor, 1973, pp. 2-33.

30 DUCH, *op. cit.* p. 81.

la racionalización. Para este estudioso del mito, “el ser humano es un ser polifónico y requiere de diversas maneras de expresar su *complexio opositorum*”³¹.

Por todo lo anterior, no parece que se pueda afirmar un paso lineal del *mythos* al *logos* tal como lo han entendido autores como W. Nestle. La perspectiva según la cual se da el paso del mito al logos contiene, entre otras cosas una “fuerte dosis de eurocentrismo (y, con frecuencia, incluso de racismo) que se da entre la comprensión de la cultura occidental la cual aparece como si, históricamente, hubiera exigido o bien la eliminación de las otras formas culturales o bien la occidentalización forzosa de todos los demás universos-religioso culturales”³².

Así pues, sólo es posible comprender el proceso zigzagueante que va del mito al logos dentro de las coordenadas políticas y culturales griegas. De ningún modo puede generalizarse y, menos aún, universalizarse.

Lo cierto es que para nuestro análisis es necesario exponer el modo específico en el que los mitos andinos sustentan y dan sustento a su organización sociocultural, contando con una condición que hace de este proceso algo singular: la cultura andina, con todo el entramado de su tejido simbólico, arrasada por un hecho de conquista. Su reconstrucción nos obliga a poner sobre la mesa varias mediaciones: las fuentes, los autores, las lenguas, las tradiciones orales y escritas, los proyectos políticos de los “autores”, las intenciones de los escritos –relaciones, informaciones, crónicas, cartas. Todos estos serán los temas de los siguientes capítulos.

Mircea Eliade afirma que los comportamientos míticos son hechos de cultura y que “pierden su carácter aberrante y monstruoso de juego infantil o de acto puramente instintivo”³³ cuando se abordan desde una perspectiva histórico-religiosa.

En *Mito y realidad*, Eliade nos insta a no olvidar el carácter oral inicial de los mitos y su posterior modificación, organización y sistematización por la escritura. Tal es el papel que tienen, para Eliade, Hesíodo y Homero en la mitología griega. Lo mismo ocurre para él en otras culturas, como en el próximo Oriente o en la India que tienen sus propios

31 *Ibid.*, p. 78.

32 *Ibid.*, p. 91.

33 ELIADE, *op. cit.*, p. 10.

“sacerdotes” o interpretaciones autorizadas. En este contexto, Eliade explica la importancia de las mitologías primitivas. Conviene citarlo *in extenso*:

Al igual que las Grandes Mitologías, que han acabado por transmitirse por textos escritos, las *mitologías «primitivas»*, que los primeros viajeros, misioneros y etnógrafos han conocido en su estadio *oral*, tienen su «historia»; dicho de otro modo: *se han transformado y enriquecido a lo largo de los años, bajo la influencia de otras culturas superiores*, o gracias al genio creador de ciertos individuos excepcionalmente dotados.³⁴

De aquí se abren algunos temas de vital importancia para nuestra investigación: 1) la distinción entre “Grandes Mitologías” y las “mitologías «primitivas»”; 2) la distinción entre el carácter escrito de las primeras y la oralidad de las segundas; 3) la transformación y/o enriquecimiento de las “mitologías «primitivas»” por las “culturas superiores” o los “genios individuales”, proceso que pasa por su —¿necesaria?— escritura; y 4) el papel que jugaron en esta transformación o enriquecimiento los primeros viajeros, misioneros y etnógrafos.

Cada uno de estos cuatro planteamientos merecen una atención especial por separado. Basta decir, en este momento, que vemos en la posición mantenida por el autor rumano una tendencia eurocéntrica que es necesario rebasar. La distinción entre “Grandes Mitologías” y “mitologías primitivas” se relaciona con la distinción entre culturas “avanzadas” y “primitivas”. No olvidemos que para los viajeros, misioneros y etnógrafos del siglo XVI, estas ideas eran “naturales”, es decir, se aceptaban sin discusión, eran parte de su configuración simbólica e ideológica y permitió, entre otras cosas, la homogenización o *indianización* de los habitantes de las, por ellos llamadas, “Indias occidentales”, así como su genocidio, minorización de edad y esclavización. Respecto a la consideración de la escritura como signo de avance cultural, investigaciones como las de Martin Lienhard, Cornejo Polar y Denisse Y. Arnold, por mencionar las que son fuentes de nuestra investigación, ponen en duda semejante criterio de distinción. El que las culturas originarias no hayan contado con una escritura alfabética no significa de ninguna manera que carecieran de sistemas escriturarios, tales como los códices y los quipus, por mencionar los más reconocidos. Finalmente, es lamentable que Eliade no

34 *Ibid.*, p. 11. El énfasis es mío.

mencione los nombres de los primeros viajeros, misioneros o etnógrafos que se encargaron de la “transformación” y el “enriquecimiento” de esa tradición oral en América.³⁵

Hay un rasgo más que parece una indicación metodológica del autor y que tiene consecuencias de gran envergadura para nosotros. Dice que “es preferible comenzar por el estudio de las sociedades arcaicas y tradicionales, sin perjuicio de abordar más tarde las mitologías de los pueblos que han desempeñado un papel importante en la historia”³⁶, porque el estudio de las sociedades arcaicas permite plantear correctamente el problema, a saber, “situar el mito en su contexto socio-religioso original”. Esta afirmación parece prometer una contextualización histórica de los mitos de las sociedades arcaicas; sin embargo, lo que verdaderamente nos ofrece es una aproximación general y universal —¿universalista?- de la experiencia mítica. Al decir de Lluís Duch, “son muy numerosos los pasajes en los que Eliade pone de relieve su visceral posición antihistórica” al expresar de diversas maneras que “en la experiencia religiosa, si es auténtica y profunda, la religión recupera lo elemental, lo primordial, lo fundamental; en una palabra: lo *ahistórico*”³⁷. Por ello, creemos que el autor rumano insiste cada tanto en hablar del mito, pues su pretensión es encontrar rasgos generales de la experiencia mítica que no queda encorsetada a sus condicionamientos culturales e históricos. Dicho de otro modo, intenta definir “una estructura fenomenológica universal inherente a la experiencia religiosa” tal como se lo planteaba su maestro Rudolf Otto, “[...] eso mismo es lo que se propone Eliade cuando atribuye a las estructuras simbólicas universales unas bases fenomenológicas”³⁸, sin considerar que parte de la problemática para comprender la estructura de los mitos es precisamente la mediación escrita “de los pueblos que han desempeñado un papel importante en la historia”, como los conquistadores o misioneros que se encargaron de la “transformación” y el “enriquecimiento” de esa tradición oral en América.

35 En los siguientes capítulos, abordaremos las obras de distintos “cronistas” tanto españoles como mestizos e “indios”, y en los capítulos 4 y 5 retomamos el tema de la escritura en tensión con la oralidad.

36 ELIADE, *op. cit.*, p. 11.

37 DUCH, *op. cit.*, p. 422.

38 *Ibid.*, p. 419. Es cierto que Eliade no sólo analiza la matriz mítica judeo-cristiana, porque la matriz griega le resulta insuficiente (p. 424), sino que su análisis también se extiende a otras expresiones religioso-culturales de origen africano, asiático y americano.

Pero, volviendo a Eliade, desde su perspectiva, las estructuras simbólicas universales se manifiestan por sí en todo acto religioso. Para comprender mejor esto, es necesario considerar que para el autor rumano la *simbólica* es el medio primario de las expresiones religiosas. Para Eliade el ser humano es un *homo symbolicus*: “todo lo que piensa, siente, ejecuta, se halla vinculado a su capacidad simbólica”³⁹. El símbolo antecede al lenguaje y a la razón discursiva: “revela algunos aspectos de la realidad —los más profundos— que son inaccesibles a cualquier otro medio de conocimiento [...]. Mediante las imágenes y los símbolos, el hombre recupera la *situación paradisíaca del hombre primordial*”⁴⁰. El símbolo puede expresar tanto una realidad externa —montañas, sol, etc.— como interna —en su inconsciente, en sus sueños diurnos y nocturnos. Siguiendo a Duch, el símbolo privilegia el “polo objetivo de la manifestación de lo sagrado, mientras que la imagen parece valorar el polo subjetivo de apertura a lo sagrado que lleva a cabo el imaginario humano”⁴¹.

Luis Alberto Reyes subraya que la nostalgia del pasado paradisíaco en Mircea Eliade es una generalización de la experiencia religiosa hebreo-cristiana en tanto que el tiempo primordial tiene el sentido de un tiempo mejor; el autor argentino ve en ello “una incorrecta generalización de las tradiciones inspiradas en el Génesis de la Biblia”⁴².

Lo anterior, no significa que Mircea Eliade abandone la idea de que toda narración mítica sea un hecho de cultura explicable desde su contexto socio-religioso. En *Mito y realidad* afirma, por ejemplo, que “por considerables que sean las diferencias entre los sistemas culturales mesopotámico e israelita, no es menos evidente que comparten una esperanza común en la regeneración anual o periódica del Mundo. En suma se cree en la posibilidad de recuperar *el “comienzo” absoluto*, lo que implica la destrucción y la

39 *Ibid.*, p. 420. Desde este punto de vista, Eliade comparte la tesis desarrollada por ERNST CASSIRER respecto a la naturaleza simbólica del ser humano. Cfr. *Antropología filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, (1ª. ed. en inglés, 1949), 1963.

40 *Ibid.*, p. 421.

41 *Id.*

42 REYES, *op. cit.*, p. 27. El autor desarrolla más esta crítica a Mircea Eliade en el capítulo 4 “La teología indígena. Cuestiones de interpretación” (pp. 102-114). Una de las críticas que Luis Alberto Reyes hace a Mircea Eliade es la escisión radical entre lo sagrado y lo profano, pues el mundo mítico americano está plagado de dioses (pp. 103 y 106) y los dioses son el mundo, no lo “representan” (p. 104), hay pues una identidad ontológica entre ellos.

abolición del viejo mundo”⁴³. Más adelante señala que lo que opera detrás de esta recuperación del comienzo absoluto es “la idea de la «perfección de los comienzos», expresión de una experiencia religiosa más íntima y más profunda, nutrida por el recuerdo imaginario de un «Paraíso perdido»”⁴⁴. No obstante, al final del capítulo III, “Mitos y ritos de renovación” afirma que las religiones del Oriente Próximo antiguo, al que pertenecen, entre otras culturas, la mesopotámica, la egipcia y la israelita, comparten la idea de renovar periódicamente el mundo, aunque cada uno ponía en juego tanto distintos escenarios socio-económicos (pre y proto-agrícolas y sociedades agrícolas y urbanas) como rituales y culturales.⁴⁵ Para Eliade, por distintos que sean los escenarios culturales, todos comparten una misma “esperanza común en la regeneración anual o periódica del Mundo. En suma, se cree en la posibilidad de recuperar el «comienzo» absoluto, lo que implica la destrucción y la abolición simbólica del viejo mundo”⁴⁶.

Lo verdaderamente importante para Eliade es que en todas estas experiencias culturales se manifiesta el *tiempo cósmico circular* ligado a “la idea de «perfección de los comienzos», [que es] expresión de una experiencia religiosa más íntima y más profunda, nutrida por el recuerdo imaginario de un «Paraíso perdido», de una beatitud que precedía la actual condición humana”⁴⁷. Después, estos mitos de recomienzo del cosmos, cuya estructura se liga al pasado mítico de los comienzos, también van a incorporar el futuro mediante la expresión de un porvenir fabuloso. Así, concluye esta reflexión el filósofo rumano: “Por esta razón encontramos, en las concepciones de la escatología, entendida como una cosmogonía del futuro, las fuentes de todas las

43 ELIADE, *op. cit.*, p. 57.

44 *Id.* Las cursivas son mías.

45 Entre los “mesopotamios”, el comienzo estaba orgánicamente unido a un fin que le precedía, que este «Fin» era de la misma naturaleza que el «Caos» anterior a la Creación y que ésta era la razón de que el fin fuera indispensable a todo recomienzo” (*ibid.*, p. 55); entre los egipcios cada año nuevo reactualizaba el primer día en el que el mundo fue creado a partir de la repetición simbólica del combate entre Marduk contra Tiamat y el Enuma Elish o el poema de la Creación se recitaba en el templo (*Id.*); mientras tanto, “en el año nuevo israelita se entronaba a Yahvé como rey del mundo lo cual simbolizaba su victoria tanto sobre las fuerzas del caos como sobre sus enemigos históricos. Sólo más tarde, y a partir de la “escatología de los profetas, la restauración de Israel por Yahvé se tenía como una nueva creación e implicaba una especie de retorno al Paraíso” (*ibid.*, pp. 55-56).

46 *Ibid.*, p. 57.

47 *Id.*

creencias que proclaman la Edad de Oro no sólo (o ya no) en el pasado, sino asimismo (o únicamente) en el porvenir”⁴⁸.

Pero, ¿cómo es posible situar al mito en su contexto socio-religioso original si no es a través de las mediaciones escriturarias o de la intermediación de los etnógrafos que observan y estudian a las comunidades arcaicas como “documentos vivientes”? Nos parece que en este punto también Eliade participa de una ilusión de objetividad difícilmente aceptada en la actualidad por cualquier hermenéutica interpretativa.⁴⁹

La definición más amplia que propone Eliade es que “el mito cuenta una historia sagrada, relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los comienzos”⁵⁰; en tanto relato cuenta una “historia verdadera” que conforma o da sentido a la realidad. La *verdad* del mito tiene su propio registro, sus propias pautas, y el mundo, la muerte, la forma de alimentarse y vestirse, de casarse, de nacer, de educar, las técnicas de caza o cultivo, todo ello está allí para probarlo. En este sentido, el mito instaaura un campo de significaciones o de sentido a partir de modelos ejemplares “de todas las actividades humanas”⁵¹ a seguir por la comunidad. A pesar de que Eliade aplica su metodología de análisis, como afirma Lluís Duch, a contextos muy distintos e incompatibles entre sí,⁵² el mito es “aquella invariante, que nunca deja de hacerse presente en la

48 *Ibid.*, p. 60.

49 En *El pensamiento indígena de América*, para ir más allá de la perspectiva estructuralista de entender los mitos, Reyes propone una interpretación hermenéutica y fenomenológica (pp. 25-28). Esta interpretación le permite salir del marco analítico unívoco del estructuralismo y penetrar en un campo que admite las “múltiples significaciones, ambientaciones emocionales, oposiciones y ambigüedades” (p. 25). Este campo, según el autor argentino, es la hermenéutica contemporánea que busca en los mitos el sentido de la existencia y la ontología. Reyes recupera de Mircea Eliade (p. 26) la idea según la cual la metafísica se vería renovada con el análisis de la ontología de los mitos. Lo que propone el autor argentino es vincular la perspectiva hermenéutica filosófica (Ricoeur y Gadamer) con la fenomenológica (Eliade). Recordemos que los trabajos de Eliade se integran en el campo de la fenomenología de la religión. Para explicar esta posición hermenéutica fenomenológica, Reyes aclara dos rasgos que la definen: el primer rasgo es tomar en serio el carácter narrativo de los mitos y su abundancia de sentido, pues cada narración lo recrea pero nunca lo agota; el segundo rasgo es “el de contar con la «verdad» de la narración mítica”. En este punto, el autor remite a Ricoeur para quien, recuperando a Husserl, una verdad es “el cumplimiento de la intención significante” (p. 26). Esta perspectiva fenomenológica acentúa dos cosas: la expresión de la que se valen los mitos y aquello de lo que hablan (p. 27). El autor que ha contribuido a la lectura de los mitos desde esta perspectiva fenomenológica es, efectivamente, Mircea Eliade. Además, destaca Luis Alberto Reyes, Eliade añade una dialéctica entre lo sagrado y lo profano propia de la experiencia religiosa arcaica y la noción de un tiempo inaugural asociada a “una nostalgia del pasado”; tesis con las que no está de acuerdo el filósofo argentino porque deriva de la generalización de la experiencia religiosa hebreo-cristiana y particularmente del Génesis del Antiguo Testamento, la cual no puede aplicarse al pensamiento indígena de América.

50 ELIADE, *Mito y realidad*, p. 12.

51 *Ibid.*, p. 13.

52 No obstante hay que recordar que Mircea Eliade afirma en *Lo sagrado y lo profano* (Barcelona, Paidós-Orientalia, 1998) que esta obra “no constituye una historia de las religiones en el sentido estricto del término,

trama de la existencia humana que permite superar el *terror de la historia*⁵³, es decir, de la contingencia absoluta donde se hacen presentes el mal y la muerte. En este sentido, el mito es una *praxis de dominación de la contingencia* que implica una “ontología pragmática (incluso una soteriología) en el sentido en que con las verdades reveladas por el mito, el hombre intenta salvarse integrándose en lo real”⁵⁴.

No podemos dejar de citar *in extenso* el último balance que realiza Lluís Duch de la posición de Mircea Eliade:

A causa de su profundo «esencialismo» y de su ahistoricismo militante, Eliade vuelve y retorna sobre el mito como base ontológica de la realidad (comprendida como *cosmos*) pero a causa de su actividad visceralmente «antifuncionalista», nunca explica *cómo* funciona el mito, cómo crea la realidad que, según la interpretación elideana, establece y legitima. Tampoco dice una sola palabra sobre si los mitos son creados por el individuo o por la colectividad. Para el ser humano, una «base ontológica» sin *historia*, forzosamente ha de implicar un grave recorte de su misma humanidad, y en muchos casos, un abandonarse sin resistencia a los «señores de turno», porque la crítica es una fruta madura de la contextualización, es decir, del firme convencimiento que el ser humano no puede ser reducido simplemente a la historia (o a las «historias»), pero que sin ella nunca será él mismo y, frecuentemente, se limitará entonces a no ser sino una pequeña pieza recambiable de la gran «maquinaria social».⁵⁵

Por todo lo anterior, nosotros preferimos hablar de mitos y no *del mito*. Los mitos, entonces, crean y recrean su entramado cultural. Será nuestra labor aproximarnos al tejido simbólico andino en esta investigación, sin pretender compararlo con el tejido simbólico griego y sus propios avatares de gestación.

pues el autor no se ha tomado el trabajo de indicar, a propósito de los ejemplos que cita, sus contextos históricos culturales” (p. 19).

53 DUCH, *op. cit.*, p. 423.

54 *Ibid.*, p. 426. *Soteriología* es la doctrina religiosa de la salvación. El punto a discutir en la conciencia mítica indígena y particularmente indígena andina es a qué tipo de “salvación” puede apelarse en tanto tiene en su base una estructura sacrificial (Luis Alberto Reyes), y regenerativa (Denisse Y. Arnold, “*Hilos sueltos*”: *los Andes desde el textil*). Al final de este capítulo, se retoma el tema.

55 *Ibid.*, p. 428.

1.2 Sobre la temporalidad de la racionalidad mítica

En los apartados anteriores ha aparecido recurrentemente el problema de la temporalidad mítica. Los autores aquí tratados toman distintas posiciones respecto de la comprensión del tiempo. En seguida haremos una recapitulación de lo ya dicho para concentrarnos en este tema y avanzar hacia la comprensión del tiempo en los mitos indígenas andinos.

Para Leticia Flores Farfán, siguiendo una posición genealógica (Nietzsche, Foucault, Bataille), pero no distante de la hermenéutica simbólica (Ortiz-Osés, Patxi Laceiros) y fenomenológica de las religiones (Eliade, Duch), el nacimiento de un mundo conlleva el orden del espacio en un tiempo sin tiempo, un tiempo fuerte. Como se ha dicho en páginas atrás, los mitos cosmogónicos mediante los cuales se da razón del mundo y de cómo ha devenido, implican al espacio y al tiempo. El espacio sagrado no puede comprenderse sin la concurrencia del tiempo sagrado o mítico. Como afirma Mircea Eliade en *Lo sagrado y lo profano*, lo sagrado irrumpe, ordena y da sentido a lo profano al cruzar por todas las actividades humanas. En este sentido, el tiempo sagrado o mítico también merece la misma consideración. No obstante surge la pregunta sobre cómo se vive el tiempo mítico. Es un lugar común asociar el tiempo mítico a la idea de eterno retorno, de tiempo circular, de tiempo sin tiempo, de tiempo fuera del tiempo.

Flores Farfán subraya que el acontecer mítico no tiene nada de apacible, de impersonal o de abstracto, porque es violento: tanto la alegría como el duelo, sentimientos contrapuestos, se viven en la fiesta. Mediante los ritos, los seres humanos que habitan sus mitos tienden puentes con los dioses y con el tiempo originario que no necesariamente se disloca del tiempo histórico. Incluso en el tiempo de los orígenes que es cantado por los poetas griegos concurren las acciones ejemplares de dioses y de hombres. El desplazamiento del mundo de los dioses del mundo humano y, en este sentido, de la diferenciación entre el tiempo sagrado y el tiempo histórico ocurrirá hasta la configuración del relato trágico.

Por su parte, Silvia Rivera Cusicanqui nos alerta sobre el uso del término “pueblos originarios”, pues la “originariedad” ha implicado una lectura de las comunidades indígenas

como viviendo un tiempo fuera de la historia, un lugar estático y repetitivo, que está condenado a desaparecer gracias al transcurso de la *Historia*.⁵⁶

Para Lluís Duch, con la escritura se inicia la conciencia histórica, la conciencia del tiempo humano. En su interpretación del pensamiento de Mircea Eliade, Duch afirma que en él opera la nostalgia de las categorías humanas fundamentales de carácter arcaico, cósmico y telúrico cercanas a la imagen del “Paraíso perdido”. Esto se corrobora en la obra *Mito y realidad*, en la que Eliade, aunque reconoce diferencias culturales de la experiencia del tiempo mítico entre los mesopotamios, los egipcios y los israelitas, en todas ellas presenta la posibilidad de recuperar el comienzo absoluto que se relaciona con la idea del tiempo cósmico-circular, cuya finalidad es recomenzar la beatitud de la condición humana; idea que puede extrapolarse tanto al pasado como al futuro.

También hay que considerar que para Mircea Eliade el hombre religioso conoce dos clases de tiempo: el tiempo sagrado y el tiempo profano. El calendario sagrado regula el tiempo cósmico, porque coincide con el tiempo del origen; en la fiesta se participa de lo sagrado en presencia de los dioses justamente en el momento en el que se encuentran ordenando el espacio, es decir, el mundo. Mediante el ritual, esta vivencia “saca” al ser humano de su tiempo profano y lo “enlaza” con el tiempo inmóvil de la eternidad; con la vivencia del tiempo mítico, los seres humanos aseguran la regularidad del mundo y se resguardan de la nada, el caos y la muerte. El eterno retorno implica la presencia del juego de la destrucción y la creación periódicas.

Dicho lo anterior, es necesario exponer la idea de temporalidad mítica entre los pueblos andinos. Para Luis Alberto Reyes, el tiempo mítico expuesto por Eliade, caracterizado por a) la nostalgia del tiempo perdido y b) por la idea del tiempo circular o eterno retorno, merece una consideración crítica si se quiere aplicar a la noción de temporalidad mítica en los pueblos indígenas de América (nahuas, mayas y andinos). Desde su perspectiva, lo sagrado no “saca” al hombre de su mundo ordinario, como lo *ganz Andere*, sino que “propia de la teología indígena es la idea de la presencia extendida de lo sagrado en el mundo, como lo muestran los ritos, los calendarios, las participaciones

56 Ver SILVIA RIVERA CUSICANQUI, “Ch’ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores” en *Hambre de huelga*, Querétaro, La Mirada Salvaje, 2014, pp. 55-86.

de espacios y tiempos, las inagotables huacas⁵⁷; los múltiples dioses conviven con los humanos en el mundo “profano”.

Para el pensamiento mítico andino no existe una noción de tiempo separado del espacio. Según nos dice Fernando Montes, la noción *Pacha* engloba “las nociones de espacio, tiempo y totalidad”⁵⁸. Así la expresión mítica quechua de *Pachakuti* significa “fin del mundo, gran destrucción, pérdida, daño común [...] y la raíz *kuti*, en sus diferentes acepciones, significa vuelta, inversión, transformación, regreso, oposición y contradicción”. En otro sentido, *kuti* quiere decir “vez, turno o temporada” y es sinónimo de *mit'a*. Añade que “*kuti* quiere decir “volverse”, “volverse dentro”, “volverse saliendo”, “retirarse”, “volver a hablar los que se habían quitado el habla”, “restituir lo quitado, hurtado o prestado”, “destorcer lo torcido”, “contradecir [l]o que otro dice”, “disputar, porfiar con otro, debatir entre sí”, “hombre que habla con voz mujeril”. Estos significados contienen las ideas de vuelta o inversión”⁵⁹.

Luis Alberto Reyes sostiene que los relatos míticos del pensamiento indígena americano expresan una estructura dramática cuya raíz es politeísta: “Por que hay dioses, y no uno solo, es que hay drama sagrado, es que el universo se mueve a través de la lucha y el amor”⁶⁰. En este sentido el tiempo mítico se moviliza por la lucha de reconocimiento de los dioses, de sus obras o acciones, de allí se derivan los “ciclos” o “edades” que, más bien, para el caso andino, deben llamarse “turnos” o *mita*.⁶¹ En los mitos andinos en los que se alude a los tiempos originarios, la Tierra aparece envuelta en una diferenciada oscuridad desde la que inicia el drama cósmico entre diversos dioses o *huacas*, divinidades tutelares. Unos reemplazan a otros en tareas concretas: hacer a los seres humanos, repoblar la tierra, etc.

La unilateralidad, el exceso en una dirección debe ceder a su opuesto. El mundo avanza en el desarrollo de una posición hasta que se invierte, dando lugar a otro sentido.

57 REYES, *op. cit.* p. 106.

58 FERNANDO MONTES RUIZ, *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymaras en la historia*, La Paz, Armonía, 1999, p. 41.

59 *Ibid.*, p. 43.

60 REYES, *op. cit.*, pp. 109-111.

61 Cfr. MONTES RUIZ, *La máscara de piedra*, p. 43.

La razón de las destrucciones es la misma aquí que los mitos nahuas de los cinco soles. Se deben a la necesidad de la alternancia dual. Pero en el caso de los soles la destrucción no venía del contrario, como sucede en estos mitos, sino del mismo sol dominante.⁶²

Las causas del cambio brusco de los tiempos o *Pachakuti* son la unilateralidad y el exceso: la soberbia, la falta a los deberes de hospitalidad, el no mirar alrededor y fijarse sólo en el trabajo, etc. El *Pachakuti* es un cambio relativo y no total del mundo, en el que el orden que estaba de cabeza se vuelve a poner de pie. Los tiempos, los turnos, tienen un final; el mundo tiene que reordenarse para poder continuar. Aún más, el mundo tiene que “proporcionalizarse”, según lo plantea Javier Lajo.⁶³ En este sentido, no hay un final del tiempo y del mundo, sino destrucciones relativas. Esta idea se “encuentra en los mitos andinos de Huarochirí y es el sustento, en el Taki Onqoy, de los anuncios proféticos de un *Pachakuti* que hundirá en el mar a los conquistadores europeos junto con su dios cuando se cumpla su mita, su turno”⁶⁴. En este caso, puede concluirse, la destrucción sustenta la creación; el cambio, la permanencia.

Esta concepción del tiempo mítico ha quedado enterrada bajo el manto interpretativo que hicieron los cronistas, quienes la incorporaron dentro de la “narración histórica humana” cristiana. Garcilaso de la Vega, en sus *Comentarios Reales*, hace una distinción del tiempo entre “antes” de los incas y “después” de los incas, a través de la noción, de clara pertenencia europea, de “edad”. No obstante el propio Garcilaso emplea la expresión de “pachamcutin” para referirse a los grandes cambios del mundo dentro del pensamiento mítico o de fábulas que oía de boca de sus parientes maternos.

El caso de Felipe Guaman Poma de Ayala es mucho más claro al respecto, pues habla de cinco “edades” ajustadas a la periodización cristiana de la historia: a) la edad de Adán y Eva, 2) la de Noé, 3) la de Abraham, 4) la de David y 5) la de Jesucristo. Para hablar de la historia de los incas, usa la expresión de “cuatro generaciones de indios” antes del tiempo de los incas.⁶⁵ Es interesante que, en el afán de acomodar el pasado

62 REYES, *op. cit.*, p. 121.

63 JAVIER LAJO, *Qhapaq Ñan. La ruta inca de la sabiduría* (presentación de María Luisa Rivara de Tuesta y prólogo de Yves Guillemot), Lima, CENES-Amaro Runa Ediciones, 2005, pp. 85 y ss.

64 REYES, *op. cit.*, p. 124.

65 El concepto de “generación” es analizado por TOM ZUIDEMA en *El calendario inca. Tiempo y espacio en la organización ritual del Cuzco. La idea del pasado* (Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú-Fondo Editorial de la

indígena andino a la historia cristiana, Guaman Poma de Ayala creativamente hace descender de Noé a la primera generación de los *Uari Uiracoha Runa* que, según Luis Alberto Reyes, “no morían, no trabajaban, y perdieron finalmente el favor de Dios”⁶⁶. Dice Guaman Poma de Ayala que tras el diluvio: “mandó Dios salir de esta tierra derramar y multiplicar por todo el mundo a los hijos de Noé, de estos dichos hijos de Noé uno de ellos trajo Dios a las Indias”⁶⁷. No obstante, habrá que detenernos en estos autores en el capítulo 2 de esta investigación, pues nos parece que la hipótesis de lectura de Luis Alberto Reyes respecto a que detrás de la hermenéutica cristiana quedó diluida o transfigurada la concepción del tiempo mítico andino, dándole un mayor peso a la primera por el proceso de aculturación de sus autores, merece un mayor análisis.⁶⁸ Para el autor argentino, los cronistas como Guaman Poma de Ayala y Garcilaso de la Vega se fueron apartando del tiempo mítico-cósmico que narraba las acciones de las huacas para constituir una narración de tipo histórico-político en las que ganan espacio las descripciones de acciones de los hombres, e. g. de los doce incas.⁶⁹

En el capítulo 7, “El pensamiento indígena sobre los tiempos”, Luis Alberto Reyes explica la relación entre el tiempo cósmico y el tiempo humano. Afirma que para el pensamiento indígena de América “la realidad de los indígenas es «situada» tanto en sus escenarios espaciales como en las instancias de los tiempos del calendario”⁷⁰. No hay, desde su perspectiva, la idea de un tiempo continuo sino, más bien, de “lugares temporales que constituyen a los hombres que los habitan”, lugares que son discontinuos (la sucesión de los diversos soles, o los cambios violentos o *Pachakuti*). Por eso, el autor

Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010, pp. 839-841) y procede del término quechua viñay, que alude tanto a las generaciones como a la descendencia. Zuidema analiza las funciones en la sociedad de las generaciones, los grados y las clases de edad. El tema lo retomamos en el apartado 2.3.

66 REYES, *op. cit.*, p. 127.

67 FELIPE GUAMAN POMA DE AYALA, *Nueva corónica y buen gobierno* (transcripción, prólogo, notas y cronología de Franklin Pease), I, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980, p. 24.

68 Solamente dejamos indicado aquí que nuestra hipótesis de lectura se inclina más por la que plantean autores como Antonio Cornejo Polar, Martin Lienhard y José Antonio Mazzotti, quienes sostienen que los sujetos híbridos o heterogéneos, como los cronistas indios y mestizos, escriben textos híbridos dirigidos en diversas claves a ambos sectores de receptores de sus obras. El problema de la hermenéutica de sus textos más bien se asocia con sus “lectores potenciales” y sus respectivos códigos culturales. Este problema lo abordaremos en los capítulos 4 y 5.

69 Ver el capítulo 2, “De la historia”, especialmente el apartado 2.3. En él abordamos el tema de la construcción del tiempo y el espacio del mundo andino.

70 REYES, *op.cit.*, p. 138.

argentino afirma que en estas concepciones míticas mesoamericanas y andina, el tiempo mítico no es estático, ni un “eterno retorno” de lo mismo. El tiempo cósmico indígena que habitan los hombres implica la destrucción o cancelación de lo que era, mediante la afirmación de la ruptura o los cataclismos que inauguran mundos cualitativamente distintos. Así lo expone: “la clave de los ciclos temporales indígenas no es la insistencia en lo mismo sino la cancelación de lo que era, la afirmación de la desigualdad”⁷¹. Josef Estermann coincide con esta idea. Para él, el hombre andino o *runa* vive en el espacio y en el tiempo⁷².

La ruptura, y no la repetición, es la clave para la comprensión del tiempo mítico indígena y, junto a ella, la presencia tensa entre la destrucción y la muerte y la regeneración y la vida.

Encontramos en el pensamiento indígena una idea no del tiempo, sino de tiempos cualitativamente distintos, con una relación agonal entre ellos. Esta idea se sustenta, según el autor que exponemos, en la concepción de la dualidad de lo real.⁷³ Por todo esto es que para Luis Alberto Reyes no hay una nostalgia de un pasado paradisiaco, sino una comprensión del pasado envuelto en conflictos, escisiones, cambios y rupturas:

la generalidad de los mitos de origen de la América antigua no habla de un tiempo originario esencialmente diferente, ni indica nostalgia por él. Mas bien, en algunos casos, expresan que los hombres que vinieron después encontraron medios mejores para comunicarse con los dioses y para ayudar a mantener el orden de la vida en el cosmos.⁷⁴

Hay que aclarar que esta noción del tiempo mítico indígena de América no implica una visión de “progreso” en el sentido que se ha desarrollado en las culturas europeas cristianas y modernas.

Una cuestión final. En la concepción del tiempo mítico andino o indígena concurre también una conciencia de sus experiencias históricas, es decir, no hay una ruptura entre tiempo cósmico y tiempo de los hombres; más bien, el tiempo de los seres humanos

71 *Ibid.*, p. 142.

72 JOSEF ESTERMANN, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito, Abya-Yala, 1998, p. 180.

73 REYES, *op.cit.*, p. 143.

74 *Ibid.*, p. 145.

queda cualificado por el tiempo cósmico y estos, por sus acciones, participan en los cataclismos cósmicos.⁷⁵

Los tiempos, pues, son cualitativamente diferentes. Por eso, para Josef Estermann, el «tiempo» es como la respiración, el latido cardíaco, el ir y venir de las mareas, el cambio del día y noche. El «tiempo» es relacionalidad cósmica, co-presente con el «espacio», o simplemente otra manifestación de *pacha*. [...] El tiempo tiene un orden cualitativo, según la densidad, el peso, y la importancia de un acontecimiento. Por eso existen «tiempos densos» y «tiempos flacos»⁷⁶.

1.3 Los mitos y la institución de la autoridad política

Siguiendo a Platón, Flores Farfán afirma que “la primera tarea para el fundador de una ciudad será forjar sus mitos”⁷⁷, es decir, el espacio político es concomitante a un espacio simbólico. Sólo a partir de ese momento inaugural “los hombres se arraigan como en su casa. La habitan y viven como hermanos, y están dispuestos a defenderla para mantener vivo ese espacio cívico que dibuja y configura sus esperanzas y sus acciones. La pertenencia comunitaria se logra así cuando los individuos identifican sus propios intereses con los de la ciudad en la que habitan”⁷⁸.

El espacio simbólico se ancla, organiza y da sentido al espacio geográfico, el cual deja de ser mera naturaleza para forjar el mundo humano que lo habita. En este sentido, la territorialidad es una vivencia comunitaria, simbólica y, en suma, cultural.

Es común vincular al mundo andino con las expresiones simbólicas de la hegemonía política, económica y religiosa de los incas, que es a la que se enfrentaron los conquistadores, sin considerar que ésta fue el resultado de una formación histórica compleja y milenaria.

Siguiendo a María Rostworowski, el Tahuantinsuyu es la última manifestación tardía de otras hegemonías políticas en la zona andina. La primera hegemonía estatal fue la Wari (o Huari) que tuvo lugar de los siglos VII al X d. c., a cuyo fin surgieron varios

75 Cfr. *ibid.*, pp. 143-144.

76 ESTERMANN, *op. cit.*, p. 181.

77 FLORES FARFÁN, *op. cit.* p. 71.

78 *Id.*

señoríos regionales que se desarrollaron del siglo X al XV. Sólo hasta el siglo XV inicia la hegemonía estatal inca.⁷⁹

John V. Murra sostiene que hay que rastrear el universo mítico andino a partir de las dos actividades económicas y sociales más importantes: la agricultura y el pastoreo. Dentro de la agricultura, es importante subrayar que, hasta la fecha, los tubérculos (la papa, principalmente) y los cereales (maíz y quinua, sobre todo) constituyen una buena parte de la alimentación; y, por ello, su presencia en la organización económica y simbólica de la vida es fundamental (en el calendario, por ejemplo). Para ello, sostiene el etnohistoriador, los pueblos andinos tuvieron no sólo que dominar las condiciones naturales de sus diversos pisos ecológicos con tecnologías apropiadas (andenes, deshidratación de la carne y la papa, canales de riego, puentes, depósitos, etc.) sino que diseñaron un esquema de ocupación vertical de nichos ecológicos para asegurar el intercambio y abasto completo de alimentos. Al menos para la producción y el intercambio de cereales y tubérculos estaban involucrados tres nichos ecológicos: la montaña o la puna, la sierra y la costa.⁸⁰

El pastoreo, por su parte, es la otra actividad andina fundamental, pues la reproducción de los auquénidos (llama, alpaca, guanaco y vicuña), junto con el tejido, tiene un alto valor simbólico en las sociedades andinas. Murra lo sintetiza de la siguiente manera:

[...] antes de la invasión [española] no había en parte alguna de la zona andina una economía puramente pecuaria. La papas y las llamas, el charqui y el chuño estaban unidos; no sólo eran los elementos básicos de la alimentación sino también de una economía de distintas altitudes, pues el ideal del hombre andino era tener acceso, de una manera u otra, tanto a zonas de cultivo como de pasto: la cosecha de tubérculos o

79 MARÍA ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, *Historia del Tahuantinsuyo*, 8ª reimp. de la 2ª ed., Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2012 (1ª. ed. 1988), p. 25. La síntesis de estudios arqueológicos y etnohistóricos que logra la autora permite proponer las siguientes edades y épocas civilizatorias en los Andes: del 20 000 al 5000 a. C., recolectores y cazadores; del 5000 al 1000 a. C., agricultores-aldeanos; del 1000 a. c. al 1500 d. c. sociedades urbanas despóticas, divididas en reinos y señoríos teocráticos (del 1000 a. C. al 750 d. C., aproximadamente) y estados militaristas (del 750 al 1500 d. C.).

80 JOHN V. MURRA, *Formaciones económicas del mundo andino*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1975. Particularmente, los capítulos 2 “Maíz, tubérculos y ritos agrícolas (1960)” (pp. 45-78) y el 3 “El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas (1972)” (pp. 59-116).

de *chenopodia* [quinoas] y, simultáneamente, la cría o caza de auquénidos constituían una sola y complementaria tecnología agropecuaria.⁸¹

Es importante subrayar aquí que las diferencias ecológicas derivadas de las altitudes y latitudes del hemisferio sur marcarán un punto de referencia particular para los pueblos andinos no sólo en los aspectos económicos y sociales que desarrollaron con plena autonomía hasta 1532, sino también como punto de partida epistemológico para la comprensión del tiempo y del espacio ya presente de manera simbólica en su urdimbre mítica.

Dicho lo anterior, hay que señalar que los recursos económicos de las sociedades andinas eran: a) el trabajo de las personas, el cual reposaba en los lazos de parentesco y reciprocidad; b) las tierras y el agua; y c) los rebaños.⁸² A propósito del Estado inca, Rostworowski nos dice que:

al no existir el dinero [...] la riqueza debía apoyarse en la posesión de ciertos recursos que podían ser medidos y contabilizados [...]: la fuerza de trabajo, la posesión de las tierras y la ganadería estatal. El resultado de estas tres tenencias se manifestaba en bienes acumulados en depósitos. Estos bienes, en poder del Estado, eran la riqueza más preciada pues significaba disponer de una serie de ventajas, siendo la principal la de controlar la reciprocidad, clave de todo el sistema organizativo andino, y que permitió no sólo la expansión territorial sino mantener el engranaje del régimen.⁸³

La organización de la hegemonía inca reposaba en la organización y distribución tanto de la fuerza de trabajo como de los excedentes de producción, almacenados estos últimos en tambos o depósitos reales que fueron la base para construir desde el siglo XVI la idealización de su pasado.

81 *Ibid.*, p. 119. Ver también del mismo autor los capítulos 4 “Rebaños y pastores en la economía del Tawantinsuyu (1964)” (pp. 117-144) y 5 “La función del tejido en varios contextos sociales y políticos (1958)” (pp. 145-170).

82 *Ibid.*, p. 117.

83 ROSTWOROWSKI, *op. cit.*, p. 256. La reciprocidad “era un sistema organizativo socioeconómico que regulaba las prestaciones de servicios a diversos niveles y servía de engranaje en la producción y distribución de bienes” (p. 68). La autora distingue en esta práctica, siguiendo a Murra, dos niveles: las comunidades rurales o ayllus “unidas entre sí por lazos de parentesco y regidas por un principio de reciprocidad” (p. 69) y el Estado inca “rodeado de un aparato militar y administrativo, beneficiario de las prestaciones de servicio de sus súbditos y cuyos excedentes eran redistribuidos” (p. 69). Dentro del periodo de la hegemonía inca, propone Rostworowski dos momentos: el primer momento responde a una práctica de los inicios de la hegemonía incaica y regulaba las relaciones simétricas entre los señoríos del área cuzqueña; el segundo, en el que las relaciones se vuelven asimétricas entre la élite gobernante y los curacas. Como bola de nieve, las exigencias del aparato burocrático exigían mayor productividad para mantenerse: estas exigencias decantaban en la creación de andenes para los cultivos, caminos, puentes y depósitos o tambos. Ver ROSTWOROWSKI, *op. cit.*, pp. 68-106.

El desarrollo de los señoríos no se contraponía a la hegemonía inca; por el contrario, puede afirmarse, siguiendo a Murra, que el Estado y los grupos étnicos locales eran fuerzas reales y políticamente significativas, por eso la riqueza se dividía entre el Estado o linaje inca (destinada al culto religioso y a la burocracia estatal); los señores o curacas; y las unidades de parentesco o *ayllus*.⁸⁴

Por lo dicho anteriormente, el universo mítico andino es muy amplio. Podemos afirmar que cada esfera de poder (local, regional y estatal) tenía sus propios mitos. Generalmente se considera el origen mítico del Cuzco, centro del poder incaico, como primera referencia a la pareja fundadora del Cuzco, Manco Cápac y Mama Ocllo, o el mito de los Wiracochas y su tránsito civilizador; pero la hegemonía inca no es y no debe ser el dato primordial, pues encontramos numerosos mitos que explican la configuración del mundo andino en los que los pájaros, las montañas o lagunas se convierten en *huacas* o deidades protectoras comunitarias.⁸⁵ Lo importante en este momento es subrayar la relación fundamental entre el diseño o mantenimiento de un espacio humano y su necesaria articulación con un espacio simbólico o, como lo afirma Oscar Agüero, hay una “íntima relación entre la experiencia simbólica y las relaciones sociales”⁸⁶, las cuales comprenden las relaciones con el medio natural.

Hay que añadir que, aunque no es nuestro objetivo hacer un análisis de todo el universo mítico andino, derivado de lo anterior constatamos un politeísmo que podría compararse con los politeísmos griegos y romanos, así como con los de otros pueblos del mundo. El politeísmo tiene implicaciones en la forma de organización del territorio, la convivencia entre grupos o *ayllus* diversos, la forma en que se desarrolló la evangelización católica y, particularmente, la manera en que han sobrevivido estas prácticas en las comunidades andinas.⁸⁷

84 MURRA, *op. cit.*, p. 26.

85 Ver *Dioses y hombres de Huarochirí*, 2ª. ed. (nota a la edición de Ángel Rama; introducción de José María Arguedas), México, Siglo XXI Editores, 1975 (1ª. ed. 1966). Los manuscritos de esta obra datan del siglo XVI y fueron mandados a hacer por el sacerdote cuzqueño Francisco de Avila, uno de los más célebres extirpadores de idolatrías en el área andina. El escritor y antropólogo José María Arguedas le dio el título con el que se cita este texto, cuyo valor radica en presentar el pensamiento quechua popular.

86 OSCAR ALFREDO AGÜERO, *El milenio en la Amazonía peruana. Mito-utopía tupí-cocama o la subversión del orden simbólico*, Quito, CAAAP-Lima y Abya-Yala Editing, 1994, p. 13.

87 Para abundar en el tema ver PIERRE DUVIOLS, *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia)*, trad. de Albor Marruenda, México, UNAM, 1977, así como ARNOLD Y., DENISSE, JUAN DE DIOS AYAPITA y ELVIRA ESPEJO AYCA, “*Hilos sueltos*”: *los Andes desde el textil*.

1.4 Un elemento estructural (*llacuaz-huari*) y los ciclos de los Wiracochas y los hermanos Ayar

Para abordar la diversidad de los mitos andinos es necesario considerar la clasificación estructural que ofrece Juan M. Ossio. Basándose en las funciones que desempeñan los dioses y los lugares sagrados dentro de la reproducción de la vida de las comunidades, el autor propone tomar en cuenta su naturaleza *llacuaz* o *huari/llacta*. El término *llacuaz*, se utiliza para designar a una población que es foránea de un lugar; se refiere a una pareja fundadora originaria del lago Titicaca; se asocia con la capacidad de conquistar y ordenar el mundo; venera al rayo; su actividad está vinculada a la ganadería y posee atributos de masculinidad, superioridad jerárquica y foraneidad. Por su parte, el término *huari* o *llacta* se utiliza para designar a una población oriunda del lugar, cuyos dioses eran telúricos (cueva, lago o pacarina de su localidad) y quienes veneraban al dios solitario Huari; su actividad estaba vinculada con la agricultura y asumía connotaciones de feminidad, subordinación y propietarios de la tierra.⁸⁸

Ambas formas narrativas de los mitos son estrategias de legitimación sociopolítica cuyo núcleo argumentativo se centra en la llegada de una pareja primordial o en la emergencia de héroes míticos de cuevas, que tienen la función de ordenar el mundo mediante tareas civilizadoras. Algunos pueblos utilizaron una u otra forma narrativa, mientras que otros las conjugaron. Los cronistas españoles, como Pedro Sarmiento de Gamboa, recogieron las dos formas, de la misma manera que lo hicieron los indígenas Guaman Poma de Ayala o Santa Cruz Pachacuti e, incluso, el mestizo Garcilaso. La forma narrativa revela el lugar sociopolítico del sujeto de escritura. Así, existe una tensa estructura polar entre: las divinidades celestiales (Rayo o Illapa) y las divinidades subterráneas (Huari y Pacarinas). Esta estructura tensional está presente en la organización de *Pacha* (tiempo/espacio), la cual está dividida en niveles superpuestos: *Hanan pacha* (“mundo de arriba”), *Cay pacha* (“mundo de aquí”) y *Ucu pacha* (“mundo

88 JUAN. M. OSSIO, *Los indios del Perú*, Lima, MAPFRE, 1992, pp. 103-105. Para Javier Lajo, *paqarina* significa “lugar donde nace la vida, viene de la raíz PÁKA que significa: Oculto, Secreto, Velado, Encubierto, Misterioso” (LAJO, op. cit., p. 176). Para María Luisa Rivara de Tuesta, la pacarina es “un canal de comunicación con el mundo de adentro (cavernas, cuevas, cráteres, volcánicos, y lo profundo de las lagunas, entre otras cosas)” y significa “surgir”, “amanecer”, “el lugar de origen”. Ver MARÍA LUISA RIVARA DE TUESTA, *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú*, T. I, Lima, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 324.

subterráneo”).⁸⁹ Este elemento estructural *llacuaz/huari* remite a uno de los principios del pensamiento andino: la dualidad, la complementariedad y la proporcionalidad.

Lo importante es, siguiendo a Manuel Burga, que en cada una de las narraciones se construyen las jerarquías de los dioses, justo de lo cual devendrá la legitimidad de unos u otros. Rendir culto a los dioses celestiales o telúricos no es teóricamente excluyente “porque eran prácticas politeístas que organizaban a las grandes deidades en jerarquías verticales y también horizontales. Los guaris (*huaris*) respetaban los dioses llacuaces y viceversa. Había prácticas rituales de conjunción donde pretendían unirse sin eliminar las jerarquías”⁹⁰.

Lo anterior nos permite tener un criterio de interpretación de la diversidad de narraciones sagradas recogidas en los documentos coloniales. Pero, además, ante la diversidad de versiones que a una foránea de la cultura andina se le impone de manera laberíntica, en nuestro análisis partiremos de la propuesta del sociólogo canadiense Henrique O. Urbano respecto a dos núcleos míticos concentrados en el ciclo de los Wiracochas (cuatro figuras de las que la más importante o principal es Contiti Wiracocha —traducido desde 1551 por Betanzos como “el Hacedor”— y sus tres hijos, criados o sirvientes) en y el ciclo de los cuatro hermanos Ayar. Urbano propone estos dos ciclos a partir de analizar las funciones que los dioses o héroes tienen dentro de los más diversos relatos en el ordenamiento y mantenimiento del mundo.⁹¹

Para el ciclo de los Wiracochas, partimos de la versión registrada por Juan de Betanzos (1551) en *Suma y narración de los Incas*.⁹² El mito dice:

89 OSSIO, *op. cit.*, pp. 105 y 108.

90 MANUEL BURGA, *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los Incas*, México, Universidad Nacional de San Marcos-Universidad de Guadalajara, 2005, p. 205. Burga analiza la presencia de la dicotomía guaris (*huari*)/llacuaces (*llacuaz*) en las confesiones de los curacas acusados de idolatría entre 1655 y 1662 que expresan simbólicamente las grandes tensiones sociales en las comunidades. Si bien los extirpadores tenían especial interés en identificar los lugares de las huacas de las comunidades para la sustracción de los tesoros enterrados en las tumbas, algunas de sus preguntas eran sobre la identificación *huari* o *llacuaz* de sus dioses.

91 HENRIQUE URBANO “Del sexo, el incesto y los ancestros de Inkarrí. Mito, utopía e historia” en *Allpanchis. Cultura andina, conflictos y permanencias*, núms. 17-18, Lima, 1981 pp. 77-106 y “En nombre de dios Wiracocha... Apuntes para la definición de un espacio simbólico prehispánico” en *Allpanchis. Religiosidad andina II*, núm. 32, Lima, 1988, pp. 135- 154.

92 Juan de Betanzos (1510-1576), de origen español, aprendió el quechua, fungió como intérprete de Cristóbal Vaca de Castro y se casó con la ñusta incaica Cusi Rimay Ocllo, quien fue bautizada como Angelina Yupanqui y quien fuera esposa principal de Atahualpa y después mujer de Francisco Pizarro. Betanzos participó como negociador con la élite incaica refugiada en Vilcabamba. Su obra incluye dos vocabularios del quechua, un libro sobre doctrina cristiana y *Suma y narración de los Incas*...; esta última, fechada en 1551, sólo logró ser publi-

En los tiempos antiguos, dicen ser la tierra e provincia del Piru oscura y que en ella no había lumbré ni día y que había en este tiempo cierta gente en ella, la cual gente tenía cierto Señor que la mandaba y a quien ella era sujeta; del nombre desta gente y del Señor que la mandaba no se acuerdan. Y en estos tiempos, que esta tierra era toda noche, dicen que salió de una laguna, que es en esta tierra del Perú, en la provincia que dicen de Collasuyo, un Señor que llamaron Contiti Viracocha, el cual dicen haber sacado consigo cierto número de gente, del cual número no se acuerdan. Y [fue a] Tiaguanaco [...] allí, en improviso dicen que hizo el sol y el día, y que al sol mandó que anduviese por el curso que anda; y luego dicen que hizo las estrellas y la luna. El cual Contiti Viracocha dicen haber salido otra vez antes de aquella y que en esta vez primera que salió hizo el cielo y la tierra y que todo lo dejó oscuro y que entonces hizo aquella gente, que había en el tiempo de la oscuridad ya dicha. Y que esta gente le hizo cierto *deservicio* a este Viracocha y, como della estuviese enojado, tornó esta vez postrera y salió como antes había hecho; y [a] aquella gente primera y a su Señor, en castigo del enojo que le hicieron, hízolos que se tornasen piedra luego [...] ⁹³

Hay algunos elementos de este mito que queremos destacar: la diferenciación sutil del tiempo en “tiempos antiguos” de total oscuridad; la presencia de una humanidad que lo habitaba sujeta a los mandatos de su “Señor”, de cuyos nombres “no se acuerdan”. De esa eterna noche salió, de una laguna de la región del Collasuyo, un “Señor” que

cada en 1880 por Marcos Jiménez de la Espada, en la Imprenta de Manuel G. Hernández, en España. El texto de 1880 se puede consultar en la Biblioteca Virtual Cervantes, pero está incompleto. María del Carmen Martín Rubio halló, en 1987, en Palma de Mallorca, un manuscrito, mismo que editó dos veces (Madrid, Atlas, 1987 y Madrid, Polifemo 2004). Esta última es la edición que citaremos. Para profundizar en el tema ver FRANKLIN PEASE G. Y., *Las crónicas y los Andes*, 2ª. ed., Lima, Fondo de Cultura Económica, 2010 (1ª. ed. 1995), pp. 41-42.

- 93 JUAN DE BETANZOS, *Suma y Narración de los Incas. Seguida del Discurso sobre la descendencia y gobierno de los Incas*, edición, introducción y notas de María del Carmen Martín Rubio, Madrid, Polifemo, 2004, p. 51. Respetamos la ortografía de la fuente, las negritas son de la autora y el énfasis en cursiva es nuestro. Juan de Betanzos es uno de los primeros en traducir el nombre “Contiti Viracocha Pachayachachic” como “Dios hacedor del mundo” (p. 55). Una versión de este mito se encuentra en la obra de José Severino Croatto, *Experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas. Estudio de fenomenología de la religión* (Buenos Aires, Guadalupe-Verbo Divino, 2001, pp. 524-525), quien dice haberla extraído de la obra de J. A. Del Busto, *Perú incaico*, citado por J. C. Morales en *Historia del Perú* (Universo, Lima, 1981, 188ss.), obra que consideramos difunde ampliamente esta versión, y en la que basa su interpretación de los mitos andinos. La interpretación teológica cristiana se impone en la trama narrativa y por los escasos datos que ofrece no se sabe a qué fuente histórica pertenece. Baste un ejemplo: “En el principio todo estaba oscuro, la noche era eterna. Wiracocha, el “Criador de todas las cosas” no se mostró satisfecho con tanta tiniebla vacía y, para brindarles formas, hizo el mundo. Y después de criado el mundo, formó un género de gigantes disformes en grandeza, pintados o esculpidos, para ver si sería bueno hacer los hombres de aquel tamaño. Mejor será que sean a mi tamaño. Y así crió a los hombres a su semejanza... Y vivían en oscuridad” (p. 524). Según propone Urbano (“En nombre del Dios Wiracocha...”, p. 139), además de Betanzos, Sarmiento de Gamboa (*Historia de los Incas*, 1572) y Cristóbal de Molina, “El Cuzqueño” (*Relación de fábulas y ritos de los Incas*, 1575), presentan otras versiones de este mito.

llamaron *Contiti Wiracocha* acompañado de otras gentes, con las cuales se dirigió a Tiahuanaco. Cabe destacar la acción de ese “Señor” durante la larga noche: *hizo* el sol, la luna, las estrellas y a la gente que vivía en los tiempos de la oscuridad. Vale la pena resaltar el “deservicio” de esta gente con Contiti Wiracocha, lo cual ocasionó el enojo que lo llevó a petrificarlos. En el encabezado del capítulo I, Betanzos indica que el nombre de *Contiti Wiracocha*, “ellos tienen que fue el Hacedor”, que concuerda con la acción que desempeña en la narración: hace a los astros y a la gente.

Durante esa misma larga noche, Contiti Wiracocha *hizo* un modelo en piedra —más adelante se sugiere que también lo pintó— de la nueva gente con su gobernante e hizo otras figuras que apartó formando una nueva provincia en Tiahuanaco a donde mandó a la mayoría de la gente que lo acompañaba,

[...] dejando sólo dos en su compañía, a los cuales dijo que mirasen aquellos bultos, y los nombres que les había dado a cada género de aquellos, señalándoles y diciéndoles: “*Éstos se llamarán los tales y saldrán de tal fuente en tal provincia y poblarán en ella y allí serán aumentados; y éstos otros saldrán de tal cueva y se nombrarán los fulanos y poblarán en tal parte, Y así, como yo aquí los tengo pintados y hechos de piedra, así han de salir de las fuentes y ríos y cuevas y cerros, en las provincias que así os he dicho y nombrado; e iréis luego todos vosotros por esta parte, señalándoles hacia donde el sol sale, dividiéndoles á cada uno por sí y señalándoles el [camino] derecho que había de llevar*”.⁹⁴

Así inicia el periplo civilizatorio de los Wiracochas en un amplio radio geográfico de los pueblos ya habitados; para ello, los Wiracochas iban llamando a la gente y diciendo: “[...] *salid e poblad esta tierra que está desierta, porque así lo manda el Contiti Viracocha, que hizo el mundo*”⁹⁵. De las gentes que salían de cuevas, fuentes, ríos y altas sierras fueron poblando la tierra, unos por el Condesuyo y otros por el Andessuyo; Contiti Wiracocha se fue en dirección al Cuzco.

Juan de Betanzos no ofrece los nombres de los dos acompañantes de Contiti Wiracocha. Cristóbal de Molina recoge sus nombres en la *Relación de las fábulas y ritos de los Incas...*, de 1572: “también [tienen] otra fábula en la que dicen que el Hacedor tuvo dos hijos, que el uno llaman *Ymaymana* Viracocha [según Urbano, “en cuyo poder y

94 BETANZOS, *Suma y Narración de los Incas*, p. 52.

95 *Ibid.*, p. 53.

mano están todas las cosas”] y el otro *Tocapo Viracocha* [también, siguiendo a Urbano, “en quien se incluyen todas las cosas]”⁹⁶.

Bartolomé de las Casas en la *Apologética historia sumaria* (fecha en 1556) ofrece el nombre del cuarto Wiracocha: “Afirmaban que tuvo un hijo muy malo, antes que criase las cosas, que tenía por nombre *Taguapicaviracocha*; y éste contradecía al padre en todas las cosas, [...] el padre, muy enojado, lo lanzó en la mar para que *mala muerte muriese, pero que nunca murió*. Parece con esta ficción o imaginación significar la caída del primer Ángel malo, hijo de Dios por la creación, pero malo por su elación, siempre contrario de Dios su Criador.”⁹⁷ El hijo malvado, “embustero” dirá Henrique Urbano, se asocia con el demonio o diablo judeocristiano que juega un papel central en este ciclo mítico, como adelante se verá. De cualquier modo, los tres cronistas recogen una relación subordinada de los otros tres dioses respecto a Contiti Wiracocha: hermanos, hijos o sirvientes.

Vale la pena detenernos en la versión de Wiracocha de fray Bartolomé de las Casas. Con la intención de explicar los dioses, ídolos y fábulas religiosas, escribe que los indios ya tenían conocimiento *natural* de Dios, al cual llamaban Wiracocha, “que quiere decir Criador y Hacedor y Señor y Dios de todo”⁹⁸. En esta versión, Condicibiracocha (Contiti Wiracocha) “estaba en el cabo postrero del Mundo, y que desde allí lo miraba, gobernaba y proveía todo; el cual tenían por Dios y Señor, y le ofrecían los principales sacrificios”. De aquí que este Dios no creara al mundo ni a la humanidad *ex nihilo*, sino que lo ordena, le

96 HENRIQUE URBANO, notas en CRISTÓBAL DE MOLINA, *Relación de las fábulas i ritos de los Ingas*, ed. de Henrique Urbano y Pierre Duviols, Madrid, Historia 16, 1989, pp. 57-58.

97 BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *De las antiguas gentes del Perú. Capítulos de la “Apologética historia sumaria” antes de 1555 y Testamento de Manco Sierra Leguizamo (1589)*, Lima, Los Pequeños Grandes Libros de la Historia Americana, 1948, p. 30. Esta edición ofrece una versión cómoda de la información del Perú reunida por Las Casas y es una selección de pasajes relativos a las gentes del Perú que se encuentran a lo largo de la *Apologética...* Lamentablemente, esta edición peruana se basa en la selección realizada por Marcos Jiménez de la Espada en 1892, en la que se pierde el propósito central del dominico. Habrá que recordar, brevemente, que la *Apologética...*, de cerca de 1200 páginas, representa el estudio filosófico y teológico más sistemático de Bartolomé de Las Casas para demostrar la racionalidad del indio americano, así como para derivar de allí su programa político que criticó a la encomienda y con el cual llegó a formular la “restitución” de los bienes a los indios; desde este marco debe comprenderse la información organizada que ofrece el dominico a lo largo de su argumento. Esto desecha la afirmación de Francisco Loaiza de que en las “retaceadas publicaciones [de la *Apologética*] no se ha alterado en lo más mínimo el tenor del manuscrito original, pero sí se han mutilado los párrafos, omitiendo acápite que favorecían ya la cultura del Gobierno de los Inkas, o ya las virtudes de los súbditos del Imperio”, en *De las antiguas gentes del Perú...*, p. IX. A pesar de esta advertencia, cuando sea necesario, nos remitiremos a esta edición.

98 *Ibid.*, p. 27.

da luz, lugar, movimiento y nombre. La asociación entre Dios, Señor y *gobernante* revela la función del mito como fundamentación de la institución política de la hegemonía inca. También hay que hacer notar que en las versiones de Molina y de Las Casas se le asigna a Contiti Wiracocha un lugar específico: “en el cabo postrero del Mundo”, figura que vincula al mundo y su Dios principal con una metáfora textil, en la que se relaciona la acción profunda de *crear* con el *tejer*, actividad que, como se verá en el capítulo 5, es central para la reproducción material y simbólica del mundo andino.

Henrique Urbano llama la atención sobre el problema teológico que representó para los cronistas encontrar un Dios andino que se acercara a lo que ellos entendían por tal: Dios creador *ex nihilo*, Dios único; por tal motivo afirma que “las consecuencias son evidentes: el “Dios creador andino” tiene todos los rasgos de la teología católica porque nació de la pregunta escolástica hecha al mundo amerindio sobre la posibilidad de acceso al conocimiento del “verdadero Dios” partiendo de la simple luz de la razón dicha «natural»⁹⁹, con lo cual se justificaba el carácter universal de la Iglesia romana y su tarea misional.

De Las Casas expone la necesidad de justificar la misión evangelizadora en el nuevo mundo para lo cual era imprescindible demostrar el conocimiento de Dios por la sola luz de la razón. Con ello también se evidenciaba el universalismo de la Iglesia Católica.¹⁰⁰

Para María Luisa Rivara de Tuesta, cronistas como Polo de Ondegardo (entre 1559 y 1561) y Bernabé Cobo (1653), interpretan a Contiti Wiracocha como “principio ontológico

99 HENRIQUE URBANO “En nombre de dios Wiracocha... Apuntes para la definición de un espacio simbólico prehispánico”, *Allpanchis Phuturinga. Religiosidad andina*, núm. 32, Cusco, Instituto de Pastoral Andina, 1988, p. 137.

100 Para José Carlos Ballón, esta postura expresa uno de los tres tópicos que cruzan por todo el pensamiento filosófico en el Perú, los cuales son el tópico naturalista, el tópico providencialista y el tópico evangelizador o civilizador del discurso “como componente decisivo para la socialización exitosa de un discurso cualquiera”. Este último componente otorga al discurso un carácter sagrado que se refiere a sí mismo como el despliegue de una conciencia impersonal que “ilumina un mundo oscuro, que no se comprende a sí mismo”. El emisor se coloca fuera de este mundo oscuro, en un lugar privilegiado que es la fuente de la que emana. Algunas de las formulaciones de este tópico son: la “teoría de la emanación” del neoplatonismo, Ignacio de Loyola, el neoplatonismo presente en las obras de Tomasso Campanella. Ver JOSÉ CARLOS BALLÓN VARGAS (edit. y comp.), *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano. Siglos XVII y XVIII (selección de textos, notas y estudios)*, T. Primero, Lima, Universidad Científica del Sur-Universidad Nacional Mayor de San Marcos-Ediciones del Vicerectorado Académico, 2011, pp. 86-87. Esta metáfora está presente también en el proyecto moderno de la Ilustración: *Aufklärung* (“aclaración”, “esclarecimiento”, “clarificación”, “explicación”, “instrucción”). Ver RODOLFO J. SLABÝ y RODOLFO GROSSMAN, *Wörterbuch der spanischen und deutschen Sprache*, II, Wiesbaden, Brandstetter Verlag, 1962, p. 71. La diferencia entre estas posiciones es que la Razón sustituye a Dios.

metafísico de todo lo existente”, a quien Cobo consideraba como un “acceso a la primera causa”. Para la filósofa e historiadora de las ideas, esta “transposición al código teológico occidental [...] facilitó grandemente la evangelización”¹⁰¹. No obstante, Rivara de Tuesta asume la “coincidencia [de Wiracocha] con el Dios de los cristianos”; tesis que refuta José Carlos Ballón al establecer que una de las grandes dificultades filosóficas de los teólogos coloniales en América, desde el siglo XVI, fue construir un “puente” entre las múltiples lenguas fragmentadas de la zona andina y la verdad cristiana que se postulaba como única y universal; este interés concentró su atención en “los universales lógico-lingüísticos” como condición de posibilidad no sólo para difundir el Evangelio, sino también para la comunicación y convivencia en una sociedad multicultural que se gestó con enormes fracturas.

Para el filósofo peruano, y en esto coincide con Urbano, las lenguas andinas carecían de un concepto universal para nombrar a Dios. Al respecto dice, siguiendo a José de Acosta, que “la propiedad de las lenguas índicas [es] su carencia de universales”, lo que Ballón califica como una “lógica de primer orden”. Esto es debido, en palabras del jesuita a que “de cosas espirituales y puntos filosóficos tienen gran penuria de palabras [...] carecían del conocimiento de estos *conceptos* [...] Mucho me ha maravillado que [...] no tuviesen vocablo propio para nombrar a Dios [...] si queremos en lengua de indios hallar vocablo que responda de éste, Dios, como en latín responde *Deus*, y en griego *Theos*, y en hebreo *El* y en arábigo, *Alá*; no se halla en lengua del Cuzco, ni en lengua de México”¹⁰². Para Acosta, esta *im*-propiedad de las lenguas del nuevo mundo era la causa del fracaso de la evangelización.

Así que, como podemos derivar de nuestro análisis de la tradición oral de los Wiracochas, o el así llamado ciclo de los Wiracochas, registrada por los tres cronistas abordados hasta aquí (Juan de Betanzos en 1551, Cristóbal de Molina en 1572 y Bartolomé de las Casas en 1556), con todas las dificultades hermenéuticas derivadas de su propia

101 RIVARA DE TUESTA, *op. cit.*, p. 322.

102 BALLÓN VARGAS, *op. cit.*, p. 106. Para este autor, el problema de los universales lógico-lingüísticos pertenece al segundo gran debate histórico de la filosofía colonial peruana, o de la filosofía del lenguaje, dentro del cual hay que incluir el afán lexicográfico de los teólogos y misioneros. Los otros debates históricos son: el primero, sobre la filosofía natural; el tercero sobre la filosofía moral y el cuarto sobre la filosofía política. Ver la “Introducción” en el tomo I (pp. 13-137). Particularmente, para la articulación entre los tres tópicos discursivos (mencionados en la nota 100) y estos cuatro debates históricos, ver las páginas 85 a 130.

interpretación, es errónea la simple transposición de Wiracocha al Dios criador o hacedor, especialmente por el carácter plural del ordenamiento del mundo entre los pueblos de los Andes. En este esquema es comprensible que Las Casas otorgara a uno de ellos el lugar del ángel caído o encarnación del mal.¹⁰³ Además, hay que agregar que los evangelizadores de los Andes tuvieron la urgente necesidad de encontrar los “símiles” lingüísticos de nociones quechuas y aymaras del Dios cristiano y de elaborar una gramática quechua “tan conforme a la latina y la española”, según lo expresa fray Domingo de Santo Tomás en 1560, a partir de lo cual inventaron una “imaginaria lengua general de los Incas” que, efectivamente, les facilitó la *conquista espiritual*.¹⁰⁴

En este campo problemático de la conceptualización de los Wiracochas es importante la elaboración que hace Pedro Sarmiento de Gamboa, el cronista oficial del Virrey Francisco de Toledo, en *Historia de los Incas* (1572), donde afirma que entre los “criados” de Wiracocha Pachayachachi está “Taguapaca [que] fue inobediente a los mandamientos de Viracocha. El cual, por esto indignado contra Taguapaca, mandó a los otros dos que lo tomasen; y atado de pies y manos, lo echaron en una balsa a la laguna”¹⁰⁵. Taguapaca amenazó con volver; no da el nombre de los otros dos “criados”. También Sarmiento dice que Wiracocha “fue un hombre de mediana estatura, blanco, vestido de una ropa blanca a manera de alba ceñida por el cuerpo y traía un báculo y un libro en las manos”¹⁰⁶. Son claras las referencias a las representaciones católicas tanto de Cristo como de los profetas, lo mismo que el fenotipo de la raza

103 URBANO “En nombre de dios Wiracocha...”, p. 141 y ss.

104 BALLÓN VARGAS, *op. cit.*, p. 22. Este tema lo retomaremos en el capítulo 5, “La escritura como espacio desgarrado.” Baste decir por ahora que esta conquista espiritual tuvo diversas estrategias: desde las más suaves y masivas como el bautizo público, las amonestaciones, la enseñanza del catecismo, la fundación de escuelas para caciques y de universidades donde se enseñaba el quechua, el latín y el castellano, hasta las más violentas conocidas, como la extirpación de la idolatría y la prohibición del culto “idolátrico” en el Tercer Concilio Limense (1582-1585).

105 PEDRO SARMIENTO DE GAMBOA, *Historia de los Incas*, Madrid, Ediciones Polifemo, 1988, p. 43. Siguiendo a Juan M. Ossio (Los indios del Perú, p. 112), lo importante de esta obra es que Sarmiento de Gamboa conjuga las vertientes llacuaz y huari y “nos da la versión más detallada y consensuada”. Si bien el manuscrito de esta obra estuvo perdido hasta que fue encontrado en la Universidad de Gotinga a finales del siglo XIX y hasta que en 1906 fue hecha su primera edición (RICHARD PIETSCHMANN (ed. y pról.), *Geschichte des Inkareiches von Pedro Sarmiento de Gamboa*, Berlín, Weidmannsche Eletung), su desconocimiento no resta importancia a la obra que justificó y operó de manera oficial el derecho de España sobre un gobierno de “cruelles usurpadores tiranos”. La versión utilizada (Madrid, Polifemo, 1988) se basa en la primera edición alemana y cotejada con la traducción inglesa (Cambridge, 1977).

106 *Ibid.*, p. 44.

blanca y la alusión al libro como rasgos de evolución cultural. Añade que después de su tarea civilizadora, él y sus dos criados se fueron por el mar diciendo que “vendrían gentes algunas que dijese que ellos eran el Viracocha, su creador, y que no los creyesen, y que él en los tiempos venideros les enviaría sus mensajeros, para que los amparasen y enseñasen”¹⁰⁷. Después regresó Taguapaca diciendo que era Wiracocha y la gente se *burló* de él.

El otro ciclo mítico que propone Henrique Urbano para la definición de un espacio simbólico andino prehispánico es el de los hermanos Ayar. Juan de Betanzos (1551) lo expone de la siguiente manera:

[se] abrió [en] la tierra una cueva [...] do llaman hoy Pacaritambo, que dice *Casa de Producimiento*. Y esta cueva tenía la salida de ella cuanto un hombre podría caber saliendo o entrando a gatas; de la cual cueva, luego que se abrió, salieron cuatro hombres con sus mujeres, saliendo en esta manera: salió el primero el que se llamó *Ayar-cache* y su mujer con él, que se llamó *Mamaguaco*, y tras éste salió otro que se llamó Ayaroche, y tras él su mujer, que se llamó Cura, y tras éste, salió otro que se llamó Ayarauca y su mujer que se llamó Raguaoclo, y tras éstos salió otro que se llamó *Ayarmango*, a quién después llamaron *Mango Capac*, que quiere decir el Rey Mango, y tras éste, salió su mujer que llamaron Mama Oclo. Los cuales sacaron en sus manos, de dentro de la cueva, unas alabardas de oro [...] ¹⁰⁸.

Esta narración, desde nuestra perspectiva, alude a la actividad agrícola central entre los pueblos andinos, cuya repetición por los señores y señoras principales de cada región, y las cabezas de cada ayllu, debía emular en su acción ritual dentro del ciclo agrícola anual. No obstante, habrá que considerar que las llamadas “alabardas de oro”, o varillas de oro según Garcilaso, permiten ubicar el punto de quiebre entre una vida pre-social o pre-política, “silvestre”, y otra cultural, social y política. Juan José Rivera Andía, al estudiar mitos amazónicos, encuentra semejanzas con los mitos andinos en la idea del “cetro solar”. Para estos grupos, la deidad solar llevaba una vara larga y delgada “en cuyo extremo superior había una pequeña cavidad oblonga con unas cuantas semillas secas que producían un sonido vibrante y cascabelero al agitar el palo. Parte

107 *Ibid.*, p. 45.

108 DE BETANZOS, *op. cit.* p. 57. Las cursivas son mías.

de aquella vara iba adornada con las plumas de vivos colores de algunos colibríes”¹⁰⁹. Esta acción es pintada por Guaman Poma en diversos lugares de la *Nueva corónica...*, al señalar que el inca, al emular la acción de las parejas míticas, debía iniciar la siembra de las chacras, particularmente del maíz, cuya semilla procedía de la cueva Pacaritambo o “Casa de producimiento” de donde salieron. La mayoría de los cronistas describe estos rituales de la siembra acompañados de música, danzas y comida en común.¹¹⁰

No obstante, de los cuatro hermanos, uno de ellos tenía poderes extraordinarios. Se trata de Ayarcache (o Ayar Cachi). Así lo narra Betanzos:

Ayarcache que fue el primero que salió de la cueva, sacó su honda y puso en ella una piedra y tiróla a un cerro alto, y del golpe que dio, derribó el cerro y hizo en él una quebrada; y ansimismo tiró otras tres piedras y hizo de cada tiro una quebrada grande en los cerros altos, [...] Y viendo estos tiros de honda, los otros tres, sus compañeros, paráronse a pensar en la fortaleza de este Ayarcache, y apartándole de allí un poco aparte y ordenaron de dar manera cómo [a] aquél le echase de su compañía, porque les parecía que era hombre de grandes fuerzas y valerosidad, y que los mandaría y sujetaría andando el tiempo. Y acordaron de tornar desde allí a la cueva do habían salido; y, porque ellos al salir habían dejado mucha riqueza de oro y ropa y del demás servicio dentro de la cueva, ordenaron sobre cautela, que tenían necesidad deste servicio y que volviese a lo sacar Ayarcache, el cual dijo que le placía. Y, siendo ya a la puerta de la cueva, Ayarcache entró a gatas, bien ansí como había salido, que no podían entrar menos, y, como le viesen los demás dentro, tomaron una gran losa todos tres [...] y cerráronle la salida y puerta por donde entró [...]”¹¹¹.

Como Ayar Cachi (Ayarcache) era feroz, fuerte, diestro con la honda e iba haciendo travesuras y crueldades en el camino civilizador de sus hermanos, Ayar Manco propuso a

109 JUAN JAVIER RIVERA ANDÍA, “Mitología en los Andes” en ALEJANDRO ORTIZ RESCANIERE (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Religiones. Mitologías amerindias*, Madrid, Trotta, 2006, p. 136.

110 Si bien los tubérculos y el maíz se cultivaban mucho antes de la hegemonía inca, el maíz se usaba para elaborar chicha, una bebida ritual con fines ceremoniales y de hospitalidad. John V. Murra afirma que el maíz se convirtió en un artículo suntuoso para la élite inca y su aparato burocrático y militar, lo cual supone una producción, distribución e intercambio regulado por el control estatal inca. Ver “Maíz, tubérculos y ritos agrícolas” en *Formaciones económicas del mundo andino*, pp. 45-57.

111 DE BETANZOS, *op. cit.*, pp. 57-58.

los otros dos hermanos deshacerse de él. Algunos cronistas dicen que lo escondieron en un hoyo; otros, que lo arrojaron al mar. Este héroe no murió, y amenazó con volver.¹¹²

La narración de Sarmiento incluye la división de funciones de los tres hermanos: Manco Capac para el gobierno de los Incas, Ayar Uchu para el cuidado de las huacas y la religión y Ayar Auca para el cuidado de la posesión de tierras.¹¹³

Para Urbano, Ayar Cache (o Ayar Cachi), al igual que Tawapaca Wiracocha, desempeña el mismo papel dentro de los dos ciclos míticos: se opone a las tareas del dios principal, al orden general trazado y ejecutado por los dioses o héroes civilizadores. Por eso, su función se asocia a lo escondido, al desorden, a la fuerza incontrolable que siempre amenazaré las actividades sociopolíticas y religiosas representadas por los tres dioses o los tres hermanos. Es decir, "Tawapaca y Cachi son el modelo del poder que el héroe principal no definió como social y políticamente organizado"¹¹⁴; se trata de un poder que es capaz de poner en cuestión la fundación y organización del mundo político, religioso y económico o de la potestad de las tierras, esto es, de excederlo, de desordenarlo. Por eso, nos permitimos nombrar como *función des-ordenadora* la acción del dios Tawapaca Wiracocha y del héroe Ayar Cachi.

Así, en los cuatro dioses y hermanos se explica la totalidad del mundo andino que comprende desde lo indefinido, lo escondido, hasta lo políticamente ordenado y culturalmente producido. Pero lo importante de su función es que estos dos rebeldes *no están muertos*. Están escondidos y esperan el momento preciso para emerger y contribuir con su función a la recreación o reinicio del mundo. Estas fuerzas de orden/des-orden son necesarias, pues, para el mantenimiento del cosmos.

Vale la pena citar el esquema que sintetiza todo el argumento de Henrique Urbano para señalar la última consecuencia de estos dos ciclos míticos. Tanto a los Wiracochas como a los hermanos Ayar, las narraciones míticas les asignan funciones que deberán ser emuladas por los gobernantes y los pueblos. Estas funciones se expresan de la siguiente forma:

112 URBANO "Del sexo, el incesto y los ancestros de Inkarrí..." en *op. cit.*, p. 79. Sarmiento de Gamboa (1572) dice que Ayar Cachi, al ser feroz, fuerte, travieso y cruel, fue engañado para volver a las cuevas de origen donde fue encerrado, pero no dice que haya muerto. Con su fuerza y la pericia de su honda derribaba montes y hacía quebradas.

113 Ver DE GAMBOA, *op. cit.*, pp. 55-56.

114 URBANO, "Del sexo, el incesto y los ancestros de Inkarrí...", en *op. cit.*, p. 80 y ss.

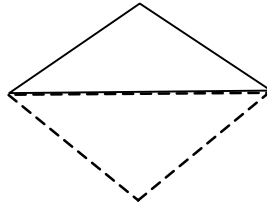
**Funciones sapienciales
y funciones**

políticoguerreras:

Pachayachachi y
Ayar Mango

**Funciones agrícolas o
mágicocurativas:**

Imaymana y
Ayar Auca



**Funciones rituales o
sacerdotales:**

Tocapu Viracocha y
Ayar Uchu

**Funciones
desordenadoras:**

[Ayar] Cachi
Tasapaca [Tawapaca]¹¹⁵

Este esquema cuatripartito del ordenamiento del mundo se leyó y se ajustó, por las necesidades evangelizadoras de escritura del sujeto español, a un esquema maniqueo de oposición entre el bien y el mal, pasando por alto que para los pueblos andinos tanto *hacedores* como *deshacedores* forman parte de la acción perpetua del mantenimiento del cosmos.¹¹⁶ Más aún, “Pachayachachi o Mango expresan la totalidad. Pero, positivamente, sus acciones sólo explicitan una de sus caras; negativamente, Pachayachachi es también Tawapaca, como Mango es Cachi”¹¹⁷.

115 *Ibid.*, p. 101.

116 URBANO, “En nombre del dios Wiracocha...”, en *op. cit.*, pp. 150-151. Para Urbano, siguiendo a Cieza de León, Ecaco era símil de Tawapaca, a quien asocia con la mañosería, la embustería, la alegría e incluso la burla. Aún hoy se celebra en Bolivia, en el mes de febrero, la feria de las Alasitas dedicada al Ekeko, a quien representan como un enano regordete cargado de los bienes en miniatura que se desean recibir. Por eso, se le relaciona con la fortuna y la abundancia, en suma, con el cumplimiento del deseo.

117 URBANO, “Del sexo, el incesto y los ancestros de Inkarrí...” en *op. cit.*, p. 81. Para Javier Lajo, *Tawapaqa*, en el idioma Puquina, se le llama a la cruz de Tiahuanaco, Tawa-Chacana o cruz andina; ésta es la unión del cuadrado y el círculo. En el capítulo 3, “Sobre la utopía”, retomaremos el tema.

Quizá convenga mejor llamar a este ciclo mítico de los hermanos Ayar, de las parejas Ayar, pues hasta la fecha, las interpretaciones comunes —patriarcales— ocultan bajo el aparentemente neutro universal masculino a las mujeres, en este caso esposas/hermanas, así como las funciones míticas y sociales que desempeñan en la organización social, económica y política andina. Su importancia radica en el principio del pensamiento andino de la *dualidad*, que incluye la complementariedad y la paridad. Para Javier Lajo “el origen cosmogónico primigenio no está en la unidad como en Occidente sino en la PARIDAD” y éste incluye los principios de complementariedad y de proporcionalidad. La pareja primordial, para Javier Lajo, es Yanan-Tinkuy, símbolo de la “cruz-puente” o vínculo de compromiso o “amarre” entre los diferentes niveles del cosmos.¹¹⁸

Sin embargo, en la versión de Betanzos, podemos identificar en Mama Guaco, esposa de Ayar Cachi, atributos ligados al “mal” en una perspectiva cristiana. Para ello, la versión de Betanzos, afirma que la mujer de Ayar Cachi “el que se perdió en la cueva, llamada Mamaguaco, dio a un indio de los deste pueblo de coca, un golpe con unos ay-llos [armas usadas en la guerra y la caza] y matólo y abrióle de presto y sacóle los bofes y el corazón y, a la vista de los demás del pueblo, hinchó los bofes soplándolos[...].”¹¹⁹. Pero los atributos que asocia Guaman Poma de Ayala a Mama Guaco —madre del primer Inca Manco Capac, que como no tenía padre conocido decían descender del Sol—, en la *Nueva corónica y buen gobierno* abarcan un amplio espectro simbólico del mal encarnado en esta figura femenina: incestuosa, fingidora, creadora de idolatrías, hechicera que hablaba con demonios del infierno, hacía hablar a piedras, palos,

118 Ver LAJO, *op. cit.*, pp. 69, 79 y ss. Lamentamos no poder profundizar en el tema. Sólo queremos apuntar dos notas al respecto: la primera, sobre la importancia mítica de la dualidad varón-mujer en el pensamiento maya, que se entiende como unidad de la diferencia y simultaneidad; dualidad que “no es polarización, sino que constituye una relación contradictoria, pero que se resuelve con la complementariedad” (JUANA BATZIBAL TUJAL, “Mujer maya, rectora de nuestra cultura” en MORNA MACLEOD y MARÍA LUISA CABRERA PÉREZ ARMIÑAN (comps.), *Identidad: rostros sin máscara (Reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad)*, Guatemala, Oxfam-Australia, 2000, p. 29). La segunda nota concierne a la idea maya de que los dioses creadores de la humanidad dieron origen a cuatro parejas cuya importancia se ha borrado por el imaginario colonial patriarcal para evitar el acceso de las mujeres a la herencia y a la propiedad de la tierra (MARÍA LUISA CURRUCHIH GÓMEZ “La cosmovisión maya y la perspectiva de género” en MACLEOD y CABRERA PÉREZ, *op. cit.*, pp. 45-55. Conviene anotar que, pese a la visión patriarcal española, la mayoría de los cronistas, después de 1550 y, particularmente, tras la época toledana, insisten en presentar la genealogía patriarcal de los incas; pero, a pesar de ello, la mayoría de ellos refiere a sus esposas principales. Guaman Poma, el cronista dibujante, dejó detalles de cada una de ellas en sus pinturas. Todo esto apunta a la importancia política y ritual de las mujeres en los pueblos andinos.

119 DE BETANZOS, *op. cit.*, p. 60.

montañas y lagunas, inventora de las huacas (dioses tutelares) y lasciva.¹²⁰ Así, Mama Guaco encarna la violencia, el deseo y el exceso, algo cercano a la fuerza descomunal y desordenadora de Ayar Cachi.

Pese a esta heterogeneidad del espacio simbólico andino, la pareja fundadora del imperio inca organizó el espacio urbano y político. Siguiendo a Garcilaso, esta pareja:

principió a poblar esta nuestra imperial ciudad, dividida en dos medios que llamaron *Hanan Cozco* (que como sabes, quiere decir ‘Cozco el alto’ y *Hurin Cozco* (que es ‘Cozco el bajo’) [...] Esta división de ciudad no fue para que los de una mitad se aventajasen de la otra mitad en excelencias y preeminencias sino para que todos fuesen iguales como hermanos, hijos de un padre y de una madre. Solo quiso el Inca que hubiese esta división de pueblo y diferencia de nombres, alto y bajo, para que quedase perpetua memoria de que a los unos había convocado el rey y a los otros la reina.¹²¹

Cada ciudad dividida en lo alto y en lo bajo, demarca la presencia de la figura masculina y de la figura femenina, lo mismo que lo bajo y lo alto como expresión de la complementariedad, y que lo “izquierdo” y lo “derecho”, pues “en suma, [ambos] fuesen como el brazo derecho y el izquierdo en cualquier preeminencia de lugar y oficio por haber sido los del alto atraídos por el varón y los del bajo por la hembra”¹²². A partir de este “hecho” mítico fundacional, todos los barrios y ciudades se dividen entre lo “bajo” —Hurin— y lo “alto” —Hanan— y se complementan.

La importancia de la primera pareja es incuestionable.¹²³ Hermanos y esposos actúan en la fundación mítica de ciudades como el Cuzco (“ombligo”) y, por su alcance

120 Ver MARÍA DEL RAYO RAMÍREZ FIERRO, “La participación de las mujeres en la construcción de una sociedad nuestroamericana” en MARGIT ECKHOLT y GUSTAVO ORTIZ (eds.), *Ciudadanía, democracia y perspectiva de género. Reflexiones en vista a la Conmemoración del Bicentenario de la Independencia* (2), Quito, Abya-Yala/Icala, 2010, pp. 143-162. En las dos noticias que nos ofrece Guaman Poma, la del linaje de las Coyas, esposas de los Incas, y la asociación de Mama Guaco al espacio simbólico cristiano del mal, vemos una permanente tensión entre los códigos culturales andinos y los católicos asumidos por el cronista dibujante. Además, hay que señalar, la organización del mundo conservando la complementariedad entre lo masculino y lo femenino será una constante en el espacio simbólico andino. También Guaman Poma asocia a Mama Guaco a la Luna, hermana del Sol. Finalmente, Tom R. Zuidema entre otros, ha analizado las relaciones incaicas —andinas— de parentesco, así como el lugar de las mujeres y las relaciones matrilineales, contrariamente a la interpretación de la sucesión de gobernantes a partir de los conceptos de monarquía, lazos de parentesco patrilineales y primogenitura, todos ellos pilares de la legitimidad de la autoridad política española. Abordaremos el tema en el siguiente capítulo.

121 INCA GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios reales de los Incas*, I, 3ª. reimp., (edición, índice analítico y glosario de Carlos Aránibar), México, Fondo de Cultura Económica, 2005 (1ª. edición 1991), p. 43.

122 *Ibid.*, p. 44.

123 El mito de la pareja fundacional Manco Cápac y Mama Ocllo es referido por los cronistas Cristóbal de Molina (1572), Cabello de Balboa (1586), Juan de Santa Cruz Pachacuti (1613?), Guaman Poma de Ayala (1612-1615),

simbólico, de toda ciudad. Además, representan el eje de la distinción y complementariedad entre el espacio de “arriba” —Hanan— y “abajo” —Hurin.

Así, ambos ciclos míticos se relacionan con la institución de la autoridad política. En el sentido en el que lo plantea Flores Farfán para el caso griego, “a autoridad que puede tener un tejido de significación emana siempre de su fuerza interpretativa, es decir, de su capacidad para entretejer las múltiples experiencias en una unidad articulada comunicable entre los hombres, de su habilidad para dar sentido”¹²⁴. O, en otras palabras, como ya lo dejamos asentado antes con Ossio, los mitos andinos de origen eran estrategias de legitimación política y social.

Pero ¿qué sucede si se pone en cuestión el mito, el orden de la comunidad, sus normas?

Poner en cuestión el mito, el relato fundador de una sociedad dada y el tejido de significación que la resguarda y soporta, habilita el resquebrajamiento de todo el tejido de sentido que articula las creencias, valores y comprensiones de una cultura y arroja a los hombres a la más completa arbitrariedad, a la pérdida de las coordenadas que guían y orientan las acciones individuales y colectivas, habilitando así la transformación de los relatos vigentes y la constitución de nuevos relatos fundadores, que tal vez, logren dar nuevo sentido y orientación a los avatares humanos.¹²⁵

La conquista del reino del Perú a partir de 1532 tuvo efectos inmediatos en el espacio simbólico andino. Como hemos visto, al pasar por los párrafos de los distintos cronistas aquí referidos, la religiosidad andina, por un lado, fue reducida a idolatría, a fábula, a *ficciones* y, por otro, su comprensión desde conceptos europeos y cristianos resaltó aquello que se ajustaba a las necesidades evangelizadoras y a las que justificaban las acciones de los invasores.

No sólo los mitos, sino la realidad andina toda, se interpretaron desde conceptos que encubren a la misma realidad que intentan mostrar. Por ejemplo, el sistema de gobierno incaico que ponía en juego estrategias de privilegio social y lazos de parentesco se interpretó dentro de los conceptos europeos de primogenitura patrilineal; la legitimidad

Bernabé Cobo (1653), entre otros. Seguimos la información de Juan Javier Rivera Andía (“Mitología en los Andes”, en *op. cit.*, p. 132).

124 FLORES FARFÁN, *op. cit.*, p. 77.

125 *Ibid.*, p. 82.

y autonomía de las formas de gobierno entre los pueblos andinos se puso en cuestión por la guerra *fratricida* entre Atahualpa y Huascar, quienes se pelean el poder *imperial* poco antes del arribo de los españoles, causada por el “incesto real”.¹²⁶ No obstante, algunos autores como María Rostworowski y Tom R. Zuidema han rastreado la importancia de las políticas de matrimonio y, entre ellas, del parentesco matrilineal que se expresa en el “incesto real” y la poligamia de la aristocracia inca. También es el caso de la estructura dual del co-gobierno andino que pone en juego rituales de reconocimiento y habilidad, a partir de los cuales se determina a los sucesores.¹²⁷

Consideramos que esta reflexión filosófica sobre el mito y la aproximación al espacio simbólico a partir del elemento estructural narrativo (*llacuaz* y *huari/llacta*), así como los dos ciclos míticos expuestos, ponen de relieve conceptos que fueron distorsionados o encubiertos por la comprensión religiosa judeo-cristiana que encontró los símiles apropiados en la religión andina para justificar la situación colonial. Todos los cronistas, unos más, otros menos, caen en esta ilusión. Incluso los más críticos de las políticas abusivas del poder civil y religioso colonial, como Bartolomé de Las Casas, al asumir el dogma de la fe cristiana, como religión revelada y universal, no pueden dejar de interpretar desde sus propios códigos teológicos eurocéntricos el universo simbólico andino. Pero también es cierto que entre sus páginas hay información que ha podido ser reconstruida atendiendo a las diversas y profundas tensiones entre los pueblos andinos, así como a su autónoma organización religiosa articulada con la vida política y social y guardada en su memoria colectiva y en sus representaciones simbólicas.

Lo escrito hasta aquí apenas si es la punta de la hebra que nos permitirá deshilar la *historia* entretejida con los mitos.

126 FRANKLIN PEASE (1939-1999) en *Las crónicas y los Andes*, analiza detenidamente cómo fue siendo construido este relato histórico por los diversos cronistas. Para profundizar en los rituales de sucesión ver MARÍA ROSTWOROWSKI, *Historia del Tahuantinsuyu*, cap. V “Las sucesiones y el correinado”, pp. 153-197. Los rituales de sucesión generalmente implicaban, entre los señoríos, la calificación del valor y habilidad para gobernar de todos los hijos e hijas, y entre los incas la evaluación de la habilidad y la elección de un consejo que determinaba quién era el más apto para gobernar.

127 Rostworowski dice que “el enfrentamiento entre los dos hermanos era una lucha entre panacas rivales, y sólo bajo el punto de vista andino puede explicarse por qué Atahualpa ordenó quemar la momia de su propio abuelo paterno, este hecho indica que el parentesco entre los incas no se contaba por los ascendientes masculinos, como en Europa, sino por el ayllu o panaca de la madre.” (*Historia del Tahuantinsuyu*, p. 186). Zuidema por su parte afirma que: “La madre no está incluida en la unidad genealógica del padre y sus hijos. El hermano de la esposa (huarmi) y el hermano de la madre (mama) son también considerados como foráneos a la unidad genealógica del padre y sus hijos” (“Mito, historia y ritual” en *Reyes y guerreros: ensayos de cultura andina* (comp. de Manuel Burga), Lima, Fomciencias, 1989, p. 225). La diarquía regulaba el proceso de sucesión.

< Capítulo 2 >

DE LA *HISTORIA*

Los hechos dividen el tiempo, pero no lo llenan...

Maurice Halbwachs

Para continuar, se hace necesario explicar el concepto de *historia* de la misma manera que expusimos el de mito.

Conviene hacer una primera distinción en el uso del término *historia*, que en el castellano oral, y frecuentemente en el escrito, si no se tiene control de su expresión, puede llevar a múltiples equívocos. En líneas generales, los filósofos de la historia establecen la distinción entre *historia* e *Historia* recuperando los dos básicos sentidos de su formulación latina que se expresa con los términos de *rerum gestarum* (“gestada”) y *res gestae* (“en gestación”). Así, los acontecimientos sociales o culturales pueden abordarse

como hechos pasados o como acontecimientos que van siendo, que van acaeciendo. De lo primero hay memoria; de lo segundo simplemente presencia de su acontecer, que implica la novedad y la repetición jamás absolutas. Tras lo dicho, sin embargo, hay varios niveles o sentidos de la palabra *historia* que conviene desbrozar.

Agustín García Calvo distingue cinco significados en el uso de la noción de *historia* a) *Historia* desde que hay lenguaje humano, tesis que presupone la presencia de los hombres, aunque más valdría decir, hombres y mujeres, y sus diversas expresiones; b) *Historia* desde que hay “escritura” por medio de la cual unos seres humanos se expresan a otros seres humanos; la escritura puede ser de muchas maneras: ideográfica y fonética y, sin duda, incluye también ciudades, esculturas, pinturas, textiles, etc.; c) *Historia* desde que hay Historia en tanto género literario en prosa que subsume las “tradiciones míticas o las anteriores crónicas o anales, y que de algún modo dan razón de los hechos, nuevo acto de reflexión sobre el mero registro”¹; d) Historia desde que hay *Renacimientos*, es decir, conciencia de la ruptura con un pasado inmediato y continuidad consciente con un pasado mediato, cualquiera que éste sea; y e) finalmente, *Historia* desde que hay conciencia histórica que se caracteriza por la conciencia de la relatividad de una época que encaja en un tiempo abierto, pero que expresa un fin o Destino de la Humanidad y que se universaliza como historia unitaria.²

Valga la exposición de García Calvo como un punto de partida general para profundizar y problematizar las diferentes nociones de *Historia* a partir de las cuales se ha reconstruido el pasado andino e incaico, con el fin de problematizarlas y vincularlas con lo ya expuesto sobre el mito y con lo que se expondrá en el capítulo 3 sobre la utopía. Lo que sí queremos marcar es que la problematización de la *Historia* en cualquiera de sus vertientes supone siempre un cierto ejercicio de la memoria.

2.1 Sobre dos tipos de memoria

Siguiendo al filólogo, filósofo y poeta español Agustín García Calvo, en su libro *Historia contra tradición, tradición contra historia*, para quien la palabra es una forma de acción,

1 AGUSTÍN GARCÍA CALVO, *Historia contra tradición. Tradición contra historia*, 2ª. ed., Madrid, Lucina, 1998, p. 14.

2 *Ibid.*, pp. 14-15. A este último sentido regresaremos más adelante.

hay que distinguir entre una memoria noética (ideativa, fotográfica, visual, consciente) y una memoria hipo-noética (secuencial, rítmica, sensitiva y no-consciente)³, en cada uno de estos casos el tiempo está implicado de manera diferente. A pesar de esta distinción, lo regular es que ambas memorias se retroalimenten tanto en los individuos como en los pueblos. Es preciso hacer dos anotaciones: 1) que los “recuerdos ideativos pueden encadenarse el uno con el otro por motivos de asociación diversos, pero *ese encadenamiento está regido por pulsos rítmicos o secuenciales en general*; y al revés, una secuencia de actos o sucesos puede quedar configurada como visión que pueda quedar configurada como memoria eidética”⁴; y 2) que no hay escisión real entre individuo y sociedad, entre un “yo” y un “nosotros” —¿será necesario recordar que la construcción del “individuo” es una invención política moderna?—, de manera tal que “la separación entre individuo singular y comunidad indefinidamente múltiple es más bien falsa y artificiosa”⁵.

Así pues, para García Calvo la memoria ideativa está vinculada a la *historia* y la memoria no visual a la *tradición*. Baste decir, por ahora, que en la memoria ideativa se va configurando el tiempo de manera lineal, llegando hasta su formulación procesual y dialéctica, y perfilando poco a poco la ideación de los tiempos pasado, presente y futuro. En cambio, en la memoria no ideativa, en tanto memoria de los pueblos, o bien, en tanto tradición, no hay lugar, siguiendo García Calvo, ni para el futuro, ni para el pasado, pues la tradición aparece como memoria ciega.⁶ Para García Calvo, cualesquiera procesos que se reconozcan como ejercicio de memoria, y para el caso, como transmisión de más experimentados a menos diestros de la gente, sea de costumbres, de ritos, de recitaciones, de técnicas, o de sabidurías, con la condición de que no intervengan en ello los trámites de visualización reflexiva de las propias actividades y la idea explícita de sí mismas, caerá dentro de lo que llamamos tradición⁷.

3 El autor señala que no utiliza el concepto freudiano de *subconsciente* por lo que implica de ya sabido y olvidado conscientemente por represión. *Ibid.*, p. 9. Para Rivera Cusicanqui, esta memoria no-consciente emerge en momentos coyunturales. Ver “Pensando desde el *Nayrapacha*: una reflexión sobre lenguajes simbólicos como práctica teórica”, *Pensares y Quehaceres. Revista de Políticas de la Filosofía*, núm. 9, marzo de 2010, pp. 9-22.

4 GARCÍA CALVO, *op. cit.*, p. 12. El énfasis es mío.

5 *Ibid.*, p. 13.

6 *Ibid.*, p. 33.

7 *Ibid.*, p. 34.

En la tradición, caben diversas actividades de la vida de todas las comunidades humanas: la danza, el canto, la música, las artes verbales, como la recitación y la narración de cuentos, algunas escenas placeras en el teatro, todos ellos “mecanismos de creación de toda historia oral”⁸. Podríamos agregar aquí la fiesta popular, civil o religiosa, que distingue a cada pueblo, grupo o comunidad. García Calvo incluye en este tipo de memoria no visual actividades no verbales como la caza, la guerra y el trabajo, cuando éstas no estaban controladas por procesos tecnológicos ni económico-militares, así como actividades del campo como la labranza y el pastoreo.

Mención obligada merece en este punto el libro de Denisse Y. Arnold y Juan de Dios Yapita, *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación* (1998), donde se analiza justamente la conjunción del canto, la poesía, el mito y actividades productivas, como el marcado de las orejas de los rebaños para calcular su magnitud, su procedencia genealógica y su pertenencia, la esquila del vellón y la elaboración de textiles; todas ellas actividades realizadas milenariamente alrededor de los auquénidos (llamas, alpacas, vicuñas y guanacos) y realizadas básicamente por mujeres.⁹ También podríamos incluir en este tipo de memoria, sin temor a equivocarnos, la sabiduría de las mujeres, muchas veces acompañada de masajes, cantos, rituales, conocimientos medicinales y comidas terapéuticas que van de la mano de actividades fundamentales para una comunidad vinculadas con el nacimiento, la alimentación y la salud.¹⁰

García Calvo incluye en la tradición la transmisión de cómo se construyen, o mejor dicho de cómo deben construirse las viviendas y las instituciones sociales, políticas y, yo agregaría, religiosas. También se puede incluir en este tipo de memoria el aprendizaje de la lengua, especialmente en los primeros meses de vida, lo cual dota a cada

8 *Ibid.*, p. 35.

9 DENISE Y. ARNOLD y JUAN DE DIOS YAPITA, *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*, La Paz, Hisbol-ILCA, 1999. Ver particularmente el capítulo 3. “Iniciación, herencia y canto”, pp. 117-171.

10 Estas actividades fundamentales de toda comunidad y sociedad se han reducido al plano de la vida familiar – ámbito privado por oposición al público —y al ámbito del no-saber o conocimiento *tradicional* y en oposición al conocimiento *científico*; posición de la que nos distanciamos. Sobre esto, ver la reconstrucción crítica del saber de las mujeres de Abya Yala realizada por la feminista e historiadora de las ideas Francesca Gargallo Celenzani en *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo, 2012.

recién llegado de “la fundación y modelo de los mecanismos para [la transmisión de] todas las tradiciones propiamente dichas”¹¹ y en cuya transmisión las mujeres juegan un rol fundamental en los primeros años de vida —¿será por esta razón que seguimos nombrando como lengua materna a la lengua que aprendimos mientras fuimos arrullados, mecidos o cargados?

Tanto la *Historia* como la *tradición* son “dos modos de memoria colectiva”¹² que se complementan y se contraponen. Lugar aparte merece la aparición de las diversas formas de escritura tanto para la Historia como para la tradición. La invención de la escritura, que es fijación de un momento, trae consecuencias profundas en la transmisión de la tradición: aparecen, por ejemplo, las leyes, la poesía, la literatura, los cánones, las técnicas de construcción, etc., hasta desencarnarlas de su sentido original.

Memoria y tradición así vistas jugarán un papel particular en el mundo andino pues, como sabemos, la pregunta por su origen se hace desde lugares epistemológicos ajenos a los mecanismos de su reproducción material y simbólica y porque pese a la hegemonía interpretativa de Occidente, los pueblos andinos siguen reproduciendo sus tradiciones, entreveradas conflictivamente con las instauradas por el orden colonial. Aún más, en cada una de ellas, *historia* y *tradición*, se impone la necesidad de pensar y/o asumir el pasado propio o ajeno.

Pero ¿qué es y cómo opera la memoria colectiva? Maurice Halbwachs, el sociólogo francés hecho prisionero por la Gestapo y fallecido en el campo de concentración nazi de Buchenwald en 1945, nos permite trazar el contorno de la memoria colectiva.

Según Halbwachs, hay una distinción importante entre la memoria histórica y la memoria colectiva: la primera “supone una reconstrucción de los datos facilitados por el presente de la vida social y proyectada en el pasado reinventado”; mientras que la segunda “recompone mágicamente el pasado”¹³. Para determinar cómo se lleva a cabo esto, es preciso incorporar algunas otras ideas del sociólogo francés. En primer lugar, que contrariamente a la historia que se construye en función de rupturas o discontinuidades la

11 GARCÍA CALVO, *op. cit.*, p. 36.

12 *Ibid.*, p. 39.

13 JEAN DUVIGNAUD, “Prefacio” en MAURICE HALBWACHS, *La memoria colectiva*, Zaragoza, Prensa Universitaria de Zaragoza, 2004 (1ª. ed. francesa 1968), p. 13. Debemos a Silvia Rivera Cusicanqui la referencia al sociólogo francés en su artículo “Pensando desde el *Nayrapacha*: una reflexión sobre lenguajes simbólicas como práctica teórica” (*op. cit.*, p. 11).

memoria colectiva es “una corriente de pensamiento continuo, de una continuidad que no tiene nada de artificial, ya que del pasado sólo retiene lo que aún queda vivo de él o es capaz de vivir en la conciencia del grupo que la mantiene”¹⁴. En segundo lugar, que dada esa continuidad que se afianza en la historia vivida por los grupos, tiene límites irregulares e inciertos, por lo que “[e]l presente [...] no se opone al pasado del mismo modo que se distinguen dos periodos históricos vecinos [...] La memoria de una sociedad se extiende hasta donde puede, es decir, hasta donde alcanza la memoria de los grupos que la componen”¹⁵.

Pero, además, la memoria colectiva actúa buscando parecidos, como si recordara sólo lo que se parece a lo vivido; de tal suerte que tampoco es una acción desbordada o ciega como lo propone García Calvo, porque el punto de vista de las personas, que jamás puede obviarse, sólo tiene sentido dentro de un grupo y “si sus recuerdos se deforman, basta con situarse en la perspectiva de los demás para rectificarlos”¹⁶. Las memorias colectivas son focos de tradiciones que se rehúsan a desaparecer, porque, simplemente, los grupos humanos que las elaboran viven aún.

Dado que muchas de las fuentes que usaremos provienen de la etnohistoria y la antropología, conviene, para cerrar este apartado, traer a colación la noción de historia como “una conciencia social que cada sociedad sistematiza y expresa a través de su específica tradición lingüística y cultural”¹⁷. En tanto conciencia social, siguiendo a Oscar Agüero, la historia reúne la totalidad de experiencias individuales y colectivas en formulaciones orales tanto como no verbales (mitos, ritos, y danzas, por ejemplo) mediante las cuales, individuos y grupos interpretan los procesos que viven y quedan posibilitados para poder intervenir en ellos.

14 HALBWACHS, *op. cit.*, p. 81.

15 *Ibid.*, pp. 83-84.

16 *Ibid.*, p. 79.

17 OSCAR ALFREDO AGÜERO, *El milenio en la Amazonía peruana. Mito-utopía tupí-cocama o la subversión del orden simbólico*, Quito / Lima, CAAAP / Abya-Yala, 1994, pp. 13-14.

2.2 La escritura de la *historia* de los incas

El descubrimiento del reino del Perú y su conquista estuvieron acompañados de la *fetichización de la letra*. Desde *cartas de viaje*, *relaciones* de los avances en la posesión y sujeción de los indios, hasta *crónicas* e *historias* de las indias occidentales, del Perú o de los Incas, fueron escritas a partir de los primeros contactos.¹⁸

La totalidad de los documentos coloniales escritos, especialmente los primeros, rayeron en descripciones mediadas por categorías europeas tanto de las tradiciones grecolatinas como de raíces hebreas y árabes. La fetichización del oro alrededor del Perú se impone como lugar de los discursos desde 1525, es decir, antes de su descubrimiento y conquista, hasta bien entrado el siglo XVII, en las diversas crónicas. Vale la pena citar a Pedro Pizarro —hermano del capitán— quien, en 1571, recordando los sucesos del pasado, narra que Francisco Pizarro al inicio de su “empresa”, preguntando a un indio de Tumbes qué era el Cuzco, éste respondió: “una ciudad grande do residía el señor de todos ellos, y que había mucha tierra poblada y muchos cántaros de oro y plata y casas chapeadas con planchas de oro, y cierto el indio dijo verdad y menos de lo que había”¹⁹. Entre esto y el rescate en oro del Inca Atahualpa, punto obligado de todos los cronistas, así como entre eso y la economía colonial fundamentalmente minera y sus funestas consecuencias para la población andina, hay una línea directa.²⁰

18 En *Las crónicas y los Andes* (2ª. ed, Lima, Fondo de Cultura Económica, 2010 [1ª. ed. 1995]), Franklin Pease G. Y. ofrece el estudio histórico más sistemático sobre las obras que comúnmente se consideran como *crónicas* de la cultura andina. Brevemente podemos decir que propone una clasificación operativa de estas obras como sigue: I. Documentos tempranos; II. Primera década (1840-1850); III. El decenio clásico: la nueva historia (1550-1556); IV. Un decenio prolífico (1560-1570); V. Una década decisiva: Francisco de Toledo (1570-1580); VI. Después del decenio toledano; VII. Fines del siglo XVI, comienzos del XVII, donde aborda a Juan de Santa Cruz Pachakuti Yamqui, Garcilaso de la Vega y Guaman Poma de Ayala; VIII. Los viajeros como cronistas; y IX. La escritura al servicio de la evangelización. Ver del libro citado el capítulo I “Crónica de la elaboración de una historia”, pp. 23-70.

19 PEDRO PIZARRO, *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 42. Esta edición se basa en el manuscrito autógrafa del autor, subastado a un particular en 1925, y que consta de 38 capítulos. Para abundar en los detalles de otras copias —versiones— de esta obra ver la nota de “El Editor” (pp. 11-15). El designar a la región andina como “el Cuzco” revela la redacción “tardía” de la relación de Pedro Pizarro. En los primeros documentos Cuzco aparecía como nombre propio de una persona. Pease dice que en los primeros contactos: “los malentendidos fueron tan frecuentes como los silencios. Los cronistas iniciales —aquellos que se hallaron en Cajamarca— identificaban al Inca como “el cacique”, “el señor”, “el Cuzco”. O con los nombres que aprendieron a pronunciar mal y transcribieron peor, tal: Tubaliba, Atabaliba, Atabalipa” (*Las crónicas y los Andes*, p. 33).

20 Los primeros cronistas usan continuamente los términos *oro* y *plata*, pero no pudieron comprender su uso ritual junto a textiles finamente elaborados, conchas de *mullu*, y la bebida de maíz fermentado o *chicha*.

No es nuestro objetivo repetir lo que otros investigadores han analizado sobre el horizonte epistemológico de las primeras interpretaciones de la zona andina y, particularmente del reino del Perú²¹, sino poner el acento en algunos de los conceptos occidentales que permitieron configurar el pasado andino e incaico y, particularmente, en este apartado, en la idea de *Historia de los incas*.

Uno de los principales problemas fue engarzar la nueva realidad con la visión admitida del pasado occidental. Dicho en otros términos, se trató de demostrar, para la mentalidad de la época, el origen común de la humanidad y cómo llegaron a América sus habitantes. Recordemos que la única visión posible de la historia se basaba en los preceptos teológicos judeocristianos. Por ello, el génesis, Adán y Eva, el diluvio, Noé y su arca salvadora de la vida animal y humana, la torre de Babel, la multiplicidad de lenguas y la dispersión de las tribus, fueron tópicos recurrentes. Ellos están presentes en los diferentes documentos del siglo XVI que, como veremos más adelante, proponen una historia integral que intenta dar respuestas a las preguntas surgidas ante la sorpresa de las nuevas realidades y ante la falta de concordancia entre las ideas portadas y la realidad americana; ejemplo de ello es la discusión en torno a la habitabilidad de la zona tórrida en la que, supuestamente, no era posible la vida.²²

Mención especial merecen las obras del dominico Bartolomé de Las Casas (1474-1566), *Apologética historia sumaria*, de cerca de 1600 páginas que terminó de escribir,

21 Hay abundante bibliografía al respecto. Uno de los tópicos de análisis es el que relaciona a América con el paraíso terrenal. JEAN DELUMEAU, *Historia del paraíso. 1. El jardín de las delicias*, traducción de Sergio Ugalde Quintana, México, Taurusminor, 2003; para el área de Brasil es obligado el libro de Sergio Buarque de Holanda, *Visión del paraíso. Motivos edénicos en el descubrimiento y colonización del Brasil* (traducción Estela Dos Santos; prólogo Francisco de Assis Barbosa; cronología Arlinda da Rocha Nogueira; bibliografía Rosemarie Erika Horch), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1987. Otro libro obligado es el de Antonio de León Pinelo, *El paraíso en el [del] Nuevo Mundo. Comentario apologético. Historia natural y peregrina de la Yndias occidentales, Islas y Tierra Firme del Mar Océano* (Madrid, 1656), al que lamentablemente no pudimos acceder. Una exposición filosófica de esta obra la ofrece Alan Pisconte en “El tópico providencialista en la construcción de discursos sobre identidad y nación. *El paraíso en el nuevo mundo [1656]*” (en JOSÉ CARLOS BALLÓN VARGAS (edit. y comp.), *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano. Siglos XVII y XVIII (Selección de textos, notas y estudios)*, T. Segundo, Lima, Universidad Científica del Sur-Universidad Nacional Mayor de San Marcos-Ediciones del Vicerectorado Académico, 2011, pp. 491-546). Otro acercamiento, desde la historia de las ideas es *La invención de América* de Edmundo O’Gorman para quien América fue el resultado de la invención del pensamiento occidental, México, SEP, 1984 (1ª. ed. 1958). Ver también de Juan A. Ortega y Medina, *Imagología del bueno y del mal salvaje*, México, UNAM, 1987. Los investigadores del mundo andino como Pease, Rostworowski, Urbano, Murra, Zuidema, Aránibar, Cornejo Polar, entre muchos otros, nos previenen del horizonte epistemológico occidental.

22 Para Ballón Vargas, uno de los grandes tópicos del pensamiento filosófico peruano es el tópico naturalista. Ver José Carlos Ballón Vargas, “Introducción” en *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano. Siglos XVII y XVIII*, Tomo Primero, pp. 85-86.

entre 1555 y 1559, a los ochenta y cinco años de edad según O’Gorman, y del jesuita José de Acosta (1540-1600), *Historia natural y moral de las Indias*, publicada en 1590, las cuales tienen un afán explicativo totalizador del pasado andino en el concierto de la pretendida historia universal. Historia universal que, como lo hemos definido con García Calvo, implica una conciencia de una época enmarcada dentro de un tiempo abierto que expresa un destino de la humanidad y que se universaliza como historia unitaria.²³ Por esta razón es que procederemos a exponer las ideas sobre la *historia* en la que dichos autores insertan el pasado inca y andino.

Siguiendo a Franklin Pease, en el siglo XVII también se escriben obras que continúan la perspectiva de incorporar a los Andes dentro de la historia universal tal como las llamadas *crónicas conventuales*, cuyos autores tuvieron un mayor acceso a la bibliografía erudita de su tiempo. Los cronistas de convento, como el agustino Antonio de la Calancha, siguieron con la preocupación historiográfica universalista —y occidentalista— que iniciaba en San Agustín y se prolongó hasta Hegel y Marx.²⁴

¿Qué motivó esta tarea universalista que hundía sus raíces en el pasado hebreo, griego y romano? Desde nuestro punto de vista, fue la acción evangelizadora de una iglesia que reclamaba para sí el derecho de extenderse por todo el orbe y un sistema económico mercantilista que se mundializaba. Para lo primero, tanto la antigüedad como la continuidad históricas “daban legitimidad a las situaciones e instituciones del presente, [y] era importante establecer los orígenes, cuanto más remotos mejor, y si era posible entroncarlos con la historia bíblica, mejor aún.”²⁵ Así pues, siguiendo a Ballón Vargas, justificar la tarea evangelizadora fue un tópico del pensamiento filosófico colonial desde el siglo XVI que, además, entroncaba con la batalla expansiva de la iglesia

23 Ver *supra*, p. 56.

24 PEASE, *op. cit.*, p. 98. Siguiendo a Antonello Gerbi tras el descubrimiento, “todo, pues, tendía a imponer la visión del camino de la historia de Oriente a Occidente, y facilitar, por lo tanto, la inclusión de las Indias occidentales recién descubiertas en esa reconstrucción historiográfica [...] esa visión daba un carisma de metafísica legitimidad a las nuevas tierras descubiertas en Occidente” *Apud* Pisconte, “El tópico providencialista en la construcción de discursos sobre identidad y nación. *El paraíso en el nuevo mundo [1656]*”, en *op. cit.*, p. 492.

25 *Id.* Estas crónicas conventuales no estaban exentas de los propósitos apologéticos no sólo de la evangelización, sino también de la labor de cada orden religiosa en la región. Para muestra de lo anterior, conviene revisar la obra de Antonio de la Calancha, *Corónica moralizada del Orden de nuestro padre San Agustín*, de 1638-1639, en la que reclama la administración espiritual de la rica zona del Potosí.

católica desde el siglo IV y que se reactiva contra el avance del protestantismo en los albores de la modernidad europea en el siglo XVI.

Vale la pena citar en este punto a Bartolomé de Las Casas, quien en la *Apologética* dice que San Pedro, estando en éxtasis, recibió de Dios la revelación de combatir la idolatría y extender la Iglesia por todo el mundo a partir de una *imagen*:

en la cual vido abierto el cielo y descendir dél hasta la tierra un lienzo grande que tenía cuatro asas o ramales, todo lleno de serpientes, lagartos, tigres, leones y de todas bestias fieras de cuatro pies, y de aves de rapiña y aves inmundas y sucias, horribles, y luego vino una voz que le dijo: “Pedro mata desas bestias y come.” Responde Pedro: “Guárdeme Dios, Señor, que nunca tal cosa y tan sucia comí, como estuviese por la ley antigua prohibido.” Respondió la voz: “Lo que Dios alimpia, no digas tú ser sucio.” Y esto fue hecho tres veces y tornóse al cielo el lienzo. *Entendió* Sant Pedro que aquel lienzo de cuatro asas era la universal iglesia que por cuatro partes había de ser en la gentilidad por los cuatro Evangelios dilatada y *fundada*, y que habían de venir a ella por la fe de la Santísima Trinidad, y henchirse de gentes que antes habían sido sucias por las idolatrías, y de todos vicios y pecados, como toda la gentilidad lo estaba, y que ninguna nación ni persona había de ser excluida, por de gravísimos y enormísimos pecados y abominaciones que abundarse, porque de aquéllos habían los cielos, al cabo, de poblarse.²⁶

Así pues, se asumía la exclusiva sacralidad del mundo cristiano que calificaba a otras narraciones como fábulas, producto de la fantasía y cuyo estatuto epistemológico fue negado por la única *verdadera historia* cuya base también estaba —está— configurada por narraciones míticas sagradas.

Para ello, es necesario considerar que previamente al descubrimiento, se realizó en Europa una alegorización de los mitos grecolatinos. El Humanismo desacralizó sus contenidos míticos profundos y los redujo a “falsas historias”: en él se “inició una tarea consciente, tendiente a la desacralización de informaciones —de las memorias— previas o exteriores a la visión cristiana que progresivamente se había hecho europea. Se dio comienzo a una alegorización de los mitos griegos y romanos que los despojó de su

26 BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Apologética historia sumaria*, T. II, edición preparada por Edmundo O’Gorman, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, p. 631. Conservo la ortografía de la edición. El énfasis es mío.

propia sacralidad y los convirtió en alegorías, en historias falsas, pueriles o moralejas.”²⁷ La literatura que retoma los mitos griegos o escandinavos pasó a la literatura de trovadores o novelas de caballería.

Los primeros cronistas que subrayan como una de sus fuentes a la tradición oral andina no consideraron que “[e]n realidad lo que la gente andina contaba no ingresaba a un ordenamiento histórico sino mítico, y los cronistas, al escribir los relatos así recogidos, transformaron los mitos en alegorías”²⁸.

Este recurso retórico va a aparecer continuamente en todos los cronistas que, además, por su asunción religiosa pretendidamente universalista, le añaden a los mitos andinos el carácter de narraciones *idolátricas*. Así aparece en autores como Bartolomé de Las Casas, José de Acosta, Garcilaso de la Vega y Guaman Poma de Ayala, por mencionar a algunos de ellos, pero fue un recurso generalizado, ya que los cronistas de las más diversas posiciones señalan que las creencias de los indios del Perú eran “religión falsa”, “fábulas”, “opiniones”, “idolatrías”, “errores” “supersticiones”, “imaginación”, “cuentos”, “errores”, etc. Detrás o por debajo de este lugar común, siguiendo a Ballón Vargas, el arte de la retórica o *ars predicandi* recuperado por la orden de los predicadores en el siglo III y, luego, por la segunda escolástica española con Francisco Suárez y Francisco de Vitoria, desempeñó un papel central. De los tres géneros discursivos planteados por Aristóteles (el *judicial*, el *deliberativo* y el *epidíctico*), se retoma este último porque “refiere a asuntos que se suponen implícitamente como ciertos o acabados y no exigen juicio demostrativo ni dan opción de decisión, sino la aceptación incondicional de la alabanza o descalificación propuesta por el orador-emisor.”²⁹ Para Ballón Vargas, el *discurso epidíctico* descansa en, al menos, tres premisas: la posesión de un saber previo, la obligación de creencia y la subordinación del interlocutor.³⁰

Uno de los escollos es responder: ¿con qué nociones de *historia* pensaron los cronistas el pasado andino? A continuación abordaremos sólo las nociones de *historia* que operaron en dos de los más reconocidos historiadores y teólogos europeos que

27 *Ibid.*, p. 107.

28 PEASE, *op. cit.*, p. 86.

29 BALLÓN VARGAS, “Introducción” en *op. cit.*, p. 159.

30 *Ibid.*, p. 161. Más adelante retomaremos el tema.

estuvieron en América: Bartolomé de Las Casas y José de Acosta. Después expon-
dremos cómo resuelven el tema Garcilaso de la Vega y Guaman Poma de Ayala, au-
tores de origen andino, el uno mestizo de primera generación y el otro un indio acultu-
rado, quienes asumen de manera explícita las nociones providencialistas y
universalistas europeas, pero que, al mismo tiempo, expresan elementos de la memo-
ria del pensamiento andino.

2.2.1 La incorporación de los indios en la presunta *historia universal*:

Bartolomé de las Casas

En *Historia de las Indias*, obra originalmente escrita en la isla La Española y que abarca
hasta el año 1520, Bartolomé de Las Casas asume como punto de partida lo dicho por
la Biblia: la creación *ex nihilo*; el carácter de padres de la humanidad de Adán y Eva; la
diversidad y origen común de todas las especies con el término de “universidad de to-
das las criaturas”; y establece como disrupción de los primeros tiempos la caída de los
primeros padres. Después de ella se inicia la historia de la humanidad. Conviene citar a
Las Casas:

La cual, primero (la tierra digo) en la primera edad del mundo, del primer hombre, y
después del diluvio en la segunda, de las ocho que el arca libró, multiplicado o exten-
dido o derramado el linaje humano, cumpliendo el segundo natural divino mandado,
fue llena y ocupada de sus moradores, y tanto sucesivamente que en sus remotas par-
tes de los hombres más frecuentadas, cuanto según su crecimiento y propagación ella
menos capaz por la multitud de la gente y de los ganados se les hacía; y por ese ca-
mino y la longura y diuturnidad [sic] de los tiempos desparciendo y alejando por las re-
giones distantes los linajes y parentelas, no solamente fue causa de grandes y mu-
chas y diversas naciones, más aún también con el cognocimiento de tal manera negó
la memoria de los que de pocos número infinito había procedido, ya fuesen hechos del
todo tan extraños, que ni ellos ni sus habitaciones se creyesen ser en el mundo. [...]

Pero, a pesar de ellos gracias al esfuerzo humano por sobrevivir generaron un trato
con el mundo que llevó: fue necesario abrirse las puertas que la oscuridad del olvido y

neblina de la antigüedad cerrada tenía, descubriendo lo ignoto y buscando noticia de lo que no se sabía.³¹

Reconocemos en el argumento de Las Casas los siguientes momentos: 1) la condición del mundo como creado por Dios, lo cual incluye la creación de los primeros padres y el origen único de todas las criaturas del mundo terrestre y celeste; 2) el inicio de la historia propiamente humana derivada de la caída de los primeros padres; 3) la dispersión del primer linaje humano; 4) el olvido de los primeros tiempos; 5) el trazo providencial del acontecer humano; y 6) la natural tendencia humana de conocer lo desconocido.

Siguiendo a O’Gorman, Bartolomé de las Casas inserta en la descripción geográfica de las Indias occidentales la presentación de los naturales. Para ello, Las Casas se propone un programa que lo conducirá a la redacción posterior de la *Apologética*. Este programa consiste en analizar al indio a partir de cinco tesis generales, mismas que lo conducen a considerar al hombre “ya no como especie sino como ente moral e histórico”³². La primera consistía en demostrar que hay una relación directa entre la perfección del ambiente físico, la perfección corporal y el grado de su entendimiento; la segunda, en mostrar las especies de prudencia alcanzadas entre los indios; la tercera, el tipo de gobierno que tuvieron; la cuarta, las costumbres buenas y malas, que se vinculan con el ejercicio de su voluntad y el ejercicio reflexivo de la razón, para distinguir lo más conveniente; y la quinta, mostrar sus ritos, religión y supersticiones.³³

La *Apologética historia sumaria* es la obra donde Las Casas expone todo lo anterior con un propósito específico: demostrar la capacidad racional del indio para autogobernarse, tesis que decantará en la evangelización pacífica de los indios y la restitución de los bienes hurtados por los conquistadores y encomenderos. Para ello, Las Casas parte de un fundamento natural (las condiciones físicas que rodean a los indios), a partir del cual se deduce (*a priori*) que tienen las condiciones para gozar de las plenas capacidades intelectivas, con el fin de mostrar (*a posteriori*) que, efectivamente, por sus obras, así lo han

31 FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Historia de las Indias*, 3ª reimpresión, edición de Agustín Millares Carlo y estudio preliminar de Lewis Hanke, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 24. Conservo la ortografía de la edición consultada.

32 EDMUNDO O’GORMAN, “Estudio preliminar” en FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Apologética historia sumaria*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, p. XXIX.

33 *Ibid.*, pp. XXIX-XXX. Ver el estudio preliminar para abundar en los detalles de la “gran digresión” que representó este programa durante la redacción de la *Historia de las Indias* y cómo se convertirá en el hilo conductor de la voluminosa obra del dominico, que terminó siendo la *Apologética*, de posterior redacción.

hecho los diversos pueblos conocidos previos al descubrimiento de las Indias Occidentales, de manera independiente. En este último punto, Las Casas parte de las consideraciones aristotélicas sobre la prudencia —*phrónesis*—, a la que divide en: a) monástica (régimen racional de sí mismo), b) doméstica o económica (régimen racional de la familia) y c) política (régimen racional de la sociedad). La *prudencia* es, para Las Casas, una expresión de la capacidad racional dispuesta por la naturaleza en los seres humanos; luego entonces, en los indios de América. Si bien el dominico se explaya en la *Apologética* en informar las maneras en las que los distintos indios tienen más o menos esta capacidad, también utiliza la comparación con otras naciones europeas y orientales, ya antiguas, ya contemporáneas, como método para apuntalar sus observaciones.

La tesis según la cual el hombre es, esencialmente, un animal racional, se defenderá a pesar de las condiciones accidentales de grupos pequeños y nómadas que, bien guiados, pueden ser elevados a una vida política. Esta tesis de cuño aristotélico se acompaña con otra fundamental que deviene de la teología judeocristiana: la semejanza sustancial entre Dios y el hombre. Por ello, todas las naciones debían compartir una unidad esencial. Este esencialismo será la base del universalismo ontológico del género humano, que se corresponderá con el universalismo católico romano.

La exposición de la organización política de los indios, entre ellos los habitantes de los reinos del Perú, sigue más bien un elemento *sistemático* que propiamente *histórico*, es decir, con la ingente información que tuvo entre sus papeles, se interesó en demostrar que los indios cumplían con las notas características de la vida racional y prudencial señaladas por el Filósofo: por ejemplo, que eran gregarios, que construyeron ciudades, fortalezas, caminos y templos, que tenían labradores, artesanos, guerreros, comerciantes, sacerdotes, jueces y gobernantes, así como leyes, religión y sacrificios. Todo ello siguiendo la ley natural que funda el derecho natural que se expresaba en las leyes positivas o costumbres subsumidas en el concepto de derecho de gentes.³⁴

Hay que señalar de manera particular la última parte del libro, la cual es un epílogo en el cual Las Casas realiza, siguiendo la *Política* de Aristóteles, una disquisición sistemática sobre las diferentes especies de barbarie y de la manera en que son “bárbaros”

34 Ver O’GORMAN, “Estudio preliminar” en DE LAS CASAS, *Apologética...* El autor analiza la estructura y los argumentos de toda la obra (pp. XXXVI-LV). Para la distinción entre *derecho natural* y *derecho positivo o de gentes*, ver *ibid.*, p. LXIX.

los indios, dos de cuyas conclusiones apelan a su carencia de letras y a su gentilidad o infidelidad.³⁵

Desde nuestra perspectiva, Las Casas no pretende explicar el desarrollo diacrónico alcanzado por los pueblos a lo largo del tiempo, sino exponer cómo los diversos pueblos de las Indias habían, por sí solos, alcanzado una mejor expresión de su naturaleza humana, digamos, analizada o valorada desde el punto de vista sincrónico.³⁶

Con todo lo anterior, Las Casas “ha demostrado la capacidad racional de los indios y su capacidad para regirse y para recibir el evangelio”³⁷, que es, en sí misma, una tesis contradictoria que resuelve el dominico mediante el providencialismo de su postura, según lo cual, el descubrimiento de las nuevas tierras fue un designio de la Providencia divina, para extender el cristianismo bajo el manto de la Iglesia romana. Esta contradicción se expresa, por ejemplo, en el pasaje donde Las Casas, hablando de los tambos o depósitos incas y de las comidas en común que realizaban los gobernantes con el pueblo bajo dice: “y lo que para reyes gentiles y sin lumbre de fe, y aun para reyes católicos y buenos cristianos, es cosa de grande ejemplo e imitable, que tenían tanto cuidado de los pobres, que cada vez que los depósitos se renovaban, todo lo que en éstos había de lo viejo, se repartía por los pobres, comenzando de las viudas y huérfanos y otras personas necesitadas. Esta obra y providencia era digna de rey prudentísimo, piísimo y digno de reinar y gozar de sus reinos por muchos años [...]”³⁸.

Por lo antes expuesto, para O’Gorman, más que una filosofía de la historia, lo que realiza Las Casas es propiamente una *antropología filosófica* que extiende a la vida social y política, es decir, a las costumbres e instituciones de los diversos pueblos.

35 Capítulos 264 a 267 de la edición consultada de la *Apologética* T. II (pp. 637-654). Las Casas parte de los conceptos de barbarie expuestos por Aristóteles. La lectura del filósofo griego fue fundamental para el dominico y, como sabemos, particularmente los libros contenidos en la *Política* merecen una especial atención desde 1509, fecha en la que se hace la primera traducción del latín al español. Es Ginés de Sepúlveda quien en 1548 ofrece una traducción del griego de esta obra.

36 Conviene poner un ejemplo: Las Casas dice que “dos especies de gente eran más que las otras religiosas y a los dioses más devota, [...], las que vivían en las sierras y las de la costa” (Tomo I, p. 658). Esto contradice la afirmación de Alan Pisconte, para quien “Sepúlveda y Las Casas habían supuesto culturalmente homogéneos a los aborígenes americanos.” (PISCONTE, “El tópico providencialista en la construcción de discursos sobre identidad y nación. El paraíso en el nuevo mundo [1656]”, *op. cit.*, p. 500).

37 O’GORMAN, “Estudio preliminar” en DE LAS CASAS, *Apologética...*, p. LV.

38 DE LAS CASAS, *Apologética*, t. I, libro III, capítulo LXIX, p. 362.

No obstante, Las Casas aborda el tema de las costumbres religiosas de los incas y distingue en ellas tres etapas: a) “el tiempo que precedió al señorío y reinado de los Reyes Incas” guiados por la sólo luz natural de la razón (500 a 600 años); b) el señorío de los Incas iniciado por el Inca Pachakuti Inga (marcada por una alta actividad en la organización social, política y religiosa, pero hundida en la infidelidad y el culto al sol, cuyo gobierno abarcaba al reino del Perú, dividido en cuatro “provincias”; y c) la llegada de los españoles.

Para cerrar la explicación de la *historia* presente en las dos obras referidas del dominico, diremos que ella se basa en “la concepción clásica antigua que sirvió al cristianismo para montar su propia idea del hombre como criatura de origen y destino sobrenaturales”³⁹. Esta concepción tiene como premisa la igualdad ontológica de todo ser humano, por lo cual la *historia* de las costumbres termina siendo expresión de esa esencia racional; así, la diferencia entre los pueblos consiste en la expresión de los distintos grados alcanzados por el entendimiento.⁴⁰ Si el ser humano, además de ser un ente racional, tiene un alma inmortal con un destino previsto por Dios, los pueblos de las Indias, podrían incluirse en ese plan de realización del Dios cristiano, pero que, a falta de luz natural, los pueblos que sí las tenían, debían encaminar a los otros por esta ruta: ése era su designio.⁴¹

2.2.2 La *historia moral* de los incas: José de Acosta

A continuación expondremos lo que significa el término *historia* para el jesuita José de Acosta (1540-1600) en su *Historia natural y moral de las Indias* (1590). Para José Carlos Ballón, la obra del jesuita representa el punto de partida del pensamiento filosófico peruano porque en ella se encuentran sus tópicos fundamentales, a saber: el naturalista, el providencialista y el tópico evangelizador, los cuales se desplegarán en cuatro debates

39 O’GORMAN, “Estudio preliminar” en DE LAS CASAS, *op. cit.*, p. LXII.

40 *Ibid.*, p. LXIV.

41 Evidentemente aquí se bifurcan las posiciones, según O’Gorman, del conocido debate entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas. Mientras Sepúlveda objetó la humanidad del indio para Las Casas se trataba de demostrar no su *humanidad* sino el grado de su capacidad racional para autogobernarse. Las posturas políticas derivadas del debate también se dividen entre: a) asumir un “aristotelismo renacentista” puesto al servicio de los intereses políticos del nacionalismo español (Sepúlveda) o b) asumir un “aristotelismo escolástico” puesto al servicio de los intereses universalistas de la comunidad cristiana (Las Casas). Ver O’GORMAN, *art. cit.*, pp. LXV-LXXVIII.

históricos: sobre la filosofía natural, sobre la filosofía del lenguaje, sobre la filosofía moral y sobre la filosofía política.⁴²

Dos son los motivos para detenernos en su obra. El primero de ellos radica en la importancia que tuvo en su tiempo al ofrecer una interpretación integral de las dos grandes expresiones civilizatorias —azteca e inca— con las que se toparon los españoles, dentro de una historia universal y porque, además, incluye tanto las condiciones naturales como las morales. El segundo motivo es que fue una interpretación que circuló ampliamente en sus casi inmediatas traducciones al italiano, francés, alemán, inglés, holandés y latín.⁴³ Esta obra, lo mismo que la *Apologética...* apenas conocida directamente, ilustra de manera clara la racionalidad europea de la época y la manera en que se incorpora en ella la realidad americana.

Como trazo general, hay que decir que en la obra de Acosta convergen las tradiciones clásicas, medievales y renacentistas, así como la de la segunda escolástica católica y la prehispánica.⁴⁴

Para los fines de este apartado, seguimos la interpretación de Edmundo O’Gorman, al respecto de que hay que ubicar la obra del jesuita en el desarrollo que la *Historia* tuvo en el pensamiento grecolatino. Esto es necesario incluso para poder comprender la designación de historia natural como conocimiento de las condiciones geográficas y sus recursos, pues nos recuerda el filósofo e historiador de las ideas que el sentido etimológico griego de la palabra *historia* es, precisamente, inquirir o preguntar sobre algo, sea del mundo natural, sea del mundo moral. Sin embargo, hay que aclarar que la distinción

42 BALLÓN VARGAS, “Introducción” en *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano. [ss. XVII y XVIII]*, Tomo Primero, pp. 85-140. Ver también la contribución del mismo autor, en la misma obra: “José Acosta y el inicio del debate filosófico en la construcción de las identidades en el Perú (ss. XVI-XVII)” (pp. 141-178).

43 Ver O’GORMAN, “Prólogo” en JOSÉ DE ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, 2ª. reimp. de la segunda edición de 1962, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. XLIV. Las fechas de traducción son: italiana, Venecia, 1596; francesa, París, 1598, 1606 y 1661; alemana, Colonia, 1598, Ursel 1605 y Frankfort, 1617; inglesa, Londres, 1604; y holandesa, Enchuysen, 1598. A lo largo de las abundantes páginas de *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica 1750-1900* (México, Fondo de Cultura Económica, 1982 [1ª. ed. italiana, 1955; 1ª. ed. en español, 1960]), Antonelo Gerbi deja testimonio de cómo repercutió la obra del jesuita en el pensamiento moderno europeo de autores como el conde Buffon (1707-1788), De Pauw (1739-1799), Diderot (1713-1784), Voltaire (1694-1778) y Montesquieu (1689-1755), entre otros.

44 BALLÓN VARGAS, “José Acosta y el inicio del debate filosófico en la construcción de las identidades en el Perú (ss. XVI-XVII)”, T. Primero, p. 142. Para el filósofo peruano, este conjunto de tradiciones impidieron el desarrollo de las ideas republicanas modernas en el Perú. La filosofía de Acosta será, como resultado de este sincretismo, fundamentalmente anti-moderna.

entre lo natural y lo moral se basa en “el sistema de ideas y creencias que representan para Acosta la expresión científica de la realidad”⁴⁵.

Además, hay que considerar que a lo largo de los siglos la tradición clásica concibió a la *historia* como una narración escrita capaz de “salvar del olvido los grandes y admirables hechos y sucesos de los hombres, que el historiador presenciaba como testigo de vista o de oídas” y también, en un amplio sentido, como “las narraciones de sucesos de cosas antiguas”⁴⁶. En la tradición latina, Quintiliano nos ofrece una definición aún hoy generalizada: “*historia est rei gestæ expositio*” y Cicerón comprende a la historia en un sentido que vemos aparecer en la obra del jesuita: “*testis temporum, lux veritatis, vita memoriæ, magistra vitæ, nuncia vetustatis*”⁴⁷.

Para José de Acosta, el que la historia sea *maestra de la vida* es importante pues con base en ello puede decirle al lector que el conocimiento que ofrece en esta obra puede llegar a serle útil en la vida. Por ello, “[d]el libro del padre Acosta, podemos decir, que se trata de una narración de determinados hechos y sucesos del pasado, escrita con el fin de instruir al lector con vista a guiarlo en sus actos”⁴⁸.

Para ello es fundamental la manera en que responde al debate sobre la filosofía natural y la filosofía moral que ya el título mismo pone sobre la mesa.

Su obra, dividida en 7 libros, se dedica a referir las condiciones naturales de América y a explicar el origen de sus habitantes a partir de la hipótesis de una migración por algún lugar cercano entre Europa y el nuevo mundo. La descripción de los recursos naturales como los metales y los nuevos productos alimenticios permiten comprender que

45 *Ibid.*, p. XXVI. Siguiendo los contenidos de los siete libros que conforman esta obra, O’Gorman propone que el sistema de ideas consiste en dos grandes partes: 1) Obras de naturaleza: (Libro Primero) el cosmos de acuerdo al geocentrismo, el globo terráqueo concebido como un cuerpo dentro del cosmos cerrado y el mundo como ecúmene o lugar donde habita el hombre; (Libro Segundo) la ecúmene en la zona tórrida; (Libro Tercero) la materia del Nuevo Mundo de acuerdo a la teoría de los cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego; (Libro Cuarto) los entes del Nuevo mundo de acuerdo a la división tripartita de la naturaleza (mineral, vegetal y animal); 2) Obras de libre albedrío: (Libro Quinto) el hombre americano como ente espiritual, es decir, como ser dotado de alma inmortal capaz de elegir entre su salvación o condenación (religión alcanzada); (Libro Sexto) el ser humano como ente de naturaleza es decir, como animal con un alma nutritiva, sensitiva y racional; (Libro Séptimo) el hombre americano como “ente histórico” dentro de la historia universal del cristianismo. Para la exposición detallada, ver O’GORMAN, “Prologo a la segunda edición” en ACOSTA, *op. cit.*, 1961, pp. XXVI-XLVII.

46 O’GORMAN, “Prólogo a la primera edición” en ACOSTA, *op. cit.*, p. CXLII.

47 *Id.*

48 *Ibid.*, p. CXLIII.

una de las finalidades de la obra es darlos a conocer para mejor alabanza de Dios⁴⁹; conocimiento que, más allá de la declaración de principio teológico, permitió una mejor explotación de sus recursos. Del conocimiento de las costumbres espera el autor que los indios “sean ayudados a conseguir y permanecer en la gracia de la alta vocación del Santo Evangelio”⁵⁰. Por ello, y de manera explícita, vemos una finalidad pragmática (política y religiosa) en su ejercicio de interpretación del pasado andino, aunque ésta se limitara al fin evangelizador.

Siguiendo las ideas de Edmundo O’Gorman, diremos que en esta obra hay al menos tres sentidos de la palabra *historia*. En el primero, en un sentido amplio, *historia* se usa como sinónimo de narración, discurso o relación. En un segundo sentido, mucho más restringido, *historia* alude a una narración de hechos verdaderos opuesta a *fábulas* y *ficciones*. Así afirma, por ejemplo, que no interesa “[s]aber lo que los mismos indios suelen contar de sus principios y origen, [porque] no es cosa que importa mucho, pues más parecen *sueños* los que se refieren, que *historias*”⁵¹. No obstante, para demarcar el conocimiento del origen mítico de los indios del conocimiento de su pasado mundano, más adelante dirá: “Y esto baste, cuanto a lo que del origen se ofrece tratar, dejando lo demás para cuando se traten sus historias más por extenso”⁵².

El tercer sentido del término historia en la obra del jesuita es para designar su propio objeto de estudio. José Carlos Ballón llama la atención en dos momentos en los que el jesuita expone claramente sus propósitos. El primero de ellos en las primeras líneas del “Proemio al lector”:

Del Nuevo Mundo e Indias Occidentales han escrito muchos autores diversos libros y relaciones, en que dan noticia de las cosas nuevas y extrañas, que en aquellas partes se han descubierto, y de los hechos y sucesos de los españoles que las han conquistado y poblado. Mas hasta agora no he visto autor que trate de declarar las causas y razón de tales novedades y extrañezas de naturaleza, ni que haga discurso e inquisición en esta

49 “El fin de este trabajo es, que por la noticia de las obras naturales, se le dé alabanza y gloria al Altísimo Dios”. ACOSTA, “Proemio” en *op. cit.*, p. 14.

50 *Id.*

51 *Ibid.*, p. 63. El énfasis es mío.

52 *Ibid.*, p. 64

*parte, ni tampoco he topado libro cuyo argumento sea los hechos e historia de los mismos antiguos y naturales habitantes del Nuevo Orbe.*⁵³

En este lugar y de manera directa Acosta comunica su propósito filosófico: exponer “las causas y razón” de las condiciones “nuevas y extrañas” encontradas en el Nuevo Mundo, según los parámetros de la episteme clásica y cristiana, en un momento, 1590, que ya guardaba casi un siglo de sorpresas continuas para la mentalidad de su época. Esta tarea le condujo a “enderezar” esas noticias, tal como declara en el “Prólogo” a los libros Quinto, Sexto y Séptimo de su obra, es decir, justamente en el engarce argumentativo de lo natural y lo moral, donde afirma que:

*[...] el intento de esta obra no es sólo dar noticia de los que en Indias pasa, sino enderezar esa noticia al fruto que se puede sacar del conocimiento de tales cosas, que es ayudar aquellas gentes para su salvación, y glorificar al Creador y Redentor, que los sacó de las tinieblas oscurísimas de su infidelidad, y les comunicó la admirable lumbre de su Evangelio [...]*⁵⁴

De lo anterior se deduce la importancia de la *Historia natural y moral de las Indias* en la misión evangelizadora de los habitantes de nuestra América. A esta tarea el jesuita dedicará muchos esfuerzos intelectuales y políticos, de los que hablaremos más adelante.

Vale la pena citar por extenso las líneas del libro séptimo en el que expone las *razones* de tener noticia de los hechos de los indios. Dice:

Cualquiera Historia, siendo verdadera y bien escrita, trae no poco provecho al lector. Porque según dice el Sabio, “lo que fué eso es, y lo que será, es lo que fué”. Son las cosas humanas entre sí muy semejantes, y de los sucesos de unos aprenden otros. No hay gente tan bárbara que no tenga algo bueno que alabar, ni la hay tan política y humana que no tenga algo que enmendar. Pues cuando la relación o la historia de los hechos de los indios, no tuviese otro fruto más de este común de ser historia y relación de cosas, que en efecto de verdad pasaron, merece ser recibida por cosa útil, y no por ser de indios es de desechar la noticia de sus cosas, como en las cosas naturales vemos que no sólo de los animales generosos y de las plantas insignes y

53 *Ibid.*, p. 13.

54 *Ibid.*, p. 215. Ballón Vargas hace referencia a estos dos momentos del argumento de Acosta en “José Acosta y el inicio del debate filosófico en la construcción de las identidades en el Perú (ss. XVI-XVII)” en *op. cit.*, pp. 144 y 158-159, respectivamente.

pedras preciosas, escriben los autores, sino también de animales bajos y de yerbas comunes, y de pedras y de cosas muy ordinarias, porque allí también hay propiedades dignas de consideración. Así que cuando esto no tuviese más que ser historia, siendo como lo es, y no fábulas y ficciones, no es sujeto indigno de escribirse y leerse. Mas hay otra muy particular razón, que de ser de gentes poco estimadas, se estima en más lo que en ellas es digno de memoria, y por ser en materias diferentes de nuestra Europa, como lo son aquellas naciones, da mayor gusto entender de raíz su origen, su modo de proceder, sus sucesos prósperos y adversos. Y no sólo es gusto sino provecho también, mayormente para los que los han de tratar, pues la noticia de sus cosas convida a que nos den crédito en las nuestras, y enseñan en gran parte como se deban tratar, y aun quitan mucho del común y necio desprecio en que los de Europa los tienen, no juzgando de estas gentes tengan cosas de hombres de razón y prudencia [...]»⁵⁵.

De esta extensa cita podemos rescatar algunas ideas fundamentales. En primer lugar la idea universal y, en cierto sentido, *a-histórica* de la naturaleza humana: “lo que fue es lo que será”. Citar a la Biblia mediante el Eclesiastés nos empuja a considerar que la noción de historia humana, los hechos o sucesos humanos son y serán los mismos, es decir, completando el pasaje bíblico: que no hay nada nuevo bajo el sol.⁵⁶

No obstante, frente al eco del sentido bíblico de la vanidad de la sabiduría, Acosta señala dos utilidades prácticas: una moral —“de los sucesos de unos aprenden otros”, otra propiamente política y teológica —“mayormente para los que los han de tratar [a los indios]”. No olvidemos que uno de los propósitos de los europeos que “trataban” con los indios era, por un lado, la explotación de sus recursos humanos y naturales, y por otro, su evangelización, para que ellos fueran “ayudados a conseguir y permanecer en la gracia de la alta vocación del Santo Evangelio”, en palabras del autor. El gran problema que adviene de este planteamiento es cómo hacer para que los indios dejasen de creer en sus idolatrías y abrazasen la fe católica libremente.

También en esta cita queda establecido que la historia natural y moral de las Indias que expone Acosta trata de *hechos verdaderos* y no de fábulas ni ficciones, cosas a la

55 ACOSTA, Libro Séptimo, capítulo 1, p. 319.

56 En el *Eclesiastés* 1 se dice: “Lo que ya se hizo, eso es lo que se hará; no se hace nada nuevo bajo el sol” (*Sagrada Biblia* [versión directa de las lenguas originales, hebrea y griega, al castellano], Madrid, BAC, 1963, p. 689).

que son reducidas las narraciones del pasado andino. Dicho de otro modo, su incorporación en la presumible historia universal “implicó la necesidad de cancelar, como carente de significación histórica verdadera, el sentido peculiar y propio de la vida cultural autóctona americana [...] dotándolo de una significación derivada de una forma de vida histórica ajena (la europea), previamente postulada como historia universal o, si se prefiere, como la única verdaderamente significativa”⁵⁷.

Conviene finalmente exponer que para el jesuita incorporar la historia natural y moral de las Indias en el horizonte universal humano, implica el reconocimiento de la humanidad de sus habitantes. Para ello, es fundamental comprender que la distinción del mundo natural respecto del mundo moral radica, en principio, en la razón; pero, según O’Gorman, lo que subyace en el pensamiento de Acosta es la tesis según la cual hay una relación de *grado de perfectibilidad* que recorre el mundo natural de lo menos perfecto a lo más perfecto y que coloca al ser humano como cúspide de la creación. No obstante, Acosta “no sitúa la diferencia entre lo natural y lo moral, poniendo el énfasis en lo racional de la naturaleza humana, sino que, recurriendo a la dogmática, invoca como principio supremo el del libre albedrío”⁵⁸. Las obras del libre albedrío son, precisamente, “hechos y costumbres de hombres” que implican la cualidad de autodeterminarse voluntariamente conforme a la razón. Así, la historia moral, erigida sobre la historia natural, abarca lo que ahora entendemos como el mundo de la cultura.

En su *Historia natural y moral de las Indias*, Acosta reconoce una *materialidad* diferente tanto de la naturaleza como de la humanidad de los hombres americanos, en la cual radica su novedad, tesis en la que aparece un eco cristianizado del aristotelismo que el jesuita llevó a sus últimas consecuencias sin renunciar a desaprobalo cuando tenía razones para hacerlo.⁵⁹

57 O’GORMAN, “Prólogo” en ACOSTA, *op. cit.*, p. LI.

58 *Ibid.*, p. CXVIII.

59 No es objetivo de esta investigación discutir el aristotelismo cristianizado de Acosta, que así dicho lo situaría como un pensador escolástico, más propiamente tomista, pero si es necesario decir, siguiendo a O’Gorman que es el suyo un aristotelismo situado en un contexto en el que se trataba de superar el medievalismo y transitar a la modernidad. Al citar directamente a Aristóteles, esto es, sin pasar por la mediación de la interpretación tomista, Acosta difiere del filósofo en cuanto a considerar a la zona tórrida como extremadamente caliente e inhabitable y rescata de la experiencia empírica la consideración de que el frío y el calor dependen de la altura de las sierras, los litorales y los valles; por ello puede afirmar “no me determino a contradecir a Aristóteles si no es en cosa muy cierta”. Ver el Libro Segundo, capítulo 12, de la *Historia natural y moral de las Indias* (p. 82). Para María Luisa Rivara de Tuesta, las obras de Acosta revelan “sus vastos conocimientos sobre la naturaleza y el

Para Acosta, si hay una *materialidad* diferente entre los pueblos de las Indias respecto a los de Europa, también hay una materialidad que distingue a los espacios geográficos de América Central y América del Sur y, por tanto, a las costumbres morales de ambas partes de América. Así, las costumbres morales (dioses, lenguas, escrituras, calendarios, etc.) de los aztecas y los incas van a ser diferentes respecto de otros grupos humanos, pero dentro de una misma racionalidad política general dividida en tres “géneros de gobierno”, a saber: 1) la barbarie, 2) el “gobierno de comunidades y behetrías” y 3) los reinos o monarquías.⁶⁰

Con base en esto, O’Gorman propone que en Acosta ya hay un concepto de “evolución social”, pues el jesuita explica la manera en que de la barbarie se pasó a un régimen o “gobierno de comunidades y behetrías”, y por último, “por valentía y saber de algunos excelentes hombres resultó el otro gobierno más poderoso y pródigo de reino y monarquía”. Añade que el jesuita va a sugerir que hay una cuarta manera de gobierno o de la tiranía de Moctezuma y los Incas, tesis que justificaba la sujeción de cualquier nación fuera de Europa.

Vale la pena detenernos en el tiempo pre-monárquico que denominan como “behetrías”.⁶¹ Las behetrías fueron una institución jurídica medieval española de propiedad de la tierra, existente desde el año 1089, básicamente mediada por acuerdos de protección entre los labriegos. Debido a las diversas quejas de otros poseedores de tierras, Pedro I reunió a las Cortes de Valladolid para registrar a las behetrías en el libro *Becerro de las merindades de Castilla* o *Becerro de las behetrías* en 1352. Como vemos, la caracterización de los tiempos previos a los Incas es una extrapolación de la historia feudal española en territorio americano, particularmente del reino de Castilla. Para Ignacio Alvarez Borge, las behetrías fueron parte del dominio señorial entre los siglos IX, X, XI y XII y el término designaba a hombres jurídicamente libres; a partir del siglo XIII, las behetrías se entenderán como “tierras habitadas por gentes que podían cambiar más o

hombre indígena que lo acredita como un aventajado cultivador de la ciencia y la antropología de su tiempo” (RIVARA DE TUESTA, “José Acosta (1540-1600)” en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]. Historia. Corrientes. Temas. Filósofos*, editado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, México, CREFAL-Siglo XXI Editores, 2009, p. 715.

60 *Ibid.*, p. CXLIX.

61 Siguiendo a Joan Corominas, la voz *behetría* procede del bajo latín *benefactoría* (*Diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 1976).

menos libremente de señor”⁶². Para la segunda mitad del siglo XIV, “probablemente habían perdido casi ya completamente su significado real, quedando solo como un recuerdo en la memoria colectiva y como una formulación jurídica en buena medida vacía de contenido”⁶³.

Dentro del *tópico naturalista*, Acosta incluye la tesis, a modo de conjetura razonada, sobre el origen del poblamiento de América gracias a una migración por la zona norte del globo, en la que “el nuevo orbe, que llamamos Indias, no está del todo diviso y apartado del otro orbe”⁶⁴. Con esta *conjetura* Acosta no sólo se opone a la idea, basada en la dogmática bíblica, según la cual los primeros hombres y los animales americanos son descendientes del Arca de Noé, o de la Atlántida como otros autores suponían, sino que se atreve a *imaginar* que

pasaron no tanto navegando por mar como caminando por tierra. Y ese camino lo hicieron muy sin pensar mudando sitios y tierras [...] poco a poco, y unos poblando las ya halladas, otros buscando otras de nuevo, vinieron por discurso de tiempo a henchir las tierras de Indias de tantas naciones y gentes y lenguas⁶⁵.

Pero, además, afirma su convencimiento de que “no ha muchos millares de años que las habitan hombres, y que los primeros que entraron en ellas, más eran hombres salvajes y cazadores que no gente de República y pulida”⁶⁶.

Profundicemos un poco más en los géneros de gobierno que propone el jesuita. Para ello, vayamos al Libro Sexto, donde afirma:

[...] es de saber que se han hallado tres géneros de gobierno y vida en los indios. El primero y principal, y *mejor*, ha sido de reino o monarquía, como fue el de los Ingas, y el de Motezuma, aunque éstos eran en mucha parte, tiránicos. El segundo es de behetrías o comunidades, donde se gobiernan por consejo de muchos, y son como consejos. [...] El tercer género de gobierno es totalmente bárbaro, y son indios sin ley, ni rey, ni asiento, sino que andan en manadas como fieras y salvajes.⁶⁷

62 IGNACIO ALVAREZ BORGE, *El feudalismo castellano y el libro de las Behetrías: La merindad de Burgos*, León, Universidad de León, 1987, p. 21.

63 *Ibid.*, p. 20.

64 ACOSTA, Libro Primero, capítulo 20, pp. 55-56.

65 *Ibid.*, p. 56.

66 *Ibid.*, Libro Primero, capítulo 24, p. 663.

67 *Ibid.*, Libro Sexto, capítulo 19, pp. 304-305.

A pesar de incorporar en el Libro Primero lo relativo a las migraciones, es decir, dentro de la historia natural propiamente dicha, es claro que el jesuita dice que se encontraron sincrónicamente en las Indias los distintos géneros de gobierno y que entre ellos uno, el de la monarquía, era *mejor* que los otros, incluyendo en estos, desde luego, a la tiranía.

José Alcina Franch deriva de este pasaje del padre Acosta un *evolucionismo cultural* semejante al sostenido por Bartolomé de las Casas.⁶⁸ No compartimos esta tesis, pues como hemos visto las posiciones de Bartolomé de Las Casas y de José de Acosta se quiebran precisamente en admitir ya no un *evolucionismo*, que era impensable para ambos, sino los “grados de perfectibilidad” de la naturaleza humana.⁶⁹

Acosta interpreta la organización política de los incas y de los mexicas como reinos o imperios que han caído en formas tiránicas. Como veremos más adelante, esta característica se vuelve fundamental para sustentar —¿legitimar?— tanto la hegemonía española como la evangelización de los habitantes de América. Baste señalar aquí que en el jesuita ya encontramos una explicación clara y razonada, es decir, no dogmática, tanto de la existencia de América en el horizonte geográfico del orbe como de sus habitantes en la supuesta historia universal. Para O’Gorman, el libro VII de la *Historia natural y moral de las Indias* plantea justamente la inserción del hombre americano en el orden histórico, *a posteriori*, es decir, con la historia americana autóctona a la vista, con lo cual sostiene la unidad fundamental de la realidad histórica que es, al mismo tiempo, universal y cristiana.

Hay que agregar que la monarquía de los incas, que degeneró en formas tiránicas, también sucumbió cuando se violó una de las leyes de la naturaleza que es el incesto:

Topa Inga Yupangui, fue el primero que quebrantó esta costumbre y se casó con Mammaello, su hermana de parte de su padre, y éste mandó que solos los señores Ingas

68 Hay que señalar que José Alcina Franch se basa también en el análisis que realizó Las Casas en su Epílogo a la *Apologética...*, cuyo propósito es presentar los sentidos semánticos de la *barbarie* y de qué manera se puede aplicar a los indios. La propuesta del “evolucionismo” tibio de Las Casas y el supuestamente afirmado por Acosta es cuestionable por dos motivos fundamentales: 1) el sistema de ideas que articulan las obras de los religiosos, anclado aún a las tradiciones clásicas (griegas y latinas) y cristianas; y 2) la impropia comparación de las ideas de Las Casas y Acosta con las del naturalista estadounidense Lewis Henry Morgan (1818-1881) que propone la evolución de la humanidad en tres estadios: salvajismo, barbarie y civilización. Ver JOSÉ ALCINA FRANCH, “Introducción” en ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, Crónicas de América, 1986; especialmente, el apartado “Evolucionismo cultural” (pp. 26-30).

69 Ver *supra* las notas 41 y 59.

podiesen casar con hermana de padre, y no otros ningunos [...], como aquel matrimonio fue ilícito y contra ley natural, así ordenó Dios que en el fruto que de él procedió, que fue Guascar Inga y Atahualpa Inga, se acabase el reino de los ingas.⁷⁰

La visión providencialista de la historia también le permitió explicar el fin del reinado de los Incas porque, además de haber violado la ley natural de la prohibición del incesto, la corte ligada a Huáscar, viendo la lucha entre los hermanos, hizo un:

[...] gran sacrificio al Viracocha Pachayachachic, que es el creador universal, pidiéndole que pues no podían liberar a su señor, él enviase del cielo gente que le sacase de prisión. Estando en gran confianza de este su sacrificio, vino nueva cómo cierta gente que vino por el mar, había desembarcado y preso a Atahualpa. Y así por ser tan poca la gente que prendió a Atahualpa en Cajamalca, como por haber sucedido esto luego que los indios habían hecho el sacrificio referido al Viracocha, los llamaron viracochas, creyendo que era gente enviada de Dios, y así se introdujo este nombre hasta el día de hoy, que llaman a los españoles viracochas. Y cierto si hubiéramos dado ejemplo que era razón, aquello indios habían acertado en decir, que era gente enviada de Dios.⁷¹

Así, la obra de Acosta es un eslabón en la construcción del relato de la ilegitimidad del gobierno inca, primero apelando a la fuerza de la tiranía y luego al incesto real para subrayar, por último, la bastardía de uno de los herederos, basándose en la construcción de un linaje real a la europea. Para Ballón Vargas, la *Historia natural y moral de las Indias* re-diseña el orden jerárquico aristotélico-tomista que dará estabilidad al sistema colonial estamentario o de castas a través de dos mecanismos que considera *naturales*: “las relaciones de parentesco por consanguinidad y las de propiedad patrimonial sobre la tierra y los hombres (servidumbre indígena)”⁷². El tema de la construcción de la servidumbre es paralelo a la evangelización. Las obras de Acosta que son fundamentales para este tema son *De procuranda Indorum salute*, impresa en 1588 y las Actas del Tercer Concilio Limense en el que se normalizó la evangelización. Rivara de Tuesta menciona también el *Tratado de los evangelios* (impreso en Lima, en 1646 y 1648), en el que el jesuita incluye sermones y “diálogos” ejemplares que los sacerdotes debían

70 DE ACOSTA, *op. cit.*, Libro Sexto, capítulo 18, pp. 303-304.

71 *Ibid.*, Libro Sexto, capítulo 22, p. 310.

72 BALLÓN VARGAS, “José Acosta y el inicio del debate filosófico en la construcción de las identidades en el Perú (ss. XVI-XVII)”, en *op. cit.*, pp. 146-147. A la reconfiguración de las relaciones de parentesco volveremos en el apartado 2.3 Dos ideas que encubrieron la historia andina: la cuestión del tiempo y el espacio.

considerar en su tarea con los indios bautizados, pero aún no cristianizados. Esta dificultad se debía a que para Acosta “los indios no hacen concepto de lo que hablan”⁷³. Estos “diálogos” muestran el funcionamiento del *discurso epidíctico* planteado por Ballón Vargas.

Pero la visión providencialista del jesuita también le permite afirmar que para que el evangelio fructificara en el Nuevo Mundo, la providencia dispuso que se organizaran en reinos y que tuvieran una lengua cortesana (el *runasimi*) que les permitiera cohesionar a los pueblos y los territorios para que después el Evangelio se pudiese expandir con mínimas dificultades. No así con los pueblos que aún estaban en estado de barbarie, como los araucanos en Chile y los chichimecas en México.⁷⁴ En el capítulo 5, “La escritura como espacio desgarrado”, retomaremos este tema.

Si bien los dos reinos habían llegado a su máximo desarrollo, la división interna de los peruanos (Huáscar y Atahualpa) y de mexicas y tlaxcaltecas, también dispuesta por la providencia, son parte de esa disposición universal de la historia del cristianismo, lo mismo que el haber estado con gran sujeción los indios a sus reyes facilitó cambiar de sujeción por un rey y un representante de la iglesia romana que nunca pisaron el suelo del Nuevo Mundo. Así pues, la servidumbre y sujeción al demonio y sus tiranías permitieron que el mal se aprovechara para el bien.⁷⁵

Pero, como afirma Waldemar Espinoza, lo que quedó fuera de este relato es que la disposición de la “providencia” no hubiese sido posible sin el enorme aprovisionamiento de hombres y mujeres tanto para la guerra como para el servicio, animales de carga y para alimento, armas, comida y bebida que naciones como la Huanca ofrecieron a los conquistadores desde los primeros días de su llegada; aprovisionamiento derivado de las contradicciones internas de la hegemonía religiosa, militar, económica y política de los incas. Pero ésta es otra historia.⁷⁶

73 RIVARA DE TUESTA, *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú*, T. I, Lima, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 346.

74 DE ACOSTA, *op. cit.*, Libro Séptimo, capítulo 28 y último “De la disposición que la Divina Providencia ordenó en Indias, para la entrada de la religión cristiana en ellos”, pp. 373-377. El *runasimi* fue sistematizado por el dominico Domingo de Santo Tomás y bautizado como *quechua* o *quichua* en 1560; fue utilizado y extendido por toda el área andina, por la tarea evangelizadora.

75 DE ACOSTA, *op. cit.*, Libro Séptimo, capítulo 28, p. 375.

76 WALDEMAR ESPINOZA SORIANO, *Los Huancas, aliados de la conquista. Tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la conquista del Perú 1558-1560-1561*, Huancayo, Universidad Nacional del Centro

2.2.3 Historia y fábulas historiales en los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega

En este apartado exponemos las dos nociones de historia que el Inca Garcilaso de la Vega usa en los *Comentarios reales de los Incas* (1609), obra clásica del pensamiento nuestroamericano.

Si consideramos el año de 1532 como fecha del descubrimiento y conquista del reino del Perú, y si tomamos en cuenta que Garcilaso nació siete años después, es decir en 1539, nos daremos cuenta que para la publicación de los *Comentarios reales de los Incas* en 1609, Garcilaso contaba con 70 años de edad. Muere en Córdoba, España, en 1616. Su madre fue la *ñusta* (princesa) Isabel Chimpu Uqllu, nieta directa del antepenúltimo Inca. Como fruto biológico del primer encuentro entre mujeres de la nobleza incaica y españoles conquistadores, el mestizo nunca fue reconocido como hijo legítimo. Su nombre de bautismo, Gómez Suárez de Figueroa, fue cambiado durante su autoexilio español por el de Inca Garcilaso de la Vega.

Para Edgar Montiel, esta obra del Inca repercutió en la modernidad europea en autores como Moro, Campanella, Bacon, Buffon, Morelly, Voltaire, Montesquieu, Rousseau, en los ideólogos de la revolución francesa y en los utopistas del siglo XIX. En América, particularmente en los Andes, su obra, prohibida en tres ocasiones, también repercutió en los movimientos separatistas de mestizos y criollos del siglo XVI al XVIII, así como en los movimientos autonomistas indios de la gran revolución del siglo XVIII encabezada por Tupac Amaru II y Tupaj Katari. Montiel también señala que Francisco de Miranda, Simón Bolívar y Simón Rodríguez “se informaron en sus páginas de las grandezas del Perú antiguo”⁷⁷.

del Perú, 1971. Ver el “Estudio preliminar” a las informaciones de los tres juicios establecidos por los caciques de Felipe Guacrapáucar, Francisco Cusichaca y Carlos Apo Alaya en las que presentan las listas de provisiones entregadas a los conquistadores de 1533 a 1554 que tenían registradas en varios manojos de quipus y que, gracias a los intérpretes y los escribas, quedaron escritas en los documentos judiciales. Waldemar Espinoza dice que: “El providencialismo surgió en el año mismo de la muerte de Atahualpa. Los españoles justificaron la *Caída del Imperio* con argumentos carismáticos. En tal sentido, no algunos sino todos los conquistadores pensaron que Dios lo había determinado así, para poner fin al despotismo dictatorial de los incas.”, pp. 10-11. La información que contienen estas relaciones es de vital importancia para valorar el impacto económico que representó para la nación Huanca su alianza con los españoles y los cambios en la población, la alimentación y la propiedad andina en las primeras décadas de la vida colonial. Este tema también se retoma en el capítulo 5 “La escritura como espacio desgarrado”.

77 EDGAR MONTIEL, *El humanismo americano. Filosofía de una comunidad de naciones*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 221 y 222.

La primera edición de esta obra es de Lisboa y está fechada en 1609. A cuatro siglos de su publicación, esta obra ha merecido la atención de historiadores, críticos literarios, lingüistas y filósofos, entre otros. Por decirlo de manera llana, los *Comentarios reales* han sido considerados una de las primeras obras escritas por un *mestizo*, siguiendo sobre todo los datos de su nacimiento, pues fue parte de la primera generación del cruce sexual entre españoles e indias. Garcilaso fue hijo de una mujer inca y un hombre español y militar, que acompañó a Pizarro en la aventura del sur de América. Además, Garcilaso se identifica con el apelativo de *mestizo* que le dio su padre. Para comprender esta *elección*, es necesario explicar algunos elementos previos.

En 1596 encontramos una de las primeras explicaciones del mestizaje cultural, en la pluma de Jerónimo de Mendieta —franciscano radicado en la Nueva España—, para quien la mezcla entre lenguas, costumbres y personas implicaba una *quimera* que en la tradición grecolatina representa un producto de carácter monstruoso.⁷⁸ Así, es obligado reconocer que los mestizos, los mulatos e incluso los criollos de las primeras generaciones del choque entre las tres culturas eran mirados despectivamente.⁷⁹

El naturalismo sirvió, como lo plantea José Carlos Ballón, de estrategia discursiva para excluir a toda esa gama de incontrolables e inéditas castas intermedias de “oscuro linaje” que les otorgaba un dudoso lugar “en el estricto mapa naturalista aristotélico, tanto en el ámbito cosmológico [...] como moral y político [...] y, por tanto, carentes de alguna garantía de fidelidad al orden jerárquico natural”⁸⁰.

Con el correr de los primeros años, los mestizos estaban jurídicamente determinados a ejercer algunos oficios artesanales, y poco a poco fueron imposibilitados de tener indios encomendados (1549), de recibir alguna ordenanza religiosa (1568), de aspirar a algún cargo público —como ser notarios, protectores de indios y caciques—, y hasta de entrar

78 MARTIN LIENHARD, *La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1998)*, La Habana, Casa de las Américas, 1989, p. 132.

79 Respecto al cuidado que los peninsulares debían guardar de los criollos se escondía el prejuicio generalizado de que estos eran “más o menos sospechosos de infidelidad a la Corona española, como un hato de ingratos y descontentos siempre dispuestos a rebelarse igual que sus antepasados los conquistadores de la primera mitad del siglo” siempre esperando mejores condiciones para el robo o la explotación desmedidos (GEORGES BAUDOT, *La vida cotidiana en la América española en tiempos de Felipe II, siglo XVI*, traducción de Stella Mastrangelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1983 (1ª. ed. en francés 1981), p. 113).

80 BALLÓN VARGAS, “José Acosta y el inicio del debate filosófico en la construcción de las identidades en el Perú (ss. XVI-XVII)” en *op. cit.*, p. 147.

al ejército (1643).⁸¹ En su calidad de “hijos bastardos” eran excluidos de la sucesión de propiedad por la línea paterna. Muchos de ellos fueron vistos como peligrosos para las autoridades virreinales:

Para 1562 el Virrey conde de Nieva recomendaba desde la Ciudad de los Reyes (hoy Lima) al emperador Felipe II que prohibiera definitivamente la unión de españoles con indias «porque los que de tal ayuntamiento nacen son de *mala inclinación*, y son ya tantos los mestizos y mulatos, y tan mal inclinados, que se ha de temer, por los muchos que hay y ha de haber adelante, daño y bullicio en estos estados, pues de ellos no se puede esperar cosa buena que convenga al asiento y sosiego de estos estados»[...]⁸²

Estas palabras tenían sentido en el contexto andino de “las distintas rebeliones de mestizos que en 1562, comienzos de 1566 y principios de 1567 consideraban eliminar a las autoridades (incluyendo al gobernador Lope García de Castro, en los dos últimos casos), establecer una alianza con el inca rebelde, Titu Cusi Yupanqui, en Vilcabamba, y redistribuir la tierra entre los triunfadores”⁸³.

En este contexto llaman nuestra atención dos momentos en los *Comentarios reales*. El primero se refiere a lo que a juicio de Garcilaso es “lo mejor de lo que ha pasado a las Indias”, es decir, la llegada de los españoles y los negros esclavizados: “de estas dos naciones, se han hecho allá otras, mezcladas de todas maneras”⁸⁴, que para diferenciarlas llaman con diversos nombres. Es sintomático que el Inca use la palabra de *nación* para referirse a estos dos grupos culturales a partir del criterio de su procedencia. Ambos llegaron —españoles— o fueron llevados a las Indias —negros esclavizados.

El segundo momento es cuando en el último libro (Libro Nono, Capítulo XXXI) afirma el Inca que a los hijos nacidos en las Indias occidentales, tanto de español y española como de los negros o guineos, les llaman *criollos*. Es decir, lo *criollo* indica

81 *Ibid.*, pp. 104 y 107.

82 JOSÉ ANTONIO MAZZOTTI, *Coros mestizos del Inca Garcilaso. Resonancias andinas*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 24. El énfasis es mío.

83 *Id.*

84 INCA GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios reales de los Incas*, II, 3ª. reimp. de la primera edición de 1991 (edición, índice analítico y glosario de Carlos Aranibar), México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 627. En lo que viene respetaremos la ortografía de esta edición, a no ser que sea utilizada otra, por otro autor, en cuyo caso lo advertiremos.

para el Inca a las generaciones nacidas en las Indias. El nombre de *criollo*, aclara Garcilaso, lo inventaron los negros para diferenciarse entre sí de los llegados y los nacidos allí; después, los españoles lo usaron por analogía, esto es para diferenciar a los padres provenientes de España y a los hijos nacidos en Indias. Para Garcilaso, entre los negros lo criollo indica una devaluación, pues no nacieron en su *patria*. Más tarde, también este sentido devaluado lo tendrán los hijos de españoles. Aquí estamos frente a un uso del concepto de *nación*, siguiendo a Mazzotti, relacionado con el concepto de “etnia o grupo humano con cierta historia común y ligado por una relativa homogeneidad de mitos, estructura familiar amplia y diversificada y experiencias colectivas”⁸⁵. Las *naciones* se definían por tres rasgos: diferencias culturales, lingüísticas y raciales que al conjugarse conforman ya “el reino del Perú” o “comunidad imaginada, producto de la ficción histórica”⁸⁶.

El cuadro de las mezclas raciales (mestizo y criollo) es ampliado por el Inca al señalar que: “al hijo de negro y de india —o de indio y de negra— dicen *mulato* y *mulata*. A los hijos de estos llaman *cholo* [que] quiere decir “perro” [...]. Y los españoles usan de él por infamia y vituperio” (Libro Nono, Capítulo XXXI). Esta clasificación abarca a tres generaciones: las nacidas en sus propias patrias, que es mucho más honroso incluso entre los negros, a los hijos de las primeras mezclas sexuales, y a los hijos de estos o *cholos*, cuyo nombre es usado por los españoles en un sentido claramente excluyente y racista.

Justamente a continuación de las líneas anteriores, aparece el lugar de la autoidentificación del Inca como *mestizo*:

A los hijos de español y de india —o de indio y española—, nos llaman *mestizos*, por decir que *somos mezclados de ambas naciones*. Fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos con Indias. Y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación, *me lo llamo yo a boca llena y me honro con él*. Aunque en Indias, si a uno de ellos le dicen “sois un mestizo” o “es un mestizo” lo toman por menosprecio.⁸⁷

85 MAZZOTTI, *op. cit.*, p. 337.

86 *Ibid.*, p. 338.

87 GARCILASO DE LA VEGA, *op. cit.*, p. 627.

Es necesario, pues, conocer el texto y su contexto para darnos cuenta del valor emocional y político que le suponía al Inca Garcilaso auto-reconocerse como mestizo a *boca llena*. Prefiere usar el nombre de mestizo para cobijar su identidad y para rechazar incluso el nombre de “montañés”, que algunos españoles empleaban por no usar el de mestizos; *montañés*, aclara el Inca, en la lengua general del Perú es similar a la expresión “sacharuna” que quiere decir “salvaje”. Dice Garcilaso, “y mis parientes, no entendiendo la malicia del imponedor, se precian de su afrenta, debiéndola de huir y abominar y llamarse como nuestros padres nos llamaban y no recibir nuevos nombres afrentosos, etc”⁸⁸.

Al autoafirmarse como mestizo, dice Mazzotti, Garcilaso está eligiendo un estado de cultura en la nueva jerarquía inaugurada por el orden colonial.⁸⁹ Este autoreconocimiento configura en los *Comentarios reales de los Incas* un espacio de enunciación donde se entretujan tanto la tradición incaica como la hispánica de manera harto compleja y donde convergen lectores de ambas tradiciones. Esto es, afirma Lienhard “a texto híbrido, lector híbrido, es decir bi o multilingüe, o todavía hablante (y lector) de un lenguaje mixto”⁹⁰. Hasta aquí la exposición de lo que subyace a la autodefinition del Inca Garcilaso de la Vega como *mestizo*.

Antes de proseguir, expondremos esquemáticamente el contenido de la obra. Como ya se adelantó, *Comentarios reales de los Incas* se compone de nueve Libros. En el Primero, compuesto por veintiséis capítulos, el autor expone la unicidad del mundo (I), la existencia de las antípodas (II) y cómo se descubrió el Nuevo Mundo (III). Luego, aborda el significado del nombre *Perú* que impropriamente los españoles usaron desde su llegada (IV-VII), pasa a su descripción geográfica (VIII) e inmediatamente después a las costumbres idolátricas antes de los incas (IX-XIV). A partir del Capítulo XV del Libro Primero, Garcilaso expone el origen de los incas. De allí en cada uno de los siguientes Libros y hasta el Octavo, expone la sucesión de los incas y sus logros sociales, religiosos, militares, etc. En el Libro Nono, expone las grandezas de Huayna Capac y la guerra entre los hermanos Huascar y Atahualpa.

88 *Ibid.*, p. 628.

89 MAZZOTTI, *op. cit.*, p. 355.

90 LIENHARD, *op. cit.*, p. 151.

Volviendo al tema del presente apartado (*historia y fábulas historiales*), Garcilaso dice en el “Proemio” que su obra no quiere añadir nada a lo ya escrito por los historiadores españoles, sino que basándose en su autoridad lo único que pretende es hacer un *comento* o *glosa* de las costumbre del imperio de los incas e interpretar muchos vocablos que los españoles no alcanzan a diferenciar y, por consiguiente, a entender. Él no tiene esta limitación, porque es “natural de la ciudad del Cuzco”. Además, Garcilaso subraya su objetivo de servir a la república cristiana y de agradecer al “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 tántas y tan grandes naciones y reducirlas al gremio de su Iglesia Católica Romana”⁹¹. Como se puede observar de manera inmediata, Garcilaso al mismo tiempo que se auto identifica como *cristiano* y asume una visión providencialista de la historia, también se asume como natural de las Indias.

En las “Advertencias acerca de la lengua general de los indios” señala las dificultades para escribir en castellano la lengua de los naturales, porque es una lengua distinta en pronunciación, en acentos y en letras.⁹² Además, advierte la dificultad de escribir una lengua básicamente oral, pues en estas naciones no había escritura (alfabética). Garcilaso pretende *enmendar* los errores de los historiadores que, al no comprender la lengua de los incas, han errado. La única ventaja de Garcilaso respecto a los historiadores españoles es el conocimiento de la lengua del Cuzco; pero, además, en la misma página de las advertencias, señala que: “Para atajar esta corrupción me sea lícito, pues soy indio, que en esta historia yo escriba como indio con las mismas letras que aquellas tales dicciones se deben escribir”⁹³. Solicitar que le permitan *escribir como indio* manifiesta esa conjunción cultural que le tocó construir al propio autor.

Escribir, pues, en la lengua del colonizador, asumiéndose como cristiano y como indio, plantea serias dificultades en nuestro análisis. Quiero señalar solo dos. La primera identificada por Antonio Cornejo Polar, crítico literario peruano fallecido en 1997, en el evento histórico conocido como el “diálogo de Cajamarca”, acontecido en 1532 entre Atahualpa y Pizarro, quien envió a Fray Vicente de Valverde junto con su intérprete

91 GARCILASO DE LA VEGA, *op. cit.*, I, p. 4.

92 Garcilaso señala que al quechua faltan las letras *b, d, f, g y j*, no hay pronunciación de la doble *rr*, tampoco hay *x*, pero se encuentra la doble *ll*. *Ibid.*, p. 5.

93 *Id.*

Felipillo a justificar la presencia de los españoles como portadores de la fe cristiana y a entregar el mensaje de “amistad” del rey español Carlos V, mediante el que éste se reconocía como soberano de las tierras descubiertas. La escena de intercambio de pareceres entre Pizarro y Atahualpa fue mediada por la presentación de la Biblia en tanto justificación última de la palabra de Dios. Hay muchas versiones de este encuentro; algunas dicen que Atahualpa, al recibir el libro, lo puso en su oído y, al no escuchar la palabra de Dios, lo arrojó al suelo diciendo que no escuchaba nada. Atahualpa fue apresado y Pizarro pidió su rescate en oro; luego, el Inca fue asesinado y los españoles se disputaron el oro.⁹⁴ Para Cornejo Polar este “hecho” marca de raíz a la condición cultural americana y andina. La confrontación entre la voz y la letra, entre una cultura organizada a partir de la oralidad y otra organizada alrededor de la escritura. Por ello, el autor define a la cultura latinoamericana como “heterogénea”, es decir, como una cultura donde estas dos tradiciones permanecen irreconciliables y donde aún mantienen una contradictoria y tensa relación. Parecía que el mestizaje resolvería esta confrontación primera, pero no fue así.⁹⁵

La segunda dificultad, que deriva de la primera, responde a la organización colonial explicada por el escritor uruguayo Ángel Rama a partir del concepto de “ciudad letrada”. El núcleo de la interpretación de Rama es que, alrededor de un centro urbano colonial, se construyó una franja de escribanos, jueces, oidores, etc., que controlaban el orden de los signos y cuya propiedad era “organizarse estableciendo leyes, clasificaciones, distribución jerárquicas”⁹⁶; esta ciudad letrada —y escrituraria— estableció lazos fuertísimos con el poder al que sirvió como su brazo burocrático: dictó leyes, reglamentos, proclamas, cédulas y propaganda mediante la ideologización conformada por el interés personal y la definición de los enemigos del imperio, que muy temprano se empezaron a delinear y que cabían en el conjunto de la *plebe*. Para el escritor uruguayo, la ciudad letrada “remedó la majestad del poder, aunque también [...] éste rigió las operaciones

94 Ver ANTONIO CORNEJO POLAR, *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Lima, Editorial Horizonte, 1994.

95 Este tema se aborda con más detenimiento en el capítulo 4 “Sujeto heterogéneo”.

96 ÁNGEL RAMA, “La ciudad escrituraria” en *La crítica de la cultura en América Latina*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1972, p. 3.

letradas inspirando sus principios de concentración, elitismo [y] jerarquización”⁹⁷. Solamente habrá que agregar que en manos de la ciudad letrada quedó la reconstrucción histórica del pasado indígena y que en el caso de Garcilaso esta situación le era propia por partida doble, pues: a) formaba parte de la élite cuzqueña, gracias a sus parientes maternos, cuya educación se realizaba con esmero y b) tuvo una amplia formación literaria europea.⁹⁸

Me parece que bajo el simple objetivo del Inca de *escribir como indio* subyacen ambas problemáticas: la confrontación entre oralidad y escritura y la inscripción del ejercicio de escritura en los dispositivos de la colonialidad.

Así pues, desde las problemáticas antes señaladas, ¿cómo resuelve Garcilaso esta doble pertenencia cultural? Se nos antoja responder esta pregunta con la metáfora de “la piedra atravesada de oro” que extraemos de un evento que narra el propio Garcilaso en los *Comentarios reales*. En el contexto del recuento de las riquezas de oro y plata del Perú, dice que:

En el año de 1556 se halló en un resquicio de una mina de las de Callahuaya una piedra de las que se crían con el metal, del tamaño de la cabeza de un hombre [...] toda ella estaba agujereada de unos agujeros chicos y grandes que la pasaban de un cabo a otro. Por todos ellos asomaban puntas de oro [...] En el Cozco la miraban los españoles por cosa maravillosa, los indios la llamaban *huaca* (que, como en otra parte dijimos, entre otras muchas significaciones que este nombre tiene una es decir “admirable cosa” digna de admiración por ser linda, como también significa “cosa abominable” por ser fea), yo la miraba con los unos y con los otros.⁹⁹

Garcilaso no podía verla de un solo modo, la miraba como unos y como otros, es decir, como español y como indio, sin ser ya ni español ni indio. Este discurso expresa a un sujeto tensionado por dos tradiciones culturales. Ejemplos como estos han dado

97 *Id.*

98 Ver RIVARA DE TUESTA, *op. cit.*, pp. 89-91. Ver también Montiel, *op. cit.*, particularmente “El Inca Garcilaso en el Siglo de las Luces” y “Travesía de la construcción nacional. Emular al Inca y al Amauta Mariátegui” (pp. 57-88 y 221-249), así como el más amplio y serio estudio sobre Garcilaso realizado por José Antonio Mazzotti en *Coros mestizos...* El conocimiento del Inca de la literatura renacentista y del neoplatonismo ha sido subrayada por diversos autores, tal como Franklin Pease y José Carlos Ballón, en sus obras citadas en este estudio.

99 GARCILASO DE LA VEGA, *op. cit.*, II, Libro Octavo, capítulo XXIV, pp. 552-553.

pie para que Cornejo Polar caracterice el discurso del Inca como el de la “armonía imposible”.¹⁰⁰

Esta misma problemática aflora en la narración histórica de Garcilaso en la que aparecen engarzadas, al menos, dos nociones: la de historia y la de fábulas historiales. Para explicarlas debemos remitirnos necesariamente a su obra.

En el capítulo I del Libro Primero, Garcilaso se posiciona, a la usanza de los cronistas de su tiempo, como él mismo afirma, respecto a si hay muchos mundos o uno solo. Alude a que tanto los filósofos antiguos como los modernos han tomado posición siguiendo “cada cual opinión que más le agrada”. Garcilaso, siguiendo a la infinita misericordia, afirma que no hay más que un mundo: “Y aunque llamamos “mundo viejo” y “mundo nuevo” es por haberse descubierto aquel nuevamente para nosotros y no por que sean dos, sino todo uno”¹⁰¹. El nuevo mundo se descubrió *nuevamente* para los habitantes del viejo mundo. En numerosos párrafos como éste, vemos oscilar al narrador de la historia entre un “nosotros” cristiano y un “nosotros” o un “ustedes” que alude a los naturales del reino del Perú.

Dejando claro que el mundo es sólo uno, pasa a discutir si todo es habitable. Se opone a la idea corriente de que sólo las zonas templadas eran habitables y afirma que las cinco zonas (dos templadas, dos frías y una tórrida) son habitables, que él mismo nació en una zona tórrida que es el Cuzco y que se crió allí hasta los 20 años. También señala que en las zonas tórridas hay nevados como la Cordillera Grande, conocida después como de los Andes, y que el frío y el calor no se miden por la distancia de las regiones de la línea equinoccial sino por estar más altos o más bajos en una misma región. El principal argumento para Garcilaso es que él nació, viajó y concluyó esto.

Pero, por si fuera poco, al final de esta disquisición retoma un argumento de autoridad teológica al recordar que la habitabilidad del mundo bien pronto puede entenderse siguiendo al “mismo Dios cuando crió al hombre y le dijo: creced y multiplicad. Y henchid la tierra y sojuzgadla”. Este mandato del *Génesis* sólo puede entenderse si toda la tierra es habitable. No obstante, el problema de cómo aparecieron los hombres en el Nuevo Mundo, es enfrentado por Garcilaso diciendo que no se sabe y que las

100 CORNEJO POLAR, *op. cit.*, pp. 93-100.

101 GARCILASO DE LA VEGA, *op. cit.*, I, p. 9.

explicaciones de su llegada por mar o tierra genera inconvenientes. Lo que sí afirma es que la existencia de los hombres en el Nuevo Mundo deberá de resolverse de la misma manera que la existencia de los animales y los frutos que allí se encuentran y que no son los mismos que los del Viejo Mundo (Capítulo II).

Después de que Garcilaso discute la unidad del mundo y su habitabilidad en los términos expuestos, pasa a exponer los avatares del descubrimiento. Otra vez interviene en la argumentación la religión asumida por el Inca: la entera misericordia de Dios, única que puede obrar milagros, explica el descubrimiento de estas tierras para “enviar su evangelio y luz verdadera a todo el nuevo mundo que tanta necesidad tenía de ella, pues vivían —mejor decir, perecían— en las tinieblas de la gentilidad e idolatría tan bárbara y bestial (como en el discurso de la historia veremos)”¹⁰². A partir del capítulo III, en el que Garcilaso narra cómo se descubrió el Nuevo Mundo, vemos en el texto referencias a los trabajos de otros cronistas como Francisco López de Gómara, José de Acosta, Blas Valera y Pedro Cieza de León.

Del origen del nombre de Perú, Garcilaso pasa a la descripción de la idolatría de los indios y ubica su politeísmo naturalista como cosa simple comparado con el politeísmo de los griegos y romanos “[...] —que tanto presumían de sus ciencias— [y] tuvieron, cuando más florecían en su imperio, 30 mil dioses” (Libro Primero, Capítulo IX). De la idolatría pasa a la descripción de los sacrificios comunes, la vivienda, el gobierno, las cosas que comían. En este punto, Garcilaso establece una diferencia entre los incas y otras naciones americanas que “como jamás tuvieron doctrina son irracionales y apenas tienen lengua para entenderse unos con otros dentro de su misma nación” (Libro Primero, Capítulo XII). Estas naciones son las que practican la antropofagia y son denominadas “bárbaras” por el autor. Garcilaso distingue, pues, diversas naciones en este enorme territorio, cuyo mejor nombre, a falta de otro y citando a Blas Valera, *Tahuantinsuyo* o “las cuatro partes del reino” (Libro Primero, Capítulo VI).

No obstante, en su narración distingue una edad primera, previa a la fundación del imperio incaico, marcada por la gentilidad y las behetrías; una segunda edad, marcada por su señorío; y una tercera edad, la cristiana. Acompañan a esta diferenciación temporal los símbolos de las “tinieblas oscurísimas” para la primera edad, la presencia del

102 *Ibid.*, p. 13.

“lucero del alba” a partir de la fundación del Imperio Inca o segunda edad y el símbolo del “sol de justicia” o luz verdadera, para la tercera edad. Más adelante, volveremos a estos símbolos.

Garcilaso sigue la interpretación histórica de los cronistas del siglo XVI que “rescatando la tradición latina, imaginó una remota época de barbarie y de vida natural común a todo el linaje humano”¹⁰³. Esta interpretación histórica sigue las huellas de Bartolomé de las Casas. Coinciden con esta interpretación las fuentes históricas escritas más importantes para Garcilaso que son las obras de Cieza de León y del jesuita Acosta. En este punto, siguiendo a Aranibar, Garcilaso se identifica con la idealización del Imperio Inca del jesuita mestizo Blas Valera. Habrá que añadir que todos ellos aceptaron “a fardo cerrado la visión hechiza de los descendientes de la realeza incaica, gente de elite que transmitió cuentos de elite”¹⁰⁴. Es decir, retomando el concepto de Ángel Rama, la ciudad letrada hispánica extendió sus brazos a la elite india en sus primeras escuelas que formaban parte de sus circuitos letrados de poder.

El inicio de la segunda edad se marca con la explicación del origen de los incas (capítulo XV), la fundación del Cuzco (capítulo XVI) y las acciones realizadas por Manco Capac, el primer Inca (capítulo XVII). No obstante, los capítulos XVIII y XIX del primer libro, rompen con la narración, pues Garcilaso introduce dos cuestiones más bien de orden metodológico: el capítulo XVIII titulado “De fábulas historiales del origen de los incas” y el XIX llamado “Protestación del autor sobre la Historia”. Estos dos capítulos quiebran la exposición del argumento que venía desplegando en los capítulos previos (origen de los Incas, fundación del Cuzco y las hazañas del primer Inca). Este argumento es recuperado a partir del capítulo XX en el que se retoma el hilo de la narración de las acciones del primer Inca respecto a los pueblos que mandó poblar. Así pues, nos detendremos en los capítulos fundacionales (XV, XVI y XVII) y metodológicos (XVIII y XIX) de los *Comentarios reales*.

En los tres capítulos fundacionales el autor se propone explicar “el origen y principio” de los Incas. Para ello, la estructura narrativa cambia con cierta violencia en el discurso, porque: a) presenta el tiempo mítico incaico, b) acude a otras fuentes de información,

103 CARLOS ARANÍBAR, “Índice analítico y glosario” en GARCILASO DE LA VEGA, *op. cit.*, p. 675.

104 *Id.*

como la tradición oral y los quipus, y c) legitima su narración desde estructuras indias de autoridad y autorización. Esta ruptura argumentativa acompaña la necesidad discursiva de explicar el paso de la primera a la segunda edad en la que “permitió Dios nuestro señor que de ellos mismos saliese un lucero del alba que en aquellas oscurísimas tinieblas les diese alguna noticia de la ley natural y de la urbanidad y respetos que los hombres debían tenerse unos a otros” (capítulo XV).

En realidad, se trata de incorporar un circuito mítico dentro de otro circuito mítico que debe ser legitimado. Tarea que termina de explicar el autor en lo que he llamado los capítulos metodológicos (XVIII y XIX). La segunda edad se convierte así en un paso necesario de la historia providencialista que preparó a las diferentes naciones sometidas por los Incas para recibir más fácilmente el evangelio.

Para penetrar en ese “gran laberinto” del origen y principio de los reyes naturales del Perú, el autor explica que contará lo que, siendo un niño, escuchó de su madre, hermanos y tíos (abuelos). Así, se propone recuperar la tradición oral de sus parientes, fuentes históricas cuya alusión y presencia se convierte en una forma de autorización de la comunicación de estas historias orales porque las escuchó en su lengua original. Este origen y principio es “mejor que se sepa por las propias palabras que los Incas lo cuentan” (capítulo XV). Garcilaso explica que en su juventud a él le gustaba, como a todos los de su edad, escuchar esas “fábulas” que a sus parientes viejos producía lágrimas. Desde el punto de vista narrativo, Garcilaso transcribe el discurso oral de uno de sus tíos abuelos como si citase uno de los libros de historia. No obstante el mismo autor aparece como sujeto en la narración de su tío. En este pasaje, Garcilaso aparece doblemente: como sujeto de escritura y como sujeto de habla. Conviene citar un párrafo de exhortación a la narración:

[...] al más anciano de ellos [que era el que daba cuenta de ellas] le dije:

“Inca, tío: pues no hay escritura entre vosotros, que es la que guarda la memoria de las cosas pasadas, ¿qué noticia 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 el 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? ¿quién fue el primero de nuestros Incas? ¿cómo se llamó? ¿Qué origen tuvo su linaje? ¿de qué manera empezó a reinar? ¿con qué gente y armas conquistó este gran imperio? ¿qué origen tuvieron nuestras hazañas?”¹⁰⁵

Conviene citar aquí el excelente trabajo del garcilasista José Antonio Mazzotti quien, con un instrumental refinado para el análisis de los textos coloniales, nos advierte del desdoblamiento del sujeto de escritura y del quiebre en las inflexiones discursivas provocadas en el texto por la incorporación de la tradición oral. En primer lugar, resalta la comparación entre memoria escrita y memoria oral; en segundo lugar, propone buscar al autor/narrador entre el juego textual que distingue un “nosotros” de un “vosotros” o ustedes. En este párrafo, aparece la presencia oscilante de un sujeto desdoblado que se distancia de los indios (“no hay escritura entre vosotros”) y a ratos se identifica con ellos (“¿qué origen tuvieron nuestras hazañas?”) además de que se identifica gramaticalmente a otro grupo, el de los españoles, esos que allá —en España— tienen guardadas en libros las historias divinas y humanas.

Hay que añadir que el discurso oral obedece a otras reglas gramaticales, cierto ritmo y reiteraciones, que se pierden por partida doble: en primer lugar, en la traducción porque ésta supone ya una *translación* de sentido; en segundo lugar, en su expresión escrita. Éste es el caso de la palabra “nosotros” que en quechua tiene dos significados:

La ubicación del personaje entre un *nuqayku* (nosotros sin ustedes) y un *nuqanchis* (nosotros con ustedes) supone una visión colectiva del sujeto enunciante, que en el primer caso permitiría ubicar al personaje del lado de los que escriben (sujeto colonial dominante), y en el segundo del lado de los que aceptan la autoridad de los incas (“nuestros Reyes”) como parte de su propia visión del pasado. En ambos casos el “nosotros” resulta escindido.¹⁰⁶

Siguiendo a Mazzotti, tanto en el tiempo pasado como en el presente narrativo de los *Comentarios...*, existe ese desdoblamiento que le permite a Garcilaso crear la apariencia de la presencia de la voz del tío en el mismo plano dialógico textual, no sin antes hacer una aclaración en el presente narrativo del autor, al referirse a una fórmula empleada con recurrencia en el discurso del anciano y que es la expresión “«nuestro padre

105 GARCILASO DE LA VEGA, *op. cit.*, I, Libro Primero, Capítulo XV, p. 40.

106 MAZZOTTI, *op. cit.*, p. 108.

el Sol”, usada a “manera de veneración y acatamiento” solamente por los miembros de la familia real”¹⁰⁷. Citaremos el discurso principal del tío, en la primera edición (Lisboa, 1609) de los *Comentarios reales*, usada por Mazzotti:

nuestro padre el Sol, viendo los hombres tales como te he dicho, se apiado y huuo lastima dellos, y embío del cielo a la tierra vn hijo, y vna hija de los suyos, paraque [sic] los doctrinassen en el conofcimiento de nuestro padre el Sol, paraque los adoraßsen, tuuießsen por su dios; y para que les dießsen preceptos y leyes en que viuießsen como hombres en razon, y vrbilidad, para que habitaßsen en casass, y pueblos poblados, supießsen labrar las tierras, cultiuar las plâtas y mießses, criar los ganados, y gozar dellos, y de los frutos de la tierra como hombres racionales, y no como bestias (f.14v).¹⁰⁸

Si bien se le da entrada a la voz del tío abuelo en su manera de hablar como indio, se notan las interferencias en su discurso de elementos de la lengua colonial, tal como las unidades de medida.¹⁰⁹

Garcilaso cumple varias funciones en el texto: se asume como escritor, como narrador principal, como traductor y como personaje participante en el diálogo reconstruido desde su vejez. En todos estos roles hay desdoblamiento e interferencias. Por ello, para Mazzotti “esta misma pluralidad de niveles discursivos es la que crea una resonancia de alguna manera “coral”, que no deja de estar presente bajo esta y otras modalidades a lo largo de la obra”¹¹⁰.

Después de estos capítulos que hemos denominado, respectivamente, fundacionales y metodológicos, Garcilaso resuelve el problema del origen y principio de los incas

107 *Ibid.*, p. 109. Mazzotti utiliza la edición príncipe de los *Comentarios reales* (Lisboa, 1606). Por ello, las citas que utiliza tienen otra ortografía que aquí respetamos.

108 Conviene citar el párrafo de la edición modernizada de Aranibar: “Nuestro padre el Sol, viendo los hombres como te he dicho, se apiadó y tuvo lástima de ellos y envió del cielo a la tierra un hijo y una hija de los suyos para que los adoctrinasen 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.” (GARCILASO DE LA VEGA, *op. cit.*, I, p. 41). Mazzotti advierte que la modificación de la ortografía y la sintaxis —el quitarle las comas, por ejemplo— de la edición *principis* violenta no sólo la parte formal del texto sino también, en este caso, la marca de la tradición oral y su sentido formulaico, lo que le hace pertenecer a un género de narración histórica propia de la tradición incaica, específicamente cuzqueña. Lamentablemente, no tuvimos acceso a esa edición primera, de allí que usemos la edición a cargo de Carlos Aranibar.

109 Para Mazzotti, se trata de una “interferencia explicativa que occidentaliza la medida incaica haciéndola pasar como propia del discurso original” (MAZZOTTI, *op. cit.*, p. 110), cuya finalidad es que sea entendida por los lectores europeos.

110 *Id.*

dentro de la narración histórica de una elite imperial, postulando que el origen mítico es el principio de la historia del imperio de los incas. O, dicho de otro modo, el principio de la historia de los Incas tiene un origen mítico, igual que lo tiene también la historia de la iglesia católica. Como decíamos arriba, se trata de asegurar, por un lado, la continuidad de la única historia humana y, por otro, marcar la diferencia tanto divina como humana de los incas respecto a los españoles. Para Mazzotti, se trata de un discurso escrito en el que se incluye la tradición oral andina del “poema histórico”, misma que no sólo está presente en los *Comentarios reales*, sino también en otras obras escritas que le preceden, como la *Ynstrucion del Ynga* de Titu Cussi Yupanqui (1570), la *Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los incas*, realizada por cuatro “quipucamayos” (1542), la *Suma y narración de los incas* de Juan Diez de Betanzos (1548-1556) y otras posteriores como la *Nueva corónica o buen gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala (1613-1615) o la *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú* de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui (1613).

Hay que recuperar aquí la aclaración de Mazzotti respecto a la aparición de la *Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los incas*, “realizada” por cuatro sabios o quipucamayos. En esta obra “concurren tres traductores, un indio ladino, Pedro Escalante, y dos españoles, Juan de Betanzos y Francisco de Villacastín, que redactaron el texto en castellano y supuestamente lo entregaron al Licenciado Vaca de Castro”¹¹¹. Así, esta obra atribuida a cuatro ancianos indígenas tiene numerosas mediaciones textuales debidas a la traducción, a la interpretación y a su *autorización notarial*. Todo lo cual muestra la enorme dificultad de sostener que estos textos expresan las voces *auténticas* y *originales* del pensamiento de los indios del Perú. Esta afirmación puede extenderse a los otros textos referidos. En todos ellos, para Mazzotti, se encuentran “las señas de una coralidad textual que supone un sujeto de escritura conflictivo y, por lo menos, bipolar. En consecuencia, el discurso así construido podrá ser descifrado de distintas maneras por los usuarios de las tradiciones discursivas y culturales que entraron en juego y conflicto en la zona andina desde 1532”¹¹².

111 *Ibid.*, p. 61.

112 *Ibid.*, p. 98.

En los capítulos XVIII y XIX, a los que hemos denominado *metodológicos*¹¹³, de los *Comentarios reales*, Garcilaso redonda en la noción de *fábulas* remitiéndose a las historias que escuchó en su niñez. No obstante, esas historias de niños recreaban la memoria de las hazañas que explicaban la actualidad del reino del Perú. Para que dejen de ser consideradas como simples cuentos de niños y de viejos, Garcilaso explica en el capítulo XIX, “Protestación del autor sobre la Historia”, las fuentes diversas de las que se sirvió para volverlas “fábulas historiales”, es decir, para legitimarlas como testimonio histórico. En primer lugar, él, desde niño, las oyó de sus parientes; segundo, hasta los veinte años, presenció —vio— su idolatría, las fiestas y supersticiones; tercero, sus discípulos mestizos le enviaron relaciones de las conquistas y hechos de los reyes incas basándose en las “cuentas y nudos” que guardaban sus familias, o sea, los *quipus* que no sólo servían como un archivo numérico, sino también como “historias anales” que conservaban las *panacas* de sus madres y que los especialistas o “quipucamayos” podían descifrar, usados como fuentes históricas y referidas por todos los cronistas que le precedieron; por último, porque las hazañas de la pareja fundadora son “principio y fundamento de la historia” que a continuación retomará Garcilaso, es decir, la genealogía de los Incas hasta la llegada de los españoles.

La única diferencia que establece el autor de estos *comentarios* respecto de los historiadores que le precedieron es que él *mamó* estas relaciones en la leche. Así pues, los simples cuentos de niños y de ancianos se convierten en fábulas historiales, es decir, en fuentes legitimadas por el autor a partir de diversas estrategias. Con todas ellas demostrará que los indios del Perú eran gentiles y no bárbaros, como respuesta a la historiografía oficializante española, uno de cuyos máximos representantes fue López de Gómara, el historiador pagado por Cortés para justificar la imposición militar a los “pueblos bárbaros, idólatras, antropófagos y libertinos”¹¹⁴.

113 Edgar Montiel en *El humanismo americano* destaca seis ideas rectoras o de método expuestas por Garcilaso en el capítulo XIX, a saber: 1) sobre las fuentes orales; 2) sobre el valor probatorio de los testimonios; 3) sobre los métodos más eficaces para reunir información entre los cuales menciona las “cuentas y nudos”; 4) su intención de solamente hacer unos *comentarios*; 5) hacer rectificaciones a las falsas relaciones; y 6) aclarar malentendidos derivados de las dificultades del lenguaje (pp. 224-226).

114 MAZZOTTI, *op. cit.*, p. 31. Recordemos que Francisco López de Gómara escribió la *Historia General de las Indias* que incluía noticias de la conquista de México y que desde 1552 gozó de numerosas e inmediatas ediciones. En 1554, incluye información de la conquista del Perú. Ver el recuento de las obras escritas y editadas por López de Gómara en PEASE, *Las crónicas y los Andes*, pp. 414-417.

¿Es posible leer con otros ojos la escritura conflictiva de los *Comentarios reales* y, junto a esta obra, los otros textos coloniales aludidos?

Mazzotti propone otra lectura del texto de Garcilaso, ubicándolo en el tejido simbólico andino. Para ello recupera la presencia de ciertos símbolos implicados en el panteón inca, como los de la luz y el sol, en sus diferentes fases. A partir de la lectura desde estos ojos indios, la interpretación de la historia andina se revela muy distinta y distante del esquema cristiano colonial providencialista y teleológico.

Para Mazzotti, la triada tinieblas-lucero-sol puede ser leída desde la perspectiva simbólica inca, de cuyo análisis podemos deducir otra noción de tiempo histórico y, pese a la violencia de la aplicación del concepto, otra filosofía de la historia. El *lucero* “constituía una de las múltiples manifestaciones del dios ordenador andino o uno de sus adjuntos, su movimiento inconstante le daba un rango de autonomía mayor que el de cualquiera de las estrellas (*quyllur*) de la bóveda celeste.”¹¹⁵.

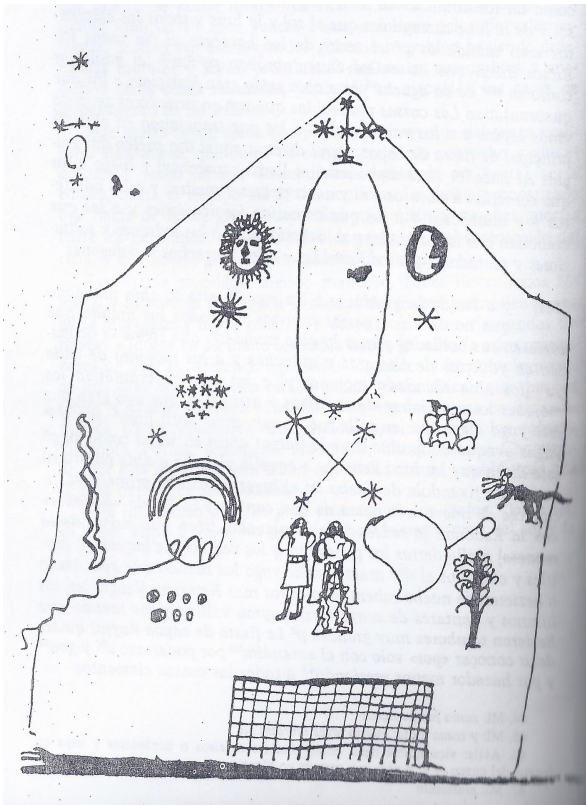
Pese a la importancia de Venus para el panteón inca, los cronistas le asignan diversas funciones y géneros. Veremos brevemente cada una de las versiones:

Para Joan de Santacruz Pachacuti, Venus tiene un carácter dual. Aparece en el retablo del altar mayor de Qurikancha o Templo del Sol que expresa la imagen del dios Wirachucha Pachayachachiq o “hazedor del cielo y la tierra”¹¹⁶. Como se puede apreciar, el “lucero” aparece debajo de la imagen del sol o *Inti* (lado derecho y masculino) y debajo de la imagen de la luna o *Killa* (lado izquierdo y femenino). En el primer caso, se llama “luzero de la mañana” o *Ch’aska*; en el segundo, “luzero de la tarde” o *Chuki Chinchay*.¹¹⁷ Citamos a continuación los dos dibujos incluidos en la *Relación de Antigüedades*:

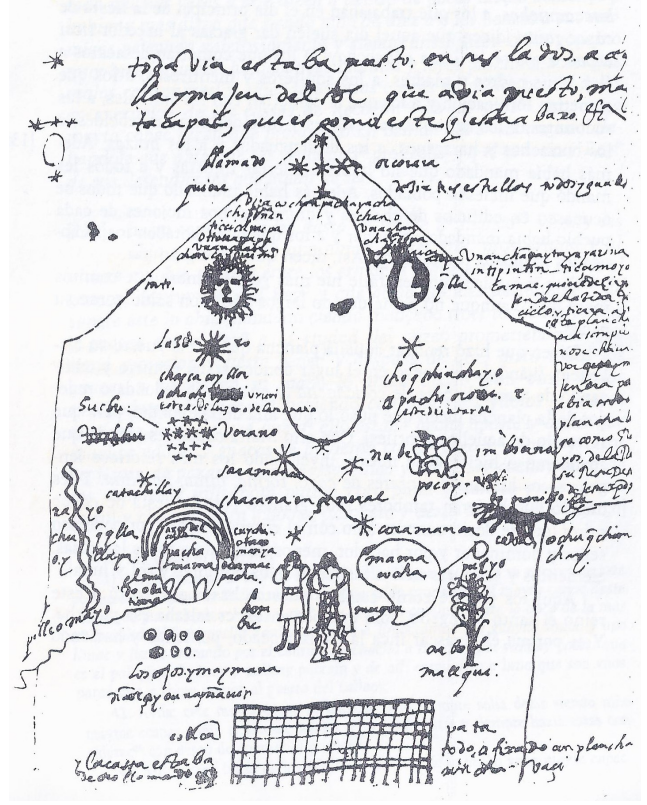
115 *Ibid.*, p. 182.

116 *Id.*

117 *Id.*



Dibujo 1 sin interferencias escritas.



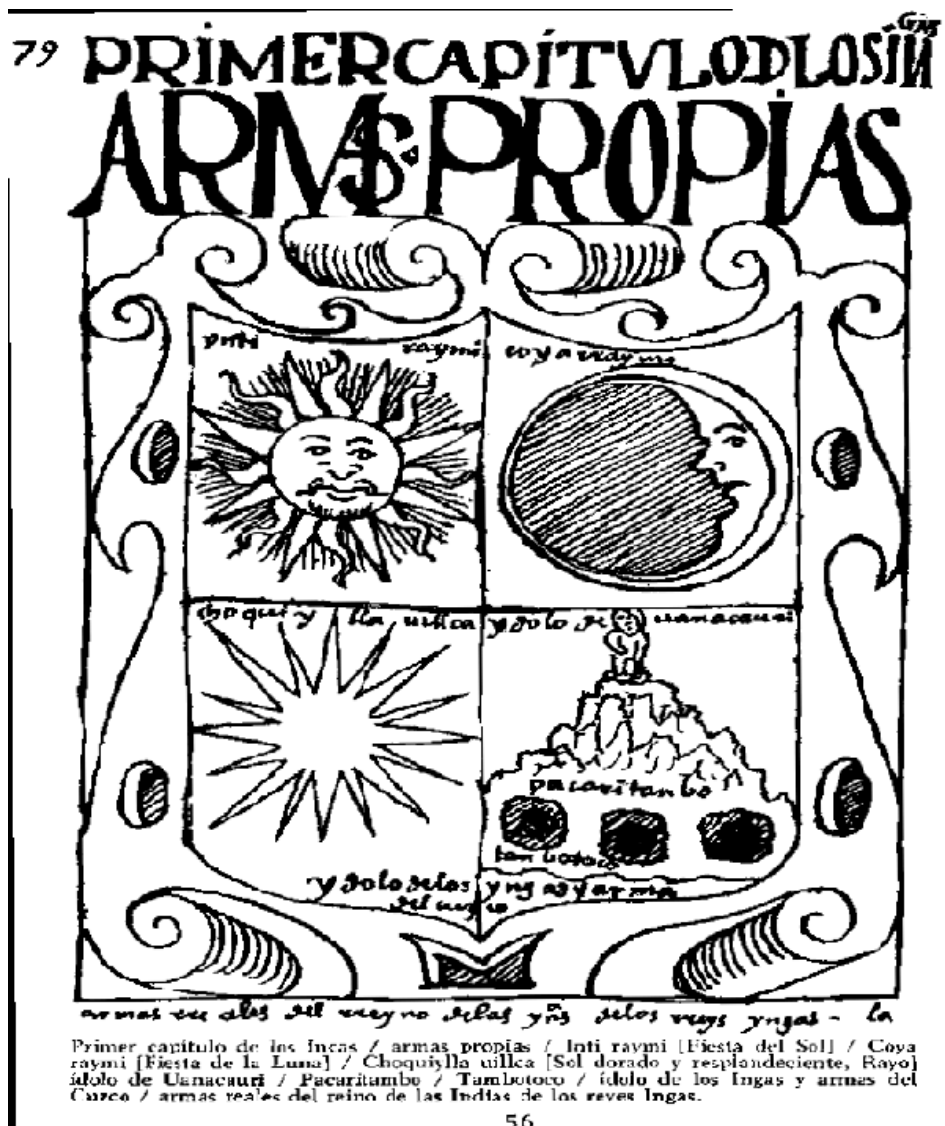
Dibujo 2 con interferencias escritas.¹¹⁸

En la *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*, atribuido a Blas Valera, *Ch'aska* se asocia a la aurora, vinculada al poder fecundador del lado femenino que, mientras sacudía su cabellera, producía el rocío. Para Mazzotti, *Ch'aska*, aquí asociada con el crepúsculo, más que con la estrella de la mañana, se asocia a los ciclos agrícolas y a la observación de los fenómenos celestes de los cuales dependía el funcionamiento de la sociedad.

En la *Nueva corónica...* de Guaman Poma de Ayala está representada por una estrella de 16 puntas en el escudo de "Armas propias" de los Incas (dibujo 79), en el cuadrante inferior derecho correspondiente al lado masculino, porque se encuentra debajo

118 Estos dibujos proceden de: JUAN DE SANTA CRUZ PACHACUTI, *Relación de antigüedades de este reino del Perú* (edición, presentación, índice analítico y glosario de Carlos Aranibar), Lima, Fondo de Cultura Económica, 1995, pp. 36 y 37. Aranibar explica que este manuscrito, escrito poco antes de 1630, hallado entre los documentos de Francisco de Avila, el "campeón de las idolatrías" tiene tres tipos de letra manuscrita: la del autor Pachacuti, la de un "copista ladino" y la del propio Avila. Acompaña a esta edición una hermosa y crítica "Presentación" de Carlos Aranibar (pp. XI-LXXV). En las siguientes páginas (38-41), ofrece la transcripción paleográfica y modernizada de las interferencias textuales en el dibujo del cronista de Collasuyo.

del sol. El nombre que acompaña esta imagen es *Choquiylla uilca* y es traducida como “Sol dorado y resplandeciente, Rayo” (Franklin Pease), “resplandeciente como el rayo” (Aliaga), “el noble del rayo o de oro” y “el noble del amuleto de oro” (Urioste), “luz cazadora, lucero de la tarde” (Szeminski), “lanza de luz” (Urteaga). A pesar de la dificultad de fijar el significado del nombre, de su sentido simbólico femenino o masculino y de su relación exclusiva con Venus, lo que interesa a Mazzotti es la relación que establece Guaman Poma entre el nombre y el dibujo del sol de dieciséis puntas.¹¹⁹



Escudo de armas por Felipe Guaman Poma de Ayala.

119 MAZZOTTI, *op. cit.*, p. 186.

En suma, para Mazzotti, lo importante de estas tres interpretaciones es subrayar que “*Ch’aska* o *Chuki illa*, según se le quiera llamar, aparece presidiendo un periodo de tránsito, florecimiento y fecundidad que en términos del día correspondería a la madrugada y en términos del año a la primavera”¹²⁰.

Otro de los símbolos importantes del panteón andino y, particularmente, inca, es el sol. Dentro de la perspectiva mítica, las referencias al sol no son al astro como tal sino a todo lo que alude. Para el estado incaico, es el fundamento místico de su autoridad política¹²¹ y, en un sentido más amplio, es “la representación material de una fuerza superior e invisible (*Illa Tecce* en Valera, *Pachacamaq*, en Garcilaso) que le infunde su propia fuerza y calor y le asigna su función encargada de la vida sobre la tierra”¹²².

Además, el sol tiene diferentes funciones simbólicas que se se pueden identificar al seguir cuidadosamente su actividad durante el día y el año. No es lo mismo el sol saliendo (sol joven) que un sol en el cenit (maduro) o incluso el sol del atardecer (viejo). Lo mismo ocurre con su movimiento a lo largo del año, considerando, además, que de su observación dependían tanto los ciclos económicos como sociales y religiosos de una sociedad agropecuaria. Así, en el día del solsticio de verano, 21 de diciembre, se realizaba una de las fiestas oficiales más grandes del imperio. Ese día marca la renovación del ciclo anual de las estaciones y la anticipación de las lluvias y su poder fecundador. Siguiendo a Eliade, Mazzotti señala que para las sociedades tradicionales de pensamiento mítico las divisiones temporales eran “aseguradas por rituales que regulaban la renovación de reservas alimenticias; esto es, rituales que garantizaban la continuidad de la vida de la comunidad entera”¹²³. De ahí su centralidad para la hegemonía inca que afirmaba una relación directa con el sol.

120 *Ibid.*, p. 188. “A la estrella Venus llamaban chasca, que quiere decir de cabellos largos y crespos”. Honrabanla porque decían que era paje del sol, que andaba más cerca de él, unas veces delante y otras veces en pos.” (GARCILASO DE LA VEGA, *op. cit.*, I, p. 191).

121 Ver JACQUES DERRIDA, *Fuerza de Ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, Madrid, Tecnos, 1997.

122 MAZZOTTI, *op. cit.*, p. 189.

123 *Ibid.*, p. 191. Hay que agregar que “en quechua la palabra *Ti* significa Sol, no *Inti* como equivocadamente se dice. El Sol es *An-Ti*, cuando nace; *In-Ti* cuando llega al cenit; *Qon-Ti*, cuando se oculta en el océano; y *Wa-Ti*, cuando permanece invisible al otro lado del mundo. Así, *An-Ti-Suyo*, una de las cuatro regiones en que se dividía el sistema político social de los incas, expresa la región del oriente, orto del sol; y, *Qon-Ti-Suyo*, la región que colinda con el poniente, es decir, donde el Sol se pone” (FEDERICO GARCÍA y PILAR ROCA, *Pachakuteq. Una aproximación a la cosmovisión andina*, Lima, Fondo Editorial Pedagógico de San Marcos, 2004, p. 30).

El carácter multifuncional del sol se ha asociado a una lectura tripartita: Creador-Sol-Trueno y se ha discutido tempranamente la asociación de esta lectura a la idea cristiana de la Trinidad. El propio Garcilaso se opone a la interpretación que dan a los indios algunos historiadores españoles asemejando la idolatría a la santa religión, no “habiéndolas imaginado los indios”¹²⁴. Dicho de otro modo, para Garcilaso no era posible hacer una identificación simple y llana entre la Trinidad y los símbolos del sol. Entonces, ¿cómo explicar la fundación mítica del imperio inca y la llegada del evangelio al reino del Perú? ¿El paso de las edades de la historia de las naciones del Perú puede explicarse fuera de la concepción teleológica cristiana?

Una lectura alternativa desde la religión andina cambia el sentido de la interpretación, si consideramos que tanto el “lucero” como el “sol” tienen un lugar central en el panteón andino. Ambos símbolos, como ya se dijo, aluden a procesos de tránsito, de renovación y de fecundidad.

Falta por explicar la asociación de la imagen de “oscurísimas tinieblas”, relativo a la primera edad, con el panteón andino. Para ello, Mazzotti analiza el papel que algunos cronistas españoles como Cieza de León dieron al “diluvio” en relación con un tiempo mítico en el que desaparece una primera humanidad arrasada por “*unu pachacuti*”. Tras la discutible versión bíblica del diluvio universal, Mazzotti resalta el nuevo comienzo del mundo por una divinidad como Wiracocha que restablece el orden y crea una nueva humanidad. Para los especialistas, este estado primigenio destruido se relaciona con una sucesión de divinidades que marcan distintas edades andinas: Wiracocha-Tunupa-Inti o dios creador-dios trueno-dios sol “a los cuales seguiría nuevamente el Caos que significa la destrucción del orden incaico (identificable con el dios-sol) por la guerra civil entre Waskhar y Ataw Wallpa y la llegada de los españoles”¹²⁵.

Desde esta lectura alternativa, las “oscurísimas tinieblas” refieren al tiempo previo en el que el sol aparece en el amanecer. Refiere a la noche y “los incas, al ser identificados con el tiempo de la madrugada, no podían ser sino la consecuencia natural y necesaria de un supuesto estado de barbarie anterior”¹²⁶.

124 GARCILASO DE LA VEGA, *op. cit.*, I, p. 192.

125 MAZZOTTI, *op. cit.*, p. 197.

126 *Ibid.*, p. 198.

Las edades distinguidas dentro de este esquema mítico quedarían como la sucesión circular de noche/oscuridad/caos-lucero del alba-dios sol. A esta tercera edad advendrá una cuarta edad de noche/oscuridad relacionada con el caos colonial. Así, Mazzotti señala que “considerando al Caos como posibilidad final de la sucesión lucero-sol, quedaría sugerida la idea de una renovación de los ciclos cósmicos a partir de la superación del Caos colonial [cuarta edad] en una latente y no nombrada «quinta edad»”¹²⁷.

Es posible que esta idea acompañe los movimientos de diversos sujetos políticos para la restauración del orden perdido en los primeros tiempos de la vida colonial, como el Taki Onkoy o la “rebelión de las Huacas”, así como los movimientos autonómicos del siglo XVIII.

Para Mazzotti, es claro que esta lectura alternativa no se encuentra sino como subtexto de los *Comentarios reales* que, dada su pertenencia a un sujeto diglósico y a su inserción en la compleja red de símbolos que se entreteje en las obras tempranas de la colonia, es posible comprender de esta manera.

2.2.4 Los incas en la *historia universal* para Guaman Poma de Ayala

Hay muy pocos datos de la vida de Guaman Poma. A no ser por los que dejó en su obra, nada sabríamos de él.¹²⁸

Nueva corónica y buen gobierno (1613-1615) ha podido llegar hasta nosotros de milagro, pues estuvo perdida hasta 1908.¹²⁹ Se presume que su autor terminó de escribir esta obra de 1188 folios entre 1612 y 1615 y que se dedicó a ella cerca de veinte años; está escrita en castellano e introduce vocablos provenientes de la tradición oral andina, en la que figuran el quechua y el aymara, entre otras muchas lenguas. Además, a lo largo de sus manuscritos incluye “dibujos” que rompen la linealidad del texto y, por si esto fuera

127 *Ibid.*, p. 201.

128 Guaman Poma de Ayala nació en San Cristóbal de Sondondo, un rincón de Lucana, en la provincia de Ayacucho alrededor de 1550. Según Abraham Padilla Bendezú, “el indio cronista dibujante” fue tío del Inca Garcilaso de la Vega; para afirmarlo se basa en el testamento de la madre de éste último. Ver ABRAHAM PADILLA BENDEZÚ, *Huamán Poma. El indio dibujante*, México, FCE, 1979, pp. 10 y 34.

129 Richard Pietschmann descubre el manuscrito en la Real Biblioteca de Copenhague y lo da a conocer en 1912 en el XVIII Congreso Internacional de Americanistas. Fue editado por primera vez en 1936 por el americanista Paul Rivet. Los dibujos de Guaman Poma que insertamos en este trabajo los hemos tomado de la versión facsimilar de la Real Biblioteca de Copenhague en el sitio: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/337/es/text/?open=id3087584>. Son invaluable las notas de Rolena Adorno a las páginas digitales.

poco, en medio de los dibujos, la palabra escrita vuelve a colarse quebrando la lógica de la imagen. Estos recursos entreverados, la escritura y la imagen, permiten definir al texto como heterogéneo, pues en él la voz y la letra conviven contradictoriamente.¹³⁰ Por todo lo anterior, se conoce al autor como el cronista-dibujante.¹³¹ Rolena Adorno afirma que en Guaman Poma convergen tanto la tradición pictórica barroca como la tradición andina del *quillcaqamayuq* —especialista de la información gráfica que formaba parte de la administración inca y a cuyo linaje pertenecía el autor.¹³²

El momento que vive Guaman Poma es el de la época toledana (1569-1581) y sus consecuencias, que abarcan hasta la terminación de su libro en 1615. A él mismo lo cruza una aculturación intensamente contradictoria. Esos primeros 70 años de la vida colonial fueron de caos: el orden anterior se había quebrado y el orden colonial apenas se empezaría a diseñar con el virrey Francisco de Toledo. La disminución vertiginosa de la población andina y la llegada forzada de negros esclavizados, más las múltiples acciones de maltrato de los españoles sobre los indios, eran síntomas de un mundo que estaba de cabeza y que contrastaba infinitamente con la prédica cristiana. Estas metáforas del *mundo al revés* y del *desorden* son, como propone Silvia Rivera Cusicanqui, principios articuladores del discurso de Guaman Poma.

La obra de Guaman Poma pertenece a la “literatura de resistencia” como la define Rolena Adorno, pero también *en* resistencia por su materialidad heterogénea, cuyos espacios textuales son puestos en un plano diferente por los dibujos que no se atienen a las reglas del lenguaje escrito. Para la socióloga Silvia Rivera Cusicanqui en la obra de Guaman Poma podemos encontrar una “teoría del colonialismo, que apunta a conceptos básicos del orden colonial, vital y cósmico y que dice lo que las palabras no pueden expresar en una sociedad de silencios coloniales”¹³³. Esta simbólica colonial se

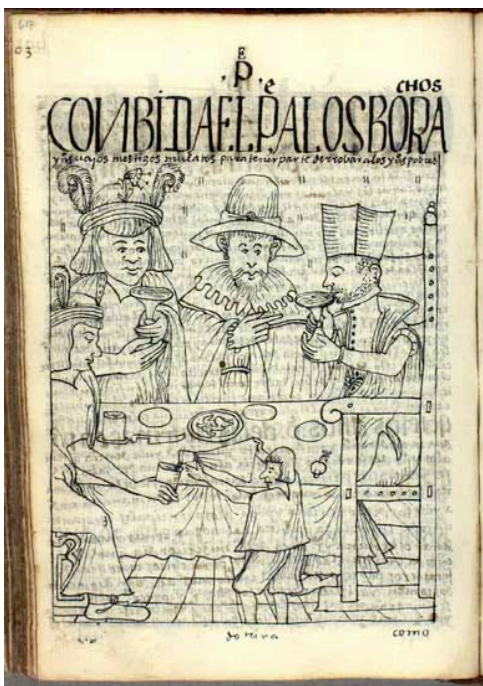
130 Ver el apartado anterior, *supra*, p. 82.

131 Ver SILVIA RIVERA CUSICANQUI, “La universalidad de lo ch’ixi: miradas de Wuman Puma” en *El Colectivo. Revista estacional, alternativa e irreverente*, núm. 3, La Paz, enero de 2010. La autora sostiene que “La lengua en la que escribe Waman Puma está plagada de términos y giros del habla oral qhichwa, de canciones y jayllis en aymara y de nociones como el “Mundo al revés”, que derivan de la experiencia cataclástica de la conquista y la colonización” (p. 33). Para todas las lenguas que declara utilizar el autor ver la página 10 de *Nueva corónica y buen gobierno* en el sitio web de Guaman Poma.

132 ROLENA ADORNO, *Guaman Poma, literatura de resistencia en el Perú colonial*, México, Siglo XXI, 1991, p. 110.

133 RIVERA CUSICANQUI, “Pensando desde el *Nayrapacha*: una reflexión sobre lenguajes simbólicas como práctica teórica”, *Pensares y Quehaceres. Revisa de Políticas de la Filosofía*, número 9, marzo de 2010, p. 17.

ilustra muy bien con el siguiente dibujo en el que Guaman Poma representa al indio empobrecido, empequeñecido y “abajado” mediante una relación de servidumbre en la que participan los sacerdotes, los corregidores, algunos indios bajos que son “elevados” en el trato, aquéllos que, según la mirada del cronista dibujante, pactaron con las autoridades civiles y religiosas, lo mismo que las nuevas mezclas raciales que desplazaron a los indios.



603 [617]

CONBIDA EL P[ADR]E A LOS BORACHOS yndios uajos, mestizos, mulatos para tener parte de rrobar a los yndios pobres.

/ doctrina / P[adres]

Guaman Poma utiliza el poder de la representación visual para afectar la sensibilidad del lector. Es preciso mencionar que en esa época de desmantelamiento de la organización política y discursiva andina, la expresión visual tenía un carácter didáctico para el adoctrinamiento católico.

No obstante, hay que agregar que el dibujo no siempre coincide con la lógica del discurso escrito y que para los receptores indígenas los dibujos retrataban lo que ocurría en la cotidianidad: los indios empequeñecidos sirviendo a los españoles civiles y religiosos codiciosos, obligados a trabajar, viviendo la enorme distancia entre las ideas religiosas cristianas difundidas y su nueva situación colonial.¹³⁴ La socióloga boliviana

134 Ver RIVERA CUSICANQUI, “La universalidad de lo ch’ixi: miradas de Wucaman Puma”, *op. cit.*, pp. 32-57. Vale la pena señalar que la racialización fue concomitante al proceso de colonización y que este proceso marca para

de ascendencia aymara señala que en esta lengua no existen propiamente las palabras de explotación u opresión sino que las palabras aymaras “jisk’achasina” y “jiskáchaña” se asocian al empequeñecimiento derivado de la condición de servidumbre.¹³⁵

Dicho lo anterior, entremos al tema de este apartado: ¿qué noción de historia se encuentra presente en *Nueva corónica y buen gobierno*?

Para Guaman Poma de Ayala, en tanto indio aculturado, es fundamental demostrar que los indios formaban parte del cuadro general de la presumible historia universal divulgada por los teólogos católicos.

Con el riesgo de simplificar, tocaremos aquí sólo tres aspectos relacionados con la pregunta realizada: el primero de ellos, el mandato divino de escribir la historia; el segundo, la tarea de escribirla; el tercero, el *trazo* general del relato de la historia divina y humana que ofrece el autor.

La primera de ella se relaciona con un acontecimiento biográfico del autor y que pone en juego los dispositivos de una concepción providencialista de la historia.



14 [14]

CÓMO DIOS ORDENÓ LAS DI[C]HA[S] H[ISTORI]AS, PRIMERA
CORÓNICA

/ Martín de Ayala, hermitaño¹ / don Martín Ayala, excelentísimo señor, p[ri]ncipe²
/ doña Juana Curi Oello, coya [reina] / en la ciudad del Cuzco // quya /

los pueblos del Nuevo Mundo su ingreso a la historia pretendidamente universal, mercado mundial o capitalismo mundial en su etapa mercantilista. Ver también la obra de Aníbal Quijano, particularmente, “El «movimiento indígena», la democracia y las cuestiones pendientes en América Latina” en *Colonialidad y crítica en América Latina: bases para un debate*, Puebla, Universidad de las Américas Puebla, 2007, pp. 299-335.

135 Ver RIVERA CUSICANQUI, “La universalidad de lo ch’ixi: miradas de Wuaman Puma”, *op. cit.*, p. 51.

Este dibujo acompaña el folio 15 donde el autor explica “El primer comienzo de la dicha crónica”. En el dibujo aparecen Martín de Ayala arrodillado, una paloma iluminada sobre su cabeza y sus padres, Martín Ayala y Juana Curi Oclo.

Martín de Ayala, hermanastro de Felipe, fue hijo de una Coya o mujer principal y del capitán Luis de Ávalos de Ayala, quien llegó con las huestes de Pizarro. En los primeros contactos con los “descubridores”, el padre de Felipe se presentó como “segunda persona, [...] de Guáscar Inga, rey legítimo” ante Pizarro. Por los datos que ofrece el autor, lo acompañó del puerto de Tumbes a Cajamarca. En realidad no se sabe si esto fue del todo cierto, pero no es inverosímil si consideramos que Felipe y Juana Curi Oclo eran pareja principal de una ‘provincia’ del territorio gobernado por los Incas.¹³⁶

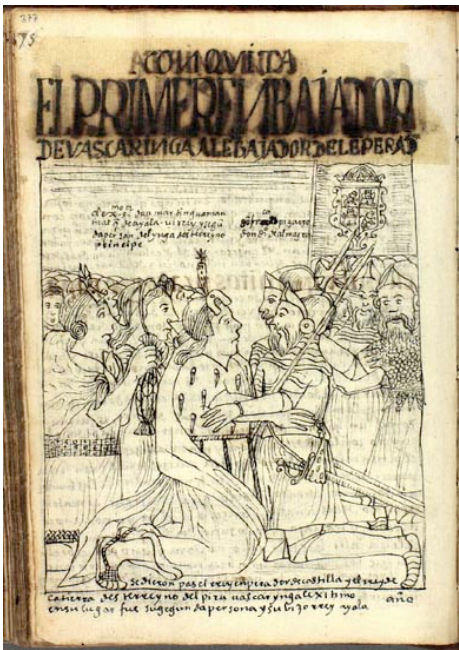
En las primeras incursiones militares, según lo narra el propio cronista dibujante, su padre Martín le salvó la vida al capitán, por lo que éste establece una relación personal de servicio que lo lleva a bautizarse y cambiarse el nombre. Se sabe que el hermanastro de Felipe, Martín, se ofrendó desde los doce años a la vida monástica y que éste enseñó a su hermanastro mayor y a su padre lo que aprendía. Así, Dios ordenó esta obra cuyo propósito era escribir la “primera crónica y de buen vivir de los cristianos, que es la historia y vida, y cristiandad que pasaron sirviendo a Dios los dichos, Don Martín de Ayala, segunda persona del Topa Inga Yupanqui, su mujer, doña Juana Clari Laclo Coya, hija de Topa Inga Yupanqui, y de sus hijos”¹³⁷.

Vale la pena señalar que la presentación del padre de Felipe ante Pizarro, como “segunda persona del Inca” o “embajador” tiene una función fundamental en su relato, pues gracias a ello Guaman Poma explicará que no hubo conquista propiamente dicha sino que lo que realmente hubo fue una alianza y “donación” de su provincia, primero, y luego de todo el reino de los incas al soberano español, y que, por tanto, ninguna “guerra justa” o sometimiento por la fuerza eran posibles. Esta “donación” se relaciona con

136 Hay que considerar que, como afirma Waldemar Espinoza Soriano, las contradicciones entre las “provincias” y la nobleza incaica existían y que algunas naciones vieron en los españoles la posibilidad de “liberarse” de su hegemonía. Ver de Waldemar Espinoza Soriano, *Los Huancas, aliados de la conquista...*

137 GUAMAN POMA DE AYALA, *Nueva crónica y buen gobierno*, I (transcripción, prólogo, notas y cronología de Franklin Pease), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980, p. 12. En las citas precedentes se asocia a la familia de Guaman Poma con el liderazgo de Huascar, a quien llama “rey legítimo”, y ante quien Atahualpa aparecerá como “bastardo”. No olvidemos lo ya afirmado por Rostworowski respecto a las guerras rituales sucesorias del poder incaico que estaban librando Atahualpa y Huascar. Ver *supra*, p. 54. Volveremos al tema cuando problematicemos la supuesta dinastía inca.

los rituales andinos de conquista que iniciaban con ruegos y regalos para proseguir con los compromisos adquiridos a través de las alianzas para las partes contrayentes. De la misma manera, habrá que entender, dentro del esquema andino, que la donación de un hijo o hija al servicio religioso, o a la nobleza, incluía ciertos privilegios y responsabilidades que eran la base de la reciprocidad.¹³⁸



375 [377]

EL PRIMER ENBAJADOR DE VASCAR INGA AL ENBAJADOR DEL ENPERADOR [sic]

/ El excelentísimo señor don Martín Guaman Malqui de Ayala, virrey y segunda persón del Ynga, deste rreyno príncipe / don Francisco Pizarro / don Diego de Almagro /

CONQVI[S]TA

* Se dieron pas el rrey enperador de Castilla y el rrey de la tierra deste rreyno del Pirú Uascar Ynga, lexítimo. En su lugar fue su segunda persona y su bizzorrey Ayala.

Debemos añadir que Felipe Guaman Poma es un indio *ladino* cercano a las esferas del poder religioso, particularmente de Cristóbal de Albornoz, famoso extirpador de las idolatrías de quien, dice, aprendió el oficio.¹³⁹ Conviene detenernos aquí brevemente.

138 Ver ROTWOROWSKI, *op. cit.*, p. 68 y ss. La donación más terrorífica elevada era el sacrificio humano o la *Capacocha*. Ver TOM ZUIDEMA, *El calendario inca. Tiempo y espacio en la organización ritual del Cuzco. La idea del pasado*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú-Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010. En el prólogo a esta obra, Manuel Burga narra que el sacrificio de niños y niñas “era la manera con que se sellaban las alianzas entre la periferia y el centro cuzqueños” (p. XXXIX). No olvidemos que el relato de Felipe Guaman Poma se hace desde Lucanas Andamarca, en el Chinchasuyu, es decir, no desde el centro político cusqueño.

139 Cristóbal de Albornoz (1530? - después de 1603) fue un religioso español. Escribió la *Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú* entre 1581 y 1585. Albornoz fue párroco del Obispado de Cuzco y participó en las visitas religiosas ordenadas por el Virrey Toledo. Ver PIERRE DUVIOLS, “Cristobal de Albornoz. Instrucción” en C. DE MOLINA y C. DE ALBORNOZ, *Fábulas y mitos de los Incas*, edición Henrique Urbano y Pierre Duviols, Madrid, Historia 16, 1989. También Albornoz escribió unas “informaciones de servicios” mediante las cuales sugiere para sí el cargo de Obispo del Cuzco; en ellas detalla sus trabajos como extirpador de idolatrías y menciona a Felipe Guaman Poma de Ayala. Ver de Luis Millones, “Las informaciones de Cristobal de Albornoz, Documentos para el estudio del Taki Onqoy”, *Sondeos*, núm. 79, México, Centro Intercultural de Documentación, 1979.

La extirpación de las idolatrías fue la respuesta religiosa y civil para detener uno de los primeros movimientos generalizados de resistencia religiosa.

Es relevante indicar que, en 1564, el sacerdote Luis de Olivera descubre entre sus feligreses el movimiento del *Taki Onqoy* (“la danza del fin del mundo” según la traducción de Luis Millones), cuyo aviso a las autoridades eclesiásticas lleva a Cristóbal de Albornoz como visitador religioso a una amplia zona que comprendía Arequipa, Apurímac, Ayacucho, Cuzco, Huancavelica y Lima para su control. Según datos de Luis Millones, fueron castigados cerca de ocho mil nativos. Los castigos más frecuentes fueron: a) a los líderes, la confesión pública y la cárcel, b) a los caciques y principales, multas y construcción de iglesias, y c) a los seguidores, azotes, trasquilamiento, exilio y la servidumbre en iglesias de por vida.¹⁴⁰ Es reveladora la interpretación de este movimiento de restauración del orden religioso incaico con la “enfermedad” que de suyo apela a un padecimiento corporal con síntomas incontrolables.

Hay dos datos que permiten redondear el “tratamiento” posterior de la enfermedad por parte de las autoridades religiosas: por un lado, el levantamiento de la información relativa a la ubicación de todas las huacas y adoratorios del Tahuantinsuyu que ofreció el mapa de la “extirpación” de las idolatrías, entre cuyo registro se ofrecía también la ubicación de minas y, por otro, la realización del Tercer Concilio Limense (1582, 1583, 1585) en el que se regulará la prédica católica y la prohibición de la religiosidad popular andina.¹⁴¹ Este movimiento al que también se le llama la “rebelión de las huacas” tiene implicaciones no sólo religiosas sino políticas y económicas si atendemos al papel que desempeñaban los adoratorios tanto en la organización social como en la fundamentación mística del poder incaico y con el poder de los curacas de cada localidad. El *Taki Onqoy* se vincula con el ritual (baile y canto) de la fiesta de la *Situa* por el mes de septiembre y se asocia con la aparición de las siete cabrillas, es decir, tenía una función calendárica (religiosa y económica) fundamental.¹⁴² Albornoz consiguió la orden

140 MILLONES, *Las informaciones de Cristobal de Albornoz...*, pp. 10-11.

141 Ver FRANCESCO LEONARDO LISI, *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos* (estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583), Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990.

142 Ver “Nota” de Pierre Duviols en *Instrucción de Cristobal de Albornoz*, pp. 192-193. Para la relación de las huacas con el sistema calendárico y económico ver ZUIDEMA, *El calendario inca...*, p. 31.

de poblar Vilcabamba, último refugio de la resistencia inca, y de explorar sus minas.¹⁴³ Procesado y absuelto por el Santo Oficio, lo mismo que Francisco de Ávila, por el cargo de enriquecimiento, nunca lo nombraron Obispo ni Gobernador. Por éstas entre otras razones —como el marco *notarial* del registro del movimiento y ser un documento de defensa de méritos—, Henrique Urbano afirma que las huacas de Albornoz huelen demasiado a oro y plata, por lo cual hace una severa crítica a identificar al *Taki Onqoy* con las estructuras milenaristas de corte europeo.¹⁴⁴ Para Ballón Vargas, este movimiento expresa la disputa por el poder simbólico —y político— de los curacas que “estalló en 1565 con el intento de revolución político-religiosa, conocido como *Taki Onkoy*, que hizo evidente el propósito de los curacas para que las huacas volvieran a ser la base religiosa del poder en los Andes”¹⁴⁵.

Hasta aquí la digresión sobre Cristóbal de Albornoz a quien se afilia Guaman Poma de Ayala en un momento de su vida.

La segunda referencia a la noción de *historia* concierne al contenido de la obra que incluye “unas *historias* de nuestros antepasados y abuelos, y mis padres y señores reyes que fueron antes del Inga [...] y todo el gobierno de los Ingas hasta su fin y acabamiento y la dicha conquista de estos vuestros reinos y después cómo se alzaron contra vuestra corona real y de todas la dichas ciudades y villas” (“Carta del padre del autor” al rey); *historias* que se precian de ser verdaderas pues se basan en los sabios *viejos y viejas* testigos de vistas que, sin escritura alguna, guardaban en sus memorias y quipus.¹⁴⁶ El autor emprende esta tarea encomendada por su padre, hermanastro y por los viejos curacas sobrevivientes de las primeras décadas de la invasión española; tarea temeraria de por sí, a sabiendas que no era *letrado, doctor, licenciado ni latino*. Estas *historias* tenían como finalidad servir de *provecho* a los cristianos para enmendar sus “malas vidas y herroínas” y lograr la salvación de sus almas (“Carta del autor al Rey Felipe”).

143 Ver la carta que dirige al Rey el 15 de abril de 1602 en Millones, *op. cit.*, anexo 6, p. 579 y ss.

144 Ver de HENRIQUE URBANO, “Taqi Onqoy y mesianismo andino en el siglo XVI. Los avatares de un discurso ideológico”. Disponible en: www.idolatraca.com En el capítulo 3, “Sobre la utopía”, retomaremos el tema.

145 BALLÓN VARGAS, “José de Acosta y el inicio del debate filosófico en la constitución de las identidades en el Perú (ss. XVI-XVII)” en *op. cit.*, p. 155.

146 No tratamos aquí el tema importante para Guaman Poma de la falta de escritura entre los runa. Dejamos la presentación de este tema para el capítulo 5 “La escritura como espacio desgarrado”.

En mucho, como afirma Manuel Burga, Guaman Poma es un ejemplo de los muchos curacas empobrecidos (algunos de los cuales llegaron a escribir) que, si bien lograron cumplir sus anhelos de autonomía del poder inca gracias a su alianza con el poder español, el poder colonial los dejó en una situación de completa subordinación,¹⁴⁷ tal como lo expresa el autor en el siguiente dibujo:



1095 [1105]

CAMINA EL AVTOR con su hijo don Francisco de Ayala. Sale de la provincia a la ciudad de los Reys de Lima a dar quenta a su Magestad. Y sale pobre, desnudo y camina enbierno.

/ Gías [?] / Amigo / autor / don Francisco de Ayala / Lautaro /

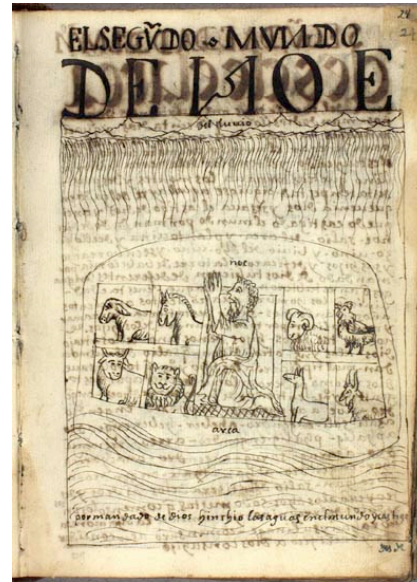
En un sentido amplio, con lo ya dicho, podemos sostener que Guaman Poma asume la noción de historia europea providencialista y universal. Al insertar la historia de sus antepasados en el trazo general de la historia presuntamente universal, logra una singular versión del pasado humano y andino. Ésta es la tercera noción de historia que procedemos a exponer.

Guaman Poma inicia propiamente su narración histórica divina y humana con la asunción del relato teológico católico hegemónico dividido en cinco edades. Los primeros cinco dibujos del cronista así lo ilustran:

147 MANUEL BURGA, *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*, Guadalajara, Universidad Mayor de San Marcos-Universidad Autónoma de Guadalajara, 2005, pp. 272-282.



22 [22]
 EL PRIMERO MVNDO, ADÁN, EVA
 / Adán / Eua / en el mundo /



24 [24]
 EL SEGUNDO MVNDO, DE NOÉ
 / del [di]luuio / Noé / arca / Por mandado de Dios
 hinchió las aguas en el mundo y castigó. /



26 [26]
 TERCERA EDAD DEL MVNDO, DES[DE] ABRAHÁN
 / Abrahán / Sacrificio a Dios, con su hijo que pidió a Dios.
 / en Jerusalem /



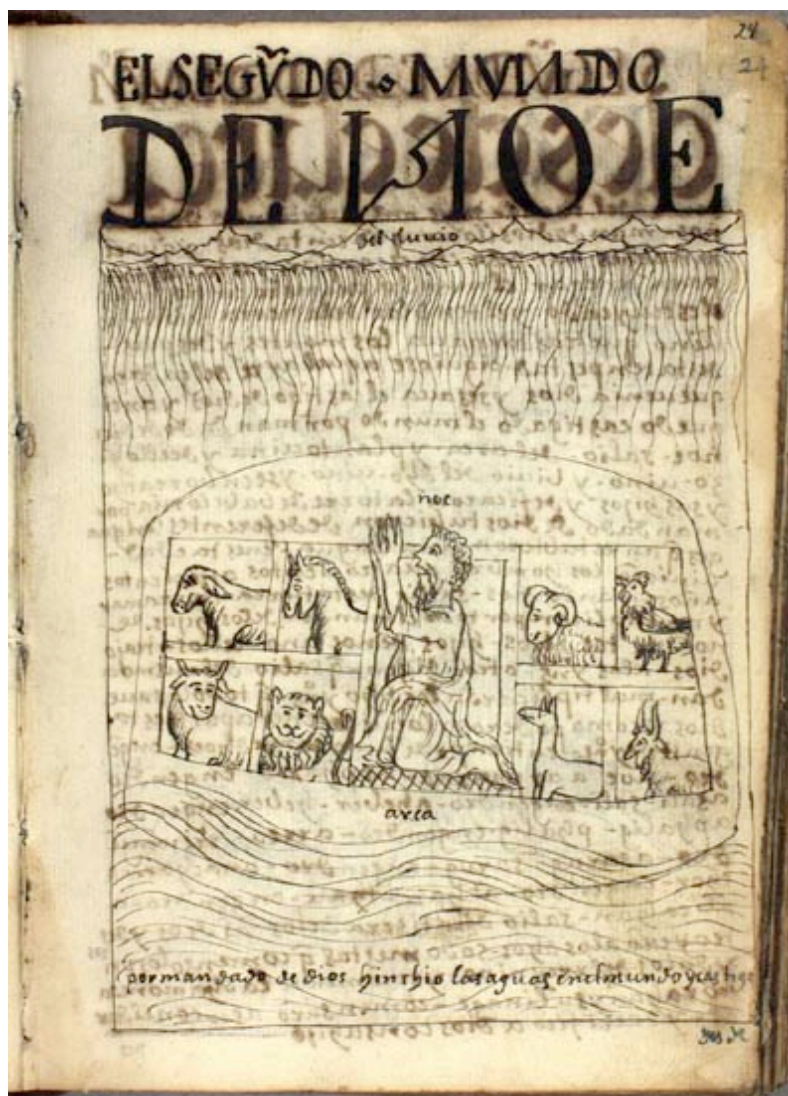
s.n. [28]
 QVARTA EDAD DEL MVNDO, DES[DE] REI
 DAVID
 / Daud / en Jerusalem /



30 [30]

QVINTA EDAD DEL MVUNDO, DES[DE] EL

El autor procede a marcar las edades del mundo y de la humanidad y entreteje en la historia sagrada de origen europeo algunos relatos míticos de sus antepasados. Vale la pena llamar la atención sobre la primera intromisión andina dentro del relato universal sagrado: en el cuadro de la segunda edad del mundo caracterizado por el diluvio universal aparece, dentro del arca de Noé, a su derecha, en el cuadrado inferior, una llama y a su izquierda, también en el cuadrado inferior, un otoringo. Nos permitimos reproducir la imagen y agrandarla para su mejor apreciación.



24 [24]
 EL SEGUNDO MUNDO, DE NOÉ
 / del [di]luvio / Noé / arca / Por mandado
 de Dios hinchó las aguas en el mundo y
 castigó. /

Este trazo sólo tiene sentido si tomamos en cuenta, como veremos más adelante, que las diversas sucesiones de humanidades andinas para Guaman Poma descenden de Noé, por lo cual es posible plantear la contemporaneidad entre las “edades” sucesivas del mundo y las generaciones de runas en los Andes.¹⁴⁸

148 En el “Prólogo” a la edición de *Nueva corónica y buen gobierno* de la Biblioteca Ayacucho, Pease propone un cuadro de las sucesiones y contemporaneidades de las edades del mundo y las generaciones de indios. Ver p. XIX.



48 [48]

PRIMER GENERACIÓN DE IN[DI]OS¹, VARI VIRA COCHA
Runa², primer yndio deste rreyno
/ Uari Uira Cocha uarmi / en este rreyno de las Yndias /
/ Wari Wira Qucha Runa / Wari Wira Qucha warmi /



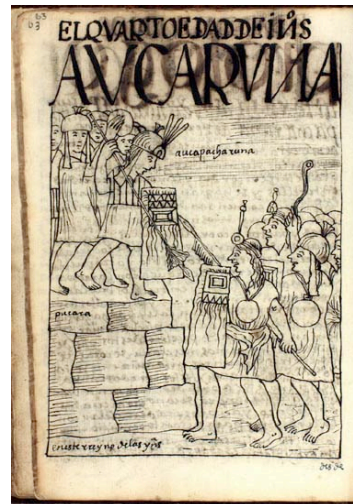
53 [53]

SEGUNDA EDAD DE IN[DI]OS, VARI RVNA
/ pucullo ["casita"] / Uari uarmi / Uari Runa / Pacha camac,
maypim canqui? [¿Creador del mundo, dónde estás?] / en este
rreyno de las Yndias /
/ Wari Runa / pukullu / Wari warmi / Pacha Kamaq, maypim
kanki? /



57 [57]

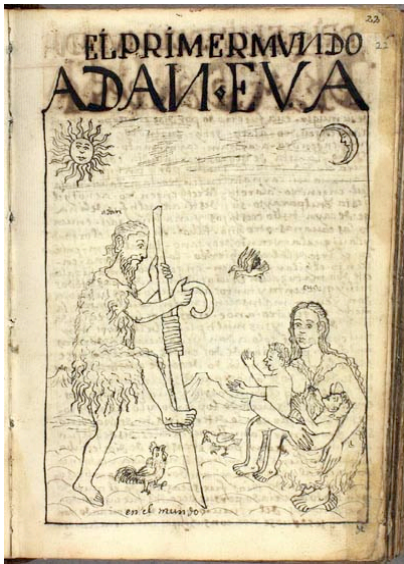
TERCERA EDAD DE IN[DI]OS, PVRVN RVNA
/ Puron uarmi [mujer de Purun] / Puron runa [hombre de Purun] /
en este rreyno de las Yndias /
/ Purun Runa / Purun warmi /



63 [63]

EL QVARTO EDAD DE IN[DI]OS, AVCA RVNA
/ Auca Pacha Runa / pucara [fortaleza] / en este rreyno de las
Yndias /
/ Awqa Runa / Awqa Pacha Runa / pukara /

Conviene subrayar el paralelismo o anticipaciones de la retórica pictórica en el cronista dibujante. Por ejemplo, a partir de las imágenes presentadas hasta aquí, la organización del espacio y la configuración de la escena de Adán y Eva 22 [22] es paralela o similar a la primera generación de indios 48 [48], pero, además, Adán y Eva “prefiguran a los primeros nativos del Nuevo Mundo”¹⁴⁹.



22 [22]
EL PRIMER MVNDO, ADÁN, EVA
/ Adán / Eua / en el mundo /



48 [48]
PRIMER GENERACIÓN DE IN[DIJOS]¹, VARI VIRA COCHA
Runa ², primer yndio deste rreyno
/ Uari Uira Cocha uarmi / en este rreyno de las Yndias /
/ Wari Wira Qucha Runa / Wari Wira Qucha warmi /

Dentro del relato histórico, este paralelismo expresa no cómo fue la historia, sino cómo *debió haber sido* para la conciencia del cronista-dibujante. Lo mismo podemos afirmar de la presencia de la llama y del otoringo en el arca de Noé.

La quinta generación de indios corresponde propiamente dicho al inicio del reinado de los Incas y termina con la llegada de Pizarro al reino del Perú y su encuentro con el padre del cronista-dibujante como segunda “persona” del Inca Huascar. Pero, como su-

149 ROLENA ADORNO, *Guaman Poma, literatura de resistencia en el Perú colonial*, México, Siglo XXI, 1991, p. 134. Agrega Adorno que en estas dos figuras, como en otras tantas, Guaman Poma pone en funcionamiento el dispositivo andino de la organización espacio-temporal en un equilibrio diagonal que desaparece en las imágenes que expresan el *caos colonial*. Este tema lo expusimos en la ponencia “Mito, historia y utopía en *Nueva corónica y buen gobierno* de Guaman Poma de Ayala” (inédita) presentada en el 55 Congreso Internacional de Americanistas, San Salvador, El Salvador, julio de 2015.

giere Pease, Guaman Poma subsume a la tercera y cuarta generación de indios dentro en una especie de “espera” al re-encuentro con la verdadera religión, promesa y justificación de los conquistadores y evangelizadores.

Dentro de la estrategia retórica de sucesiones temporales y contemporaneidades espaciotemporales, Guaman Poma pasa, pues, a la exposición de la quinta generación de los Inca runa. Para ello menciona que hubo una generación de incas que “se acabó” y que procedía de los descendientes directos tanto de Adán y Eva como de los descendientes de Noé. Ellos dejaron pintado el primer escudo de armas propias. El único inca de esta primera generación —Tocay Cápac— decía que su padre era el sol, su madre la luna, su hermano el lucero y tenía por ídolo a Uanacauri. Todos ellos salieron de Pacaritambo. Después empieza el reinado de Manco Capac, que no tuvo padre conocido y cuya madre y, luego, esposa, fue Mama Guaco, quien inventó propiamente las huacas, los ídolos y la hechicería.¹⁵⁰ El escudo de las segundas armas alude al ciclo de las parejas Ayar que inician la *conquista* del Perú. Esta generación de incas se prolongará hasta Huayna Capac y sus dos hijos: el legítimo Huascar y el bastardo Atahualpa. Conviene destacar que en los dos escudos de armas aparecen símbolos recurrentes del pensamiento andino: la organización cuatripartita del espacio, el juego de subordinaciones entre Hanan y Hurin, el sol, la luna, venus, Pacaritambo o la casa de Producimiento, el otoringo, las amarus o serpientes, la borla de mayor mando o Masca Ypacha.¹⁵¹

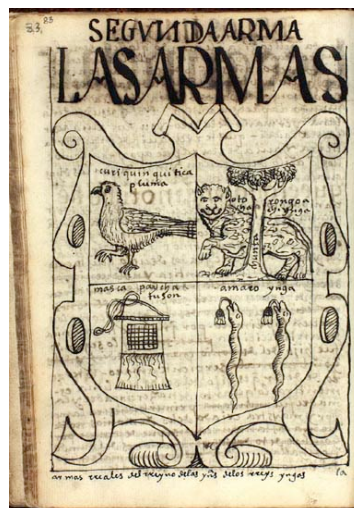
150 Ver GUAMAN POMA DE AYALA, *op. cit.*, pp. 57 y 58. En el apartado cuatro del capítulo 1 expusimos las características de *Mama Guaco* a quien Guaman Poma asocia con el mal y el origen de la idolatría. Ver *supra*, p. 51. En el apartado anterior a éste, dedicado a Garcilaso de la Vega, se expuso el análisis de Mazzotti sobre el escudo de los primeros incas. Ver *supra*, pp. 99-101.

151 Ver el análisis iconográfico que presenta Mazzotti sobre los escudos andinos y su relación simbólica con la heráldica colonial. Allí analiza el escudo de Garcilaso, el de Murúa y los dos de Guaman Poma. La presencia del otorongo o el puma y las serpientes es significativa. Ver MAZZOTTI, “La cruz, el rayo, el arco iris: transposiciones iconográficas y símbolos subyacentes” en *Coros mestizos del Inca Garcilaso*, pp. 243-322. Sugiere que los dos escudos aluden al componente dual del poder incaico: escudos primero o “principal” y “segundo”. Volveremos al punto más adelante para referirnos a la organización política inca que no era propiamente de una “dinastía”, sino de una “diarquía” con la presencia de un consejo real en el que participaban sacerdotes y señores principales de cada una de las parcialidades del Tahuantinsuyu. Zuidema abunda en la importancia de los lazos matrilineales derivados de la poliginia y su función dentro del calendario inca. La propuesta de gobierno que le ofrece Guaman Poma al rey de Castilla se acerca mucho a la propuesta de Polo de Ondegardo de evangelizar a los indios, pero dejarlos gobernarse por sus propios fueros. Juan de Matienzo, amigo y pariente político de Polo de Ondegardo, propuso en su obra *Gobierno del Perú* (manuscrito de 1567) incorporar a la administración colonial los tres periodos de tributo, mientras que la administración de Toledo cambió esta práctica a dos periodos, produciendo un impacto económico y cultural en las poblaciones andinas. Se volverá al tema en el apartado 2.3.2 “El espacio político de los incas: el Tahuantinsuyu”.



79 [79]

PRIMER CAPÍTVLO D[IE] LOS INGAS: ARMAS PROPIAS
 / Ynti Raymi [fiesta del sol] / Coya Raymi [fiesta de la reina] /
 Choqui Ylla Uillca [el noble del rayo o de oro] / ýdolo de Uana
 Cauri / Pacari Tanbo / Tanbo Toco [los agujeros del *tampu*] /
 ýdolo de los *Yngas* y arma del Cuzco / armas rreales del rreyno
 de las Yndias de los rreys *Yngas* /
 / Inti Raymi / Quya Raymi / Chuqi Illa Willka /



83 [83]

SEGVNDA ARMA: LAS ARMAS
 / Curi Quinquítica [el picaflor de oro] pluma / chunta [tipo de
 palmera] / Otorongo Achachi Ynga / Masca Paycha [borla
 real], tusón / Amaro Ynga / armas rreales del rreyno de las
 Yndias de los rreys *Yngas* /
 SEGVNDA ARMA [→]
 / quri q'intiqa / chunta / maskha paycha /

A partir de este momento, Guaman Poma presenta la sucesión de los doce incas (de Manco Capac a Huascar), sumándose a la práctica ya común de los cronistas de ofrecer una lista dinástica, pero, además, agrega los dibujos de sus mujeres, “reinas” o *Collas*, de los quince capitanes y de las cuatro señoras de los suyus o parcialidades que configuraban el Tahuantinsuyu.¹⁵²

Siguiendo a Pierre Duviols, la recurrencia a la explicación del pasado humano en cinco edades era un tópico milenarista medieval.¹⁵³ Sin embargo debemos tomar en

152 Conviene destacar la estructura formulaica de la narración escrita que incorpora Guaman Poma en la presentación de cada uno de los doce Incas. Marcin Mróz en “Paracronología dinástica de los Incas según Guaman Poma de Ayala” (en MARIUSZ S. ZIOLKOWSKI y ROBERT M. SADOWSKI, *Time and calendars in the Inca Empire*, Oxford, Oxford Bar, 1989, pp. 17-34), dice, además, que la estructura y el orden de la información que acompaña los dibujos de los doce incas parece provenir de “quipus históricos”. En esa estructura formulaica, expresión de la tradición oral como lo sostiene Mazzotti respecto de la presencia de la voz indígena en *Comentarios reales*, Guaman Poma *contemporanza* la descendencia de los incas con la de los reyes y papas, es decir, la historia andina y europea.

153 PIERRE DUVIOLS, “Las cinco edades primitivas del Perú según Guaman Poma de Ayala: ¿un método de cómputo original?” (en ZIOLKOWSKI y SADOWSKI, *op. cit.*, pp. 7-16). El cómputo milenarista de cinco mil años es la cifra global que resulta de restar las cifras de los reinados de los incas. Sin embargo, en realidad, el autor hace un gran esfuerzo por insertar dentro de los cánones europeos del tiempo el pasado andino, ajeno por completo a su inicial preocupación historizante. Duviols, como Pease, Rostworowski y Zuidema, asumen que este concepto *historizante* del tiempo era ajeno al pensamiento andino enclavado en un concepto mítico. “Lo que sabemos de los conceptos indígenas antiguos de la historia concierne más bien [a] temporalidades insertas en la trayectoria

cuenta la diferencia entre el concepto de edad y el de generación o *viñay* al que ya aludimos en páginas atrás.¹⁵⁴

El reto para Guaman Poma consiste en demostrar, por un lado, la unidad del género humano, como ya dijimos, y por otro, salvar las diferencias culturales de sus antepasados con respecto a los cristianos. La caída del primer mundo no se inscribe en el apetito carnal de la primera pareja, sino en el desconocimiento de Dios de sus hijos (folio 23), lo cual se manifestará en la historia de los runas desde la primera hasta la cuarta generación como un *olvido paulatino* de la luz natural que Dios inscribió en todo el género humano, así como en la aceptación de la idolatría con los inca runa o quinta generación. El encuentro de las Indias con España permite que “los Andes *vuelv[a]n* a ingresar en una línea original y cristiana [...] que abandonaron sólo por la ruptura (el alejamiento) del origen de los principios bíblicos”¹⁵⁵. Con ello, Guaman Poma retoma el hilo narrativo de la historia universal en la que incorpora el espacio andino y lo amplía, desbordándolo imaginariamente hacia tierras ignotas.



983-984 [1001-1002]
 MAPA MVNDI DEL
 REINO DE LAS INDIAS¹:
 VN REINO LLAMADO
 ANTI SVIO HACIA EL
 DERECHO DE LA MARR
 [sic] DE NORTE - OTRO
 REINO LLAMADO
 COLLA SVIO, SALE
 SO[L] - OTRO REINO
 LLAMADO CONDE SVIO
 HACIA LA MAR DE SVR,
 LLANOS - OTRO REINO
 LLAMADO CHINCHAI
 SVIO, PVNI[EN]TE SOL

cosmológica, sometidas a rupturas, cataclismos, y que sugieren o definen eras cíclicas” (DUVIOLS, “Las cinco edades primitivas del Perú según Guaman Poma de Ayala”, *ibid.*, p. 14).

154 Ver *supra*, nota 65, del capítulo 1.

155 PEASE, “Prólogo” en GUAMAN POMA DE AYALA, *Nueva coronica y buen gobierno*, p. XIX.

Las descripciones que “adelantan” este mapa del mundo son amplias. Para Guaman Poma, Chinchaysuyu (al poniente del sol) y Andesuyu (donde nace el sol) constituyen el espacio *Hanan*, mientras que Antisuyu y Cuntisuyu se localizan en el espacio *Hurin*. Para los propósitos de nuestra reflexión, que son exponer las nociones de historia en la obra de Guaman Poma y en mostrar cómo en la tercera acepción de historia divina y humana el cronista dibujante hace converger la historia de los indios en la historia universal europea y cristiana, sólo diremos que, hacia el final de la extensa carta al rey, el autor propone la organización del gobierno del mundo de la siguiente manera:

Para el gobierno del mundo y defensa de nuestra Santa Fe Católica [...] primero ofrezco un hijo mío, príncipe de este reino, nieto y bisnieto de Topa Inga Yupanqui, el décimo rey gran sabio, el que puso ordenanzas, ha de tener en esa corte el príncipe para memoria y grandeza del mundo; el segundo un príncipe del rey de Guinea, negro; el tercero, del rey de los cristianos de Roma, o de otro rey del mundo; el rey de los moros de Gran Turco, los cuatro coronados con su cetro y tuzones. En medio de estos cuatro partes del mundo estará la majestad y monarca del mundo, rey don Felipe que Dios le guarde, de la alta corona representa monarca del mundo, y los dichos cuatro reyes sus coronas bajas iguales.¹⁵⁶

En esta propuesta del gobierno mundial, el autor recrea la cuatripartición (los cuatro suyus) y la bipartición (*Hanan* y *Hurin*) del espacio simbólico y político de los Andes, pues en su expresión mundial del espacio geográfico y político los negros de Guinea están “pegados” a los indios de Chile en un territorio “hacia la mar del norte que aún no está conquistado”.

Como en pocos autores vemos en la obra de Guaman Poma una ardiente crítica al mestizaje; para él, los indios deben vivir separados de los espacios contaminados y subvertidos de las ciudades. Así, el ofrecimiento de Guaman Poma para el buen gobierno es establecer una alianza con el rey de España, sin encomenderos y sin el abuso de la burocracia colonial civil y religiosa, así como una organización del trabajo sustentada en las condiciones naturales donde convergen los recursos de la región y las costumbres ancestrales de los indios. Éste es el único recurso capaz de garantizar la riqueza de Castilla y la grandeza espiritual de Roma. La historia universal debía seguir

156 GUAMAN POMA, *op. cit.*, T. II, p. 330.

su flujo, a ello quiere contribuir la obra del cronista-dibujante. Sin embargo, esta *carta* al Rey —como lo propone Murra— de 1188 páginas nunca llegó a sus manos.

2.3 Dos ideas que encubrieron la *historia* andina: la cuestión del tiempo y el espacio

La necesidad de controlar la región andina plantó en los españoles un afán casi obsesivo por comprender el funcionamiento administrativo de la región.

La versión tradicional del pasado inca planteada por los cronistas españoles incluye la noción de monarquía, la genealogía patrilineal de 11 reyes que fundaron su linaje y la existencia de una guerra civil entre dos hermanastros que se disputaban la sucesión del trono.

En la mayoría de las crónicas se establece:

Una sucesión de mundos y humanidades.

El origen del imperio inca por una pareja fundadora mítica de donde deviene el linaje patrilineal histórico de los gobernantes.

La expansión del imperio a partir de la guerra contra los Chancas.

La guerra civil y la ilegitimidad de Atahualpa.

El *incesto real* como punto nodal de la organización social y política y crítica a la poligamia.

La interpretación occidental se impuso para comprender la realidad americana. Diversos especialistas en el mundo andino como María Rostworowski, John V. Murra, Franklin Pease o Tom Zuidema, entre otros, han enfatizado en sus investigaciones que los conceptos europeos tamizaron la interpretación de la realidad andina y se usaron en un juego de descubrimiento/encubrimiento que ahora es necesario despejar. Algunos de estos conceptos europeos juegan aún un papel importante en la comprensión de la realidad y pasado andino, que se manifiestan en la manera en que concibieron la propiedad, las medidas, el gobernante, el sistema de gobierno, las relaciones de parentesco, los vínculos económicos, religiosos y políticos entre el centro hegemónico (la nobleza Inca, el Cuzco) con los territorios externos, la esclavitud, la servidumbre, el tributo, entre muchos otros aspectos. A lo anterior, hay que agregar los enormes problemas de

comprensión de las lenguas originarias y del universo simbólico cultural que articulaban. Estas lenguas muy pronto fueron eclipsadas frente a una “lengua general del Cuzco” (quechua) o *runa simi*, que los propios evangelizadores contribuyeron a difundir mediante su labor intelectual y evangelizadora de los indios.¹⁵⁷

A pesar de ello, en los escritos coloniales (crónicas, cartas, instrucciones, juicios, etc.), se registraron realidades que se oponían a los mismos conceptos que utilizaban de manera explícita.

Tom Zuidema propone distinguir a los cronistas tempranos (siglo XVI) de los cronistas tardíos. La diferencia es que los segundos ofrecen una versión “tradicional” del pasado fundamentalmente incaico con el que se enfrenta cualquier investigador de manera inmediata; mientras que los cronistas tempranos, si bien no ofrecen un cuadro sistemático, permiten una mejor aproximación a la realidad andina y no sólo incaica.¹⁵⁸ Conviene recordar esta advertencia para lo siguiente.

En lo que sigue vamos a desarrollar sólo dos problemas fundamentales de comprensión: el del pasado de los incas y el de su territorio. Ambos problemas sintetizan parte de las preocupaciones de esta investigación: la articulación tensional entre mito, historia y utopía en el mundo andino, que en su carácter de aproximación filosófica se ha tenido que delimitar a partir de los ejes de tiempo y espacio. Pero como tiempo y espacio son conceptos englobantes de la realidad y, en este sentido, construcciones epistemológicas para la comprensión y vivencia de la realidad culturalmente configurada, tanto por la interpretación europea (española y cristiana) como por los pueblos andinos, hemos decidido ingresar en su exposición a partir de la configuración del pasado incaico por parte de algunos cronistas, para problematizarla y des-sedimentarla o des-enredarla

157 En 1560 se publica, en Valladolid, la *Gramática o Arte de la lengua general de los indios de los reinos del Perú*, el primer diccionario bilingüe quechua-español, elaborado por el dominico Fray Domingo de Santo Tomás quien, al decir de Franklin Pease, fue “dilecto corresponsal de Las Casas”. Ver *Las crónicas y los Andes*, p. 48. Será hasta 1603 que es publicada en Roma el *Arte y gramática muy copiosa de la lengua aymara* y *Arte Breve de la Lengua Aymara*, por el jesuita Ludovico Bertonio. En 1612, se publicaron también de Bertonio el *Vocabulario de la lengua Aymara* (Chucuito) y *Arte de la lengua aymara. Con una silva de frases de la misma lengua y declaración de romances*. Antes de la primera gramática quechua (1560), se hablaba de la “lengua general del Cuzco”. Es relevante anotar, siguiendo a Ballón Vargas que la exigencia de construir puentes lexicográficos de comunicación se realizó “sobre la base de una gramática latina que permitiera una comunicación universal evangelizadora” (“Introducción” en *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano...*, p. 20.).

158 ZUIDEMA, “Mito, historia y utopía” en *Reyes y guerreros: ensayos de cultura andina* (comp. Manuel Burga), Lima, Fomciencias, 1989, p. 193.

desde los propios textos coloniales y acercarnos a la comprensión andina de su pasado (tiempo) y extensión y organización política de su territorio (espacio).

2.3.1 ¿Monarquía o co-gobierno?

La comprensión del pasado andino se puso en juego dentro de un esquema del pasado político que vamos a abordar a partir de la supuesta dinastía Inca, idea que se ligaba a la de la monarquía como organización política. María Rostworowski señala que “los cronistas dieron por sentado que en el Perú prehispánico heredaba la *mascapaycha* el hijo mayor y legítimo de un soberano. Sin embargo, al estudiar las crónicas y verificar los acontecimientos que se sucedían a la muerte de cada inca, descubrimos que los hábitos sucesorios eran totalmente diferentes”¹⁵⁹.

No podremos realizar la genealogía de la construcción de las formas de comprensión del gobierno y las costumbres sucesorias, asunto que por sí sólo amerita una investigación, sino que nos aproximaremos a las ideas al respecto en algunos autores.

En 1532, los españoles presentes en Cajamarca no sabían que *Inca* era el máximo gobernante del Tahuantinsuyu. Poco a poco se enteraron de una lucha por el poder político entre los hermanos Atahualpa y Huascar, derivada de la muerte de su padre, Huayna Capac. Algunos de los presentes, como Pedro Pizarro, señalaron que cuando se acercaron al séquito real en Cajamarca no sabían quién de los ataviados era el “principal”. Para los primeros conquistadores, Perú significaba la unión de todos los reinos del Sur; es decir, la propia idea del Tahuantinsuyu tardó varios años en conocerse —tema que recuperaremos más adelante—, del mismo modo que la asociación de la voz “Inca” o “Inga” al título de “Rey”.¹⁶⁰

El caso del cronista español Agustín de Zárate (1514-1585), contador y consejero de la Corona española, quien aún no presenta una lista de descendientes Incas como lo hace Las Casas y otros posteriores, es relevante. En la edición príncipe de su *Historia*

159 ROSTWOROWSKI, *op. cit.*, p. 153.

160 Pease (*Las crónicas y los Andes*, p. 84, 135) señala que Miguel de Estete, capitán español presente en Cajamarca, fue el primero en decir que “Yngua (...) quiere decir rey” en *Noticia del Perú*, documento que se le atribuye y que se incluyó como apéndice a la obra impresa de Francisco de Xerez, *Verdadera relación de la conquista del Perú...*, de 1534. No obstante Pease levanta serias dudas de que ese documento se haya escrito en la década de los años treinta del siglo XVI y propone que fue escrito una década posterior “cuando los españoles disponían ya de mejores informaciones acerca de los Andes y su gente”. Ver PEASE, *Las crónicas y los Andes*, p. 30.

del descubrimiento y conquista del Perú, publicado en Amberes en 1555, simplemente señala que los Ingas llegaron a poblar y sujetar el Cuzco y explica que los señores principales de los señoríos se llaman curacas y no caciques, nombre proveniente del Caribe con el cual los españoles los denominaban al no conocer las lenguas locales, antes de incursionar en el Perú. También añade que *Inga* significa sólo “Señor” y, en cambio, *Capalla Ynga* (Capac Inca) es el nombre del principal de ellos, de la misma manera que a los emperadores romanos se les llamaba Augustos.¹⁶¹

Para Agustín de Zárate, en la primera edición de 1555, la sucesión se daba del siguiente modo:

Estos yngas començaron a poblar la ciudad del Cuzco. Y desde allí fueron sojuzgando toda la tierra y la hicieron tributaria, sucediendo por línea derecha de hijos el imperio como quiera que entre los naturales no suceden los hijos, sino primero el hermano del muerto siguiente en edad, y después de aquel fallecido torna el señorío al hijo mayor de su hermano, y de assí dende en adelante hereda el hermano deste; y después torna a su hijo, sin que jamás falte este género de sucesión” (Libro I, capítulo XIII).¹⁶²

Sin embargo, en la segunda edición de 1577, escribe:

Estos yngas comenzaron a poblar la ciudad del Cuzco, y desde allí fueron sojuzgando toda la tierra y la hicieron tributaria; y de ahí adelante iban sucediendo en este señorío el que más poder y fuerza tenía. Sin guardar orden legítima de sucesión, sino por vía de tiranía y violencia; de manera que su derecho estaba en las armas.¹⁶³

Como vemos, De Zárate cambia radicalmente la interpretación de las costumbres sucesorias del poder inca que había registrado en la primera edición. La sola fuerza de las armas, que definen a la tiranía, hizo del sistema de gobierno incaico algo despreciable, lo cual permitía justificar la intervención de la corona española como pacificadora de los indios y liberadora de sus tiranos.

Otra descripción de las costumbres sucesorias del poder se la debemos a Bartolomé de Las Casas. Como se sabe, él nunca estuvo en el Perú, pero recibió información

161 AGUSTÍN DE ZÁRATE, Capítulo XIII, Libro I, *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*, Amberes, Casa de Martín Nucio a las dos Cigüeñas, 1555, p. 22.

162 Tomamos esta cita de la edición príncipe de la obra de Pease, *Las crónicas y los andes* (p. 169), pues preferimos usarla por las dificultades de la tipografía del texto original de Zárate.

163 Citado en *idem* y proviene de la 2ª. ed., Sevilla, Alonso Escribano, 1577, Libro I, cap. X. Para abundar en los vínculos políticos de Agustín de Zárate con la Corona en contra de los hermanos Pizarro y su cercanía al virrey Francisco de Toledo, ver el capítulo VI de *Las crónicas y los Andes*, pp. 167-196.

valiosa que las autoridades levantaron durante las visitas oficiales. Algunos de estos informantes fueron Juan Polo de Ondegardo (quien “había recogido ya en 1559, de boca de expertos incaicos, un registro preciso del sistema político y ritual que regía en la capital inca”¹⁶⁴), Juan Diez de Betanzos y el primer quechuísta Fray Domingo de Santo Tomás.

Bartolomé de Las Casas, en la *Apologética historia sumaria*¹⁶⁵, terminada en 1559, afirma que en cuanto “a la especie de su gobernación, es de saber que siempre fue desde su principio real y de uno” (Libro III, Capítulo CCXLVIII), que tuvo dos estados o dos maneras: el uno de los “principios” que duró de 500 a 600 años y en el que había reyes y señores pequeños que “eran como parientes mayores y padres de familias, de quien se puede conjeturar que habían todos aquellos procedido, cuya jurisdicción y poderío no excedía los términos de cada pueblo” (Libro III, Capítulo CCXLVIII); tenían leyes, costumbres pesos y medidas propias; vivían pacíficamente cada uno en su jurisdicción hasta que empezaron guerras y discordias sobre aguas y tierras.

Durante este tiempo primero la sucesión del gobernante se realizaba por elección del Señor quien “ponía los ojos en el hijo. [...] y sino [sic] tenía hijo que fuese ya hombre y para regir dispuesto, consideraba un hermano suyo u otro pariente, el más cercano si de hermano se carecía”¹⁶⁶. Al elegido le encomendaban tareas para probarlo “teniendo el señor vivo que le corregiría y enmendaría en lo que errase” (Libro III, Capítulo CCXLVIII) en la república.

En esta primera etapa de la historia de los reinos del Perú, la forma de gobierno se alcanzó por la sola luz natural de la razón y porque, para Las Casas, siguiendo los

164 ZUIDEMA, *El calendario Inca. Tiempo y espacio en la organización ritual del Cuzco. La idea del pasado*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú/Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010, p. XII.

165 Seguimos la edición realizada por Edmundo O’Gorman de la *Apologética historia sumaria cuanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policía, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla*, 2 Tomos, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1967. Indicaremos al final de las citas de esta edición, entre paréntesis, el libro al que pertenece y el número de capítulo.

166 BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *De las antiguas gentes del Perú. Capítulos de la “Apologética Historia Sumaria” antes del año de 1555*, Los Pequeños Grandes Libros de la Historia Americana, Lima, 1948, pp. 65-66. Ver *supra* nota 97, del capítulo 1.

principios aristotélicos de la *Política* continuamente citada, era una de las formas naturales y mejores de gobernarse el género humano.

Para pasar a la siguiente etapa, o de la hegemonía Inca, Las Casas hace un puente argumentativo que merece nuestra atención. Establece un vínculo entre la narración mítica y la que intenta ser narración histórica: “para dar noticia de los reyes ingas, primero quiero referir una fábula que cuentan los indios, que parte puede contener de fábula y el fundamento pudo ser historia, como harto de esta mezcla hobo [sic] entre las gentes antiguas” (Libro III, capítulo CCL).

No importa que Las Casas haya establecido el inicio del régimen incaico con su octavo Inca Pachacuti, a quien se debe la organización del imperio, sino que fuera consciente de la proximidad entre la narración mítica y lo que él entendía como narración histórica, misma que, como vemos, comparte la misma estructura mítico-histórica de la narración teológica cristiana, particularmente católica y romana.

Las Casas parte del mito de los hermanos y hermanas Ayar que ya fue presentado en el capítulo precedente (en el apartado 1.4), para establecer el inicio del gobierno de los Incas y continuar con su genealogía. Es claro para Las Casas que este “segundo estado” es “el tiempo que reinaron los reyes ingas, cuyo imperio y señorío real duró hasta que llegaron nuestros españoles cristianos” (Libro III, capítulo CCL). Con ello, Las Casas define el sistema de gobierno de los Incas como un imperio, a los incas como reyes y marca claramente su fin hacia 1532, cuando los indios del Perú se incorporan al cauce de la historia cristiana presumiblemente universal.

El dominico afirma que Ayarmango, el primer Inca, y sus cuatro hermanas llegaron al Cuzco en donde moraron pacíficamente. Él “tuvo en su mujer [y hermana Mamaoclo] un hijo llamado Cinchiroca Inga, el cual sucedió al padre en la casa y señorío. Tuvo éste por mujer una señora que llamaron Mamacoca, natural e hija de un Señor de un pueblo media legua del Cuzco. En ésta hubo un hijo llamado Lluchiyupangi...”¹⁶⁷. Así, el hijo del padre lo sucedía como rey, hasta llegar al octavo inca, Viracocha, quien enfrentó la guerra

167 DE LAS CASAS, *De las antiguas gentes del Perú*, p. 80. La sucesión lineal propuesta por Las Casas es: 1° Ayarmango; 2° Cinchiroca Inga; 3° Lluchiyupangi; 4° Indimaythacápac (“era ya Señor de aquellos pueblos de donde eran las mujeres de su padre y abuelo y suya”; 5° Capacyupangi; 6° Ingarocainga; 7° Yaguarguacingayupangi; 8° Viracochainga; 9° Pachacuti Inga Yupangi; 10° Amarotupainga (que gobernó junto a su padre por cerca de seis años, quien resultó “inhábil” para gobernar por lo cual le depusieron el cargo, 136); 10° Topainga Yupanqui (quien “casó con una hermana suya de padre y de madre, llamada Mama Oclo; el cual casamiento hizo por parte de su padre [...] para mejor conservar su Estado”, p. 150).

contra los Señores de Andaguaylas (o Andaguayas) y cuyo hijo menor asumió el poder porque demostró, siendo un adolescente, valor y habilidad en esta guerra. Después de este suceso, Pachaquti Ingayupanqui asumirá el poder. Las Casas lo califica como el gran reformador del Estado: “ejemplo singular imitable da este Príncipe infiel, guiado por sola lumbre natural, a los Reyes y Emperadores católicos” (Libro III, capítulo CCLI), pues organizó el imperio (el espacio político, tema que retomaremos en seguida) al que dieron fin los españoles.

En ese momento de reflexión en el que se rozan la fábula (el mito) y la historia humana, De Las Casas hace una aclaración que debemos tomar en cuenta. Afirma que lo más verosímil, es decir, conforme a la razón y *verdadera historia*, es que esos allegados fuesen elegidos como líderes por los habitantes naturales y que a sus mujeres llamaban “hermanas” por simplicidad, “como Abraham llamó hermana a Sara, su mujer” (Libro III, CCL).

Dentro de las múltiples leyes que estableció Pachaquti (censos, tributarios, culto, asignación de tierras, división de las mismas y sus delimitaciones, puentes, caminos, tambos, etc.), hay una que se liga con el problema de la genealogía dinástica y la sucesión hereditaria. Las Casas afirma que este gran reformador estatuyó que “solamente a los ingas, señores del Cuzco y reyes soberanos, era lícito [casarse], por razón de la sucesión y herencia del Estado; porque aquel que era hijo de Inga y de su hermana de Inga heredaba como más propinco [sic] y más cierto y de esclarecido linaje” (Libro III, capítulo CCLVIII).

Esta regla la cumplieron los cuatro últimos gobernantes de la lista que ofrece Las Casas. Con Huayna Capac se acabaron “los reyes Ingas”. Las Casas dice al respecto: “y en este tiempo [en que Pizarro tras haber tocado costas peruanas, volvió a España para reclamar la gobernación] *medio murió* Guaynacapac y quedó su señorío dividido por su orden y mandado entre dos hijos suyos, el uno llamado Guascar y el otro Atapalipa. A Guascar dejó al Cuzco con todo lo de arriba, y el Quito con todo lo de abajo y sus comarcas dejó a Atapalipa” (Libro III, capítulo CCLXI). La expresión “medio murió” es curiosísima si no se comprende que la sucesión política del gobierno se realizaba por medio de una guerra ritual entre las panacas (unidades políticas de parentesco), que a veces incluyó mantener en secreto la muerte del inca hasta que se determinaba

al sucesor, se organizaban las fiestas a las que asistía su momia y ésta adquiría un *lugar* dentro del linaje.¹⁶⁸

Al final del presente apartado problematizaremos la marca del linaje de los incas como *incesto real* o la permisión para el Inca de casarse con su “hermana”.

Lo hasta aquí afirmado por Las Casas nos permite decir que hasta la época de Pachacuti Inca se norma el matrimonio real y que antes de él todos los Incas se casaban con hijas de señores principales de otras regiones. Las Casas no califica a Atahualpa de bastardo o de tirano, carácter que esgrimían otros cronistas cercanos a la política toledana para legitimar la invasión española, tal como Agustín de Zárate en la segunda edición de su obra o Sarmiento de Gamboa, de quien hablaremos a continuación.

La obra de Pedro Sarmiento de Gamboa merece una mención especial, pues representa la versión oficial toledana del pasado andino, la cual justificó la organización administrativa colonial al planificar las reducciones de los pueblos de indios (que junto con las enfermedades y el trabajo forzado fueron, en gran medida, la causa en la disminución de su población, y de lo que particularmente se queja Guaman Poma como política equivocada del Virrey Toledo, folio 951/[965]), con el fin de garantizar la evangelización y el control de la mano de obra obligatoria a través de la *mita* y del tributo, tanto en metales, como en dinero, en especie y en trabajo.

Lo relevante de su obra *Historia de los Incas* es que la escribió tomando como base las “encuestas” realizadas entre indios ancianos durante la visita general mandada por el Virrey Francisco de Toledo, cuya versión escrita se puso a consideración de 83 descendientes incas para probar su veracidad ante el notario Alvaro Ruiz de Navamuel, y fue firmada en el Cuzco el 4 marzo de 1572.¹⁶⁹ Conviene citar un “confuso incidente [que] años después, llevaría a la muerte al intérprete Gonzalo Gómez Jiménez, al pretender declarar públicamente las falsedades consignadas por orden superior, trocando al escribirlas las respuestas de los indígenas. Antes de que se llegara a levantar acta judicial de estas afirmaciones, Gonzalo Gómez murió agarrado en un calabozo”¹⁷⁰.

168 Seguimos la interpretación de María Rostworowski y Tom Zuidema. Para Pease, el ritual sucesorio “distingue específicamente lo que es *hanan* de lo que es *urin*: todos los vencedores son *hanan*, y todos los perdedores son *urin*” (*Las crónicas y los Andes*, p. 116 y ss).

169 Sobre la obra de Pedro Sarmiento de Gamboa ver la nota a pie de página 105 del capítulo 1.

170 PEDRO SARMIENTO DE GAMBOA, “Presentación”, *Historia de los incas*, Madrid, Polifemo, 1988, s/n. Aunque fuese falsa la acusación de cambiar las respuestas de los sabios curacas al escribirlas, quedan en pie las diversas

Llama nuestra atención que, en las primeras páginas, el capitán alude a una de las razones con las que teológica y jurídicamente Francisco de Vitoria justificaba las guerras justas: combatir la tiranía e impedir los crímenes contra natura, tal como lo confirma él mismo en la relación que hizo de los títulos de las Indias. Con base en lo anterior, sostendrá en varios lugares de la obra que los reyes católicos tienen derecho legítimo de extirpar a los herejes del mundo en el marco de una visión providencialista de la historia, pues Dios ha sido el verdadero piloto del descubrimiento y de la conquista.

Sarmiento de Gamboa recuerda la iniciativa del rey Carlos V para disipar las dudas respecto a la conquista de América cuando:

mandó examinar este punto, cuanto le fue posible, por doctísimos letrados, los cuales, como la información que del hecho se les hizo fue indirecta y siniestra de la verdad, dieron su parecer diciendo que estos incas, que en estos reinos del Perú fueron, eran legítimos y verdaderos reyes de ellos, y que los particulares curacas eran y son verdaderos señores naturales de esta tierra, [...] ¹⁷¹

La versión del gobierno legítimo de los incas se divulgó en España, según cuenta el autor, debido a ciertas informaciones equivocadas del Obispo de Chiapas, por lo cual es claro que el discurso del capitán se dirige a demostrar lo contrario. ¹⁷²

Los incas no son gobernantes legítimos porque, desde su inicio, fueron extranjeros —lo mismo que los españoles— del Cuzco y porque por la fuerza de las armas impusieron la “pésima y más que inhumana tiranía” que se soportó en leyes y costumbres reprobables, entre las cuales menciona los sacrificios humanos, la antropofagia, los “concúbitos indiferentes con hermanas y madres” y el uso abominable de bestias.

interferencias epistemológicas que aparecen en las preguntas de la encuesta, la respuesta oral, la traducción, la escucha y la escritura. Además, en este caso, la lectura, la escucha y las adiciones escritas al margen del documento notariado. Ver las notas de Pietschmann en la edición usada. Retomaremos este tema en el capítulo 5, “La escritura como espacio desgarrado”.

171 SARMIENTO DE GAMBOA, *op. cit.*, p. 20.

172 El plan total de la obra de Sarmiento incluía: una primera parte geográfica o historia natural; una segunda parte o historia de los pobladores, desde los primeros hasta la tiranía de los incas y la muerte de Huascar; y la tercera presentaría las hazañas del descubrimiento y poblamiento de estas tierras hasta 1572. Se presume que sólo escribió la segunda parte que es esta *Historia de los Incas*. No podemos analizar toda la obra, pero señalamos sólo algunos elementos de nuestro interés: a) para el autor los habitantes de las Indias de Castilla descendieron de la Atlántida (hundida en el sexto diluvio), dándole completo crédito a Platón; b) son *bárbaros* por carecer de letras y c) son ciegos gentiles, es decir, *idólatras*. Los habitantes dan cuenta de su origen haciendo una “ensalada graciosa”, es decir, mezclando información falsa con alguna verdadera. La historia que ofrece el autor sobre el origen de los incas es, a su juicio, “la más sabrosa y peregrina historia de bárbaros que se lee hoy de nación política del mundo” (p. 39).

Sarmiento distingue en el pasado andino “unas primeras edades” de la “envejecida y cruel tiranía de los incas tiranos”. Entre las primeras edades, recupera la idea de intentos sucesivos de creación de humanidades por el Dios Viracocha Pachayachachi o “Creador de todas las cosas”.¹⁷³

Todas las naciones de indios guardan en su memoria el recuerdo del diluvio y la idea de un dios creador, aunque cada una tiene sus fábulas particulares. Por ejemplo, antes de los Incas había otras naciones, como los Cañaris, que sobrevivieron al *uñu pachacuti* (“agua que trastornó la tierra”), interpretado como el diluvio general; los dos hermanos sobrevivientes encontraron a dos mujeres enviadas por Wiracocha y, al morir uno de ellos, el sobreviviente se casó con una y a la otra tuvo por manceba. De ellas nacieron 10 hijos, los cuales dividió en Hanan-saya y Urin-saya. De ellos derivaron todos los Cañaris. Es relevante detenernos en este dato porque confirma que para la mayoría de los cronistas la división de los territorios en *Hanan* (arriba) y *Hurin* (abajo), anclada en el pensamiento mítico, es anterior a la hegemonía inca, de la misma manera que la decipartición del territorio y el poder, particularmente en la división del Cuzco en 10 ayllus.

Del *uñu pachacuti* al inicio del gobierno Inca había *behetrías* que se caracterizaban por no tener “policía”, ni señores naturales elegidos; eran incultos y estaban regados en las tierras, vivían en total libertad en chozas y cuevas, cada uno era señor de su casa. Sin embargo, “en cada pueblo hacían dos parcialidades [...] *Hanan-saya* y *Hurin-saya* [...] para contarse [...]”¹⁷⁴. Sólo para su defensa, nombraban a un hombre valiente como jefe, al cual llamaban *sinchicuna* que significa, según el autor, “ahora valiente”. El tiempo transcurrido desde el diluvio general al inicio de los Incas fue de 3519 años. Lo interesante es que, como otros autores, Las Casas por ejemplo, Sarmiento de Gamboa dice que en el tiempo de la redacción de la obra (1572) aún existen en Chile algunos que viven en esta condición asociada con el salvajismo.

173 Los tópicos del *Génesis* están presentes: un Dios creador, la creación *ex-nihilo*, primera oscuridad, la soberbia y la codicia por la que se mandó un diluvio (*uñu pachacuti*). Entre los tópicos comunes del pensamiento indígena se encuentran: hombres gigantes, pintados o esculpidos, disminuidos en su tamaño, castigados por petrificación, acompañado por “criados”.

174 SARMIENTO DE GAMBOA, *op. cit.*, p. 46.

En el Cuzco, asiento de los Incas, ya había habitantes antes de su llegada. Para explicar el inicio de su gobierno, Sarmiento de Gamboa recurre al mito de los hermanos Ayar¹⁷⁵ quienes “movieron” diez parcialidades o ayllus, divididas en cinco *Hanan* y cinco *Hurin* para conquistar tierras y eligieron a Manco Capac y Mama Huaco como sus líderes. Es interesante que Sarmiento de Gamboa registre el nombre de los descendientes pertenecientes a los diez ayllus del Cuzco, quienes autorizaron la historia del capitán ante el notario Alvaro Ruiz de Navamuel y el Virrey Francisco de Toledo.

El origen mítico de los incas está marcado por el incesto real que se reeditará de vez en cuando en la narración, sin lograr hacerlo de manera consistente. Veamos: Manco Capac “hubo ayuntamiento” con su hermana Mama Ocllo, del cual nació Sinchi Roca al que armaron caballero y horadaron sus orejas como signo de su pertenencia noble. Asimismo, instituyeron los ritos funerarios y las fiestas.¹⁷⁶

A pesar de que el origen del primer inca está marcado por una relación incestuosa, a Sinchi Roca lo casaron con una mujer de un Ayllu externo al Cuzco. Lo importante para Sarmiento de Gamboa es que Sinchi Roca instituyó el sacrificio de niñas y niños, llamado *capa cocha*, destinado al ídolo Huanacauri, que se realizaba cuando los incas se armaban caballeros.¹⁷⁷

Manco Capac y Mama Huaco poblaron las tierras contra la voluntad de sus habitantes naturales y se apropiaron de sus tierras y aguas. Para evitar ser juzgados como tiranos, y por iniciativa de la feroz Mama Huaco, determinaron matar a todos los que se oponían, incluso a las criaturas de las mujeres preñadas. Así lograron adueñarse del Cuzco, fundar la casa del Sol o *Ynti-cancha* y repartir la ciudad en cuatro partes (Quinti, Chumpi, Sayri y Yarampuy-cancha)¹⁷⁸.

175 Ver *supra*, del capítulo 1 el apartado 1.4. “Un elemento estructural (*llacuaz-huari*) y los ciclos míticos de los Wiracochas y los hermanos Ayar”. En la obra citada de Sarmiento de Gamboa (p. 51 y *ss*), *Mama Huaco* es “feroz y cruel”.

176 La importancia de los diez ayllus del Cuzco, sus dos parcialidades y las fiestas, como veremos en el siguiente apartado, tienen funciones rituales y calendáricas.

177 SARMIENTO DE GAMBOA, *op. cit.*, p. 59. Para Zuidema, la *capac hucha* es la fuerza impulsora de la vida ritual mediante el cual se sellaban pactos (*hucha*: alianza, pacto o contrato) entre los señores y el Inca. Ver ZUIDEMA, *El calendario...*, pp. 11-12. Manuel Burga recuerda que las investigaciones de Zuidema lo llevaron a identificar a Caque Poma, cacique principal de Ocos, quien realizó una *capacocha* en honor a “su alianza con el Inca, sacrificando a su bella hija, aún una niña” (“Prólogo” en *El calendario...*, p. XXXIX).

178 La bipartición del territorio convive con la cuatripartición. Ambas conforman el espacio del Cuzco como centro del poder político y se extiende a todo el territorio del Tahuantinsuyu o de los cuatro suyus. Cfr. ROS-TWOROWSKI, *op. cit.*, p. 252 y *ss*.

Ya muy viejo —según el capitán Manco Capac murió de ciento cuarenta y cuatro años—, determinó “que su hijo mayor y de mujer legítima, que era su hermana, sucediese en el estado, y si hubiese hijo segundo, a éste diese cargo que tuviese cuidado de amparar a todos los demás hijos y parientes,[...] Y si faltase hijo segundo, y aunque lo hubiese, si era *incapaz de gobierno*, lo encargasen al pariente más cercano y de *más habilidad*”¹⁷⁹. Para María Rostworowski, pasajes como éste le permiten sostener que incluso en autores como Sarmiento de Gamboa, las costumbres políticas incaicas —y andinas— de sucesión al poder consideraban la *habilidad* de gobierno de los aspirantes provenientes de las relaciones polígamas en las que la línea materna era importante, por lo cual la aplicación de la regla de que pasara al “primogénito” no era automática; incluso, como se deja leer entre líneas, el primer inca también ordenó que los cabezas de los ayllus y nobles incas “eligiesen el sucesor, cuando fuese nombrado por el padre o sucediese por muerte del padre”¹⁸⁰. *Elección y habilidad* son dos principios que se cuidaban en medio de intrigas, rivalidades y alianzas entre las diez panacas nobles y los curacas regionales y locales.¹⁸¹ Sin embargo, de la lista de incas ofrecida por Sarmiento de Gamboa sólo cuatro (Manco Capac, el primero; Viracocha Inca, el octavo; Inca Yupanqui Pachacuti, el noveno y Tupac Inca Yupanqui, el décimo) se casaron con sus “hermanas”.

El esfuerzo por establecer una genealogía de los Ingas llevó a *historizar* la información de carácter mítica y ritual. En Sarmiento de Gamboa, como en otros, vemos los intentos de fechar incluso los reinados de los incas. Así, sorprende que los incas hayan tenido una vida longeva y que muchos de ellos hayan reinado por cerca o más de cien

179 SARMIENTO DE GAMBOA, *op. cit.*, p. 63.

180 *Ibid.*, p. 62. De Rostworowski ver *op. cit.*, el capítulo V “Las sucesiones y el correinado”, pp. 153- 197. Hay que subrayar que para la historiadora peruana, la información de los mismos cronistas desmienten lo que quisieron imponer como regla en su interpretación sobre la genealogía dinástica y sus reglas de sucesión. La combinación entre la “habilidad” y la “elección” de consejos no excluía a mujeres (p. 156). La condición de la “habilidad para gobernar” descartaba a los menores de edad (p. 157). Zuidema analiza esta sucesión de poder. El correinado ayuda a resolver la capacitación del nuevo sucesor al gobierno, pues la “segunda persona del inca”, que podría ser el padre inca o el hermano de la madre (tío), permitía habilitar al gobernante. La importancia de la sucesión real al hijo de la hermana explica la importancia de la herencia del poder por vía de la filiación materna y no por la paterna.

181 Ver ROSTWOROWSKI, *op. cit.*, p. 159: “la tradición de dejar el gobierno al personaje más hábil traía como consecuencia favoritismos, y la elección podía no sólo engendrar disputas, revueltas y golpes de Estado, sino que en lugar de guiarse por los méritos de los candidatos se apoyaban en intrigas, intereses creados y bandos políticos, [...]”.

años; sin embargo, esto no admira al autor, quien tiene como marco de referencia a la Biblia. La necesidad de fechar el pasado inca lo llevó también a establecer la simultaneidad con reyes y papas europeos.¹⁸²

El establecimiento oficial de una lista de once incas hasta Huayna Capac le permite establecer a Sarmiento un quiebre entre la ya de por sí cruel historia inca y las guerras fratricidas que ocurrían a la llegada de los españoles. En esta narración Huascar aparece como hijo legítimo del onceavo inca que debía asumir el gobierno y Atahualpa como “hijo bastardo”. Las afrentas y crueldades que los hermanos se hicieron permiten afirmar a Sarmiento el estado de descomposición política en el que se encontraban los incas, al que le pusieron fin los españoles con Pizarro a la cabeza. Sarmiento de Gamboa justifica el asesinato de Atahualpa por parte de Pizarro debido a la infinita crueldad de aquél, lo cual lo llevó a matar a su hermanastro Huascar y a toda su descendencia.

Las crueldades de los incas alcanzaron no sólo a todos los indios naturales sino a su propia sangre real. Pero, además, no respetaban sus propias leyes y estatutos, por lo cual, para el capitán, fueron “pésimos y *pertinacísimos foedígrafos tiranos* [del latín *foedrifagus*, que quebranta los pactos], con un género de inhumanidad inaudita”. El recurso a la historia providencialista aparece también en la narración, pues Dios hizo llegar a los españoles en una hora justa para terminar esa historia de tiranía.

La acusación de *pertinaces foedígrafos* es muy importante, pues de allí se deriva la necesidad de hacer respetar a las naciones andinas los nuevos pactos, especialmente si los incas se acabaron entre sí. Para Sarmiento de Gamboa también es importante esta conclusión, porque los incas sobrevivientes (como el alzado en Vilcabamba, Titu Cusi Yupanqui, y el entonces joven Tupac Amaru, a quien, agrega Sarmiento, los propios pobladores consideran “incapaz” —*uti*—) caen en el marco de la ilegitimidad, pues ambos son bastardos, razón por la cual ninguno de ellos es realmente un aspirante legítimo para gobernar. Ni ellos, ni los nombrados por las autoridades españolas como in-

182 Sólo un botón de muestra para sustentar lo que afirmamos. De Lloque Yupanqui, el tercer Inca, dice: “fue toda su edad de ciento y treinta y dos años; sucedió [al poder] de veinte y un años, fue *capac* ciento once años. Murió en el año de setecientos y ochenta y seis años, siendo rey de España Alfonso el Casto y sumo pontífice León cuarto” (SARMIENTO DE GAMBOA, *op. cit.*, p. 66). Aunque los datos de los reyes y papas no concuerden con las fechas establecidas para la muerte de los incas, la razón de la longevidad es que, para Sarmiento de Gamboa, los incas postergaban el inicio de las relaciones sexuales. Cuestión que contradice los rituales de matrimonio que se hacían a los 25 años. El orden de esta información aparece igual en todos los casos. Así el gobierno de los incas duró 968 años, del año 565 al año 1533. Ver para esto último *ibid.*, p. 171.

cas, Manco Inca y Paullu Tupac, que mucho sirvieron a la invasión española, eran descendientes legítimos de sangre noble.

Vale la pena cerrar la presentación de la manera en que Sarmiento de Gamboa construye la dinastía inca, agregando dos informaciones más: la primera que cada soberano hacía un *huauqui* o bulto que lo representaba dentro de la sucesión dinástica y que al morir se originaba una panaca o linaje que se dedicaba a cuidarlo; la segunda, que la mayoría de los bultos de los incas fue descubierta por el licenciado Polo de Ondegardo.¹⁸³

Ahora bien, para Garcilaso de la Vega, el gobierno de los Incas era un *imperio*. En boca de su tío abuelo, escribe en *Comentarios reales* (1609), en el contexto de la fundación del Cuzco que: “este nuestro grande, rico y famoso imperio que tu padre y sus compañeros nos quitaron. Estos fueron nuestros primeros Incas y reyes, que vinieron en los primeros siglos del mundo, de los cuales descienden los demás reyes que hemos tenido. Y de estos mismos descendemos todos nosotros”¹⁸⁴. A este reino le llamaron *Tahuantinsuyu*. Además, agrega que *Inca* quiere decir “«señor» o «rey» o «emperador»”. La traducción de *Coya*, esposa del Inca será “«reina» o «emperatriz»”. La sucesión patrilineal y primogénita del poder queda expresamente articulada por Garcilaso de la Vega desde el primer Inca, Manco Cápac, quien al morir: “[d]ejó por príncipe heredero a Sinchi Roca, su hijo primogénito y de la Coya Mama Ocllo Huaco su mujer y hermana”¹⁸⁵.

Algo muy parecido afirmará Guaman Poma de Ayala en *Nueva corónica y buen gobierno* respecto a la genealogía de los Incas:

Que todos los que tienen orejas se llaman Ingas pero no son perfectos sino son indios pobres y gente baja, ni son caballeros sino pecheros; de estos dichos que tienen orejas sólo uno fue rey Inga, el primero Mango Cápac, por eso le nombran Cápac que decir Inga es común no es rey, sino Cápac Apo quiere decir rey, y así fue primero el Inga Mango Cápac Inga [...] ¹⁸⁶.

183 SARMIENTO DE GAMBOA, *op. cit.*, pp. 149-150. Esta información es de vital importancia para reconstruir el espacio político del Tahuantinsuyu y su funcionamiento en el calendario ritual, como se explicará más adelante.

184 GARCILASO DE LA VEGA, *op. cit.*, I, p. 45.

185 *Ibid.*, p. 60.

186 GUAMAN POMA DE AYALA, *op. cit.*, I, p. 62.

La distinción entre Capac (Inga) y Capac Apo es relevante, así como la asociación entre éste último a “rey”. El primer Cápac Inga, Manco Capac, “se casó dando dote al sol y a la luna con su mujer que era su madre la señora Mama Uaco Coya por mandado de los huacas y demonios, y tenía infantes hijos legítimos Cinchi Roca Inga, Chimbourna Coya, Inga Yupanque Pachakuti Inga, y tuvo muchos bastardos y bastardas, auquiconas y ñustaconas, en el Cuzco”¹⁸⁷. Es decir, tuvo hijos e hijas legítimos, pero también ilegítimos, lo cual nos obliga a profundizar más adelante en las relaciones de parentesco.

Como ya hemos visto, en el afán de cruzar las *historias* de Europa y la de los Incas, afirma que durante el reinado del segundo Inca, Sinchi Roca, nació Cristo y llegó a las tierras el apóstol San Bartolomé, por milagro de Dios. Tesis que funciona en su argumentación para desarticular la idea generalizada de la “guerra justa” e incorporar el concepto de subordinación política de todos los indios a la corona española. Más tarde dice que “reinaron tres Ingas: su abuelo Mango Cápac y su padre Sinchi Roca Inga reinaron cuatrocientos y cuarenta y cinco años y se acabaron, reinó su hijo Mayta Cápac Inga, legítimo y hubo otros valerosos capitanes hijos bastardos que hacían grandes destrucciones y batallas”¹⁸⁸.

Para Guaman Poma, los incas descendientes de Manco Capac y Mama Guaco fueron gobernantes ilegítimos, pues habla como sujeto de una provincia conquistada por ellos.

El problema de esta descripción es que los españoles esperaban encontrar relaciones de parentesco similares a las suyas, pero la poligamia derivada de las esposas principales y secundarias cumplía una función política que no fue comprendida, a pesar de señalar que las esposas provenían de otros señoríos. Para Zuidema “los monarcas Inca no fueron en realidad monarcas que en su conjunto constituyeron una dinastía; ellos fueron representantes y líderes de grupos sociales [...] Es posible que los nombres de los gobernantes no fueran en realidad nombres propios, sino más bien derivados de los grupos a los cuales estos pertenecían”¹⁸⁹.

187 *Ibid.*, p. 65.

188 *Ibid.*, p. 71.

189 ZUIDEMA, “Una interpretación alterna de la historia Incaica” JUAN M. OSSIO (comp.) e IGNACIO PRADO PASTOR (ed.), *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima, Edición de Ignacio Prado Pastor, 1973, p. 3.

El lazo político de la nobleza incaica basado en el incesto real parece ser una de las innovaciones de los incas y queda identificado tanto en su origen mítico como en la costumbre impuesta por Tupac Yupanqui del matrimonio del heredero o corregente — cuya existencia y función explicaremos más adelante— con una “hermana” para disminuir las luchas por el poder y asegurarlo dentro de la élite gobernante. Para Rostworowski, “hermana” no sólo refiere a la hija del padre y la madre, sino que también incluía a la media hermana, la prima o mujer de su linaje.¹⁹⁰

Siguiendo a Zuidema, Juan M. Ossio afirma que la organización social inca se deriva de las alianzas matrimoniales que tuvieron un peso determinante en la construcción de su hegemonía y que se sustentaron en un “sistema poligínico que distinguió entre una mujer principal y varias secundarias”¹⁹¹.

Casándose con su hermana, el Inca pudo preservar la identidad y pureza del grupo social de donde procederían sus sucesores, pero uniéndose con mujeres foráneas podía consolidar la expansión de su sociedad aliándose con los pueblos que caían bajo su dominio. En ambos casos el ideal fue presentar estos vínculos como simétricos. En el primer caso teniendo un interpar *natural* y, en el segundo, creando a un interpar bajo la modalidad de una *alianza* simétrica donde el Inca daba a sus hermanas o hijas al curaca sometido a cambio de hermanas o hijas de este último. De esta manera ambos terminaban siendo consuegros o concuñados anulándose cualquier tipo de asimetría.¹⁹²

Para Zuidema, las alianzas matrimoniales del Inca expresan el complejo entramado político, social, económico y ritual del Cuzco, pues se concretaban en la organización del tiempo y el espacio, es decir, en el calendario. El Inca, como descendiente del sol, era el centro del poder religioso y político, de ahí su doble función ritual y administrativa. Por lo tanto, tenía una esposa principal (*pihui huarmi* o *coya*) y 40 “esposas secundarias”, a las cuales Zuidema identifica con las damas *iñaca*, aquéllas que servían al rey relevándose cada semana, según lo advirtiera, entre otros autores, Pedro Pizarro cuando estuvo en Cajamarca. Siguiendo a María Rostworowski, Zuidema identifica a los *cacuzcos* como “los hermanos de la madre” o los “donantes de esposa” a los cuzcos.¹⁹³

190 ROSTWOROVSKI, *op. cit.*, p. 151.

191 JUAN M. OSSIO (comp.), *Los indios del Perú*, Lima, Mapfre, 1992, p. 132.

192 *Ibid.*, p. 133.

193 ZUIDEMA, *El calendario inca...*, p. 69.

Las 40 damas ñaca representaban a los incas de privilegio en el Cuzco y a 40 grupos de pueblos de menor jerarquía, y sus hijos se convertían en administradores del gobierno inca. El intercambio de mujeres sellaba los pactos políticos entre los grupos de “provincias” y el Inca: él recibía esposas dentro de las chapas del Cuzco y entregaba esposas en el Cuzco o las mandaba a los caciques que vivían alrededor del valle del Cuzco, lo cual expresaba también el fundamento político andino de la *reciprocidad* que ponía en movimiento el intercambio de bienes y tiempo de trabajo entre los distintos grupos de las cuatro regiones.¹⁹⁴

Estas alianzas políticas reafirmaban la jerarquía de la nobleza frente a la población no-noble y constituía una franja circundante de la población que accedía a ciertos privilegios, cuya dinámica correspondía con la bipartición del espacio entre Hanan —la parte de arriba— y Hurin —la parte de abajo— y la cuatripartición del espacio político —los cuatro suyus. En términos generales, los hijos de las esposas secundarias quedarían a cargo de Hurin, mientras que los descendientes de la esposa principal quedarían a cargo de Hanan. Hay que agregar que, para Rostworowski, “el parentesco entre los Incas no se contaba por la ascendencia masculina, como en Europa, sino por el ayllu o *panaca* de la madre” lo cual motivó la lucha entre Huascar y Atahualpa que presenciaron los primeros invasores y que paulatinamente se interpretó como una lucha fratricida por el poder.¹⁹⁵

Las *panacas*, según Zuidema, cumplían diversas funciones: “1) formar parte de una organización política en el presente; 2) desempeñar un papel en un sistema que servía para conceptualizar el pasado; 3) y ser un grupo con un papel particular en un mes del calendario ritual”¹⁹⁶.

194 *Ibid.*, pp. 376, 481 y ss. El rango femenino *ñaca* representaba la frontera entre lo inca y lo no-inca (p. 478); los descendientes de las esposas secundarias pertenecían a *Ñaca panaca* (p. 478). Según la información de Guaman Poma una dama ñaca era una señora de *Huaranca*, es decir, de 1000 “familias”; ellas y los señores de *Huaranga* o curacas “gobernaban los distintos grupos de incas de privilegio en la provincia del Cuzco” (459). Según Guaman Poma, estas damas se distinguían de las *Ñustas* o mujeres nobles del Cuzco y usaban en la cabeza una *ñañaca* o tejido incaico. Ver los dibujos 757 [771] y 759 [773] (ZUIDEMA, *El calendario...*, p. 460). Siguiendo a Murúa, Zuidema destaca el papel de “cabilderas” de las damas ñaca que intercedían por sus pueblos con el Inca (p. 469). Las damas ñaca son importantes para el calendario, pues ellas estaban a cargo cada una de las 40 ‘semanas’ en las que se dividía el “año”, más el de la Coya, sumando 41 semanas de 8 días en promedio, dando un total de 328 días, cifra idéntica al total de huacas del calendario ceque. En el siguiente apartado se retomará el tema. Finalmente, las “chapas” eran tierras que cultivaban en el Cuzco los trabajadores de otros pueblos donde además guardaban sus provisiones. A cambio el Inca les ofrecía tejidos, bienes suntuarios y mujeres para los curacas de los pueblos (ZUIDEMA, *El calendario...*, p. 370).

195 ROSTWOROWSKI, *op. cit.*, p. 186.

196 ZUIDEMA, *El calendario...*, p. 515.

Los nobles estaban organizados en una de ellas, la panaca *Capac ayllu*, fundada por Tupa Yupanqui asociada al Sol como centro del mito político y de la que dependía la fiesta anual del *Inti Raimi* durante el solsticio de verano. El parentesco también se relacionaba con la *edad* y expresa la forma de conceptualizar el tiempo en términos cualitativos asociados con el desarrollo de la vida, en la que los grados de edad, las generaciones y las clases de edad se convierten en claves interpretativas de la organización social y política. Expliquemos cada elemento.

Los grados de edad organizan la vida de una persona en juventud, mediana edad y vejez. Zuidema, releyendo a Bernabé Cobo y a Pedro Sarmiento, propone la asociación de reyes, panacas, grados de edad y culto religioso de las 5 panacas de Hanan Cuzco como sigue:

Rey	Panaca	Deidad	Edad
Tupa Yupanqui (10)	Capac ayllu	Sol (se dedicaban al gobierno)	Mediana edad (c)
Pachacuti Inca (9)	Hatun ayllu/lñaca panaca	Trueno (o joven sol naciente, según Betanzos) (se dedicaban a la guerra)	Joven guerrero(b)
Viracocha Inca (8)	Sucsu	Viracocha (se dedicaban al sacerdocio)	Vejez (a)
Yahuar Huacac (7)	Aucayli	Tierra (?)	Muchacho (?) (d)
Sinchi Roca (6)	Vicaquirao	Luna (?) (papel de servicio)	Niño pequeño (?) (e)

Así, los grados de edad quedaban jerarquizados socialmente según sus cualidades: “la nobleza inca y el rey eran representados por la mediana edad, los incas de rango más bajo, por la juventud, y los no incas, por la vejez”¹⁹⁷. De allí que las panacas mantuvieran su identidad vertical a lo largo del tiempo (a través de generaciones u otras formas de sucesión); sin embargo, también intersectaba cada una el conjunto de la sociedad en su co-existencia contemporánea de modo horizontal en cualquier momento del tiempo a partir de las funciones asignadas.¹⁹⁸

La división interna del grado de las personas de mediana edad (marcado en el cuadro con la letra c) dan cinco clases de edad de cinco años cada una: 15-20, 20-25, 25-30, 30-35 y 35-40. Los grupos de estas clases se sucedían en el tiempo unos a otros. Al tratarse de un sistema cerrado, había clases entrantes y clases salientes. Zuidema recupera la información dispersa, particularmente de los rituales de matrimonio y de la clasificación de las mujeres dedicadas al culto religioso (*Acllas*), a partir de las crónicas en las que se hace referencia a las clases de edad. También recupera información de fiestas que aún se realizan entre algunos pueblos andinos, en las que operan las clases de edad relacionadas con una sucesión por desplazamiento de los grupos en el espacio, dependiendo del género, la edad, su territorialidad y las funciones de mando.

Guaman Poma fue más detallado en la descripción cualitativa de la edad que presenta en la organización de las calles, clasificando a las personas en 10 grupos. Al respecto, Rivera Cusicanqui sostiene que en Guaman Poma

la descripción del orden espacial tiene también un fin aleccionador y contrastivo. Las jerarquías se expresan en una forma de ocupar el espacio que distingue las edades y los sexos en una estructura de mayor a menor prestigio y reconocimiento. Estas jerar-

197 ZUIDEMA, *El calendario...*, p. 517. Ofrecemos una reconstrucción del cuadro de grados de edad siguiendo a Zuidema (*ibid.*, pp. 517-519).

198 *Ibid.*, 520. El autor destaca que la jerarquía de las panacas no coincidía con el orden sucesivo desde el nacimiento hasta la vejez de los grados de edad, sino que se privilegiaba la edad madura (c) como lugar central (presente) a partir del cual “descendía” la jerarquía a la juventud (b), a la vejez (a), a la adolescencia (d) y a la niñez (e). Sobresale la información que ofrece la mayoría de los cronistas sobre que los niños estaban cancelados para gobernar. Quizá sería mejor representar de manera circular la organización de las panacas y los grados de edad, pues la representación de cuadros nos lleva a pensar en órdenes sucesivos. Una de las dificultades epistemológicas para abordar los problemas planteados en esta investigación es pensar siempre de manera lineal y no espacial. El esquema circular es el que nos permite un mejor acceso a su comprensión aunque hay que agregarle el carácter dinámico rotativo que su representación plana nos impide reproducir gráficamente.

quías se expresan en las “calles”, ocupadas por distintos estratos de hombres y mujeres, que funcionan como un espejo de la jerarquía social.¹⁹⁹

Por todo ello, Zuidema concluye que: “en el área andina también solo se permitía que un número limitado de grupos activos participara en el sistema, reemplazando una clase ingresante a otra saliente. El sistema funciona así de modo cíclico, y su similitud con el sistema del calendario es evidente. En ambos casos, los grupos en un número limitado se sucedían el uno al otro y regresaban con regularidad.”²⁰⁰ Las clases de edad se ponían en juego durante los rituales de matrimonio que encabezaba el Inca y en los que participaban los señores principales de provincia. En estos los hombres y las mujeres de las diversas clases de edad se colocaban frente a frente:

[...] de allí primeramente daba mujeres a los caciques y principales que no las tenían o tenían necesidad de más, y después a los demás indios por sus edades [esto es, la clase de edad], á cada uno con su igual [en clase de edad y/o rango]. Y este era entre ellos matrimonio tan guardado, que ninguno osaba dejar la que allí daban por mujer ni tener cuenta con otra, so pena de muerte, y ellas por el consiguiente; y solamente a los caciques principales de mil [ó] de diez mil indios les era concedido tener más mujeres que una, pero esto era con licencia del Inga.

Era costumbre entre ellos, que el hermano heredaba las mujeres de su hermano, en muriendo, y el hijo las del padre [asumiendo, esto es, después de la potencial sucesión de hermanos.-RTZ].²⁰¹

La poligamia aseguraba que las generaciones (de padres a hijos y de hermanos) se extendieran en el tiempo, por lo cual el hermano mayor heredaba a las mujeres de su padre, antes de que pasaran al hermano menor. Al heredarlas, el hermano mayor subía al rango del padre.

Para Zuidema, el concepto quechua de *viñay* es clave para comprender la idea de generaciones. González Holguín tradujo el término *viñay* por “un siglo que es una generación”. *Siglo* se asocia a la voz latina de *saeculum* que tiene varios significados, entre

199 RIVERA CUSICANQUI, “La universalidad de lo ch’ixi: miradas de Wuaman Puma”, en *op. cit.*, p. 46. Ver *infra* Anexo 1, “Edades en Guaman Poma de Ayala”, al final del presente capítulo, p. 180.

200 ZUIDEMA, *El calendario...*, p. 526. Ver el capítulo 7, “El espacio y el tiempo en América del Sur (Cuzco, Tukanó, Ge y Bororo)”, pp. 513-567.

201 *Ibid.*, p. 527. El autor retoma esta información de Damián de la Bandera, “Relación General de la disposición y Calidad de la Provincia de Guamanga, llamada San Joan de la Frontera, y de la vivienda y costumbres de los naturales della. Año de 1557” en MARCOS JIMÉNEZ DE LA ESPADA (ed.), *Relaciones geográficas de Indias: Perú*, vol. I, Madrid, Tip. de Manuel G. Hernández, pp. 96-104.

ellos: personas nacidas en un momento, generación particular; cepa o raza; la época presente o generación contemporánea, edad; periodo de la vida de una persona, aplicado al reinado de un emperador, una vida o generación humana; periodo de cien años; división imaginaria de las edades de la historia humana y periodo de tiempo interminable.²⁰² Agrega González Holguín que *viñay* son “las generaciones y su descendencia” las cuales incluyen a hijos, nietos, bisnietos y tataranietos. Como ya vimos, en las familias poligámicas el tiempo de las generaciones se amplía en años, por lo que, afirma Zuidema, *viñay*, asociado a edad y a siglo, puede explicar que algunos cronistas, como Sarmiento, hayan dado cerca de cien años de gobierno a un inca. Es probable que estos significados estuviesen presentes en la exposición de Guaman Poma de las edades del mundo y las generaciones de hombres y mujeres.

De todos modos la traducción de *viñay* como *siglo* se impuso en la comprensión dinástica del pasado incaico. En quechua, uno de los usos del término es para indicar una yerba viva que no se marchita; significado que favoreció la comprensión cristiana de eternidad, inmutabilidad e, incluso, inmortalidad, características de Dios. Pero, desde la concepción andina, *viñay*, en tanto generaciones y descendencia, forma parte, junto a los grados y las clases de edad, de las funciones de los integrantes de los grupos en un momento dado y de la cooperación que se prestan.²⁰³

Los miembros de las panacas estaban involucrados en la administración de divisiones territoriales (chapas) en el valle del Cuzco y debido a dichas funciones se asignaba a cada administrador un título jerarquizado como pariente regio, correspondiente al rango de su chapa. Los miembros de las panacas probablemente eran distinguidos del pueblo que vivían en aldeas sujetas y que conservaban la propiedad de la tierra dentro de las chapas. [...] Apenas sabemos cómo las panacas se hallaban conformadas según [...] los vínculos de parentesco y matrimonio verificables, internos y externos entre sus miembros [...] La política colonial hispana fomentó el que no se prestara atención a los intereses rituales de éstas últimas instituciones, que eran importantes para las

202 ZUIDEMA, *El calendario...*, pp. 839- 840.

203 *Ibid.*, pp. 840-841. Para Denisse Arnold y Juan de Dios Yapita, el término *Wiñay Tayka* significa “Madre eterna” de las constelaciones de los lagos negros, y ésta “nunca envejece”, “nunca muere” y “es siempre fértil y capaz de concebir” (DENISSE Y., ARNOLD y JUAN DE DIOS YAPITA, *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*, La Paz, Hisbol-ILCA, 1999, p. 253). Ver *infra* Anexo 2, al final de este capítulo, p. 181.

familias reinantes poligámicas, ya que la Iglesia favorecía más la sucesión patrilínea de los señores, de una generación a otra.²⁰⁴

Así pues, las organizaciones femeninas (damas, acllas, etc.) y masculinas (capitanes, ejércitos, naciones, etc.), diferenciadas por grados de edad, clases de edad y generaciones, se articulaban en la organización social, política, religiosa y económica del Cuzco y se extendían por el territorio de su hegemonía, es decir, por todo el Tahuantinsuyo.

Mediante la explicación de los conceptos de clase de edad, grados de edad y generaciones, concluye Zuidema que entre los incas no había una idea de pasado en sentido lineal y progresivo que fijara un momento a partir del cual se contara el acontecer abierto al futuro, sino que, por el contrario, las panacas:

[...] eran una expresión de un sistema de memoria cerrado, siendo el pasado reconstruido continuamente desde el presente de una familia polígama regia que usaba elementos de la organización temporal, entre ellos la jerarquía de los hermanos, de las clases y los grados de edad, y de las generaciones. Así se empleaban también nociones de la progresión cíclica a través del tiempo, siendo las clases y los grados de edad saliente reemplazados por otras entrantes. Estos factores tal vez facilitaron el uso ritual de las panacas en el calendario anual como sistema cerrado y cíclico.²⁰⁵

El carácter cíclico o rotativo de desplazamiento de clases, grados y generaciones imprime al sistema un carácter dinámico que renueva la composición de los grupos en las diversas actividades políticas, económicas y rituales, lo cual se aprecia con el patrón de prestación de servicios de las 40 damas ñaca durante una “semana”, así como la rotación de servicios de los señores de las panacas, pero de manera “mensual” dentro del calendario. Por tanto, lejos de representar una sucesión temporal, expresa un patrón de *alianzas atemporales* cuya función era rotativa. Sin embargo, el orden de las panacas debiéramos enfocarlo “en términos de una jerarquía descendente lo que implica que las de menor rango eran consideradas más lejanas al rey y del Capac ayllu en términos del espacio y del tiempo”²⁰⁶.

204 *Ibid.*, p. 620.

205 *Id.*

206 *Ibid.*, p. 623.

La combinación entre prácticas endogámicas —entre los miembros de la nobleza— y exogámicas —del inca con grupos no-nobles— permitía el juego político entre estructuras jerárquicas verticales y horizontales, que se expresarán en el calendario. Para Zuidema, la idea dinástica del pasado inca fue forjada de 1555 a 1572 básicamente por Diego Fernández, el *Palentino*, así como por Pedro Sarmiento de Gamboa y el mestizo mexicano Pedro Gutiérrez de Santa Clara.²⁰⁷

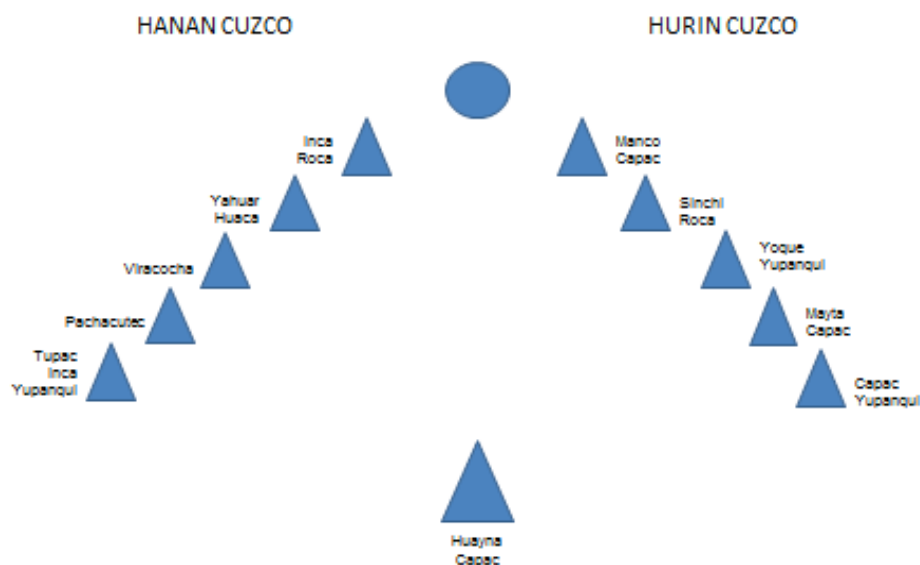
Lo que se leyó como una secuencia dinástica en el tiempo, en realidad era una secuencia jerárquica en la que el espacio urbano y el espacio territorial del incanato se extendían al espacio político sustentado por la fuerza mítica de su autoridad política, los lazos de reciprocidad y el aparato religioso, burocrático y militar. La relación entre la organización política y el calendario se basa en que éste es un sistema cerrado (anual/estacional, lunar/solar) en el que cada grupo tiene un lugar relativo respecto del todo, por lo que las secuencias dinásticas y calendáricas no eran idénticas.²⁰⁸ La jerarquía se determinaba según la proximidad espacial con el inca, que era el centro. De ahí que a mayor proximidad, mayor jerarquía, y a la inversa: a menor proximidad, menor jerarquía.

El esquema que presenta la ocupación espacial de las momias de los Incas dentro del Templo del Sol o Coricancha y que permite explicar el espacio ritual de la organización social y política del Cuzco, planteado por J. M. Ossio,²⁰⁹ es el siguiente:

207 *Ibid.*, p. 46, 67. Ver DIEGO FERNÁNDEZ, *Primera y segunda parte de la historia del Perú*, 1571; PEDRO GUTIÉRREZ DE SANTA CLARA, *Quinquenarios o Historia de las guerras civiles del Perú*, s/f; y PEDRO SARMIENTO DE GAMBOA, *Historia de los Incas*, 1572.

208 ZUIDEMA, *El calendario...*, p. 367.

209 OSSIO, *Los indios del Perú*, p. 95. El autor sigue la descripción de Zuidema en *Dioses y guerreros...* (pp. 199-200) y cita la descripción de Garcilaso de la Vega del templo del Sol, en *Comentarios reales*, del Libro Tercero (dice en Ossio: “Libro Segundo”), Capítulo XX: “A un lado y a otro de la imagen del sol estaban los cuerpos de los reyes muertos puestos por su antigüedad, como hijos de ese sol, embalsamados, que [no se sabe cómo] parecían estar vivos. Estaban sentados en sus sillas de oro, puestas sobre los tablones de oro en que solían sentarse. 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” (*Comentarios reales...*, p. 190). Una disposición semejante guardaban las Coyas en el templo de la Luna. Según Garcilaso, “a una mano y a otra de la figura de la luna estaban los cuerpos de las reinas difuntas, puestas por su orden y antigüedad” (*Comentarios reales...*, p. 191).



Este esquema nos permite explicar que el *lugar* de los gobernantes no es en el tiempo, pues todos ellos son contemporáneos, sino en el espacio político y ritual.

Hay que enfatizar aquí que el mando o encarnación del poder se desdoblaba sucesivamente: primero, entre Hanan y Hurin; segundo, entre los señores principales de los suyus; tercero, entre el Inca y su momia (“bulto” o “hermano”) que ocupaba su lugar mientras aquél incursionaba en las provincias. Además, incluso una vez muerto el Inca, dentro del templo Coricancha en el Cuzco, se le asignaban tierras, ganado y servidores.²¹⁰ Lo anterior también se vincula con el co-gobierno del hijo o del hijo de la hermana con el inca, pero también la aparición de la “segunda persona del inca” que asumía funciones de gobierno, por ejemplo en el Cuzco mientras el inca hacía sus campañas de expansión. Es por lo anterior que algunos autores (Rostworowski, Pease, Ossio y Zuidema, entre los principales) propongan hablar de una diarquía o co-gobierno en lugar de la supuesta monarquía, sobre todo si atendemos a la división dual del espacio político entre Hanan y Hurin que, si bien funcionan bajo un patrón vertical de subordina-

210 Ver CARLOS ARANÍBAR, “Índice analítico y glosario” en GARCILASO DE LA VEGA, *op. cit.*, p. 793. Franklin Pease señala que “en el ritual de sucesión entre *Hanan* y *urin*, todos los vencedores se asociaban a *Hanan* y todos los perdedores a *Urin* [...] Los vencedores actúan fuera del Cuzco, los perdedores dentro, los *hanan* intervienen en asuntos de conquista, *ergo*, también del sistema redistributivo regido por la negociación que hacía posible obtener la mano de obra bajo formas de prestaciones periódicas (mita), instrumentalizada a través de las relaciones de parentesco, iniciadas muchas veces por el matrimonio del *Inca* con mujeres de un grupo étnico (tanto de *hanan* como de *y urin*, por cierto). Los *urin* aparecen mucho más vinculados al universo de lo sagrado, los rituales propiciatorios vinculados con la tierra, etc.” (*Las crónicas y los Andes*, p. 116). En el apartado 1.4 del capítulo 1, expusimos, siguiendo a Urbano que las funciones derivadas de los mitos de origen, son: funciones sapienciales, funciones político-guerreras, funciones agrícolas- mágico curativas y funciones rituales-sacerdotales. Ver *supra*, pp. 39-40.

ción, también funcionan sobre un esquema horizontal de complementación y rotación; división dual que se mantenía, siguiendo a Rostworowski, en la organización de los ejércitos, los curacazgos, el calendario y el gobierno del Tahuantinsuyu.²¹¹

Para Zuidema, “[l]a poligamia, sobre todo en su forma regia fue censurad[a] a partir de 1570 en los escritos acerca del imperio incaico”²¹². En los resultados del Tercer Concilio Limense de su segunda acción de agosto de 1583, en el capítulo octavo, se ordena no realizar y disolver el matrimonio entre “hermanos”. Además, en el capítulo onceavo se prohíbe el uso de nombres de la gentilidad de los indios en el bautismo y el matrimonio.²¹³ Las consecuencias de estas disposiciones, junto con otras como la reubicación de los pueblos de indios, el cambio del sistema tributario y la prohibición de los rituales y las fiestas, todas ellas determinadas por la política toledana, contribuyeron a la desarticulación y desplazamiento de las relaciones de parentesco por parte del orden colonial.

El origen de los incas, entendido en sentido dinástico, llevó a: 1) interpretar lo que fuera un *mito político* o la racionalización de “expresiones estructurales de ciertas formas de organización”²¹⁴ como una sucesión temporal lineal y 2) separar, en la interpretación del mundo andino, el espacio y el tiempo, ambos elementos constitutivos de la realidad misma o *Pacha*.

Es claro que la preocupación por la genealogía inca se relacionaba con la comprensión de su forma de gobierno con el fin de conseguir su pronta y eficaz desarticulación. Como afirma Pease, “la sucesión del Inca no era hereditaria ni consideraba la primogenitura, se producía mediante un proceso ritual basado en la dualidad”²¹⁵; *yanantin*

211 ROSTWOROWSKI, *Historia del Tahuantinsuyu*, p. 252. Franklin Pease sostiene que: “[los cronistas] [p]ensaron siempre en una monarquía, dejando sin embargo en las propias crónicas versiones que permiten explicar la organización dual del poder, donde dos incas eran yanantin, pareja, opuestos y complementarios como también lo eran los curacas de todas las organizaciones andinas” (*Las crónicas...*, p. 115). En el siguiente apartado sobre el espacio político del Tahuantinsuyu retomaremos el tema, asociando otros principios de la organización espacial, política y ritual (tripartición, cuatripartición, decipartición, etc.). Pease informa que Betanzos ya había identificado como una de las funciones del co-gobierno la función de “tutor” y de administración del Cuzco del “segundo inca de Urin”. Ver *Las crónicas y...*, p. 244

212 ZUIDEMA, *El calendario...*, p. 486.

213 FRANCISCO LEONARDO LISI, *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990, pp. 129 y 133.

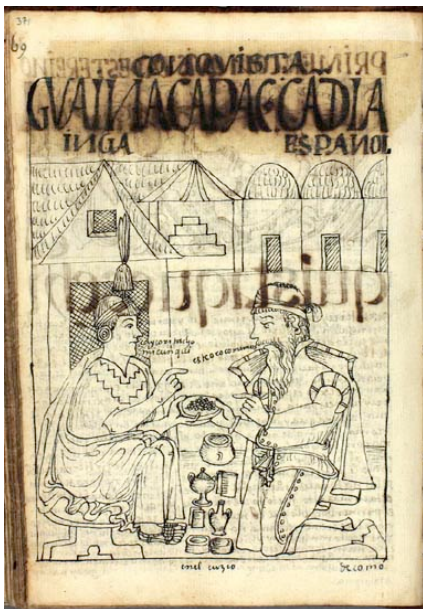
214 GARY URTON, “Prólogo” en ZUIDEMA, *El calendario inca...*, p. XXXV.

215 PEASE, *Las crónicas y los Andes...*, p. 135.

del poder político que estaba representado en la división del espacio político, religioso y económico entre *Hanan* y *Hurin*. A continuación, abordaremos esta división del espacio.

2.3.2 El espacio político de los Incas: el *Tahuantinsuyu*

La primera idea sobre la existencia del espacio político de los habitantes del sur de América para los colonizadores estuvo marcada por sus enormes riquezas minerales, es decir, por el *fetichismo del oro*. Guaman Poma de Ayala ofrece una imagen en la que se manifiesta esta fetichización, muy ligada a la enfermedad, por la que los españoles de día y de noche no hacían sino hablar del preciado metal.



369 [371]

GVAINA CAPAC INGA, CANDÍA, ESPAÑOL

/ Cay coritacho micunqui? [¿Es éste el oro que comes?]/ Este oro comemos. / en el Cuzco /CONQVISTA / Kay quritachu mikhunki? /²¹⁶

Los cronistas guardaron en los títulos de sus obras impresas o documentos oficiales los nombres de *Perú* y *Nueva Castilla* dentro de los más englobantes de *Indias* o *Indias Occidentales* con los que denominaron a todos los territorios descubiertos por la Corona española y los particulares, a partir de 1532.²¹⁷

216 Rolena Adorno hace una explicación de este dibujo en su versión digital en la que señala la contraposición horizontal entre “Guayna Capac Inga” a “Español”, como lo indio a lo no-indio y subraya el carácter metafórico y no metonímico de la imagen. Silvia Rivera Cusicanqui resalta el carácter conflictivo de la imagen: “el oro como comida despoja al visitante de su condición humana y sintetiza el estupor y la distancia ontológica que invadió a la sociedad indígena. Esta es una metáfora central de la conquista y de la colonización. [...]” (“La universalidad de lo ch’ixi: miradas de Waman Puma” en *op. cit.*, p. 53)

217 Ver PEASE, *Las crónicas y los Andes*, el capítulo I, “Crónica de la elaboración de una historia”, y el Apéndice I, “Relación de ediciones principales de crónicas del Perú”, (pp. 399-467). Para abundar en el tema ver el capítulo 5, “La escritura como espacio desgarrado”.

Será hasta el “decenio clásico” (1550) y el “decenio prolífico” (1560), como los llama Pease, cuando diversos autores como Cieza de León y Juan Diez de Betanzos, en el primero, y Polo de Ondegardo, Fray Domingo de Santo Tomás (con su primer diccionario bilingüe quechua-español) y Bartolomé de las Casas, en el segundo, registren una mejor información del mundo andino aunque, como ya hemos visto, tamizada por los conceptos europeos y cristianos.

No es casual que dentro de las crónicas, historias o informes se abunde en las descripciones de los recursos naturales que, si bien expresan el interés “científico” de los autores, ponen también de relieve la potencialidad económica del territorio conquistado.

Poco a poco, se fue recogiendo la idea de los cuatro *suyus*, regiones o parcialidades, que ligan el interés por los recursos naturales, la administración tributaria y el gobierno de un enorme “imperio”.

Miguel de Estete en “Noticias del Perú” nos da una primera información al respecto:

Esta ciudad del Cuzco, era la cabecera de todos aquellos reinos, donde ordinariamente residían los príncipes; venían a dar a ella y a juntarse en cruz cuatro caminos, de cuatro reinos o provincias, bien grandes, que a ella eran sujetos, que eran Chinchasuyo, Collasuyo, Andisuyo y Condesuyo; éstos llevaban allí los tributos a los príncipes y allí estaba la silla imperial.²¹⁸

En este texto temprano ya quedan bien asociadas las ideas del Cuzco como centro del espacio político y de sus cuatro parcialidades como regiones, provincias, incluso reinos, y caminos. La preocupación por la administración del gobierno y de la recaudación de tributos queda mejor expresada en el texto del licenciado Juan Polo de Ondegardo, “Notables daños de no guardar a los indios sus fueros” (1571), en el cual una de las tres preguntas que el Rey de España le formuló a las autoridades coloniales, fue respecto al “[...] orden que los indios tenían en dividir los tributos y distribuirlos entre sí”²¹⁹. En ese contexto, Polo de Ondegardo señala:

218 MIGUEL DE ESTETE, “Noticia del Perú”, fol. 11v. Recuperado de: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/poesia-popular-alcances-y-apendice-indices--0/html/p0000012.htm#I_71 [Consultado el 20 de abril de 2015]. Pease señala a Miguel de Estete como uno de los primeros en registrar a los cuatro suyus; además de que fue testigo de vista de las primeras incursiones, incluida la de Cajamarca y el Cuzco. Por la información que ofrece Estete, Pease supone que la redacción de su “Noticia del Perú” es posterior a 1540. Ver *Las crónicas y los andes...*, pp. 29-31.

219 Así reza el título de la segunda parte del texto que se ha editado como *Mundo de los Incas* de Juan Polo de Ondegardo (edición de Laura González y Alicia Alonso, Madrid, Historia 16, 1990, p. 114).

todo el reino estaba dividido en partes, que cada una era de diez mil indios, que llaman uno, y de cada uno de éstos había un gobernador sobre los caciques y mandones –como está dicho– allende de otra división que quiere decir cuatro partes en que todo el reino estaba dividido, que llamaron Collasuyo, Chinchasuyo, Andesuyo, Condesuyo, la cual división empieza desde el Cuzco, del cual salen cuatro caminos, cada uno para una parte de éstas, como parece en la *carta de las huacas*, y con esta orden y división era fácil tener cuenta con todo [...].²²⁰

Destaca en esta descripción hecha por un burócrata colonial, con una mentalidad administrativa, la asociación del conteo de la población, el sistema de gobierno piramidal con base decimal y la organización ritual contenida en “la carta de las huacas”, la cual, sostiene Zuidema, es un dibujo (“mapa”) de los lugares sagrados de todo el territorio sujeto a la hegemonía Inca basado en quipus.²²¹ Es justo esa “carta de las huacas” la que permite explicar la estrecha relación entre vida política, económica, social y religiosa.

Así, las cuatro divisiones del espacio político incaico se reiteraran en las diversas crónicas y documentos administrativos desde el siglo XVI y atienden al término quechua *suyu*, que tiene un amplio campo de significados: partes del mundo, caminos (reales), puntos cardinales, provincias y parcialidades. Sobresale, contra “el diseño de damero” de las ciudades fundadas por los españoles, la organización circular del espacio urbano como expresión abstracta del territorio de la hegemonía política. De ahí que la traducción que ofrece Garcilaso del nombre de Cuzco, como “ombligo de la tierra” se ajuste a dicha expresión abstracta.²²²

El principio de la cuatripartición del territorio atendiendo al movimiento del sol, especialmente en los solsticios (junio y diciembre), será clave en la organización económica y religiosa cultural de los pueblos andinos y de América.²²³

220 *Ibid.*, p. 121. El énfasis es mío. Los cronistas Cieza de León (1553, *Crónica del Perú*, XCII), José de Acosta (1590, VI-13), González Holguín (1607), Garcilaso (1609, II-XI) y Guaman Poma (1613, [365]), entre otros, recogen el término Tahuantinsuyu. Ver Aranibar, “Índice analítico y glosario” en Garcilaso de la Vega, *op. cit.*, T. II, p. 850.

221 ZUIDEMA, *El sistema de ceques del Cuzco. La organización social de la capital de los incas. Con un ensayo preliminar*, Lima, Universidad Católica del Perú, 1995, (1ª. ed. 1964) y *El calendario inca...*, nota 8, p. 13.

222 GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios reales*, I, Libro Segundo, capítulo XI. Ángel Rama en *Ciudad letrada* (Montevideo, Arca, 1998, p. 20), analiza el diseño de las ciudades coloniales como “dameros”, es decir, como tableros de ajedrez.

223 En *El calendario Inca*, Zuidema presenta el análisis de tres calendarios prehispánicos: un textil huari, de la costa sur peruana, cuya fecha se remonta a 900 años d. C., es decir quinientos años antes del imperio incaico; un quipu de estilo inca encontrado en el valle de Ica, también de la costa sur peruana; y un quipu de Chachapoyas, del

Hay que agregar a lo anterior el principio de la *bipartición* en Hanan —la parte de arriba— y Hurin —la parte de abajo—, reiteradamente aludido en esta investigación. Este principio del territorio habitado, como señalan los diversos especialistas, e incluso como se deja ver en las crónicas, es pre-incaico. Aquí cabe recordar que la hegemonía Inca capitalizó formas de organización instituidas en el mundo andino a lo largo de, por lo menos, cuatro milenios.

La importancia de las *dos mitades* se asocia a la construcción de jerarquías y “turnos” en el calendario ritual que, si bien mantienen una relación de complementación, también ponen en marcha funciones diferenciadas por la jerarquía y las funciones de los grupos instituidas desde el poder.

En el sistema astronómico andino, según Zuidema, hay seis observaciones fundamentales. Conviene citar en extenso algunas de sus conclusiones sobre el sistema astronómico del Cuzco:

Este combinaba dos métodos de observación a los que podríamos denominar internos y externos. El primero era representado fundamentalmente por una alineación dentro del Coricancha para dos fechas de la salida del sol (25/5 y 18/7). El externo contaba de observaciones efectuadas desde lugares fuera del Cuzco hacia los cuatro sucancas. Podríamos considerar que las dos observaciones restantes, una desde el Coricancha hacia Chinchicalla, y la otra desde el Ushnu en la plaza de Haucaypata hacia los pilares del monte Sucasca, mediaban entre los dos primeros métodos. Juntas, todas las observaciones me permitieron definir los periodos del calendario entre ellas y sugerir una primera reconstrucción del calendario inca de 13 (y no 12) meses.²²⁴

norte peruano probablemente realizado cerca de 1532. Todos ellos registran el conteo de todos los días del año tropical (el tiempo que tarda la tierra en dar una vuelta completa al sol siguiendo la elíptica) y corresponden a un sistema de “meses solares”. Cada calendario expuesto divide el recorrido completo del sol en mitades y ofrece un conteo de dos o cuatro años en los que se ajusta el “año”. Estos calendarios tenían funciones rituales e integraban información del movimiento de la luna. Para profundizar en el análisis de los calendarios aquí mencionados ver del capítulo 1, “El calendario inca” (pp. 73-87). Zuidema también incluye como parte de los calendarios pre-hispánicos la organización política-ritual del tiempo-espacio en el pueblo de Sabaya (Bolivia) y Momostenango (Guatemala) (pp. 87-99), en los que se ponen en juego jerarquías, “emparejamientos” del poder, rotación de cargos, en un proceso de progresión y superposición cíclica. Lo interesante de todos estos calendarios es la distinta organización del tiempo anual, semestral, mensual, bi-anual y cuatri-anual, considerando los diferentes ciclos de los movimientos del sol, la luna, y otros astros —Venus, por ejemplo—; la superposición de ciclos temporales y sus “ajustes” aparecen como una constante.

224 ZUIDEMA, *El calendario...*, p. 276. El templo del Coricancha se encontraba en el Cuzco y estaba dedicado al sol. Los sucancas eran lugares que cumplían funciones rituales y astronómicas. Los pilares a los que alude Zuidema tenían funciones de observación y el Ushnu colocado en el Cuzco también tenía funciones rituales dedicadas al sol y a la observación. El Ushnu, que se consideró como una huaca, era un pilar alto de piedra, sobre una base piramidal, forrado de oro, donde se hacían las libaciones de chicha. Fue derribado muy pronto (c.a.

Antes de explicar la “carta de las huacas”, es necesario aclarar que las cuatro regiones como puntos cardinales tienen una importancia calendárica y astronómica para regular las actividades económicas y rituales, además de que se asocian con las estaciones anuales determinadas por la observación del movimiento del sol y la luna, principalmente.

Así, relacionando, por un lado, la cuatripartición de los suyus con la bipartición entre Hanan y Hurin, y por otro las jerarquías, las funciones rituales y las estaciones, Zuidema propone reconstruir el calendario inca del siguiente modo:

Suyu	Lugar en la Cuatripartición	Lugar en la bipartición	Meses incas	Jerarquía
Chinchaysuyu	I	Hanan	13, 1, 2	Mayor ↓ Menor
Antisuyu	III	Hurin	3, 4, 5	
Collasuyo	II	Hanan	7, 8, 9	
Cuntisuyu	IV	Hurin	10, 11, 12	

El punto de referencia para el año inca así representado es la fiesta de *Inti Raymi*, en el solsticio de invierno (marcado por Zuidema el 26 de junio). Las funciones asociadas a los suyus, son las siguientes: 1) Chinchaysuyu y Collasuyo, pertenecientes a Hanan, el gobierno, las relaciones externas al centro político, la guerra y el control del agua; 2) Antisuyu y Cuntisuyu, pertenecientes a Hurin, la agricultura.²²⁵

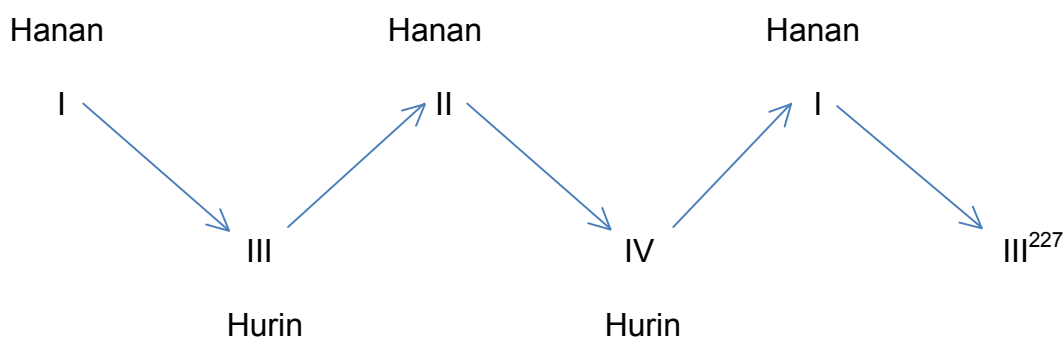
Zuidema aclara que frente a la diversa información que recogieron los primeros cronistas —y que *podían comprender* desde su horizonte epistemológico—, los “13 me-

1550, pues en la época de Betanzos ya había sido destruido) y en su lugar se colocó la picota. Ver el apéndice 1 de *El calendario...*, “El Ushnu”, pp. 835-838. Para los detalles del sistema de observación ver todo el capítulo 2. “Sol, luna y meses. El sistema de observación astronómica en el valle del Cuzco” (pp. 100-208).

225 *Ibid.*, p. 649.

ses” fueron pasados por la “cama de Procusto” para ajustarlos a 12. Por eso, en el cuadro anterior, no aparece el “mes” 6 llamado “Aymuray” en el que las comunidades se visitaban, se dedicaban a la preservación y almacenaje de alimentos, los pastores cantaban y tenían tiempo libre, se tejía la ropa de la comunidad —*sapsi*—, se trabajaban las cosas comunes y de tributo, y se jugaban ciertos juegos después de la cosecha y durante el almacenaje. La hipótesis de Zuidema es que dado que era un “mes” que no estaba a cargo de algún grupo específico, porque era de la gente del común, se le sumó al “mes” 5 o “Hatun cuzqui”, “ya que estos dos meses libres de la supervisión de las panacas se sucedían, fueron tal vez los más fáciles de reducir para adaptarlos a los presupuestos hispanos”²²⁶.

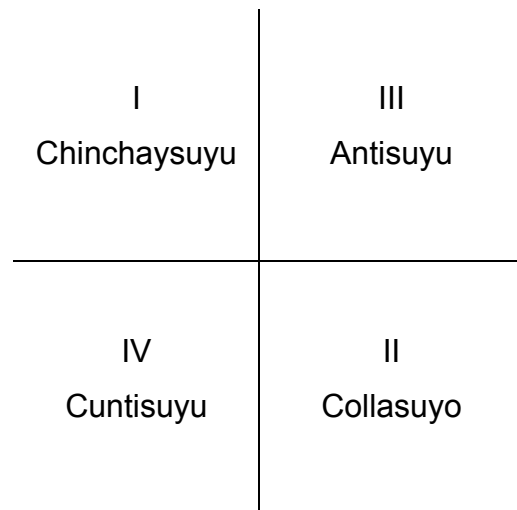
A lo ya dicho de manera muy esquemática sobre la cuatripartición y la bipartición que juntos combinan estrategias de simetría y asimetría —horizontalidad y verticalidad— hay que añadir solamente que su lugar en el espacio político y sus funciones a lo largo del año inca se alternaban de manera zigzagueante. Como se puede apreciar en el cuadro previo, el orden en el calendario de las panacas no es sucesivo (I, II, III, IV) sino alternante (I, III, II, IV):



226 *Ibid.*, p. 647. Además señala que en 1584 se introdujo la reforma del calendario gregoriano en el Perú, por lo cual los datos de los cronistas anteriores a esta fecha no coinciden con la de los posteriores, especialmente los reunidos por Polo de Ondegardo en 1559 que fueron usados por el Concilio Limense en su tratado de la religión inca en 1585, el cual se tituló “Los ritos de los indios. Los errores y supersticiones de los indios sacados del tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo”. ZUIDEMA, *ibid.*, p. 101. Es decir, Zuidema con la conciencia de estas dificultades para la interpretación de los datos ofrecidos por los documentos coloniales, y la observación astronómica, y basándose en el principio metodológico de las funciones de los rituales y los mitos, logra proponer el calendario inca después de 54 años de investigación. Véase la numerosa bibliografía del autor en *El calendario...*, pp. 849-906.

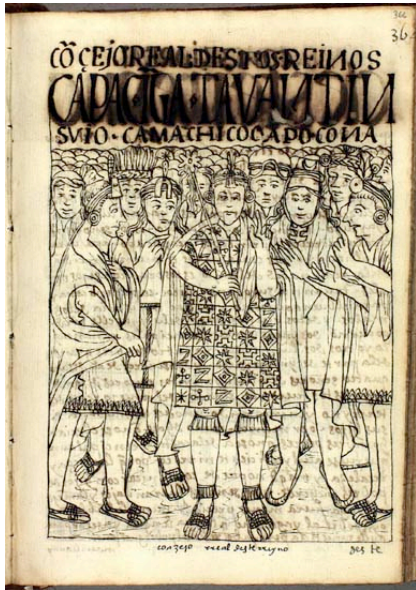
227 A pesar de lo dicho, Zuidema no representa así la sucesión. Ver su propuesta en la p. 627 de *El calendario Inca*, que consiste en la sucesión lineal de I, III, II, IV.

Lo anterior se aprecia mejor si consideramos no la sucesión lineal temporal, sino espacio-temporal en el sentido de las manecillas del reloj:

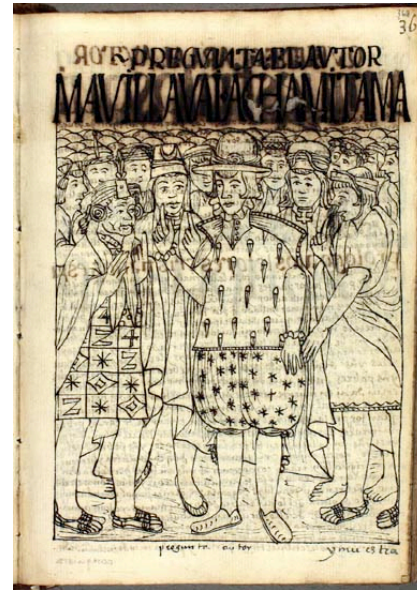


La división cuatripartita del espacio político tenía repercusiones en su gobierno. En el apartado anterior se habló sobre la *diarquía* o, mejor, *co-gobierno* como un concepto más apropiado para caracterizar a la forma de régimen político de la hegemonía Inca, en contra de las versiones coloniales de una supuesta monarquía sostenida por una dinastía regia. Guaman Poma deja asentado en la *Nueva crónica...*, no sólo la importancia de los 15 capitanes para el Inca y las Señoras de cada una de las regiones,²²⁸ sino también la existencia del Consejo del Inca —la imagen contigua que tiene la misma estructura iconográfica, le permitirá expresar que su “carta” no es suya en tanto individuo o “autor”, sino que tenía el respaldo colectivo expresado en la consulta a los ancianos.

228 En GUAMAN POMA DE AYALA, *Nueva crónica...*, para los 15 capitanes ver los dibujos 145, 147, 149, 151, 153, 155, 156, 157, 159, 161, 163, 165, 167, 169 y 171; para las señoras de los suyus, los dibujos 173, 175, 177 y 179.



364 [366]
 CONÇEJO REAL DESTOS REINOS, *CAPAC INGA TAVANTIN SVIO CAMACHICOC APOCONA* ¹ [Los Inkas señores que gobiernan el Tawantin Suyu]
 / conzejo rreal deste rreyno /
 / *Qhapaq Inka Tawantin Suyu kamachikuq apukuna* /



366 [368]
 PREGVNTA EL AVTOR, “MA, VILLAVAI [“Pero, díganme”] ACHAMITAMA” [Aymara: “Tu llanto desde allí.”]
 / Pregunta autor /
 / Ma, wiltaway. / Jachanitama. /

Para Zuidema, siguiendo a Guaman Poma, el co-gobierno implicaba la existencia del consejo real del Cuzco constituido por 12 personas provenientes de los 4 suyus de la ciudad: 4 del I, 4 del II, 2 del III y 2 del IV. La distinción de 4 y 2 consejeros ponía en juego la oposición jerárquica Hanan (I+II)/Hurin (III+IV) y también entre el Cuzco como interior (I+II) y el campo como exterior (III+IV).²²⁹

Ahora volvamos a la “carta de las huacas” de la que habló Juan de Betanzos (1551), Polo de Ondegardo (1559-1561) y Bernabé Cobo (1623). Entre 1559 y 1561, el licenciado Polo de Ondegardo escribió la “Relación de la huacas del Cuzco” recogida como *sistema de ceques* por Bernabé Cobo en 1653. Afirma Zuidema que: “la «Relación» transcribe el contenido de un quipu que registraba 328 lugares sagrados (huacas) según 41 «líneas» —ceques— que salían del templo del sol en el Cuzco y se dirigían hacia el valle”²³⁰.

229 ZUIDEMA, *El calendario Inca...*, p. 626. Ver en la misma obra el cuadro de la p. 157.

230 *Ibid.*, p. 14.

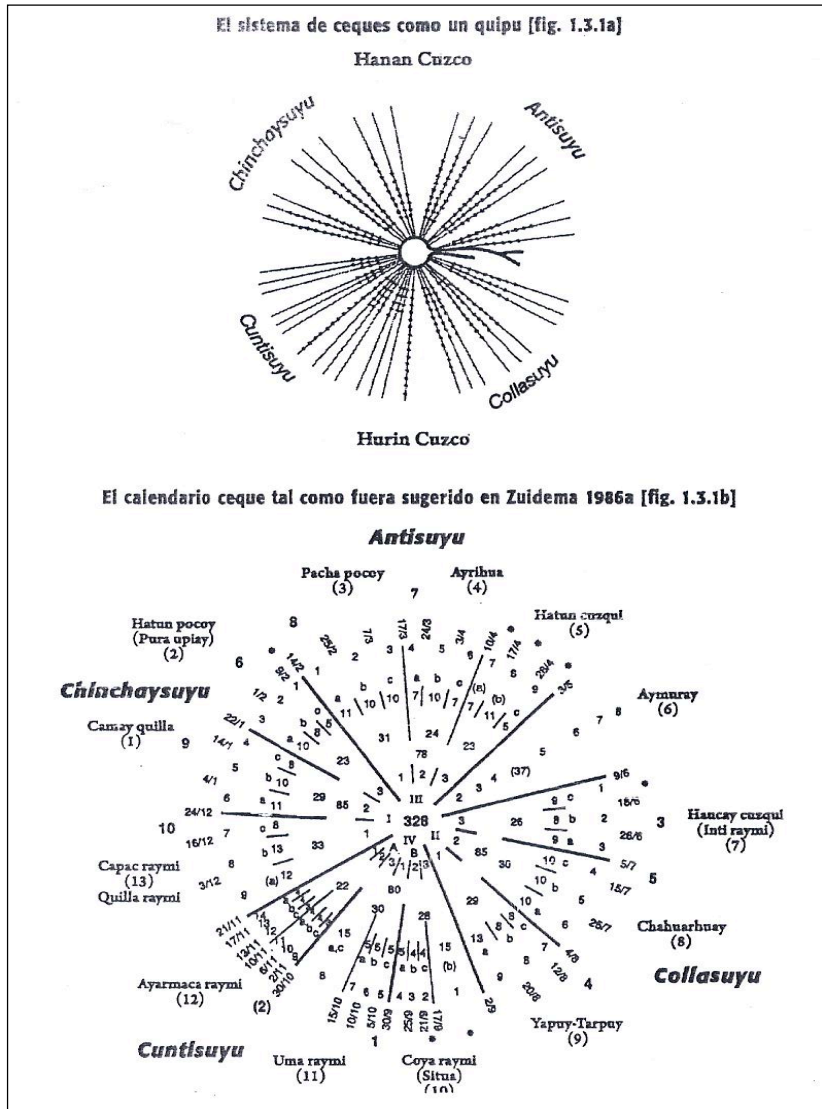
El campo semántico de *ceque* es amplio: “rayos” o “rayas de luz solar”; en quechua “raya, línea, término” y como verbo —*cequenni*— “rayar, linear, deslindar”, todos estos significados asociados a la división de la tierra. En aymara, *ceque* significa “raya” y sus verbos derivativos “rayar hacia lo ancho” o “rayar de arriba a abajo”. Zuidema propone interpretarlos como “líneas de mira o de visión”, cuyo uso era astronómico, calendárico y ritual.²³¹

Bernabé Cobo en *Historia del Nuevo Mundo*, manuscrito de 1653, describe en el libro Decimotercero las huacas o lugares sagrados principales ubicados en el Cuzco y en los cuatro caminos que unían el territorio Inca. Resalta el jesuita que la disposición de los adoratorios en el Cuzco se replicaba en las provincias con el mismo orden y que las huacas principales de las provincias eran “llevadas” al Cuzco donde representaban a sus pueblos; razón por la cual, dice Zuidema, éstas eran “rehenes” del poder político-religioso del Inca y su lugar en el Cuzco expresaba la alianza o contrato —*hucha*— con sus pueblos, que se convertía en la “fuerza impulsora del sistema de ceques”²³².

Para el investigador holandés, la “Relación” transcribió un quipu calendárico, cuya representación reconstruida ofrece de la siguiente manera:

231 Ver ZUIDEMA, *El calendario Inca*, particularmente el apartado 1.3 “El sistema de ceques como un calendario”, pp. 12-33.

232 *Ibid.*, pp. 10 y 28. Las huacas en el Cuzco tenían un *lugar*. Guaman Poma ofrece una imagen (261) del Inca hablando con la huacas. Ver de Bernabé Cobo, “Historia del Nuevo Mundo” en *Obras del P. Bernabé Cobo de la Compañía de Jesús*, II (edición y estudio preliminar del P. Francisco Mateos), Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1956. Se encuentra en versión digital en www.bibliotecavirtualdeandalucia.es [Consultada el 20 de diciembre de 2014].



Diagramas propuestos por Tom Zuidema en *El calendario Inca*²³³

Los números de las huacas (328) y los ceques (41) tienen, para el astroarqueólogo holandés, una importancia astronómica, calendárica y ritual puesto que los ciclos del sol (12-13 meses), la luna ($328 = 12 \text{ meses lunares siderales} = 12 \times 27 \frac{1}{3}$), las estaciones y suyus ($4 \times 3 \text{ meses}$), el sistema burocrático altamente jerarquizado y los ayllus participan.²³⁴

233 *Ibid.*, p. 14. Esta propuesta se relaciona formalmente con la descripción del quipu calendario de Chapapoyas analizado por Zuidema (pp. 84- 87), perteneciente a un funcionario nativo (1572). Se sabe por diversos autores que Polo de Ondegardo elaboró la “Relación de las huacas” consultado a los indios con sus quipus.

234 *Ibid.*, pp. 767, 827, 828 y 830.

Como puede apreciarse, el segundo diagrama expresa de manera radial — concéntrica— la organización tanto del Cuzco como del Tahuantinsuyu. En el centro aparece el número total de huacas (328), seguido de un primer círculo con números romanos (I, III, II, y IV) de los 4 suyus; los círculos externos incluyen, en primer lugar, los nombres de los 13 meses con números arábigos entre paréntesis; en segundo lugar, la identificación de las 10 panacas que estaban a cargo de los meses, con números arábigos (del 1 al 10), de los cuales los meses (5) y (6) no estaban a cargo de la supervisión de alguna de ellas, como ya se explicó; un tercer círculo externo que marca los días de observación astronómica y los rituales celebrados siguiendo un patrón de año tropical (solar) de 12 meses; el cuarto círculo, de afuera hacia adentro, marca el número de ceques asociados a cada uno de los suyus (I/9; III/9; II/9 y IV/14 ó 15); y, por último, siguiendo al jesuita Bernabé Cobo respecto a que las huacas estaban a cargo de las “parcialidades y familias” del Cuzco, tenemos la organización jerárquica de los grupos a cargo de los ceques.²³⁵

La estructura jerárquica de los grupos a cargo de los ceques se vincula también con una metáfora espacial y se expresa en el principio de *tripartición* que propone Zuidema.

El principio de tripartición dividía a los sectores sociales dentro de una jerarquía vertical: *Collana* (familia real y/o alta nobleza conocida como *huacha cuyac*: “el amigo de pobres”), *Payan* (hijos en mujeres secundarias de otros grupos o *huaccha concha*) y *Cayao* (gente común y de fuera del Cuzco). Los sectores Collana y Payan expresan las alianzas matrimoniales que los hombres del linaje gobernante podían establecer tanto con mujeres de su grupo como con mujeres de grupos externos —los cuatro suyus— para establecer pactos políticos, de relaciones simétricas y asimétricas, que tienen repercusiones en la organización del espacio.²³⁶

Así, los principios de la *bipartición* (Hanan-Hurin del espacio), la *tripartición* (de los sectores sociales) y la *cuatripartición* del espacio político (en suyus) podían coexistir de

235 La descripción de Cobo es la siguiente: “hacíanse cuatro partes conforme a los cuatro caminos reales que salían del Cuzco; y en cada uno de aquellos *ceques* estaban por su orden las *guacas* y adoratorios que había en el Cuzco y su comarca, como estaciones de lugares píos, cuya veneración era general a todos; y cada ceque estaba a cargo de las parcialidades y familias de la dicha ciudad del Cuzco de las cuales salían los ministros y sirvientes que cuidaban de las guacas de su ceque y atendían a ofrecer a sus tiempos los sacrificios estatuidos” (BERNABÉ COBO, *Historia del Nuevo Mundo...*, p. 169). La descripción de Cobo empieza por el Chinchaysuyu con 9 ceques y 85 guacas; seguía el de Antisuyu con 9 ceques y 78 guacas; luego el camino de Collasuyu con 9 ceques y 85 aguacas; y, finalmente el Cuntisuyu o Condesuyu con 14 ceques y 80 guacas, dando un total de 328 adoratorios ($85+78+85+80=328$).

236 ZUIDEMA, *El sistema de ceques del Cuzco...*, pp. 27-29.

manera explícita o implícita a través de mitos o ritos asociados a los grupos, lo cual se expresa en la organización del tiempo ritual y del calendario.

Los ceques, como ya vimos, eran líneas que deslindaban el espacio y puntos de mira y se asociaban a “parcialidades y familias”, es decir, a *ayllus* y panacas.

Para Zuidema los *ayllus* andinos remiten a “la idea de unidad política de preferencia endogámica, como de parentela” y, para John Murra, son la unidad básica de parentesco. En cambio, para Silvia Rivera Cusicanqui, el *ayllu* es la célula básica de la organización social andina, pero constituye “una compleja organización territorial y de parentesco, de carácter segmentario”²³⁷.

En el *Diccionario Quechua-Español-Quechua*, la voz *ayllu* significa “la célula fundamental, formada por el conjunto de descendientes de un antepasado común [...] Familia extensa, linaje, casta, con vínculo sanguíneo, con deberes y obligaciones comunes”; pero también significa “demarcación territorial para usufructo general y por igual para todos”²³⁸. *Panaca*, como ya hemos dicho, se refería a las unidades políticas de parentesco, ligadas al poder incaico, con funciones administrativas, rituales y calendáricas, que prestaban su servicio rotativamente y tenían un sistema de memoria cerrado. De manera tal que *ayllus* y panacas estaban a cargo del cuidado de los grupos de ceques y sus huacas respectivas dentro de los *suyus* en determinado momento del año.²³⁹

Así como Hurin Cuzco mantuvo cierta independencia de Hanan Cuzco con el derecho al autogobierno. Así también las panacas [...] conservaron ciertos derechos similares de una independencia mutua. Cada panaca tenía ciertos derechos a gobernar todo el valle del Cuzco durante el mes en el cual llevaba a cabo sus propios rituales, o dirigía los que eran de interés para todo el valle.²⁴⁰

En dicho tiempo, el inca era considerado miembro de esa panaca y ésta gozaba de situarse en la cumbre del sistema jerárquico durante el efímero tiempo de su “mes”.

237 *Ibid.*, p. 35; Ver MURRA, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1975, p. 24; y RIVERA CUSICANQUI, “El otro bicentenario” en *Hambre de huelga*, Querétaro, La Mirada Salvaje, 2014, p. 16.

238 Academia Mayor de la Lengua Quechua, *Diccionario Quechua-Español-Quechua*, Cuzco, 2005 (2ª. edición), p. 20. Disponible en <http://www.illa-a.org/cd/diccionarios/DicAMLQuechua.pdf> [Consultado el 15 de febrero de 2015].

239 Sin embargo, entre panacas y *ayllus* había jerarquías: Zuidema propone cuatro reglas para explicar la asociación entre ceques, panacas y *ayllus* y dentro de los estos algunos asignados a la gente del común. Ver *El calendario Inca...*, especialmente del capítulo 9, “Representando el orden social en el sistema de ceques” (pp. 637-648).

240 ZUIDEMA, *El calendario...*, p. 449.

La asociación de panacas con los cuatro suyus, según propone Zuidema, es la siguiente:²⁴¹

Suyu	Lugar en la Cuatripartición	Meses incas	Panacas	Estaciones	Rituales importantes
Chinchaysuyu	I	13, 1, 2	10', 9', 6' Inca, gente de su territorio y alta nobleza	Solsticio de verano Diciembre	
Antisuyu	III	3, 4, 5	8', 7', ayllus	Equinoccio de otoño Marzo	
Collasuyo	II	7, 8, 9	3', 5', 4'	Solsticio de invierno Junio	Inti raymi
Cuntisuyu	IV	10, 11, 12	Ayllus, 1', 2', (Damas Ñiaca, Incas de privilegio de los 4 suyus no-incas La gente del común)	Equinoccio de primavera Septiembre	Coya raymi (Situa)

241 Integra información de las figuras 2.9 (p. 745), 1.3.1 b (p. 755) de *El calendario Inca.*, Como se observa, la secuencia calendárica de las panacas no es igual a su secuencia jerárquica (p. 623). La panaca 10' es jerárquicamente más importante y corresponde al *Capac Ayllu*, o panaca de la nobleza inca, o sea, suyu I. De allí que el resto de las panacas se ordenen de manera descendente terminando en el suyu IV, que incluye a las damas ñiaca, los Incas de privilegio y ayllus del común. Resalta que este suyu (IV) tenga más ceques asignados (15), en comparación con los otros tres (3 ceques a cada uno). Lo anterior lo explica Zuidema incorporando el principio de “emparejamiento” del poder de la menor jerarquía.

Este sistema de ceques, cuya existencia empírica comprobó Zuidema en un 80% mediante observaciones astronómicas *in situ*, le permitió demostrar que la organización incaica era “un conjunto estructurado cerrado que mostraba de manera directa aquellos ordenamientos numéricos de naturaleza simbólica que integraban con gran nitidez la religión, la política, la historia, la astronomía, y, en general, todo lo relativo a la organización del tiempo, el espacio y las relaciones sociales en un esquema unitario”²⁴². De modo tal que, al incluir la participación de las panacas y los ayllus en los rituales, lo que se pone en juego es una representación de rotación cíclica activa en el espacio y el tiempo. Para Rostworowski la diferencia entre ayllus y panacas radica en que la voz *panaca* (*pana*: “hermana en el habla del varón, o prima hermana o segunda o de su tierra o linaje conocido”, según González Holguín) sólo se aplicó a los miembros de los linajes reales e implicaba que mantenían un sistema matrilineal; mientras que los ayllus eran patrilineales.²⁴³

Para el investigador holandés, la clave de la interpretación del pasado andino consiste en considerar las relaciones de parentesco, las relaciones espaciales, las relaciones jerárquicas entre los ayllus y los grupos sociales previos, cuya existencia se prolongó en pueblos, ciudades y provincias coloniales.²⁴⁴ En ese pasado se entrecruzan el mito y la historia.

En el “Ensayo preliminar” a la edición de 1995, Zuidema recapitula sus investigaciones y amplía sus hipótesis de 1964. El problema mayor era explicar cómo se articulaban las relaciones jerárquicas sociales verticales del principio de tripartición —Collana, Payán y Cayao— con las relaciones horizontales espaciales entre grupos.²⁴⁵ En *El calendario inca...*, es decir, en 2010, logra integrar en el calendario los ámbitos detectados que implican las relaciones simétricas y asimétricas. Para él, la base del calendario inca es la organización espacio-temporal de las 328 huacas ubicadas radialmente desde el Cuzco, como se puede ver en el siguiente diagrama. En esta organización se integran

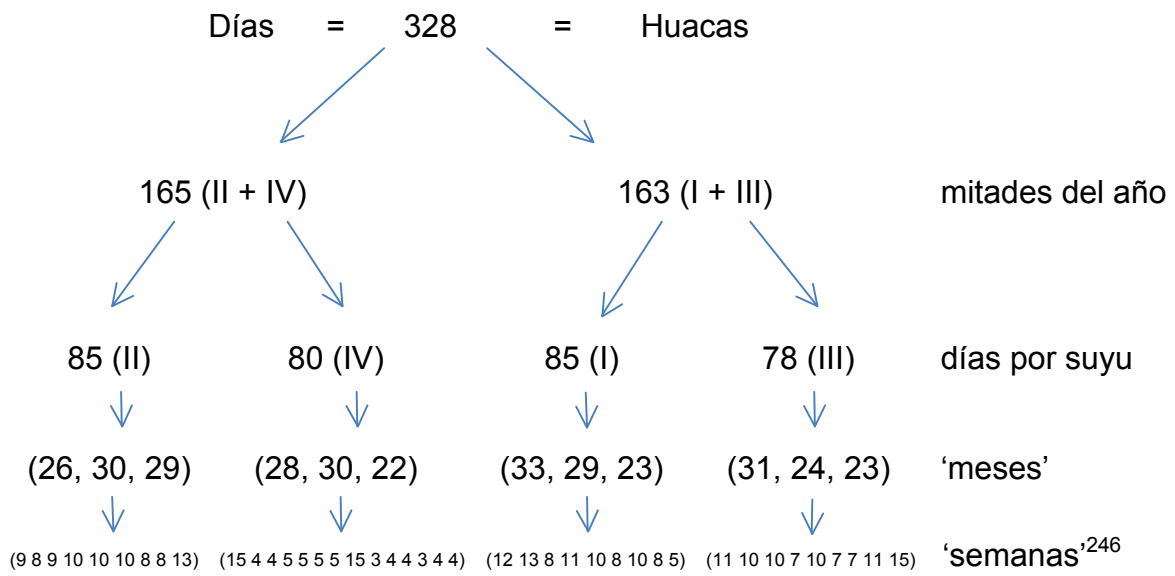
242 JUAN M. OSSIO, “Doctorado Honoris Causa de Reiner Tom Zuidema. Discurso de orden” en *El sistema de ceques del Cuzco. La organización social de la capital de los incas. Con un ensayo preliminar*, Lima, Universidad Católica del Perú, 1995, p. 21.

243 ROSTWOROWSKI, *op. cit.*, p. 44. La autora recoge los distintos significados de *panaca* dados por los diccionarios del quechua (pp. 43 y 44).

244 ZUIDEMA, *El sistema de ceques...*, p. 25.

245 ZUIDEMA, “Ensayo preliminar” en *El sistema de ceques...*, p. 29.

los principios de bipartición (las dos mitades del año), tetrapartición (los 4 suyus) y tripartición (grupos de ceques):



Zuidema remarca el uso político de la poligamia de carácter dual: tanto endogámica reconocida en el “*capac ayllu* o dinastía real” que ponía énfasis en la ascendencia patri-lineal, como exogámica, con mujeres secundarias de fuera de este grupo o panaca “que incluían un aspecto femenino o pseudo-matrilineal en su representación”²⁴⁷. En realidad, más tarde lo advertirá, se trata de un juego de alianzas y distribución del poder del que los estudios etnográficos informan a través de danzas y rituales aún practicadas en comunidades andinas, en las que las autoridades se desplazan en sus cargos de manera rotativa. En este *juego* cobra importancia la noción de *espacio ocupado temporalmente*, que enfatiza su carácter contemporáneo, es decir, su naturaleza sincrónica, que se interpretó como lugar en el tiempo, dentro de un esquema sucesorio, es decir, diacrónicamente.

Los incas tenían una interpretación ritual de su pasado que la interpretación histórica puede confirmar, la cual fue interpretada cronológicamente por los cronistas, pero dentro de un esquema de historia providencialista:

246 ZUIDEMA, *El calendario Inca...*, p. 766.
 247 ZUIDEMA, “Ensayo preliminar” en *El sistema de ceques...*, p. 35.

los informantes originales para los relatos de Gutiérrez y Las Casas fueron bien conscientes del *carácter espacial*, no temporal, de la organización [...] Sin embargo, Fernández “el Palentino” [1571] y cronistas posteriores empezaron a describir esta organización dentro de un marco histórico, cada rey fundando su propia panaca, y se olvidaron del contexto espacial²⁴⁸.

En el mundo de los incas, la noción de *pasado* está vinculada a una comprensión genealógica en la que intervienen elementos históricos y religiosos actualizados en los rituales, así como en sus propias narraciones y escenificaciones. Por ello, podemos afirmar que tanto los informantes como los cronistas indios y mestizos se vieron llevados a “historizar” los recuerdos de las tradiciones orales devenidas en fábulas o alegorías, *cuentos de viejos*, pero que al ser recordadas, como lo escribe Garcilaso de la Vega, les hacían derramar lágrimas.

2.4 Mito e historia

Para Zuidema, dice Ossio, la pregunta por el pasado andino e inca debe tomar en cuenta que esta sociedad, como un hecho total, “no presenta fronteras rígidas entre la política, la religión, la economía, la conceptualización del espacio, del tiempo, la vida social, etc.”²⁴⁹. De tal manera que los cronistas tempranos registraron información que posteriormente se diluyó en las interpretaciones de su pasado, tal como las de los autores que abordamos en los apartados precedentes. Los documentos coloniales mostraron y, al mismo tiempo, encubrieron la nueva realidad a la que hicieron responder a necesidades y conceptos europeos y cristianos. Es hasta décadas recientes que investigadores (historiadores, etnólogos, economistas, etc.) como los aquí consultados, han desmontado —des-sedimentado, deshilvanado— los conceptos europeos, para aproximarse de una manera harto dificultosa a lo que podría denominarse *cosmovivencia* andina.²⁵⁰

248 *Ibid.*, pp. 30, 33 y 36.

249 OSSIO en “Discurso de orden por el Doctorado Honoris Causa de Reiner Tom Zuidema” en ZUIDEMA, *El sistema de ceques...*, p. 20.

250 El concepto de *cosmovivencia* lo debemos a los trabajos de Carlos Lenkersdorf sobre el filosofar tojolabal. Para él, esta acción reflexiva se ancla en el idioma tojolabal y en las prácticas colectivas del ‘tik —*nosotrificación*— permanentes. Por ello afirma que los tojolabales no tienen una *cosmovisión*, sino una *vivencia* del mundo. Ver de María del Rayo Ramírez Fierro, “El filosofar tojolabal, un desafío para la filosofía” en *Pensares y Quehaceres. Revista de Políticas de la Filosofía*, núm. 5, septiembre de 2007, pp. 71-78.

Como hemos visto, para investigadores como Rostworowski, Zuidema, Murra, Pease, Ossio, Urbano, entre otros, la complejidad de la hegemonía inca hunde sus raíces en las instituciones sociales milenariamente conformadas en la región.²⁵¹ Entre ellas, la organización de los *mitimaes* (desplazados o reubicados), los *yanaconas* (sirvientes que incluían a hijos de curacas conquistados, de los que Murra dice que constituían el 1% de la población), los *collicas* o almacenes que dieron la impresión de que la utopía literaria era realidad, la reciprocidad, la mita en trabajo, las divisiones territoriales entre dos, cuatro, tres y más particiones. Por ello se puede afirmar que los incas constituyeron su hegemonía con base en el conocimiento de instituciones políticas previas. Incluso instituciones sociales como la clasificación de las edades por quinquenios, que separaba radicalmente a los contribuyentes de los no-contribuyentes, y la organización espacial circular expresada por el sistema de *ceques* provienen, según Zuidema, de tiempos más remotos y vinculan a la cultura andina con la región amazónica (el este del Brasil y las aldeas circulares *bororo* y *ge*) e incluso con Mesoamérica.²⁵²

Además, los incas no son los primeros en tener y organizar una idea de intercambio interregional y de conformación de pactos panandinos.²⁵³ Es imposible sostener que los incas hayan podido hacer esto en un corto tiempo —ciento cincuenta años— y “mucho menos haber desarrollado independientemente todas las instituciones políticas necesarias para gobernar un imperio recién conquistado, (que se extendía desde el Sur de Colombia hasta Argentina y Chile) sin haber conocido [incluso] antes dicho concepto. No solamente los incas deben haber tenido previamente esta idea de “imperio”, sino también la mayoría de pueblos que conquistaron”²⁵⁴. Como hemos visto la cuatripartición del espacio de los barrios, así como la bipartición de distintas dimensiones de la realidad como Hanan/Hurin, izquierdo-derecho, interno/externo, masculino/femenino, elementos opuestos pero complementarios, fueron prácticas andinas previas a los incas.

251 Ver del apartado 1.3 la nota 83, p. 50. Ver también la nota 13 del capítulo 5, “La escritura como espacio desgarrado”, en la que incorporamos información sobre la ciudad sagrada de Caral-Supe, de la cual da noticias la arqueóloga Ruth Shady, *infra*, p. 301.

252 ZUIDEMA, *Reyes y guerreros...*, p. 216.

253 Ver Rostworowski, *op. cit.*, el capítulo I, “El Cusco primitivo”, pp. 25-35. Ruth Shady remonta a tres milenios antes de la era cristiana el florecimiento de la ciudad sagrada Caral-Supe en la parte norcentral de Perú.

254 ZUIDEMA, *Reyes y guerreros...*, pp. 209-210.

Lo mismo que el co-gobierno que llegó a expresarse en una suerte de “Consejo del rey”, según lo expuso Guaman Poma.

El espacio político estaba determinado por la población que habitaba en sus diversos espacios ecológicos. Además, la sujeción al incanato permitía el uso de la tierra, las aguas, los hatos de auquénidos (llamas, vicuñas, alpacas y guanacos) y los frutos del trabajo de la comunidad en sus territorios. Para Murra, “el concepto básico que regía los intercambios recíprocos de energía era el tiempo, los días o años de trabajo adeudados a personas, a unidades domésticas, a la comunidad, a los señores y eventualmente al Estado”²⁵⁵; de modo tal que el concepto de “riqueza” pasaba por el tamaño del grupo de parentesco: a mayor número de miembros de las unidades domésticas, menor tiempo de trabajo utilizado en cumplir su tiempo en la mita. Por tanto, los “pobres” eran los que no tenían familia o ésta era pequeña. Esto afectaba la disponibilidad de acceso a las chacras pues su extensión tenía un carácter cualitativo. Murra lo explica mejor que nadie: el *tupu* consistía en “las extensiones de cultivo que podían suplir el mínimo vital de una unidad doméstica, bajo determinadas condiciones ecológicas y dentro de una tradición agrícola local”²⁵⁶; la extensión del *tupu* era flexible y cualitativamente determinada por el cultivo anual en curso, su descanso, la rotación de cultivos y su ubicación en los nichos ecológicos. Además, la cantidad de miembros de las unidades domésticas, determinaba la cantidad de bienes de consumo que debían ser garantizados por la propia comunidad. De allí que los curacas y señores de las regiones recibiesen las presiones tanto de las fuerzas locales como centrales.

Además, no olvidemos que un rasgo de la economía andina era el control vertical de espacios ecológicos y que, por eso el ‘territorio’, en términos étnicos, estaba demográficamente determinado. Pero si atendemos, como dice Murra, a que el patrón económico andino era el control vertical de nichos ecológicos —lo cual supone la migración, a veces temporal, a veces permanente de familias en los diferentes nichos ecológicos que a veces eran compartidos con otros grupos étnicos y de lo cual se generaban resistencias y pactos—, entonces el territorio habitado como unidad de los ayllus

255 MURRA, *op. cit.*, p. 30, y *ss.*

256 *Ibid.*, pp. 214 y 215.

también tenía un profundo carácter cualitativo y flexible, como el *tupu*. No obstante, este patrón económico que funcionaba sin dinero es anterior a la expansión inca.²⁵⁷

Entonces, ¿cuáles son las características novedosas de la hegemonía inca? Siguiendo a Murra y a Rostworowski, serían: los lazos de reciprocidad presionados por la expansión militar, la organización burocrática instituida por los incas al fundar la ciudad del Cuzco como centro de su hegemonía política a partir de las diez panacas, las políticas matrimoniales poligínicas mixtas (endogámicas y exogámicas) para la élite, así como la redistribución de bienes y su fuerza compulsiva para la obtención de trabajo a través de la mita a cambio del uso de las tierras, los ganados, el agua y todos los bienes de consumo para la subsistencia de los ayllus y suyus, lo cual generaba fuertes tensiones y resistencias de las “provincias” al poder político centralizado en el Cuzco.

Para Murra, el papel de los curacas dentro del sistema de alianzas entre la nobleza inca y las comunidades permitía contener las tensiones siempre existentes, por lo cual los conflictos emergían en distintos momentos. Esta tensión permanente fue la base de las primeras alianzas de los curacas y señores con los españoles, a quienes les suministraron todo: hombres, mujeres, ganado, alimentos, armas e intérpretes intermedios, como lo explica Waldemar Espinosa.

Hay que subrayar que el carácter re-distributivo del Estado basado en la reciprocidad cada vez más compulsiva por el crecimiento de su burocracia y el aparato militar reclamaba, para decirlo con Murra, “una fracción creciente de las energías y productividad de sus pobladores, rebaños y tierras”²⁵⁸. Este aparato estatal, burocrático y militar se quebró a partir en 1532.

Cuando la invasión europea en 1532, el Tahuantinsuyu era un Estado en el cual la previa concepción del archipiélago ecológico estaba en neta contradicción con su reutilización y proyección con fines militares en las nuevas condiciones que acompañan el cambio de escala. Había otros puntos de tensión en el Tahuantinsuyu: el sistema de mit'a en lugar de tributo para crear los ingresos del Estado; el aumento en la proporción de la población total extraída de su contexto étnico para ser *mitmaq*, *yana*, *aqlla* o

257 PEASE, *Las crónicas y los Andes*, p. 221 y 225. Murra explica las variables del control vertical en el capítulo 3 “El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas (1972)” en *op. cit.*, pp. 59-115.

258 MURRA, *op. cit.*, p. 214.

kañari, dedicada exclusivamente a propósitos estatales; el esfuerzo de concentrar y monopolizar en las instituciones redistributivas estatales el intercambio y otros tráficos de bienes.

Cada una de estas instituciones funcionaba en íntima relación con los archipiélagos verticales. No es difícil ver que, en 1532, la sociedad andina, su economía, sus aparatos administrativos y políticos, estaban en el umbral de profundas transformaciones que la invasión europea detuvo y desvió.²⁵⁹

La hegemonía inca supuso la creación de mitos propios que fundaron su autoridad política, situando al sol como centro, lo cual se traduce en la importancia del eje solsticial en el calendario, del mismo modo que en todas las culturas agrícolas desarrolladas, pero relacionado siempre con la luna que también tiene un lugar en el año.²⁶⁰

Para Zuidema, la “historia” inca “integró hechos religiosos, calendáricos, rituales, a un sistema ideológico que era jerárquico en términos de tiempo y espacio. Esta ideología jerárquica no debe ser confundida con la concepción occidental de historia impuesta por los españoles”²⁶¹. Justamente para este autor lo característico del pensamiento andino es que supo integrar las jerarquías con la actividad horizontal de las comunidades, logrando una aparente simetría. Desde el punto de vista ritual, algunas danzas permiten comprender un movimiento de rotación de cargos, prestigio, “emparejamientos” jerárquicos y responsabilidad comunitaria. La memoria colectiva actualizaba sus ritos en las fiestas que, a pesar de la Conquista, aún perduran.²⁶²

259 *Ibid.*, pp. 114-115.

260 Ver *supra* el diagrama de Zuidema de la página 155. La fiesta de la Situa era en honor de la luna, pero también de todas las mujeres y de la esposa principal del Inca (Ossio la cita como “Citua” en *Los indios del Perú*, p. 124); se celebraba en el mes Coya Raymi (10°). Una de las huacas más importantes era la deidad ancestral de las montañas Mama Anahuarque cuyo nombre fue tomado por la esposa de Pachacuti Inca (ZUIDEMA, *El calendario...*, p. 647). El ritual de la Situa estaba a cargo del suyu IV, Cuntisuyu (de menor jerarquía), y consistía en una carrera que salía desde el Cuzco hacia todas las direcciones del Tahuantinsuyu, a cargo de las damas Ñaca y la gente del común. Los corredores salían, según su jerarquía, desde el Cuzco por los cuatro caminos de los suyus, y en todas las poblaciones los habitantes “se dirigían a un manantial o río de su ceque individual, esperando que las aguas se llevaran las enfermedades” (ZUIDEMA, *El calendario...*, p. 353). Una mayor descripción de este ritual está en las páginas 691-694.

261 ZUIDEMA, “Mito, historia y ritual” en *Reyes y guerreros...*, p. 255.

262 Ver *supra*, cita textual de la nota 192, p. 136. Manuel Burga profundiza en el análisis de la recreación de las identidades andinas en sus fiestas, por lo cual afirma que los pueblos andinos “superpusieron” los calendarios rituales andino y católico. Ver especialmente el apartado “Memoria y ritual: transmisión de una identidad” en *El nacimiento de la utopía* (pp. 216-229). Esta superposición siempre tensa no se explica con el “sincretismo”. En esto se abunda en el capítulo 4, “Sujeto heterogéneo”.

El tiempo y el espacio están estrechamente entrelazados. La expresión más concreta de lo que afirmamos se encuentra en su calendario, tal como lo propone Zuidema, en el que los ciclos solares siderales (anual y estacionales considerando los solsticios y equinoccios) y los ciclos lunares sinódicos (considerando su paso por el mismo punto en el cielo respecto al sol) y siderales (considerando los ciclos de la luna respecto a otra estrella fija) se superponen y entrelazan sirviendo de trama general de la vida política, religiosa y económica del Tahuantinsuyu. No obstante, justamente se detiene la reflexión de Zuidema en el punto en el que debemos de proseguir nuestro análisis.

A saber, Zuidema comparte la afirmación de Barbara Tedlock, respecto a que:

Los rituales temporales multimétricos involucran patrones de pensamiento dialéctico que van más allá de la simple dialéctica de la polarización (tesis, antítesis, síntesis), como la ejemplificaran históricamente el pensamiento hegeliano y marxista, para incluir la dialéctica de la superposición o la participación mutua. Parece que los pueblos mayas [y por extensión los andinos –RTZ-] usaron diferentes sistemas de marcar el tiempo en las distintas provincias de sus realidades biológicas, astronómicas, psicológicas, religiosas, sociales y que en algún punto del pasado estos diversos sistemas experimentaron un proceso de totalización dentro de los ciclos superpuestos y entrelazados de sus calendarios.²⁶³

Para Zuidema, el proceso de totalización de los calendarios en la zona andina ocurre con los incas. Como observamos, el autor extiende la afirmación de Tedlock a los pueblos andinos y asume la superposición y entrelazamiento de dos órdenes calendáricos. Para no errar, mejor traemos sus palabras: “el objetivo de uno de ellos [el calendario solar, anual] era organizar todo el año tropical según los preceptos solares. Estaba así organizado en torno al eje de los solsticios [...] El otro objetivo del calendario inca era, sin embargo, tomar distancia de la influencia solar y de su simetría en espejo”²⁶⁴, esto mediante la organización de los 328 días en cuatro estaciones de interés lunar sideral, observando el movimiento de la luna y tomando como referencia la observación en la Vía Láctea, o *Jach'aJawira* (“Río Grande”, en aymara) o Camino de Santiago, de la Cruz del Sur, las Pléyades y α y β Centauri, los “Ojos de La Llama”, que se manifiesta en mitos y se pone en juego en la vida cotidiana del pastoreo y las predicciones del

263 BARBARA TEDLOCK, *Time and the Highland maya*, apud ZUIDEMA, *El calendario...*, p. 99.

264 ZUIDEMA, *El calendario...*, p. 827.

tiempo, de los cuales tanto los documentos coloniales como los estudios etnográficos actuales dan noticia.²⁶⁵ Con estas estrategias de superposición de ciclos se logra un “emparejamiento” de la centralidad del sol en el calendario.

Con todo lo anterior, podemos concluir con Zuidema que el espacio/tiempo, las jerarquías sociales, los mitos y los rituales quedan incluidos en el calendario ceque en el que confluyen los ciclos solar, lunar y sideral en 328 días, de los cuales 37 —o 28 cada cuatro años—, quedaban suspendidos para recalibrar las correlaciones entre los ciclos del sol, la luna y los astros siderales.²⁶⁶

Las obligaciones calendáricas de los grupos sociales fueron suprimidas en la época colonial temprana, porque eran obligaciones con el poder inca, mientras que la naturaleza de las panacas cambió a la de “linaje” con el fin de competir por la propiedad de la tierra.²⁶⁷ Esto se tradujo en un mecanismo para la desarticulación del calendario que regulaba la organización del espacio y el tiempo, es decir, las estrategias concretas de la reproducción de la hegemonía del poder inca. No obstante, según Burga, los rituales de las comunidades andinas se mantuvieron vivos en las “fiestas” religiosas católicas, como resabios “paganos”, o sea, ocupando un lugar más bien proscrito, no-hegemónico, que se convirtió en espacio de la resistencia religiosa, económica, social y cultural de los pueblos andinos.²⁶⁸

265 *Ibid.*, p. 828: “El calendario ceque manifiesta su primer interés lunar sideral con la fiesta de la Situa, que caía alrededor de este equinoccio [de septiembre]”, p. 831. Un ejemplo de los estudios etnográficos actuales es la obra de Denisse Y. Arnoldy y Juan de Dios Yapita, *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación* (La Paz, Hisbol-ILCA, 1999), libro en el que se abunda en la relación entre las prácticas de pastoreo, la elaboración de finos textiles, el canto a los animales de las mujeres sabias (ancianas) y la observación de la Vía Láctea o *Jach’a Jawira* o camino de Santiago. Ver particularmente el capítulo 5, “Río de Vellón” (pp. 202-238). Ver *infra* Anexo 2, “Las constelaciones de los lagos negros en la astronomía aymara”, p. 181.

266 “El periodo de desaparición de las Pléyades coincide con el periodo de 37 días (3/5-9/6) en el que el calendario ceque quedaba suspendido. Esto les permitía recalibrar 37 días más tarde (o 38 después, una vez cada cuatro años) las correlaciones entre el sol, las fases de la luna y la posición de esta última sobre las estrellas para el inicio del nuevo año el 9 de junio, con el mes de Haucay Cuzqui (7) y la fiesta del Inti raymi.” (ZUIDEMA, *El calendario...*, pp. 810-811).

267 ZUIDEMA, *El calendario...*, p. 751. Habrá que recordar, siguiendo las investigaciones de Espinosa Soriano los “pleitos” de curacas contra el poder colonial alrededor de 1560. Ver su “Estudio preliminar” en *Los Huancas, aliados de la conquista* (pp. 9-198), para comprender los documentos que acompañaron los juicios. Sólo uno de ellos, Don Carlos Guacrapáucar logró cruzar el Océano Atlántico y regresó en 1565 “lleno de presunción y cargado de mercedes sólo para él, solamente para su persona.” Se le otorgó también un escudo de armas para su saya que resume la alianza Hispano-Huanca. Vale la pena subrayar que los “pleitos” empezaron reclamando derechos colectivos y terminaron otorgando derechos personales.

268 Ver BURGA, *El nacimiento...*, p. 220 y ss. El caso más conocido enmarcado en los horrores de la persecución religiosa inquisitorial de nuestra América es el de San Damián, cerca de Huarochirí, donde el 15 de agosto de

Además, tendremos que afirmar que, efectivamente, el pasado andino tiene más de mito que de historia, aunque, como dice Zuidema, la historia lo confirme. O, tal como lo propone Oscar Agüero respecto a la historia de resistencia de los Tupí-Cocama en la Amazonía peruana, “mito e historia son dos modos de conciencia social no contradictorios sino complementarios y co-existentes que crean, reproducen y transforman el orden social”²⁶⁹.

Pero volvamos a la alusión de Tedlock-Zuidema respecto del pensamiento dialéctico. El pensamiento *dialéctico* nos permite acercarnos a una idea de tiempo-espacio en un sentido dinámico que supera las visiones fijas y fragmentarias al proponernos una visión totalizante de la realidad en un proceso continuo de sí hacia la ampliación de sí, pero frente a la cual el pensamiento andino debiera ser diferente, o estar más allá, respecto de la “simple dialéctica de la polarización” de Hegel y Marx, esto es, respecto a la estructura básica del pensamiento dialéctico constituida por la negación de los opuestos (tesis-antítesis) o *negatividad* que se resuelve en la síntesis. Esta *negatividad* que se convierte en el motor generador del movimiento o devenir, en el que la metáfora del “despliegue” se vuelve relevante.

La dialéctica identificada con Hegel y Marx se comprende como síntesis de los opuestos y termina siendo un concepto que, al descansar en su impulso de superación (*Aufhebung*) mediante la síntesis, es finalmente aniquilación de lo ya devenido en nuevas figuras de su proceso que guarda en su seno como formas o figuras (*Bild*) superadas o por superar. Además, habría que decirlo, la dialéctica así entendida por Hegel y Marx es la naturaleza misma del pensamiento y de lo real. Este núcleo central del pensamiento dialéctico, basado en la contradicción, no nos permite pensar la complementariedad de los opuestos en la que se basa el pensamiento andino. En el pensamiento de Hegel y Marx, el concepto *Entfaltung*, que tiene múltiples significados, tales como desarrollo, desenvolvimiento, despliegue, desdoblamiento e incluso revelación, se ha privilegiado sobre todo la idea de *desarrollo necesario y universal (Entwicklung)*, así

1608 el trasfondo pagano fue presenciado por el sacerdote jesuita, expósito y mestizo nacido en Cuzco, Francisco de Avila (1573-1647); a partir de esa fecha se dedicó frenéticamente a combatir la idolatría. Ver PIERRE Duviols “Francisco de Ávila, extirpador de las idolatrías. Estudio Biobibliográfico” en *Dioses y hombres de Huarochirí*, 2ª edición (traducción y prólogo de José María Arguedas), México, Siglo XXI, 1975, pp. 151-175.

269 AGÜERO, *op. cit.*, p. 14.

como sus asociaciones a *evolución y progreso*, lo cual ha provocado efectos devastadores para unos pueblos respecto a otros en el terreno de la historia.²⁷⁰

Por eso, como dicen Tedlock y Zuidema, el pensamiento andino debería estar más allá de la “simple dialéctica de la polarización”, que interpretamos como la oposición básica entre tesis y antítesis, pues al integrar y superponer distintos ritmos o ciclos, incorpora o integra a los distintos niveles organizados de la realidad, que no siempre es dual, en una totalidad que no se para nunca, y que permanentemente se pone de manifiesto.

Josef Estermann, en un esfuerzo por comprender desde la filosofía el pensamiento andino, afirma que para éste “la oposición más bien dinamiza la realidad, como lo afirma la lógica dialéctica y el pensamiento oriental en general. [...] El verdadero ente, es decir, la relación, es una unión de oposiciones, un equilibrio dialéctico o dialógico”²⁷¹. Pero el equilibrio dialéctico o dialógico —términos que, dicho sea de paso, aparecen como equivalentes en la exposición de Estermann y que desde el punto de vista filosófico apelan a horizontes epistemológicos distintos²⁷²— es una figura que no expresa del todo lo que implica otro de los principios del pensamiento andino, mencionado por el propio Estermann y en el que reaparece el término “dialéctica”, a saber, el principio de *ciclicidad*. Estermann sostiene que la secuencia de ciclos cósmicos es *dialéctica y discontinua*: “cada ciclo termina con un cataclismo cósmico (*pachakuti*) que da lugar a otra vuelta, una era nueva en otro nivel”²⁷³. No queda claro cómo el cataclismo produce la discontinuidad de un movimiento dialéctico en equilibrio.

Sin embargo, ambas posiciones hablan de los *ciclos* en niveles diferentes: Tedlock-Zuidema hablan de la superposición de ciclos calendáricos (para el caso andino solar y lunar, sinódico y sideral) y proponen que estos “involucran patrones de pensamiento

270 RODOLFO J. SLABÝ y RODOLFO GROSSMAN, *Wörterbuch der spanischen und deutschen Sprache*, II, Brandstetter Verlag, Wiesbaden, 1962, pp. 289-290 y 297. Conviene citar una idea común del método dialéctico hegeliano: “puede esquematizarse en los tres momentos de la “tesis”, la “antítesis” y la “síntesis”, del modo siguiente: todo concepto (tesis), a causa de su imperfección, suscita un concepto que le es opuesto (antítesis); la superación de esta antítesis debe realizarse mediante un tercer concepto (síntesis), el cual por ser a su vez imperfecto, suscitará una nueva antítesis que también deberá ser superada, y así sigue indefinidamente el proceso (Gang)” (JOSÉ MARÍA QUINTANA, “Preámbulo” en G. W. F. HEGEL, *Filosofía de la historia*, 2ª ed., Barcelona, Ediciones Zeus, 1971 (1ª. ed. 1971), p. 15).

271 JOSEF ESTERMANN, “La filosofía quechua” en E. DUSSEL, E. MENDIETA y C. BOHÓRQUEZ, *El pensamiento filosófico, latinoamericano, del Caribe y “latino”*, México, Siglo XXI-CREFAL, 2009, p. 39.

272 Cfr. NICOLA ABAGNANO, *Diccionario de filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974. El filósofo italiano distingue cuatro conceptos de dialéctica, según las doctrinas platónica, aristotélica, estoica y hegeliana.

273 ESTERMANN, *op. cit.*, p. 40.

dialéctico que van más allá de la simple dialéctica de la polarización (tesis, antítesis, síntesis)”. Estermann habla de un concepto ontológico general en la comprensión del mundo andino: *Pachakuti*. Así, la superposición de los ciclos calendarios no es la revolución de las eras cósmicas que se cierran y abren a otra era, a partir de un cataclismo, *Pachakuti* opera como un reacomodo (orden) frente a un desorden o un exceso que se verifica en la existencia de la que el ser humano es parte. De este modo, lo que a primera vista parece similar en las posturas de Tedlock-Zuidema y Estermann respecto a la dialéctica, realmente no lo es. En el calendario inca hay “ajustes” o “emparejamientos”, si se quiere “equilibrios” del tiempo/espacio, a partir de la consideración de ciclos más largos, los siderales, y ciclos más cortos, solares y lunares. Por ello, más que de “equilibrar”, se trata de integrar distintos procesos o ritmos. Los “patrones de pensamiento dialéctico” a los que apelan Tedlock y Zuidema no pueden pensarse sobre la lucha de contrarios, es decir, como fuerzas excluyentes para usar una expresión común. En todo caso, nos fuerzan a pensar las oposiciones o las tensiones junto a los principios de relacionalidad y complementariedad.²⁷⁴

Virginia Ajxupa, pensadora maya Kiche, explica así este problema:

Si el mundo se logra en el tiempo y espacio. Si el Formador y creador es padre y madre; si el pasado va ligado al futuro para vivir el presente; la colectividad y los que la conforman tienen que ser duales, la dualidad es principio de vida, de organización. Los contrarios no son contraposición, sino la comprensión de reunir dos energías, esencias que permiten la vida, el crecimiento y desarrollo del verdadero Rostro y Corazón; y complementarios, la vida no puede [si no] es dual, [...] ²⁷⁵

Así pues, en el pensamiento indígena de nuestra América, al menos en el caso maya y andino, la dualidad no es simple y llana contradicción, sino complementariedad; es la unidad de opuestos y su unidad es *relación*.

274 Estermann propone cuatro principios de la filosofía quechua: relacionalidad, correspondencia, reciprocidad y ciclicidad.

275 VIRGINIA AJXUP PELICÓ, “Género y Etnicidad - Cosmovisión y Mujer” en MORNIA MACLEOD y MARÍA LUISA CABRERA PÉREZ ARMIÑAN (comps.), *Identidad: rostros sin máscara (Reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad)*, Guatemala, Oxfam-Australia, 2000, p. 63.

Si bien la dialéctica hegeliana y marxista ya es un esquema de pensamiento que asume el devenir y la lucha de contrarios, esto es, el conflicto, en lugar de negarlo como lo hace la lógica binaria que asume como su pilar fundamental la no-contradicción, creemos que apenas estamos en el umbral de la enunciación filosófica sobre qué tipo de pensamiento es el andino. Por decirlo de otro modo, el patrón de pensamiento dialéctico aludido por Tedlock-Zuidema no descansa en la oposición de dos factores, sino que incluye el juego de dos, tres, cuatro o muchos ritmos, oposiciones, jerarquías, etc. No estamos en condiciones de comparar el pensamiento andino con el pensamiento oriental, como sugiere Estermann. Acaso nos estamos aproximando al pensamiento andino, sólo poniendo en cuestión el pensamiento occidental binario y lineal, el cual parece enmarcar la dialéctica de Hegel y de Marx y su carácter progresivo. De allí que plantear un “equilibrio dialéctico o dialógico” nos parece apresurado, sobre todo si nuestro interés es comprender el pensamiento andino —su filosofía, dice Estermann— en sus propias manifestaciones.²⁷⁶

Por otro lado, habrá que considerar la afirmación de Tedlock respecto a que “incluso semejantes creaciones y destrucciones cataclísmicas sucesivas del mundo, tal como son descritas en el *Popol Vuh*, envuelven una compartimentación no analítica del tiempo; más bien, cada una conserva herencias de todas las edades previas”²⁷⁷.

Hay, pues, implícito un acumulativo sentido del tiempo que se expresa en la incorporación de la herencia de edades previas. Por lo tanto, si la *Aufhebung* (que es la *superación* y mantenimiento de la oposición de la tesis y la antítesis) o síntesis significa la incorporación de la herencia de edades previas, estaríamos de acuerdo en llamarle *dialéctico* a este patrón de pensamiento que se expresa, por ejemplo, en la subordinación de las figuras simbólicas de los incas a la organización del espacio calendárico y ritual dentro de la estructura del poder en las que el actual o presente se

276 Pensamos que las dificultades interpretativas del autor derivan de la premisa metodológica intercultural que busca “equivalentes homeomórficos” conceptuales entre distintas culturas asumiendo que hay “estructuras conceptuales transculturales”. Ver JOSEF ESTERMANN, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito, Abya-Yala, 1998, particularmente el capítulo 3. “Presupuestos hermenéuticos y metodológicos” (pp. 49-81).

277 BARBARA TEDLOCK, *Time and the Highland maya*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1992, p. 202. Traducción propia. En inglés en el original: “even such successive creations and cataclysmic destructions of the world as are described in the Popol Vuh involve no analytical compartmentalization of time; rather, each retains heritages from all previous ages.”

vuelve principal, tal como la distribución de las momias en el Coricancha parece sugerir, en una perspectiva sincrónica. La “densidad” de los tiempos pasados también aparece en la acumulación de símbolos en la tradición oral, tal como ocurre en la recitación de la lista de chamanes previos a los que acceden a esa condición como señala Tedlock, o como la estructura de las narraciones de las tradiciones orales presentes en la escritura de Garcilaso de la Vega o Guaman Poma de Ayala.²⁷⁸ En todo caso, tanto el pensamiento andino como el pensamiento dialéctico tendrían en común asumir la lucha, las tensiones, las oposiciones y las contradicciones como parte de la realidad, pero de ningún modo puede aquél reducirse a la polarización (tesis-antítesis) y superación (síntesis); menos en una perspectiva *progresista*.

Aún más, Bárbara Tedlock sostiene que “la investigación de los sucesos de otro tiempo, entonces, involucra una dialéctica entre los aspectos lineales y cíclicos del tiempo. La interacción de esas dos fuerzas en el tiempo presente produce una tensión a lo largo de las fronteras localizadas donde se da una imbricación, o superposición, más que una transición instantánea”²⁷⁹. La *tensión* entre los aspectos cíclicos y lineales del tiempo que aparecen en la imbricación o superposición en esas fronteras nos ponen en otra dirección. No en la de un terso equilibrio, por cierto. La tensión puede resolverse en una u otra dirección que a la vez las re-integra al todo. ¿Cómo llamar a este pensamiento que integra el pasado en el presente, lo lineal en lo cíclico, los distintos ciclos cortos, largos y larguísimos, las jerarquías, el espacio y el tiempo, su carácter cualitativo como fundante de lo cuantitativo? ¿*Dialéctico*, más allá de la simple oposición?

278 El caso de Garcilaso de la Vega sobre el tema ha sido analizado puntualmente por José Antonio Mazzoti, quien también analiza a otros sujetos de escritura de origen andino como los “quipucamayos”, Titu Cusi Yupanqui y la supuesta “traducción literal” de Betanzos, en *Coros mestizos del Inca Garcilaso*, especialmente en el capítulo uno, “Dimensiones de la interferencia: del discurso oral andino a la escritura coral” (pp. 43-99). En el caso de Guaman Poma, es clara la presencia de las tradiciones orales en la propia narración escrita; por ejemplo, las sucesiones de los incas, las collas o reinas, los capitanes. Esto también aparece en la narración de las edades del mundo o los papas. En este último caso, la acumulación de las herencias del mundo en *Nueva corónica* es muy “densa”.

279 TEDLOCK, *op. cit.*, p. 203. Traducción propia. En inglés en el original: “the investigation of the events of another time, then, involves a dialectic between the cyclical and lineal aspects of time. The interaction of these same two forces in present time produces a strain along the localized boundaries where one named and measured segment of time must succeed or replace another. The strain is accommodated by treating that boundary as an imbrication, or overlap, rather than an instantaneous transitions”.

Para proponer una respuesta basada en nuestra investigación nos parecen sugerentes, además de las aportaciones fundamentales de Zuidema, las de Juan M. Ossio, Silvia Rivera Cusicanqui, Raquel Gutiérrez y Javier Lajo.

Ossio plantea el concepto *revivalista* para lo que representó la rebelión de la huacas y que se ha caracterizado como una expresión “mesiánica” temprana de resistencia cultural frente al orden colonial. Como ya expusimos antes, Urbano pone en duda la consistencia del discurso “mesiánico” asociado a una conciencia sincrética religiosa temprana que los documentos existentes registran dentro de un marco notarial, muy cercano a las prácticas judiciales religiosas inquisitoriales y posible dentro de los circuitos de enunciación netamente coloniales.²⁸⁰ Ossio analiza diversas expresiones de resistencia cultural andinas (como el *Taki Onqoy*, las propuestas de buen gobierno de Guaman Poma de Ayala y de Juan Santos de Atahuallpa en 1742, entre otras)²⁸¹ a las que interpreta como formulaciones *revivalistas*, cuya finalidad es la reinstauración del orden *metafísico* andino, lo cual significa lograr “el equilibrio de los opuestos complementarios”²⁸².

En el caso del movimiento del *Taqui Onqoy*, su carácter *revivalista* se expresa en el anuncio del “turno” de las huacas que desplazan al dios cristiano. La vuelta de las huacas, como expresión ritual de la vida política, económica y social, es la expresión más concreta del deseo por revivir el orden del cosmos violentado y subvertido, puesto de cabeza, desordenado, por la vida colonial. Si, como explica Zuidema, a cada ceque correspondía una huaca, en sus múltiples manifestaciones (cuevas, montañas, manantiales, oratorios, lugares de sacrificios —capacochas—, de las alianzas políticas), su reivindicación hace un llamado a la rearticulación de ese universo quebrado.

280 El breve artículo de Henrique Urbano, “Taqui Ongoy y mesianismo andino en el siglo XVI. Los avatares de un discurso ideológico” (2009) (disponible en www.idolatria.com) expone las críticas a esta interpretación. Ver *supra*, nota 144.

281 Juan Santos Atahuallpa fue el líder de un movimiento político y religioso en contra del desorden, la corrupción y los abusos de los corregidores; propuso el retorno del Inca y se dice enviado por Cristo y poseído por el Espíritu Santo (OSSIO, *Los indios del Perú*, Madrid, MAPFRE, 1992, pp. 189-191). El análisis de Oscar Agüero en *El milenio en la Amazonía peruana. Mito-utopía tupí-cocama o la subversión del orden simbólico*, revela que en procesos de resistencia y subversión simbólica como los aludidos, están implicadas las “sucesivas creaciones y destrucciones del mundo en un tiempo ahistórico” pero sus protagonistas los dotan de “un contenido histórico en la medida que se recurre a él para dar cuenta de una cadena de acontecimientos sociales emergentes en un proceso temporal (pasado y presente) y proponer un nuevo e ideal ordenamiento social”, con el fin de orientar su acción (p. 239).

282 OSSIO, *Los indios del Perú*, p. 191.

La multiplicidad de las huacas no apela al Inca como principio místico y político de la hegemonía inca, sino a la rearticulación del tejido social hecho trizas por el poder colonial. Así, el revivir de las huacas se encuentra mucho más cercano a la comprensión del espacio/tiempo que subyace a la lectura potencial del simbolismo presente en los textos de Garcilaso o de Guaman Poma, autores que, si bien asumen el hecho colonial, el uno hispanizado en su condición de mestizo y el otro aculturado en su condición de indio, dejan una constancia crítica del orden instaurado y de las fuerzas culturales profundas que siguen operando en la reproducción de la vida andina. Sólo así podemos entender, siguiendo a Ballón Vargas, que el *Taki Onqoy* resultara en 1565 la primera expresión de crisis de las identidades del fragmentado poder local de los curacas, quienes se disputaban el poder simbólico mediante el que pretendían que las huacas “volvieron a ser la base religiosa del poder de los Andes”²⁸³.

El carácter *revivalista* se acerca mucho a la fuerza regenerativa de los ayllus y de la realidad cósmica expresada en las artes andinas, uno de cuyos ejemplos es la siguiente escultura milenaria:

283 Ballón Vargas, “José de Acosta y el inicio del debate filosófico en la constitución de las identidades en el Perú (ss. XVI-XVII)”, en *op. cit.*, p. 155.



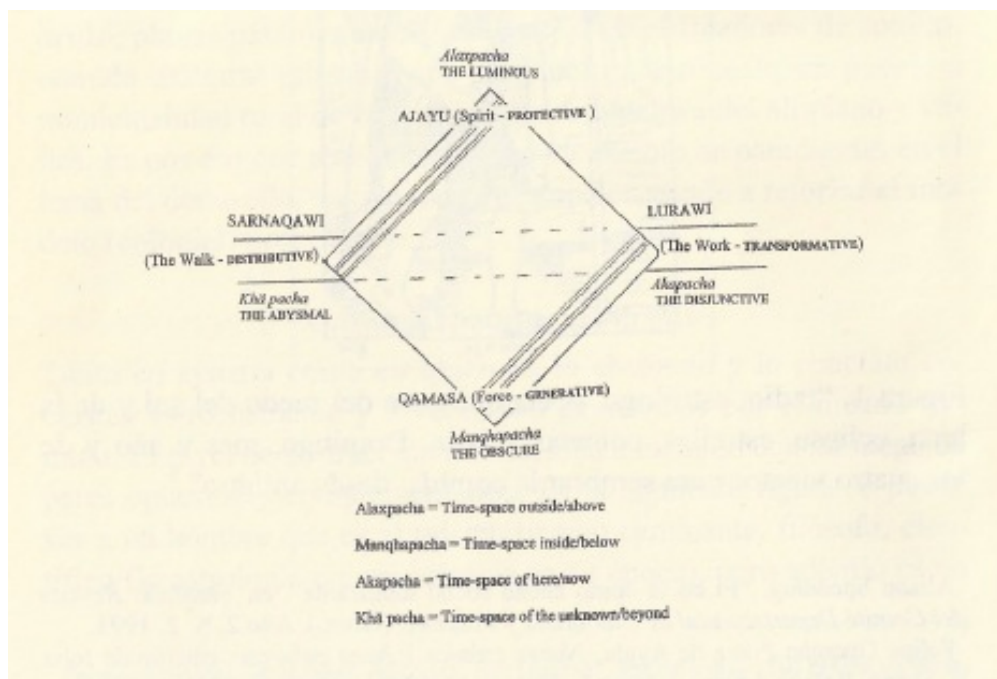
Piedra de Raimondi. Época tardía de Chavín 1200 a.c.-200 d.c.²⁸⁴

La así llamada por su descubridor “piedra de Raimondi” representa a una deidad de cuya cabeza nacen en línea ascendente otras cabezas que se remontan al origen de la propia cultura Chavín a la que pertenece. Las huacas —piedras, cabezas—, contienen una fuerza regenerativa o “depredación ontológica” que implica la apropiación de lo otro y su incorporación en las nuevas obras, generaciones y ciclos creativos presentes en el espacio simbólico andino; dichos ciclos creativos se ponen de manifiesto en los textiles, en los bailes —el *tinku*—, en los cantos —el *wayño*—, así como en las relaciones entre

284 <http://www.gabrielbernat.es/peru/preinca/cultpreincas/formativo/CHAVIN/chavin.html> [Consultada el 16 de septiembre de 2009].

las comunidades o ayllus, como lo explica Denisse Arnold.²⁸⁵ La fuerza regenerativa asume la violencia del devenir cósmico y humano para proseguir el “flujo de la vida” o el “hacer florecer”. Esta fuerza regenerativa presente en la idea de renovación de los ciclos cósmicos a partir de la superación del caos está presente también en los *Comentarios reales* de Garcilaso, según la lectura alternativa de la obra, como propone José Antonio Mazzotti.

Por su parte, Rivera Cusicanqui presenta la noción filosófica de *Pacha* —Cosmos, espacio-tiempo— como una “bisagra articuladora de una serie de conceptos simétricos y estructuras espaciales cuatripartitas que se convierten en modelos o metáforas para el ordenamiento de la vida social y el espacio público”²⁸⁶. Para ella, entre los aymaras —y quechuas— hay una búsqueda de simetría constante, de “emparejamiento” de los opuestos y complementarios; la “oposición” genera una “tierra del medio” que forma una estructura tripartita. Así, las estructuras bipartitas, tripartitas y cuatripartitas actúan en el micro y macrocosmos.



Silvia Rivera Cusicanqui, al respecto de la zona intermedia o *taypi*²⁸⁷

285 ARNOLD y YAPITA, *Río de vellón, río de canto...*, especialmente en el capítulo I, “Orígenes en las melodías anuales o eternas del wayño”, pp. 40-76 y ARNOLD, YAPITA y ESPEJO AYCA, “*Hilos sueltos*”: los Andes desde el textil, particularmente el capítulo 1, “Ensayo sobre los orígenes del textil andino”, pp. 49-84

286 RIVERA CUSICANQUI, “Pensando desde el Nayrapacha: una reflexión sobre los lenguajes simbólicos como práctica teórica”, en *op. cit.*, p. 11

287 *Ibid.*, p. 14

La tierra del medio o *taypi* es “una zona de contacto, encuentro y violencia. En este mundo tripartito el choque u oposición deviene en una fuente de dinamismo: infunde incertidumbre y contingencia al mundo humano, y al cosmos en su conjunto, y es precisamente ésta la razón por la que la acción colectiva y la transformación de lo existente se hacen posibles”²⁸⁸. Justamente la tensión entre los opuestos genera ese espacio intermedio donde se resuelve su oposición, logrando los equilibrios necesarios y contingentes, a sabiendas de que la oposición entre equilibrio-desequilibrio es la fuerza que inunda el todo y lo mantiene vivo. Rivera Cusicanqui propone considerar ese “mundo-del-medio” como un criterio para comprender la realidad y sus potencialidades mediante lo que llama la “epistemología del *ch’ixi*”. Finalmente, la socióloga boliviana sostiene que en el pensamiento aymara hay una lógica articulada por la “complementariedad, suplementación y oposición dialéctica”; pero se trata de una dialéctica abierta a lo que *aún-no-es*, como la planteada por el filósofo alemán Ernst Bloch.²⁸⁹ Detengámonos en ello.

Ernst Bloch planteó, en un artículo de 1935, una postura crítica respecto al marxismo ortodoxo, para el cual la contradicción encarnada en la clase obrera entre trabajo y capital era la única necesaria para explicar los problemas derivados de las relaciones capitalistas de producción y para generar las estrategias políticas que llevaran a superarlas. En esta dialéctica de cuño hegeliano estaba implícita una idea lineal y universal de la historia.²⁹⁰ En ese artículo de 1935 titulado “Efectos políticos del desarrollo desigual”, Bloch propone considerar una dialéctica *multidimensional* o *multifónica*, desplegada en el tiempo y en el espacio, que atendiera los contenidos latentes objetivos y subjetivos de las sociedades que tuvieron un desarrollo desigual, como la sociedad alemana. Esta *dialéctica multidimensional* se opone a la dialéctica de la superación lineal “de la unidad de la unidad y de las contradicciones”, porque obtiene “un *poder revolucionario suplementario*, precisamente, a partir de la riqueza *inacabada* del pasado,

288 *Ibid.*, p. 15

289 Estas ideas las desarrollamos en la conferencia “Silvia Rivera Cusicanqui: cuatro metáforas textiles de su pensamiento” (inédita) presentada en el VI Seminario de Pensamiento Contemporáneo, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Plantel Del Valle, el 21 de octubre del 2015

290 ERNST BLOCH, “Efectos políticos del desarrollo desigual” en *El concepto de ideología*, 1ª. reimp. de la edición castellana de 1974 (comentario crítico y selección sistemática de textos Kurt Lenk), Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1982, pp. 109-118.

y con mayor razón cuando esa riqueza no ha sido «superada» en el último grado”²⁹¹. Sólo con una concepción *dialéctica multifónica* o *multidimensional* del desarrollo desigual se vuelven útiles esos contenidos no transcurridos, no realizados aún, porque no han devenido por completo y, por lo tanto, para el filósofo marxista heterodoxo, “conservan una dimensión subversiva y utópica, dentro de las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza”²⁹².

Esta noción de *dialéctica multifuncional* o *multifónica*, desplegada en el tiempo y en el espacio, permite pensar a Rivera Cusicanqui el *desarrollo desigual* de sociedades coloniales como la andina y le ha conducido a plantear, entre otros temas, el desarrollo y papel de las clases sociales indias y de amplios grupos como el de las mujeres, a cargo del mercado interno (*trasiago*) en el margen de la economía colonial.²⁹³

Así que, volviendo al planteamiento de la epistemología del *Ch’ixi* de Rivera Cusicanqui y de la dialéctica que propone, éste tendría que ser una dialéctica abierta, más específicamente, abierta a lo que aún-no-es. Dicho de otro modo y con sus propias palabras: “[u]na dialéctica sin síntesis: así es como concebimos al pensamiento ch’ixi y su naturaleza contradictoria”²⁹⁴.

Por su parte, Raquel Gutiérrez propone atender a los ritmos distintos, pero profundos, de la propia compleja realidad andina, en la que se superponen ciclos — históricos— de larga y corta duración, actuantes en la vida cotidiana y que determinan los momentos de quiebre y crítica del orden colonial. Esos ritmos del *Pachakuti* se imponen como “notas” o “sonidos” que emergen de tiempo en tiempo y desde los cuales es posible comprender el carácter cíclico, pero no repetitivo, de un supuesto eterno retorno de lo mismo, que no roba el carácter de afirmación en la historia, sino en el que, por el contrario, se arriesga la existencia del aquí y del ahora y se absorbe la linealidad del proceso histórico.

291 *Ibid.*, p. 117.

292 *Id.*

293 Aunque es un tema recurrente en sus obras, recomendamos revisar la selección de sus artículos publicados en *Hambre de Huelga*, Querétaro, La Mirada Salvaje, 2014

294 RIVERA CUSICANQUI, “Prólogo” en GUSTAVO R. CRUZ, *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio* (“Umbral” de Hilda Reinaga), La Paz, CIDES/UMSA y Plural Editores, 2013, p. 27

El *Pachakuti* es la fuerza para subvertir —voltear desde adentro y abajo— el orden surgente en los espacios vitales, incluso pre-políticos, que se le escapan al orden colonial (totalización). En este sentido, los *ritmos del Pachakuti* son fuerzas destotalizadoras y subvertidoras que aparecen desde la negatividad particular en marcha de los movimientos mismos, es decir, en resistencia y que nos recuerda la *función des-ordenadora* de la acción de los dos anti-dios y anti-héroe presentes en los ciclos míticos de los Wiracochas y las parejas Ayar.²⁹⁵ Para decirlo de manera sintética, lo importante para la filósofa mexicana son los momentos —los “instantes”— en los cuales ocurre la negación/superación de una cualidad particular, es decir, esa zona de crisis y creatividad donde anida la esperanza y desde donde se afirman las comunidades políticas como sujetos.²⁹⁶

Finalmente, Javier Lajo toma una posición declaradamente en contra de interpretar el pensamiento andino desde la dialéctica pues, para él, además de ser ésta la “entraña” de la cultura occidental, metodológica y ontológicamente son muy diferentes: la dualidad como principio del pensamiento andino se opone a la unidad del pensamiento dialéctico, la oposición y la complementariedad difieren de la enajenación del sí mismo originario del pensamiento dialéctico y mientras el pensamiento andino complementa y proporcionaliza los opuestos, la dialéctica hegeliano-marxista los arrasa.²⁹⁷

La propuesta de Javier Lajo es superar la dialéctica y centrar el núcleo del pensamiento andino en el concepto de *yanantin*, que es la paridad originaria o primera ley a partir de la cual se deriva la segunda ley de la complementariedad y la proporcionalidad.²⁹⁸ Estas dos leyes explican tanto el “flujo de la vida” como los principios metodológicos para pensarlo, basados en la *vincularidad*.

295 Ver *supra*, capítulo 1, p. 39 y ss.

296 RAQUEL GUTIÉRREZ AGUILAR, *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia (2000-2005)*, La Paz, Textos Rebeldes 2008

297 JAVIER LAJO, *Qhapaq Ñan: La Ruta Inka de la Sabiduría* (Presentación de María Luisa Rivara de Tuesta y prólogo de Yves Guillemot), Lima, CENES-Amaro Runa Ediciones, 2005, p. 80.

298 *Ibid.*, pp. 71-97

ANEXO 1

Edades en Guaman Poma de Ayala

	Hombres	Mujeres
1ª. calle	Aucacamayoc / de edad de 33 años / valiente mozo, indio tributario	Auacoc Uarmi (tejedora)/ de edad de treinta y tres años/ mujer de tributo
2ª. calle	Purec Macho /de edad de sesenta años / pasado de tributo, que sirve a los principales	Payacona [viejas] de edad de cincuenta años/ mujer que sirve al principal
3ª. calle	Rocto Macho / de edad de ochenta años / viejo sordo / reservado del todo, dormilón	Punoc Paya [anciana] / de edad de ochenta años / vieja dormilona, pasada del todo
4ª. calle	Uncoc Runa [enfermo] / estos dichos enfermos no tienen años por ser ajuntado, los que pueden servir han de servir a los principales	Omcoc Cumo / estas enfermas estaban ajuntadas de todas las edades, y así no se pone edad / que curen a los caciques principales
5ª. calle	Saya Payac [el que siempre está listo: carta] / de edad de diez y ocho años / indio de medio tributo, mocetón	Cipascuna / edad de treinta y tres años / doncellas para casar, y aún dan a la comunidad y sapsi
6ª. calle	Macta / de edad de doce años / sirve a la comunidad y sapsi [cosa común de todos]	Coro Tasque / de edad de doce años / sirven a su superior y a la comunidad
7ª. calle	Tocllagoc Uamra / de edad de nueve años/ sirve a su padre y al cacique	Pauau Pallac / de edad de nueve años / de la comunidad y sirven a los principales señores
8ª. calle	Pucllacoc [el que juega] / de edad de cinco años / niño de la doctrina	Pucllacoc Uamra [juguetona] / de edad de cinco años / sirva a su madre
9ª. calle	Llulluc Uamra [niño tierno] / de edad de un año / sin provecho	Llullac Uamra [niña que gatea] / de edad de un año / sin provecho
10ª. calle	Quirau Picac [en cuna] / de edad de un mes / otro que le sirva	Quirau Picac Uaua / de edad de un mes / otro que le sirva

ANEXO 2

“Las constelaciones de los Lagos Negros en la astronomía aymara”, tomado de ARNOLD Y YAPITA, *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*, p. 209.

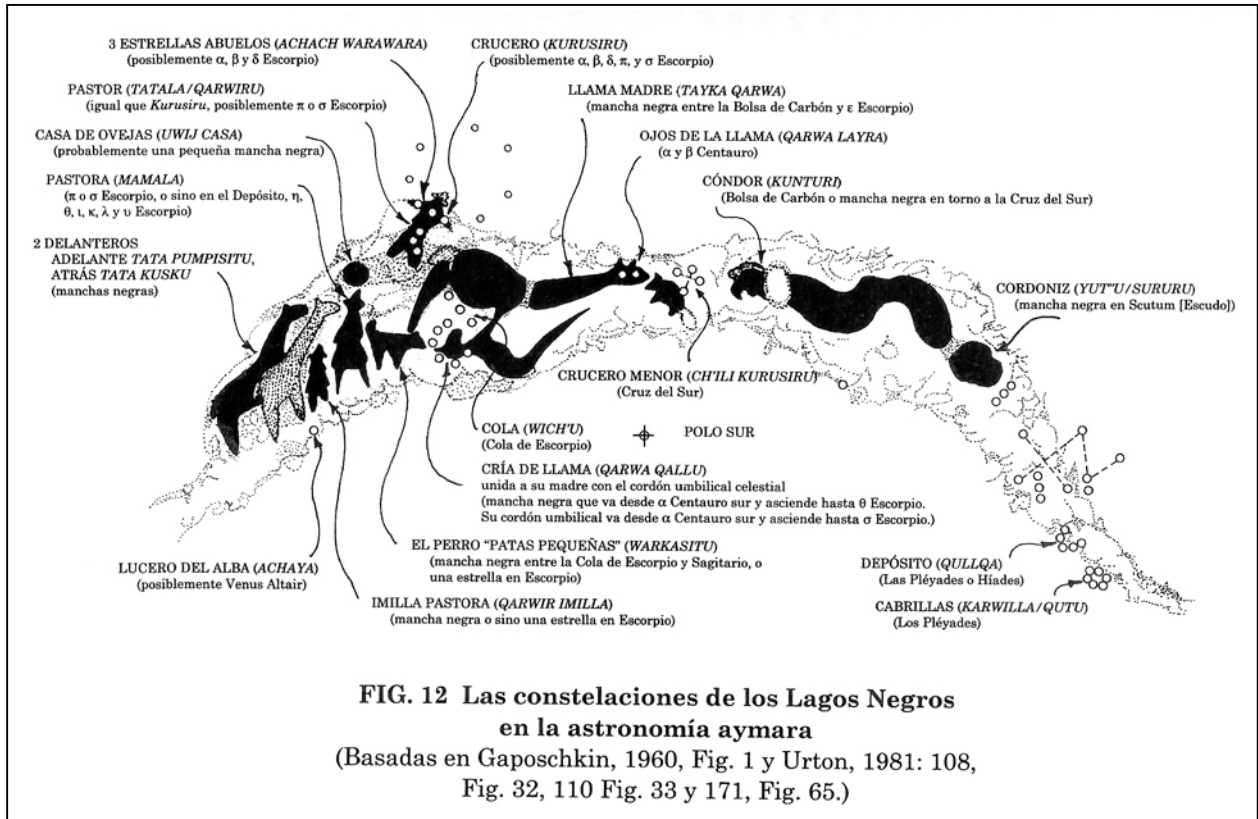


FIG. 12 Las constelaciones de los Lagos Negros en la astronomía aymara
(Basadas en Gaposchkin, 1960, Fig. 1 y Urton, 1981: 108, Fig. 32, 110 Fig. 33 y 171, Fig. 65.)

< Capítulo 3 >

SOBRE LA *UTOPIA*

La reflexión filosófica sobre la utopía, lo utópico, la dimensión utópica, o lo que he propuesto llamar *utopología*, ha tenido un desarrollo importante en autores latinoamericanos y latinoamericanistas. Los nombres de Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, Fernando Ainsa, Arturo Andrés Roig, Franz Hinkelammert y Horacio Cerutti, entre otros, representan una guía de lectura necesaria para comprender los avatares de este campo de reflexión.¹ Algunos de ellos, como Fernando Ainsa, Arturo Andrés Roig y Horacio Cerutti, al mismo tiempo que han realizado una reflexión filosófica sobre la utopía, han

1 Un análisis de las aportaciones filosóficas de Fernando Ainsa sobre la utopía, Arturo Andrés Roig, Franz Hinkelammert y Horacio Cerutti la realicé en MARÍA DEL RAYO RAMÍREZ FIERRO, *Utopología desde nuestra América*, Bogotá, Desde Abajo, 2012.

hecho aportaciones a la historia de las ideas utópicas en *nuestra* América.² Esta doble tarea tiene un sentido metodológico fundamental, pues en realidad las aportaciones filosóficas sobre qué es el pensamiento utópico o las utopías se deriva de su *modus operandi* en la historia de *nuestra* América. Es decir, no se trata de una reflexión abstracta sobre el pensamiento utópico, sino que es una reflexión ligada, amarrada, a la historia de ese pensamiento y a las prácticas o acciones de colectivos que han persistido en la defensa de su dignidad como sujetos culturales, políticos, religiosos y económicos frente a las políticas de opresión colonial. Este principio metodológico tiene consecuencias epistemológicas que rebasan —o deben rebasar— los propios conceptos de utopía ya acuñados que se intercambian de mano en mano y que producen, la mayoría de las veces, un verdadero debate entre sordos. Así ocurre con el obligado, pero insuficiente, concepto de utopía como *no-lugar*, heredero del género literario, una de cuyas características es su naturaleza imaginaria, desde la cual se juzga la imposibilidad de su realización.³

3.1 De la utopía a la *tensión* y *función* utópicas

Tomamos como punto de partida, y sólo de manera indicativa, la reflexión de Arturo Andrés Roig sobre el pensamiento utópico. Resulta revelador, para empezar, que Roig utiliza otro concepto alternativo al de utopía y propone entender a las utopías como

2 La expresión “*nuestra* América” ha sido impulsada por HORACIO CERUTTI (ver *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, Miguel Ángel Porrúa/CRIM-CCyDEL, 2000); aunque el término remite al pensamiento de Martí y a su programa político de reconocimiento de las diversas culturas que coexisten en ella como herencia de su pasado colonial. Intenta ser una expresión crítica respecto de la noción “Latinoamérica” que, aunque tuvo un origen crítico respecto de las políticas imperialistas de Inglaterra, Estados Unidos y Francia y en algunos de sus precursores existía una conciencia de la diversidad cultural de los pueblos que la conforman, con el paso del tiempo, si bien conservó su carácter anti-imperialista de manera general, encubrió a grandes sectores de la población afroamericana e indígena. Ver de Arturo Andrés Roig la obra *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (México, FCE, 1981) donde hace una valiosa historia de “lo nuestro” que converge con el pensamiento martiano. Para profundizar en el carácter crítico del latinoamericanismo anticolonialista en el siglo XIX ver RAFAEL MONDRAGÓN VELÁZQUEZ, *Filosofía y narración. Escolio a tres textos del exilio argentino de Francisco Bilbao (1858-1864)*, México, CIALC-UNAM, 2015, así como su tesis doctoral aún inédita: *Francisco Bilbao y la caracterización de la prosa de ideas en nuestra América en el siglo XIX*, FFyL-UNAM, México, 2012. También de ÁLVARO GARCÍA SAN MARTÍN y RAFAEL MONDRAGÓN (eds.), *Francisco Bilbao. Edición de las Obras Completas*, [trad. de los textos en francés Alejandro Madrid Zan], T. 4, Santiago de Chile, El Desconcierto, 2014. Por cierto que el pensamiento del venezolano Simón Rodríguez entronca con esta tradición anticolonialista, crítica y emancipadora que corre de Francisco Bilbao a José Martí. Ver MARÍA DEL RAYO RAMÍREZ FIERRO “El filosofar *nuestroamericano*. Avances, retrocesos y nuevos retos” en *Pensares y Quehaceres. Revista de Políticas de la Filosofía*, Núm. 9, México, marzo de 2010, pp. 23-41.

3 Ver RAMÍREZ FIERRO, *Utopología desde nuestra América*, especialmente el capítulo 1, “Utopía o el género literario como punto de partida”, pp. 23-28.

“discursos”, mejor aún, como prácticas discursivas que tienen sentido sólo dentro de un contexto más amplio que el filósofo argentino llama “universo discursivo”.

El universo discursivo es la totalidad posible discursiva de una comunidad humana concreta, no consciente para dicha comunidad como consecuencia de las relaciones conflictivas de base, pero que el investigador puede y debe tratar de alcanzar”⁴. Así, los discursos utópicos son prácticas discursivas diferenciables de otras (narrativas, misivas, mítico-religiosas, epistémicas, políticas, estéticas, lúdicas, eróticas, entre otras posibles) y en ellos resulta fundamental la manera en que se asumen las “relaciones conflictivas de base”⁵.

En el estudio introductorio a *Las utopías en el Ecuador* (1987), Roig propone el término de “función utópica” para denotar las expresiones discursivas del pensamiento utópico de un sujeto —que aunque sea individual siempre es colectivo— y expresa con ellas un “cierto grado de autoconciencia”⁶ de su tiempo histórico. Estas prácticas discursivas se pueden dar tanto en textos literarios, *utopías* propiamente dichas, como en textos políticos, constituciones, obras filosóficas, etc. Lo más importante es que la operatividad de la función utópica se relaciona con el análisis de la historia de las ideas utópicas que se inscriben en diversos discursos. Uno de ellos, vale la pena reiterar, es el de las utopías literarias. Sin embargo, ésta no es la única fuente de su expresión.

Como ya mencionamos, asumir el principio metodológico de realizar el análisis filosófico del pensamiento utópico o discurso utópico junto a la reconstrucción de su historia tiene consecuencias epistemológicas en la comprensión misma del pensamiento utópico, ya que este principio metodológico intenta decir *qué* es el pensamiento utópico a partir de *cómo* se ha expresado y de cómo, en distintos momentos, los sujetos recurren a él o lo han recreado.

Así, en ese estudio introductorio, Roig distingue tres sub-funciones de la función utópica: la crítico-reguladora, la liberadora del determinismo de carácter legal y la anticipadora de futuro. En diálogo y debate con Horacio Cerutti, Roig mismo aceptó que

4 ARTURO ANDRÉS ROIG, “Cómo leer un texto” en *Historia de las Ideas, Teoría del discurso y pensamiento latinoamericano (Homenaje a Arturo Andrés Roig)*, revista *Análisis*, Bogotá, volumen XXVIII, número 53-54, enero-diciembre, 1991, p. 110.

5 Ver RAMÍREZ FIERRO, *op. cit.*, p. 92 y ss.

6 ROIG, “El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana (estudio introductorio)” en *Utopías en el Ecuador*, Quito, Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional, 1987, p. 20.

hay una sub-función de historización del pensamiento utópico y, por ende, de los sujetos que son sus portavoces, además de una sub-función de dialectización del propio proceso histórico, la cual permite pensar la función utópica como parte de la emergencia de la contingencia histórica en lugar de una aparente evasión de la historia. Por otra parte, gracias a los estudios de Estela Fernández, se puede incluir una quinta sub-función de la función utópica, la cual radica en proponer nuevas formas de subjetividad a partir del carácter performativo del lenguaje como práctica discursiva.⁷

Por su parte, Horacio Cerutti ha explorado el concepto de utopía en cuatro volúmenes de ensayos y señala los últimos años de la década de los sesenta como cruciales para el inicio de sus cavilaciones utopianas —¿utopológicas?— ligadas a la historia de las ideas.⁸ Desde los primeros ensayos de utopía, el autor asume la tradición ensayística de nuestra América y será en 1996 que, aunque ofrece una exposición sistemática del tema, frena la tentación de comprometerse con una teoría de la utopía, al colocar signos de interrogación el ensayo “¿Teoría de la utopía?”⁹.

En uno de sus últimos ensayos, indicará con mayor amplitud lo que una teoría exhaustiva de la utopía debe incluir, aunque fuera a manera de esbozo:

Lo que sería un primer esbozo de una teoría sistemática de la utopía, considera, cuando menos, los siguientes aspectos: las diversas maneras en las que se dice utopía, el topos americano del género, la estructura utópica, las relaciones entre utopía e ideología, las articulaciones con las ilusiones colectivas por lograr obsesivamente el progreso y la perfección.¹⁰

Igualmente, señala Cerutti, habrá que tener presentes los lazos y diferencias de la utopía con las escatologías, los mesianismos, los mitos, las antiutopías, las ucronías y su vínculo con las artes, las ciencias, la pedagogía, la tecnología y la economía. Dicho

7 Cfr. *Ibid.*, pp. 98 y ss.

8 Esta reflexión aparece en muchas de sus obras, pero particularmente en: *Ensayos de utopía (I y II)* (Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1989), *De varia utópica. Ensayos de utopía III*, (Bogotá, SOLAR-ICELAC, 1989), *Presagio y tópicos del descubrimiento* (México, UNAM, 1991), *Ideología y pensamiento utópico y libertario en América Latina* (México, UACM, 2003) y *Utopía es compromiso y tarea responsable* (Monterrey, CECyTE, 2010). Los *Ensayos de utopía (I y II)* reúnen varias aproximaciones al pensamiento del jesuita ecuatoriano Manuel Lacunza; el primero de estos volúmenes fecha su primera elaboración en 1973-1975 (p. 13)

9 HORACIO CERUTTI, “¿Teoría de la utopía?” en HORACIO CERUTTI y OSCAR AGÜERO (coords.), *Utopía y nuestra América*, Quito, Biblioteca Abya Yala, 1996, pp. 94-103.

10 CERUTTI, “Lo utópico operante en la historia como núcleo motriz de la praxis de la resistencia en nuestra América” en *Utopía es compromiso y tarea responsable*, pp. 97-98.

con otras palabras, una teoría sistemática de la utopía exige la reconstrucción de varios saberes y, probablemente, la participación de más de una persona en su tarea.

Como parte de esa preocupación sistemática por la utopía, Horacio Cerutti ha insistido reiteradamente en el control racional o la necesaria distinción epistémica derivada de la polisemia del término. Por ello, propone una distinción necesaria en tres niveles de significación de la utopía: como adjetivo (*utópico/a*), como sustantivo (*Utopía, utopía*) y como derivado verbal que alude a una acción (*utopizar, utopía operante en la historia*).

Esta distinción generalmente se ignora y eso es la fuente de múltiples equívocos, pues la literatura sobre la utopía, lo utópico y el utopismo mete en un mismo costal de papas todo lo que se le parece, sin ejercer un cierto control racional de los términos, sus contextos y significados. De ahí la importancia de profundizar epistemológicamente en los niveles de significación que en el lenguaje ordinario se transponen y que al pensamiento conservador le permite descalificar de *utópico* a todo pensamiento crítico, alternativo, anti-hegemónico, emancipatorio y libertario.

Para Cerutti, hay que profundizar en aquello que filosóficamente nos ayuda a entender a lo utópico como “categoría socio-antropológica y dispositivo imaginario sociocultural”¹¹, lo cual tiene implicaciones epistemológicas y políticas en nuestra comprensión del ser humano, las representaciones de sus deseos, su cultura y, en suma, su historia.

3.2 Algo más sobre la *tensión utópica*

En “¿Teoría de la utopía?” (1996) y en “Tiempo y espacio de utopía” (2010), Cerutti caracteriza a lo utópico como una tensión no resuelta entre el ser y el deber-ser, o entre la realidad y el ideal. A nuestro juicio, esta “tensión no resuelta” entre el ideal y la realidad es una explicación que deriva, por un lado, del lazo de continuidad y origen entre el segundo nivel de significación de la utopía (como género literario) y el tercer nivel de lo utópico operante en la historia y, por otro, de su marcado sentido estructural. Me explico. El abordaje de la utopía como “género” literario conduce al autor a detectar su estructura narrativa, la cual se forma de dos “momentos”: uno de diagnóstico de la realidad (lo que es, lo que se denuncia, lo decadente) y otro de propuesta o pronóstico en el

11 CERUTTI, “¿Fin o renacimiento del pensar utópico?” en *Utopía es compromiso y tarea responsable*, pp. 32-33.

que la imaginación echa mano de los diversos recursos expresivos y técnicos para subvertir el *status quo* mediante el deber ser, lo deseable o lo posible sólo en la imaginación. Separar ambos momentos —como lo hace la mayoría de autores que escriben sobre la utopía— conduce, según Cerutti, a restarle fuerza epistémica al pensamiento utópico ejercido narrativamente. Dicho de otro modo, desarticular la denuncia del orden vigente de las propuestas de subversión aniquila la fuerza crítica y creativa del pensar utópico. En sus palabras:

Aferrarse conceptualmente a la estructura de lo utópico concebida como una tensión entre la realidad e ideal tiene un importante rendimiento especulativo, en el sentido de impedir la separación arbitraria entre lo que podríamos denominar dimensiones diagnóstica y propositiva, manteniéndolas íntimamente articuladas y evitando atribuir lo utópico de manera arbitraria y esterilizante a una u otra.¹²

No obstante, trasladar esta tensión estructural entre lo real y el ideal a la esfera de la historicidad como mera tensión tiene el riesgo de paralizar a la historia misma, cuando de lo que se trata es, por el contrario, de potenciarla. Para explicar con una imagen la estructura de lo utópico, el autor propuso la metáfora de la “bisagra”. Esta metáfora, ligada a la noción de estructura, nos genera al menos un problema fundamental: el paso a la historicidad que es devenir. Si bien la metáfora del *gozne* nos obliga a pensar en lo utópico como una relación entre el ideal y lo real, fija sus dos elementos constitutivos en un punto que permite cierto juego a partir de un punto sostenido: la necesaria unidad entre la cazoleta y las laterales, entre el marco y la puerta, entre lo real, el ideal y el movimiento permitido por este punto fijo. Por tanto, lo utópico operante en la historia exige una conceptualización de la estructura de lo utópico no paralizante sino dinámica, cuyo suelo es la historicidad en movimiento.

Para alejarnos de esa visión de fijeza, hay que añadir a la tensión utópica una fuerza movilizadora o propulsora. La idea de tensión es de fuerza para el movimiento: lo utópico es como un motor generatriz de prácticas sociales (individuales y colectivas) en las que concurren la imaginación y la razón, los anhelos y las necesidades, los ideales y las realidades. Pero ¿de qué manera una tensión es movilizadora?

12 CERUTTI, “Atreverse a pensar lo utópico todavía vale la pena (si concedemos la *poiesis* de la palabra)” en *Utopía es compromiso y tarea responsable*, p. 53.

Tensión también se dice de muchas maneras. Desde el punto de vista físico, la tensión remite al estado de un cuerpo sometido a la acción de fuerzas opuestas, pero también figurativamente se usa la palabra para indicar la oposición u hostilidad entre personas o grupos. La idea de tensión circulatoria nos propone más una idea de movimiento. Sólo en el caso de que la tensión utópica remita al conflicto, ya sea en el terreno narrativo o en el de la historia, al *pólemos*, entendido como expresión de la conflictividad social, podrá insertarse dentro de una concepción dialéctica y abierta de la historia, lo cual es condición para afirmar el carácter movilizador de lo utópico *operando* en ella.

No obstante, la metáfora arquitectónica y física de la tensión utópica como “bisagra” no es lo suficientemente flexible para explicarnos el modo de su presencia en la historicidad. Por ello, hay que seguir avanzando en la comprensión de esta tensión.

En sus últimos ensayos de utopía, Horacio Cerutti propone otra imagen para pensar lo utópico. Para deshacernos de la idea generalizada de utopía como una isla perfecta pero aislada (lo cual es la propuesta de la utopía como género literario), Cerutti propone pensar lo utópico operando en la historia a partir de una imagen acuática de canales comunicados y comunicantes: la imagen del paisaje lacustre de la cuenca de México permite pensar más el movimiento que la estabilidad y fijeza terrestre y lo utópico está representado por ese conjunto de canales.¹³

En “Fin o renacimiento del pensar utópico” (1995), Cerutti sostiene que las “características [de la utopía] se pueden enunciar como una serie de afirmaciones”¹⁴; afirmaciones que, en su enunciación aparentemente paradójica, incorporan una forma de superar los callejones sin salida de la crisis civilizatoria en la cual nos encontramos hundidos como humanidad. Prefiero citar al autor en extenso:

Afirmación del progreso, después de la muerte del mito del progreso. Afirmación de lo humano, después de la muerte del hombre. Afirmación de la comunidad, después del

13 “[...] Se trata de hacer emerger lo nuevo deseable en el seno de lo vigente intolerable. Sin embargo, cuando se pasa de la ficción a las realidades y de los viejos mundos al nuevo hay variantes significativas, aun cuando las viejas formas se sigan presentando. El caso de México-Tenochtitlán, la ciudad sobre o en el lago, abre nuevas perspectivas. No es isla, es lago. Tiene fronteras acotadas pero, por decirlo de algún modo, porosas. El agua del lago más que separar, comunica, une, extiende efluvios más allá. Desde esta simbólica del lago se abren insospechadas vías de avance en la reflexión y la imaginación” (CERUTTI, “Cultura, democracia y utopía (¿hacia un ejercicio de frontera?)” en *Utopía es compromiso y tarea responsable*, pp. 82-83).

14 CERUTTI, “¿Fin o renacimiento del pensar utópico?” en *Utopía es compromiso y tarea responsable*, p. 35.

advenimiento de la sociedad de individuos unidimensionalizados, estandarizados. Afirmación del individuo frente a una masificación forzosa y estupidizante. Afirmación del amor, en lugar del odio. Afirmación de la cooperación, en contra de la competencia perfecta que nunca pudo ser tal. Afirmación de las decisiones políticas, frente a la mano negra que regularía los intercambios justos. Afirmación del deseo de igualdad, en un mundo que predica la libertad de los condenados a permanecer siempre desiguales en posibilidades. Afirmación del valor de la diferencia, frente al mito uniformizante y totalitario de la homogeneización forzosa. Afirmación de la vida, del futuro, de la solidaridad, de la justicia y de la paz, frente a la violencia, la muerte, el hambre, la desocupación abierta o disfrazada, la tortura, el genocidio, la guerra [...] ¹⁵

Si miramos bien estas afirmaciones, nos daremos cuenta de que sólo son posibles por su contrario, es decir, por las negaciones que realiza. Cada afirmación se erige denunciando algo específico: el mito del progreso, la guerra, el odio, el supuesto equilibrio perfecto, etc. Es decir, aun en esta formulación de lo utópico, se guarda la necesaria vinculación entre el ser y el deber ser, entre lo real y el ideal. Pero, desde mi perspectiva, dejando de lado ese resabio de la metáfora arquitectónica o física que puede resultar paralizante.

Para Cerutti,

el pensar utópico permite [...] articular un diagnóstico crítico de lo que es con un pronóstico de lo que debe ser o se desea que sea, [...] Éste es un pensar que permite combinar la negación de lo insoportable con la afirmación de lo deseable, la saturación de lo sido con la novedad de lo por ser, el pasado vigente con el futuro que nos tienta, una dialéctica negativa y una afirmativa ¹⁶.

Sin embargo, ¿se trata de dos dialécticas? ¿O se trata de una dialéctica que quiere ponderar no únicamente el momento de la crítica —la negación de lo existente—, frente al momento de la propuesta —la afirmación del deseo—, sino el momento de la síntesis, no necesaria sino *posible*, que guarda en su seno el riesgo y la contingencia, que impulsa el movimiento de la historia o, dicho de otro modo, su carácter procesual abierto?

15 *Id.*

16 *Ibid.*, p. 36.

Arturo Andrés Roig ha subrayado el carácter de des-totalización de la función utópica.¹⁷ Es decir, al mismo tiempo que afirma y niega, destotaliza un saber cosificado y una realidad paralizada y abre la trascendencia desde la inmanencia histórica. Por eso sostenemos que en la tensión utópica no sólo aparecen la negación y la afirmación, sino también la destotalización, la trascendencia, la emergencia de la contingencia y la creatividad humanas.

Así pues, es necesario partir de la comprensión de la tensión utópica para arribar a su función de destotalización contra toda hegemonía, mediante la dialéctica de la negación y la afirmación.

Sirva la dicho hasta aquí para colocar los conceptos desde los cuales emprendemos el análisis de lo que se ha denominado *utopía andina*.

3.3 La “utopía andina”: breve recuento de una polémica

Desde el terreno sinuoso de la historia de las ideas nos aproximaremos a la “utopía andina”.

Si bien el concepto de lo *andino* puede aplicarse a regiones tan diversas como las del norte de Chile y Argentina, pasando por Bolivia, Perú y llegando hacia el norte hasta Colombia y Ecuador, zona atravesada por la cordillera de los Andes, centraremos nuestro análisis en un debate intelectual —académico y político—, que se desarrolló en Perú, en las décadas de los años setenta y ochenta del siglo XX.

En dicho debate son centrales la compilación, publicada en 1973, de Juan M. Ossio, *Ideología mesiánica del mundo andino*, obra en la que aparecen artículos de T. Zuidema, N. Wachtel, L. Millones, Waldemar Espinosa (en la parte I), algunas versiones del mito de Inkarrí (en la parte II), así como algunos ensayos interpretativos sobre mitos andino en la pluma de J. M. Arguedas, F. Pease y J. M. Ossio, entre otros autores.¹⁸

17 En *Utopología desde nuestra América*, analizo ampliamente la posición del filósofo argentino Arturo Andrés Roig (capítulo 5. “Función utópica como topos del discurso”, pp. 53-82). Asimismo, retomo su filosofía de la función utópica en “El triunfo de la especie humana: el ideal utópico de Severo Maldonado (1830) en EDUARDO E. PARRILLA SOTOMAYOR (comp.), *La utopía posible: reflexiones y acercamientos II*, Monterrey, Tecnológico de Monterrey, 2013, pp. 434-453. Desde una perspectiva de la historia de las ideas y el análisis filosófico, Horacio Cerutti nos presenta las aportaciones de Roig en *Filosofando y con el mazo dando* (Madrid-México, Biblioteca Nueva-Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2009).

18 JUAN M. OSSIO (comp.), *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima, Edición de Ignacio Pardo Pastor, 1973.

Ahora bien, en la década de los ochenta, aparecen dos libros centrales: el de Alberto Flores Galindo, *Buscando un Inca, identidad y utopía en los Andes, siglos XVI-XX* (1987) y el de Manuel Burga, *Nacimiento de una utopía, muerte y resurrección de los incas* (1988).

Siguiendo a Henrique Osvaldo Urbano, en la segunda mitad del siglo XX surgieron teorías y análisis sobre mitos y cuentos populares, herederos de la antropología de Lévy-Strauss y de la semiótica de Vladimir Propp.¹⁹ Con el análisis de mitos y cuentos populares, del que José María Arguedas fue pionero, comienza la conciencia del problema del universo mítico andino, nutrida por investigaciones de campo.²⁰ Las aportaciones del estructuralismo permitieron identificar por encima de los documentos coloniales y desde dentro de la experiencia popular religiosa, dos ciclos míticos: el de los Wiracochas y el de las parejas Ayar, los cuales fueron presentados en el capítulo 1.

El objetivo de los autores que participaron en esa primera etapa del debate fue conocer el fondo mental de los mitos antes de la Conquista y explicar sus transformaciones “para *decir* las nuevas realidades” coloniales. Esto los condujo a sostener, ya en la década de los ochenta, que lo *utópico* “caracteriza[ba] al discurso andino en su capacidad de utilizar elementos profundamente tradicionales y de integrarlos en un sistema de explicación del mundo”²¹, lo cual los llevó, en su momento, a deslindar teóricamente los

19 Desde la filosofía y la historia de las ideas, A. A. Roig, sensible a las aportaciones de la semiótica para el análisis de los diferentes discursos —como lo apuntamos en el apartado 2 de este capítulo—, publicó en 1984, “Narrativa y cotidianidad, la obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano” (*Cuadernos de Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación* 4, Quito, 1984), trabajo en el que pone el acento en el elemento ideológico ínsito en toda narración.

20 HENRIQUE OSVALDO URBANO, “Presentación: Discurso mítico y discurso utópico en los Andes” en *Allpanchis. Mito y utopía en los Andes*, Cusco, Instituto de Pastoral Andina, vol. X, 1977, pp. 3-14. Este número dedicado al mito y la utopía fue reeditado en 1986. Algunos ejemplares, excepto éste, se encuentran sólo en la Biblioteca del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), al sur de la ciudad de México. El número faltante, central para esta investigación, lo conseguí por intercambio bibliográfico con el propio Instituto de Pastoral Andina. Sirvan estas líneas para agradecer a ambas instituciones su gentileza. Uno de los trabajos de José María Arguedas como traductor y prologuista (*Dioses y hombres de Huarochirí*, México, Siglo XX Editores, 1966), incluye una nota a la edición de Ángel Rama y un apéndice de Pierre Duviols sobre Francisco de Avila, el famoso extirpador de las idolatrías, y gracias a quien se conservó el manuscrito al que Arguedas dio este nombre. Alejandro Ortiz Rescaniere publica en 1973, *De Adaneva a Inkarrí. Una visión indígena del Perú* (Lima, Retablo de Papel, 1973). En la revista *Estudios Latinoamericanos*, de la Sociedad de Estudios Latinoamericanos de Polonia, se publicó una reseña crítica del libro de Ortiz, escrita por Ryszard Tomicki (“De Adaneva a Inkarrí. ¿Una visión científica del Perú?”, pp., 259-264). En la obra de Ortiz Rescaniere, dice la reseña, hay un concepto cíclico del tiempo mítico que forma la estructura de la mentalidad indígena y la consecuencia política de su interpretación es la integración del indio al proyecto de la modernidad. El artículo se puede consultar en http://www.estudios-online.org/images/estudios/04/el04_13_tomic.pdf.

21 URBANO, art. cit., p. 9.

conceptos de mito, ideología y utopía, tal como Mannheim lo planteó en su momento, señala Urbano.²²

Además, parte de este debate se inscribe en el terreno de la investigación histórica de finales de la década de los sesenta y tuvo como propósito incorporar en la historiografía peruana las aportaciones de la tercera generación de la escuela de los *Annales*. Así, Alberto Flores Galindo, Manuel Burga y Heraclio Bonilla estudiaron en la Escuela de Altos Estudios bajo el impulso de Rugiero Romano y Jacques Le Goff, y reunieron en sus investigaciones tanto la historia económica, como la antropología histórica y la historia de las mentalidades.²³

Desde 1974, Manuel Burga y Flores Galindo empiezan a publicar algunos trabajos en conjunto.²⁴ Manuel Burga, como resultado de investigaciones históricas y de campo, sostiene que el mesianismo y el milenarismo no eran cosa del pasado, sino que estaban presentes en las sublevaciones campesinas de la segunda década del siglo XX.

A partir de 1982, año en el que regresa Manuel Burga a Francia, diseñaron los dos historiadores peruanos un nuevo proyecto de investigación: la utopía andina. Para proseguir este proyecto, se interesaron en la “antropología, el psicoanálisis, el folclore, la cultura popular, la imaginación colectiva y las mentalidades”²⁵. Este proyecto concluyó en el libro de Flores Galindo, *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes* y en el de Manuel Burga, *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los Incas*.

22 Una valoración del concepto de utopía en la obra de Karl Mannheim, *Ideología y utopía: introducción a la sociología del conocimiento*, la hicimos en *Simón Rodríguez y su utopía para América* (UNAM, México, 1994, p. 17). Heredero de la noción de *ideología* acuñada por el marxismo como opuesta a ciencia, la utopía podía mantenerse como crítica del presente ofreciendo un proyecto político cuyas imágenes pueden provenir del pasado (utopía conservadora) o del futuro (utopía liberal). Lo propio de la utopía es su condición de irrealizable. Horacio Cerutti en “Utopía y lucha ideológica” (1984) (*Ensayos de Utopía (I y II)*), México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1989, pp. 109-124), realizó una valoración crítica de la obra de Karl Mannheim.

23 Los tres reciben becas de la embajada de Francia para realizar estudios de posgrado de 1965 a 1975. Cfr. MANUEL BURGA, *La Historia y los historiadores en el Perú*, Lima, Universidad Mayor de San Marcos, 2005, pp. 193 y ss.

24 “Con Flores Galindo, desde 1974, después de nuestro primer entrenamiento en Francia, publicamos numerosos trabajos en conjunto: sobre los diezmos en el siglo XVIII, el feudalismo andino y los movimientos sociales (1860-1830) y finalmente el libro *Apogeo y crisis de la República Aristocrática (1895-1930)* de 1980” (BURGA, *La Historia y los historiadores en el Perú*, p. 200). La tesis de Flores Galindo, dirigida por Ruggiero Romano, publicada luego, en 1984, como *Aristocracia y plebe. Lima, 1769-1780* es, afirma Manuel Burga, “un análisis integral de la sociedad limeña de entonces: la economía, los grupos sociales, las relaciones entre amos y esclavos, los grupos pobres marginales y los acontecimientos políticos que conducen a la independencia criolla de 1821” (*Id.*).

25 *Ibid.*, 203.

El proyecto de la utopía andina se cumplió con estas dos obras apoyadas por organismos internacionales “interesadas en descubrir, promover y difundir una visión crítica del pasado peruano y contribuir a diseñar una posibilidad futura del Perú, comprometida con las expectativas andinas y populares”²⁶. Este proyecto respondía críticamente a la historiografía tradicional peruana: criolla, cristiana y occidental. Además, el proyecto intelectual de Flores Galindo continuaba el pensamiento marxista de Carlos Mariátegui²⁷, quien, en medio del debate político que sostuvo con Haya de la Torre, publica en 1925 un artículo titulado “Hombre y mito” —en *El Mundial*, Lima, 16 de enero. En él aparece claramente formulada la necesidad de nombrar al mito como una alternativa a la crisis de la civilización europea que enseñoreó a la “razón” y con ella al progreso y al conocimiento, pero que dejó al ser humano sin pasión y sin esperanza. La recuperación del mito en Mariátegui se vincula con su concepto de historia: “el mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito, la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico”²⁸. Al hombre contemporáneo hay que proponerle un mito por el cual pueda acceder a la acción. El mito es hijo de su tiempo. Por eso, nada se ganaría con “reanimar un mito extinto”; el mito contemporáneo articulador es el del proletariado, es la revolución social: “la fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito”. Por ello, para Mariátegui “[l]os motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra”²⁹.

Es en la revista *Allpachis Puturinga* —“nuestra tierra dará frutos” en quechua—, editada por el Instituto de Pastoral Andina, que el tema de la utopía andina tiene una continua presencia.³⁰ Desde luego, Flores Galindo y Burga publican en diversos números sus

26 *Id.* En la edición de 2005 de *Nacimiento de una utopía*, Manuel Burga señala los financiamientos internacionales de la UNESCO y de la Social Science Reserch Council de Nueva York, junto a financiamientos del Perú de CONCYTEC, Fomciencias y el Instituto de Apoyo Agrario. Ver páginas 21-23.

27 BURGA, *La historia y los historiadores*, p. 204. Flores Galindo en *Buscando un inca*, señala que Mariátegui, en su viaje a Europa, en 1919, comparte el mismo ambiente intelectual de Antonio Gramsci, Karl Korsch, George Luckács y Ernst Bloch que “optan por un marxismo crítico” (p. 328).

28 Cfr. JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI, *Obras* (selecc. Francisco Baeza), tomo I, La Habana, Casa de las Américas, 1982, p. 413.

29 *Ibid.*, pp. 415-416.

30 Especialmente el número 10, *Mito y utopía en los Andes*, 1977 (2ª. ed. en 1986); el número 20, *El ande como posibilidad*, 1982; y los números 35/36, *Para empezar el quinto centenario*, 1990. El primer número de *Allpachis* fue publicado en 1969 por el Instituto de Pastoral Andina; tanto Enrique O. Urbano (núms. IV y VIII) como Alberto Flores Galindo (núms. XI al XVIII) fueron sus directores. Desde sus inicios, *Allpachis*

avances y resultados de investigación, a la vez que otros autores tocan el tema directa o tangencialmente.³¹

Una constante de este debate es la relación inextricable entre mito, historia y utopía, pero en la que la utopía adquiere una importancia central.

En 1982, Flores Galindo y Burga publican un artículo titulado “La utopía andina”, en el número 20 de la revista *Allpanchis*. En éste afirman que ésta nace como una mitificación del pasado incaico. Así, su característica principal es que la idealización se dirige no al futuro ni fuera de los marcos espaciotemporales, como ocurre en las utopías literarias, sino que apunta hacia un orden recreado y anclado en la “experiencia colectiva anterior que se piensa justa y recuperable”. Este ímpetu tuvo su expresión escrita (*utopía escrita*) en la que participaron Garcilaso de la Vega (*Comentarios reales*, 1609) y Guaman Poma de Ayala (*Nueva crónica y buen gobierno*, 1612-1615), pero también tuvo su expresión oral (*utopía oral*):

Imagen popular del imperio como tiempo mítico, edad a la que cíclicamente se puede volver, que se expresa en la esperanza de un próximo retorno al Inca. Es precisamente la obsesión del ciclo mítico de Inkarrí (el Inca volverá cuando su cuerpo se vuelva a juntar con su cabeza), pero junto al relato oral, el tema se reitera en representaciones pictóricas y se junta con otras categorías como las de *Pachacuti* (el mundo al revés) o *Paititi* (espacio mítico ubicado en el este, en la selva, donde persistiría la dinastía incaica).³²

puso en duda que el *ethos* religioso popular andino fuera responsable del fracaso de las políticas modernizantes y desarrollistas.

31 En el número 10, dedicado a al mito y la utopía en los Andes, se publicaron artículos firmados por Zuidema, Duviols, Curatola, Ossio y Urbano, entre otros; de Flores Galindo se publicó “Marxismo y sociedad andina: derrotero de un mal entendido” (*Allpanchis*, núm 14, 1979, pp. 139-143); Burga y Flores Galindo firman el artículo “La utopía andina” (*Allpanchis*, núm. 20, pp. 85-101); y de Manuel Burga se publicó: “La emergencia de lo andino como utopía (siglo XVII)” (*Allpanchis*, núms. 35/36, 1990, pp. 579-598). Entre los autores que participan en el debate se cuentan: Henrique-Osvaldo Urbano (“Del sexo, el incesto y los ancestros de Inkarrí. Mito, utopía e historia en las sociedades andinas”, *Allpanchis*, núms. 17/18, 1981, pp. 77-103); Franklin Pease G. Y. (“Continuidad y resistencia de lo andino”, *Allpanchis*, núm. 17/18, 1981, pp. 105-118); Magdalena Chocano (“Aportaciones y limitaciones de una visión del siglo XVIII peruano: Crítica a “Aristocracia y plebe. Lima 1760-1830” de Alberto Flores Galindo”, *Allpanchis*, núm. 26, pp. 275-285); Galo Ramón (“El Ecuador en el espacio andino: idea, proceso y utopía”, *Allpanchis*, núm. 35/36, 1990, pp. 517-576); Nuria Sala I. Vila (“De inca a indígena: cambio en la simbología del sol a principios del siglo XIX”, *Allpanchis*, núm. 35/36, 1990, pp. 599-633); Thierry Saignes (“¿Es posible una historia “chola” del Perú? (Acerca de nacimiento de una utopía de Manuel Burga)”, *Allpanchis*, núms. 35/36, 1990, pp. 635-657); Rolando Luque Mogrovejo (“La tentación de la utopía”, *Allpanchis*, núm. 67, 2006, pp. 173-187). El arqueoastrónomo R. Tom Zuidema toca el tema en diversos artículos y especialmente en *Reyes y guerreros: ensayos de cultura andina* (comp. Manuel Burga), Lima, Fomciencias, 1989.

32 BURGA y FLORES GALINDO, “La utopía andina” en *Allpanchis*, núm. 20, p. 87.

Esta imagen idealizada del pasado incaico tiene una estructura cíclica, aunque esté anclada en la historia: responde a la situación colonial y a la desarticulación del mundo andino construido por milenios. Así, la utopía andina nace como negación de la condición colonial a la que fueron sometidos los pueblos originarios del sur de América, se irá elaborando a lo largo de los siglos XVI y XVII, alimentará a las grandes rebeliones indias del siglo XVIII y reaparecerá intermitentemente a lo largo de los republicanos siglos XIX y XX.

No obstante, entre la utopía escrita y la utopía oral existe una tensión entre un proyecto aristocrático (restauración del imperio inca) y un amplio proyecto popular que resalta el carácter igualitario y redistributivo de la sociedad prehispánica. Así, para ambos autores, “la utopía andina deriva de una historia múltiple. [...] Varias imágenes con diferentes sustentos sociales, a veces complementarias, otras veces enfrentadas. *Imaginación social y realidad se distancian, o por el contrario, se confunden*”³³.

Pese a que la utopía andina ha sido un instrumento de identidad colectiva, también ha sido un proceso de sueños irrealizables que ha servido para “mantener vivas las esperanzas de los indígenas, y este horizonte utópico, que en definitiva representa una sociedad sin explotados, sirvió como meta inalcanzable para movilizar a las multitudes campesinas y finalmente aligerar las diferentes formas de explotación que pesaban sobre los indígenas desde los tiempos coloniales”³⁴.

Aunque juntos Galindo y Burga sostuvieron estas ideas, conviene hacer un rápido repaso de cada una de sus obras para retomar después otros autores que participaron en el debate.

3.3.1 Flores Galindo: el Inca como símbolo de la resistencia

En *Buscando un Inca*, Flores Galindo parte del concepto de *utopía literaria*, aludiendo obligadamente a Tomás Moro, pero se desplaza a lo que llama *utopías concretas*, que están conectadas en primera instancia con los milenarismos y los mesianismos pre-existentes en Europa al momento que se inicia la Conquista y colonización de los pueblos y naciones andinas en 1532. Claramente, se propone como objetivo consignar los

33 *Ibid.*, p. 94. El subrayado es mío.

34 *Ibid.*, p. 97.

cambios en las mentalidades andinas respecto de su identidad y de su rol histórico. De ahí que, en ese proceso de autoafirmación, que implica un proceso de autoconocimiento, el autor analice algunos hitos de la historia peruana en los que poco a poco emerge y se consolida la utopía andina.

El libro consta de 11 capítulos. En el primero se sientan las bases teóricas del tema para exponer el desarrollo histórico de la construcción de la utopía andina proponiendo los hitos de la muerte de Atahualpa y el Taki Onqoy como puntos de partida. El segundo capítulo (II) trata sobre la extirpación de las idolatrías y el surgimiento de los dramas quechuas cuyo centro es la muerte de Atahualpa. Sucesivamente, el resto de los capítulos trata los siguientes temas: la síntesis entre lo andino y lo cristiano en Juan Santos de Atahualpa (1742) expresada en la resurrección del Inca (III); la revolución tupamarista (1780), contra la burocracia española y la idea de la restitución del imperio inca y el gobierno de un cuerpo político que rompía la distinción de castas (IV); los sitios a la ciudad de la Paz por Túpaj Katari (primero 109 días y después 64) y el descuartizamiento como castigo ejemplar en medio de las reformas borbónicas, así como la consolidación del comercio interno a través del circuito mercantil indígena (V); los sueños del criollo Gabriel Aguilar (1805) y las visiones providencialistas y mesiánicas para rehacer el imperio inca (VI); las consecuencias del advenimiento de la república y la recuperación simbólica del pasado incaico en una lucha que colocaba a indios contra indios en los ejércitos realistas y patrióticos (VII); la construcción del racismo republicano que identificó a indio con analfabeto y el desplazamiento del orden colonial a la vida privada (VIII); la nueva emergencia del horizonte utópico en el siglo XX con Mariátegui, en medio de rebeliones de comunidades indígenas y la fundación de organizaciones indígenas (IX); el Perú hirviente de la década de los años 60 a los 80 por la defensa de la tierra a causa de la abolición de la hacienda, el subsiguiente proceso de privatización y el surgimiento de Sendero Luminoso autoproclamado seguidor de Mariátegui (X); y, finalmente, el aumento de la violencia de Estado en una guerra que termina con el senderismo en un contexto que vuelve a enfrentar a campesinos contra campesinos (XI). Cierra el libro con un “Epílogo” en el que Flores Galindo retoma el eje de su análisis histórico, en el cual la utopía responde al proceso de desarraigo y la desestructuración de las sociedades campesinas, proceso acelerado en la

segunda mitad del siglo XX por la creciente ola de migraciones y el proceso de “cholíficación” señalado por Aníbal Quijano.³⁵

Hay, sin embargo, un punto político y teórico de inflexión que explica su preocupación por el tema:

El socialismo no debería ser confundido con una sola vía. Tampoco es un camino trazado. Después de los fracasos del estalinismo es un desafío para la creatividad. Estábamos demasiado acostumbrados a leer y repetir. Pero si se quiere tener futuro, ahora más que antes, es necesario desprenderse del temor a la creatividad. Reencontremos la dimensión utópica.

El socialismo en el Perú es un difícil encuentro entre el pasado y el futuro. Este es un país antiguo. Redescubrir las tradiciones más lejanas, pero para encontrarlas hay que pensar desde el futuro. Renovar el estilo de pensar y actuar. Lo que resulta quizá imposible sin una ruptura con esos izquierdistas excesivamente ansiosos de poder, apenas interesados en lo que realmente sucede.³⁶

Como podemos apreciar, el tema de la utopía andina se enmarcaba dentro de un debate político fundamental para el futuro de Perú, que en mucho parecía reeditar el debate que el propio Mariátegui protagonizó en su tiempo: ¿qué tipo de socialismo habría que impulsar en Perú? ¿Un socialismo con indios o sin ellos?

En *Buscando un inca*, Flores Galindo propone que lo andino permite salirse del racismo implícito en el concepto de “indio” y valorar el complejo proceso civilizatorio del sur de América, cuyo centro de confluencia es la cordillera de los Andes, como un proceso civilizatorio independiente y semejante a culturas como la china, la egipcia y la griega. Lo andino es, para Flores Galindo “una cultura que debería ser pensada en términos similares a los que se utilizan con los griegos, los egipcios o los chinos”³⁷. Ese pasado civilizatorio deberá considerarse en cualquier futuro que se imagine para Perú.

35 En el “Epílogo” hay dos referencias a Quijano: la de la cholificación (p. 415) y otra sobre que “[l]a historia debe servir para liberarnos del pasado y no para permanecer —como diría Aníbal Quijano— encerrados en esas cárceles de “larga duración” que son las ideas” (p. 417). Lamentablemente no cita ninguno de sus textos. Aunque cita en algún lugar a Martín Lienhard y a Antonio Cornejo Polar, no recupera las discusiones de la literatura crítica latinoamericana en torno a la “heterogeneidad” como rasgo definitorio que supone un sujeto de escritura escindido que el mestizaje en el Perú —y por extensión en toda nuestra América— no ha podido resolver. Ver el capítulo 4 de esta investigación.

36 FLORES GALINDO, “Reencontremos la dimensión utópica”, *Márgenes. Encuentro y debate*, año IV, núm. 7, 1991, pp. 78-79.

37 FLORES GALINDO, *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Grijalbo, 1988, p. 18.

Así pues, para Flores Galindo, la utopía andina:

[...] fue una respuesta al problema de la identidad planteada en los Andes después de la derrota de Cajamarca y el cataclismo de la invasión europea. Los mitos no funcionaron. Se necesitaba entender la historia. Este problema fue vivido por los indios y los campesinos que protagonizaron las rebeliones nativistas, pero también, a su manera, lo vivieron esos sectores de la población que fueron rechazados por españoles e indios: los mestizos, los verdaderos hijos de la conquista, producto de esa orgía colectiva que fueron las marchas de las huestes peruleras. Hijos naturales, personas ilegítimas. A su condición étnica sumaron una difícil inserción en el mercado de trabajo: vagabundos, desocupados, marginales.³⁸

Desde la perspectiva de Aníbal Quijano, este proceso implica una clasificación social asociada a la colonialidad del poder que es mundializada a partir del descubrimiento de América por el capitalismo europeo.³⁹ Con este trasfondo profundo es posible comprender que la utopía andina es un cuestionamiento a esa historia que ha condenado a la marginación a ingentes generaciones de gente baja, o “jentuza” como ya advertía Simón Rodríguez en 1842, dentro de la cual caben blancos porfiados, huasos, chinos, cholos, morenos, prietos, mulatos, zambos, patas amarilla, y la chusma de tercerones, cuarterones, quinterones y salta-atrás, que conforman como en botánica, una “familia de criptógamos”.⁴⁰

38 *Ibid.*, p. 415.

39 ANÍBAL QUIJANO, “Colonialidad del poder y clasificación social” en *Journal of World-Systems Research*, vol. XI, núm. 2, verano-otoño, 2000, parte I, pp. 342-386. No olvidemos que para Quijano la colonialidad es más profunda que el colonialismo; la colonialidad “[s]e funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal” (p. 342).

40 RODRÍGUEZ tal vez sea uno de los pocos pensadores que vislumbró la herencia colonial como distinta y perdurable respecto a las relaciones políticas de vasallaje colonial. Ver *Sociedades americanas en 1828*, Lima, Imprenta del Comercio, 1842, p. [24]. Versión facsimilar en *Libro homenaje a la memoria de Don Simón Rodríguez*, Caracas, Congreso de la República, 1973. Para un mayor acercamiento a la mirada crítica de Simón Rodríguez ver MARÍA DEL RAYO RAMÍREZ FIERRO, “Sociedades americanas y cultura nuestroamericana” en *Avatares. Cuaderno de Investigaciones en Cultura y Filosofía*, México, Universidad Intercontinental, año 3, núm. 12, ene.-mar. de 2001, pp. 25-35; así como, de la misma autora, *Simón Rodríguez y su Utopía para América*, México, UNAM, 1994. Es lamentable que ni una sola mención haya hecho Flores Galindo a Simón Rodríguez, sobre todo porque en Perú se editaron tanto la primera edición de *Sociedades americanas en 1828* (Arequipa, 1828) como la última referida (Lima, 1842). Desde la crítica literaria, Ángel Rama le otorga un lugar crítico fundamental en el proceso de la fundación de las repúblicas (*La ciudad Letrada*, Montevideo, Arca, 1998) y Susana Rotker, su discípula, analiza sus propuestas estético-políticas, en tres artículos: “Simón Rodríguez: utopía y transgresión”, *Casa de las Américas*, 1993, vol. 33, núm. 191, pp. 51-57; “Simón Rodríguez: tradición y revolución” en BEATRIZ GONZÁLEZ STHEPAN *et al.* (comps.), *Esplendores y miserias del siglo XIX. Cultura y sociedad en América Latina*, Caracas, Monte Ávila Editores/Equinoccio/Ediciones de la Universidad Simón Bolívar,

En suma, para Flores Galindo, la utopía andina niega la ilusión del desarrollo y la modernización impuestos desde la hegemonía occidental.

3.3.2 Manuel Burga: fiesta, teatro y ritual

Por su parte, en *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*, Manuel Burga nos ofrece otro tipo de tratamiento histórico al incorporar en su interpretación fuentes de procesos económicos que sustentan la fuerza o base material de la configuración ideológica de los deseos o proyectos políticos de los sujetos sociales que encarnan la utopía andina en el folclore y la fiesta popular. Es un libro gemelo, pero muy distinto, de *Buscando un inca* de Flores Galindo.

El libro de Burga está dividido en tres grandes partes: “Muerte de un imperio: folclore actual, ficción y realidad”, “Cambios en las mentalidades andinas y triunfo del cristianismo (siglo XVII)” y “Revolución en las mentalidades: el nacimiento de la utopía andina”.

En la primera parte, “Muerte de un imperio: folclore actual, ficción y realidad”, analiza los mecanismos populares para recordar la tragedia colectiva de la Conquista, con la pretensión metodológica de encontrar en la realidad, no en los documentos coloniales, “el nacimiento de la utopía andina en el siglo XVII”. Esta pretensión parte de una premisa en la argumentación del historiador: “sólo en los Andes, donde el movimiento de la realidad parece congelado, es posible este ejercicio intelectual y etnohistórico”⁴¹. Al análisis etnológico le sigue el apoyo de las fuentes coloniales.

Lo que encuentra Manuel Burga en las fiestas populares es la recreación de un ritual que denomina “fiesta popular de la utopía”, el cual fue “el vehículo de esa esperanza indígena de reconstrucción del mundo andino”. Así, en la fiesta *Masha* en Mangas, aparecen estructuras organizativas del espacio *Hanan/Hurin* (en barrios o clubes), así como las actividades económicas fundamentales de las sociedades andinas atravesadas por la dualidad *guari/llacuaz*, adentro/afuera, la rotación de cargos, lo femenino/masculino expresado en las alianzas de los dos barrios, etc. Lo que otrora

1994, pp. 161-182; y “Simón Rodríguez: la carcajada más será del siglo XIX” en *Bravo pueblo: poder, utopía y violencia*, Caracas, La Nave Va, 2005, pp. 99-115.

41 MANUEL BURGA, *Nacimiento de la utopía. Muerte y resurrección de los incas*, 2ª edición, Guadalajara, Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos/Universidad de Guadalajara, 2005 (1ª. ed. 1988), p. 27.

fue un ritual con una función calendárica (“organizar el trabajo colectivo de los 8 campos dedicados a los cultivos de papas y ocas”) ahora integra elementos de la Conquista (la iglesia como centro de reunión) y asume la bandera peruana como “símbolo de conjunción”.⁴²

Otra de las fiestas populares importantes es la comparsa Inca-Capitán que recrea la tragedia de Atahualpa, la cual es escenificada en amplias regiones de Perú y Bolivia. La violencia se representa como la confrontación entre símbolos andinos y españoles; se desarrolla en tres momentos claves: la larga noche, la guerra ritual y el abrazo final entre el Inca y el Capitán. El Inca no muere, pero tampoco resucita. El elogio de los símbolos incaicos y españoles está relacionado con el grado de aculturación de los pueblos.

Estas fiestas, dice Burga, se organizan al margen de la economía de mercado y ponen en juego la identidad y el prestigio en el grupo, generando un gran derrame económico en el que operan varios circuitos de reciprocidad simétrica que se comprometen para el futuro.⁴³

Conviene citar la conclusión de esta primera parte:

La transición que se produjo del *Masha* a la comparsa del Inca-Capitán durante la segunda mitad del siglo XVII fue empujada también por la búsqueda de una identidad común. Ya no interesaba más la distinción entre *guaris* y *llacuaces*, sino más bien aquella entre «indios» y «españoles». La historia de esta toma de conciencia, el nacimiento de la comparsa Inca-Capitán y el desarrollo de ideas utópicas andinas es lo que intentaré estudiar en las dos partes restantes de este libro.⁴⁴

Burga profundiza en una figura histórico-simbólica que poco a poco dará identidad a los pueblos andinos: la muerte de Atahualpa como síntesis del fin del imperio inca. Así explica que, al pasar de los años, se superpondrán la realidad y la ficción y se elaborará en dos direcciones la memoria de lo acontecido en Cajamarca: por un lado, los cronistas españoles lo recordarán como una gran hazaña militar y providencial, y los cronistas indios (Titu Cusi Yupanqui, Guaman Poma) o mestizos (Garcilaso) le darán un lugar en sus narraciones; por otro lado, crónicas como la de los Quipucamayos

42 *Ibid.*, pp. 46-47.

43 *Ibid.*, pp. 36-100.

44 *Ibid.*, p. 100.

(1564-1569), pretendidamente “escritas” por viejos sabios, pasarán por la supervisión de las autoridades coloniales bajo un esquema notarial.⁴⁵ De esta documentación, Manuel Burga extrae una estructura narrativa que consiste en: a) la entrada en Cajamarca, b) la larga noche y c) la captura del inca en la que entra en escena el *requerimiento* en el personaje de Valverde. Esta estructura narrativa aparecerá en el folclore popular en el que se opera una transformación de la muerte del inca, que en la realidad fue a garrote, pero en el imaginario popular es recreada por decapitación. Lo cierto, dice Burga, es que con la Conquista se rompe con el ritual de la pompa fúnebre, por lo que era necesario hacer un duelo colectivo por la muerte del inca. Al “cortarle” la cabeza por orden de Pizarro “se deja abierta la posibilidad al nacimiento de un nuevo ciclo de esperanzas mesiánicas”. Para explicar lo anterior, Burga propone que “primero se adecuó la realidad histórica a esquemas míticos y luego, bajo el peso del sistema colonial, estos esquemas se pusieron al servicio de formulaciones mítico-políticas como el Inkarrí, o mito del retorno del inca —recordemos que *Inkarrí* es una contracción de las palabras *inca* y *rey*—, que se le encontró muy dinámico en diversas regiones altoandinas a mediados del presente siglo”⁴⁶.

Hay que considerar que en este proceso no hubo una aceptación total de la conquista española, pues de 1536 a 1560 se organiza un estado inca rebelde en Vilcabamba con descendientes de la nobleza cuzqueña. Además, se realiza un cerco de más un año al Cuzco (de marzo de 1536 a abril de 1537) y aparece la resistencia étnica con el *Taki Onqoy* o la enfermedad del baile que pregonaba la resurrección de las huacas (1564). Asimismo, es asesinado, por decapitación, en 1572, Tupac Amaru, líder de los incas rebeldes.

Guaman Poma nos ofrece dos cuadros en los que se funden, por una razón de continuidad en la memoria colectiva, los asesinatos de Atahualpa y Tupac Amaru:

45 Ver *infra*, el capítulo 4 “Sujeto heterogéneo”.

46 MANUEL BURGA, *Nacimiento de la utopía...*, p. 125. Una de las fuentes de la idea de retorno del inca es que la cabeza de Túpac Amaru empezó a *embellecerse*. Ver p. 173.



390 [392]
 CÓRTANLE LA CAVESA A ATAGVALPA INGA, VMANTA
 CVCHVN. [Le cortan la cabeza.]
 / Murió Atagualpa en la ciudad de Caxamarca. /
 CONQVISTA / Umanta kuchun. /



451 [453]
 A TOPA AMARO LE CORTAN LA CAVESA EN EL CVZCO.
 / Ynga Uana Cauri, maytam rinqui? Sapra aucanchiccho mana
 huchayocta concayquita kuchon? [Inka Wana Qawri, ¿adónde te has
 ido? ¿Es que nuestro enemigo perverso te va a cortar el cuello a ti,
 que eres inocente?] / en el Cuzco /
 BVEN GOBIERNO
 / Inka Wana Qawri, maytam rinki? Sapra awqanchikchu mana
 huchayuqta kunkaykita kuchun? /

Este periodo de crisis inmediata (1532 a 1572), acompañado del rumor de una gran rebelión —rumor que, dice Burga, “pudo haber sido esparcido por las nobles familias cuzqueñas con inclinaciones utópicas”—, produce en la conciencia popular una postura diferente frente a la muerte del segundo inca: habían descubierto que los españoles no eran dioses o *viracochas* —idea difundida, por cierto, por los españoles mismos. En 1572, un grupo de mujeres ancianas llora y califica a los españoles como “enemigos perversos”. Obviamente, hay que tomar en cuenta que la recreación histórico ficcional que hace Guaman Poma es posterior a estos hechos.⁴⁷

Aquí vale la pena detenernos en las *inclinaciones utópicas* de las élites cuzqueñas. Ballón Vargas, en su minucioso estudio sobre la filosofía en el Perú, explica que el neoplatonismo redescubierto por los renacentistas fue fundamental para los utopistas, pues a la vez que unifica y sacraliza al mundo ofrece una mirada trascendental para juzgarlo:

47 Ver *supra* el apartado 2.2.4, p. 103 y ss.

“[l]a estrecha vinculación entre el neoplatonismo y los discursos utópicos modernos reside precisamente en la carencia de lugar no sólo del objeto del relato sino del emisor de dicho relato [...] Es una restitución filosófica del «ojo de Dios» o, mejor dicho, del proyecto de una teología moderna”⁴⁸. Al mismo tiempo el neoplatonismo renacentista ofrece una perspectiva organicista que se enfrentará en diferentes momentos al mecanicismo moderno naciente. Además, hay que considerar otros elementos concomitantes: las órdenes mendicantes que proponían una clara transformación del mundo en América⁴⁹; el establecimiento de las primeras librerías (1554-1555); la pronta organización de la labor educativa iniciada por los jesuitas tanto para criollos y mestizos en los colegios mayores como para indios principales en los colegios para caciques, a los que había que ganarles el corazón; la labor editorial impresa desde 1585; y, por último pero no menos fundamental, la construcción de estrategias discursivas que permitieran la labor evangelizadora, entre las cuales estuvieron la exigencia de “creer sin ver” y “la idealización candorosa de las formas de gobierno y vida despóticas de los reinos monárquicos de incas y mejicanos”⁵⁰ de gran ayuda para la evangelización. Igualmente hay que señalar que los sobrevivientes de los linajes nobles perdieron su lugar hegemónico dentro del sistema colonial y, cuanto más, tuvieron que negociar un nuevo sitio para conservar sus privilegios.

La segunda parte del libro, “Cambios en las mentalidades andinas y triunfo del cristianismo (siglo XVII)”, expone, en un movimiento pendular, el proceso que va del olvido del inca y de sus grandes divinidades a la revitalización de lo étnico y local, hasta “los

48 JOSÉ CARLOS BALLÓN VARGAS, “Introducción” en *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano. Siglos XVII y XVIII*, tomo primero, Lima, Universidad Científica del Sur-Universidad Nacional Mayor de San Marcos-Ediciones del Vicerectorado Académico, 2011, pp., 101-102.

49 Ver JOHN L. PHELAN, *El reino milenarista de los franciscanos en el nuevo mundo*, traduc. Josefina Vázquez de Knauth, México, UNAM, 1972. Para Jerónimo de Mendieta (1525-1604), “las pérdidas de la Iglesia en el Viejo Mundo se compensaban con las ganancias en el otro lado del Atlántico” (p. 53). Si bien el milenarismo se asocia a la orden de los franciscanos, conviene contrastar esta idea generalizada con la suerte del dominico Fray Francisco de la Cruz, para quien las Indias eran la sede del reino milenarista y quien fue quemado por la Inquisición en Lima en 1578. Francisco de la Cruz mantuvo un programa milenarista revolucionario al sostener: “un sistema de encomienda permanente, el matrimonio para los miembros del clero, secular y regular y poligamia legal para los colonos” (p. 111). José de Acosta jugó un papel central en su juicio.

50 *Ibid.*, 169 y ss. Ballón Vargas profundiza en todas estas condiciones en las páginas 77 y ss. Para Ballón Vargas el neoplatonismo está presente tanto en José de Acosta como en Garcilaso de la Vega. Las estrategias mencionadas fueron promovidas por José de Acosta. Ver BALLÓN VARGAS, *op. cit.*, p. 40 y ss. Se asocia el neoplatonismo de Garcilaso a su traducción del italiano al español de los *Diálogos de amor* de León Hebreo en 1590 y porque en su biblioteca había obras de “Marcilio Ficino y otros que se acercaron al «saber arcano»” (FRANKLIN PEASE G. Y., *Las crónicas y los Andes*, 2ª. edición ampliada y corregida, Lima, Fondo de Cultura Económica, 2010 (1ª edición 1995, p. 384). A diferencia de Acosta y de los historiadores toledanos, Garcilaso reduce la tiranía del pasado inca a la ilegitimidad de Atahualpa (ver *ibid.*, p. 387).

enfrentamientos entre los indígenas y la búsqueda de soluciones por parte de las noblezas indias para mantener el control de las poblaciones”⁵¹, cada vez más cristianizadas. Para explicar lo anterior, Burga señala los tres ciclos de extirpación de las idolatrías (1600-1620, 1645-1680 y 1720-1730) que son decisivos para que los antiguos cultos públicos, ahora perseguidos y prohibidos, se conviertan en prácticas clandestinas.⁵²

El triunfo del cristianismo producirá un fortísimo cambio en las mentalidades; los más próximos al poder colonial asumirán sus símbolos e ideas religiosas para fundar cofradías y capellanías de indios con las cuales se asegurarán de transitar de la culpabilidad a la buena consciencia, lo que será una salida creativa a la persecución y prohibición de sus dioses. Su finalidad es:

Encontrar soluciones que les permitan conjugar lo andino y lo occidental dentro de una nueva praxis religiosa. Una conducta que sea permitida por la burocracia colonial, una religiosidad sincrética, prácticas legales donde los dioses sean cristianos, los rituales andinos y el resultado final la reproducción indefinida del ordenamiento tradicional de esas sociedades rurales.⁵³

Así se sientan las bases, según Burga, para el nacimiento de la utopía andina.

En la tercera parte del libro, “Revolución en las mentalidades: el nacimiento de la utopía andina”, Burga sostendrá que “[t]res intelectuales: Garcilaso, Guaman Poma y Santa Cruz Pachacuti, contribuyen al desarrollo de *una teoría de la utopía* andina que transmite una toma de consciencia, una idealización de los incas y una crítica al sistema colonial”⁵⁴. Con ellos nacerá propiamente la utopía andina *escrita*. Estos intelectuales expresarán la nueva condición de la nobleza cuzqueña o regional: pobres, errantes, despojados de sus privilegios y desarraigados.

No obstante, para Burga, Santa Cruz Pachacuti, descendiente de la nobleza indígena de Collasuyu, no logra formularla libremente por “la cercanía de los acontecimientos y por

51 BURGA, *Nacimiento de la utopía...*, p. 163.

52 Burga propone dos ecuaciones para explicar el cambio en las mentalidades en siglo XVII: parte del proyecto unificador de los incas donde se opera la fórmula $X = A+B+C+D$; donde X, es igual a la configuración de las mentalidades, A= al culto a las grandes deidades andinas como Viracocha, el sol u otros astros, B= deidades regionales, C= progenitores míticos, hijos de B, y D= culto a los *mallquis* o cuerpos momificados de sus curacas. Durante el siglo XVII se operan los siguientes cambios: $X = B+C+D$; $X = C+D$; y finalmente $X = D$. Ver *ibid.*, pp. 228-229.

53 *Ibid.*, p. 258.

54 *Ibid.*, p. 261. El énfasis es mío.

los resentimientos regionales contra los linajes cuzqueños⁵⁵. Este indio aculturado, ofrecerá una imagen de convivencia en el siguiente pasaje al final de la *Relación de antigüedades de este reino del Perú*, donde dice que después del encuentro en Cajamarca y una vez ejecutado Atahualpa por traidor:

[...] el padre fray Vicente con el capitán Francisco Pizarro le dicen a Manco Inca Yupanqui que lo querían ver vestido de Huaina cápac, su padre. Se hace mostrar [...] y les dice que se vistieran el vestido más rico. Al fin, se vistió el mismo Pizarro en nombre del emperador. Pizarro y todos parten para el cuzco y Manco Inca Yupanqui en sus literas. [...]. El marqués con el inca, en compañía del santo evangelio de Jesucristo nuestro Señor, entraron con gran aparato real y pompa de gran majestad. El marqués con sus canas y barbas largas representaba la persona del emperador don Carlos 5° y el padre fray Vicente con su mitra y capa representaba la persona de san Pedro, pontífice romano –no como santo Tomás hecho pobre. Y el inca con sus andas de plumerías ricas, con el vestido más rico, con su *súntur páucar* en la mano, como rey, con sus insignias reales de *cápac unancha*. Y los naturales, gran alegría... ¡y tantos españoles!⁵⁶

Para Burga, ésta es una recreación utópica, imaginaria, que se opone a la realidad colonial; con ella, “se traduce una expectativa social y una ilusión que buscaba ocultar la real situación de los linajes derrotados”⁵⁷.

En cambio, la misma sensibilidad no cuzqueña de Guaman Poma se expresará en la imagen literaria de un ordenamiento político pentapartita con un príncipe de las Indias, un príncipe negro, un príncipe moro, un príncipe de los cristianos de Roma y, en medio de ellos, el monarca del mundo, el rey de España. Para Guaman Poma, el Inca funge como principio organizador del orden cósmico andino mantenido, no obstante, la aceptación del cristianismo en una organización mundial en la que cada rey tuviese su propia jurisdicción. En su propuesta de buen gobierno, segunda parte del libro y la propiamente utópica para Burga, la idea de monarquía universal organizada con los principios cristianos convive con la sociedad pre-inca idealizada, plena de abundancia

55 *Ibid.*, p. 271.

56 Ver JUAN DE SANTA CRUZ PACHACUTI, *Relación de antigüedades de este reino del Perú*, edición, presentación, índice analítico y glosario de Carlos Aranibar, Lima, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 129.

57 BURGA, *Nacimiento de la utopía...*, p. 271.

y sin mal, de los *Auca Runa*.⁵⁸ Con Guaman Poma se formula, al decir de Burga, una utopía retrospectiva del tiempo anterior a los incas; utopía que aparece como idealización del pasado resguardado por la separación de indios respecto de los demás grupos humanos (españoles, negros, y mestizos).⁵⁹

Por su parte, Garcilaso será el exponente de la segunda utopía escrita. Él sí elabora una utopía retrospectiva del imperio inca, pues su voz es la de los nobles cuzqueños derrotados, sobrevivientes a los primeros impactos de la invasión, que no quieren perder sus privilegios. Aunque la propensión utópica proviene de Occidente, pues el siglo XVI es el siglo de la emergencia de la sensibilidad y del pensamiento utópicos que aparecen con el género literario inaugurado por Tomás Moro en 1516, no hay, sin embargo, huellas de su influencia en la obra del mestizo.

Sin embargo, para el historiador peruano, la utopía de Garcilaso tiene un fuerte sentido de *evasión de la realidad*, derivado de su exilio interior y de la melancolía que lo caracteriza, por medio del cual se idealiza el pasado mitificándolo y “poetizándolo”.⁶⁰

Burga propone que los nobles indígenas empobrecidos son los divulgadores de la obra de Garcilaso, misma que, a diferencia de la obra de Santa Cruz Pachacuti y de Guaman Poma, gozó de una gran difusión editorial que, en Perú, incluso provocó que fuera prohibida en 1781 debido a su influencia entre los indígenas rebeldes.⁶¹

Será hasta mediados del siglo XVII cuando se opere una revolución en las mentalidades indígenas; revolución que indica una inversión en los símbolos y en la sensibilidad que se expresa en el teatro, en los rituales y en la pintura. Para estas fechas, la relación entre los curacas y el poder colonial se ha debilitado, incluso con sus primeros aliados contra el poder cuzqueño que, para entonces, piden en juicios privilegios y el usufructo del trabajo de indios y tierras. Los colegios de curacas se convierten muy pronto en una vía para la aculturación de los hijos de los señores principales —El Príncipe en Lima (1619) y San Borja en Cuzco (1621)— después del primer ciclo de la

58 Ver *supra*, apartado 2.2.4. “Los incas en la *historia universal* para Guaman Poma de Ayala”.

59 BURGA, *Nacimiento de una utopía...*, p. 293 y ss.

60 *Ibid.*, p. 330.

61 Edgar Montiel afirma que se prohibió tres veces, pero lamentablemente no da las fechas ni las circunstancias que rodearon dichas prohibiciones. EDGAR MONTIEL, *El humanismo americano. Filosofía de una comunidad de naciones*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 222.

extirpación de las idolatrías (1600-1620). De manera tal que, según Burga, se da una relación proporcional entre el origen noble y la aculturación.⁶²

El lugar de mediación económica y política entre el poder local de los curacas de *huaranga* (de mil indios tributarios), los otros curacas de menor rango y el poder colonial se fue haciendo cada vez más tenso. Al principio, los españoles los mantuvieron como aliados, les dieron un salario y conservaron sus derechos tradicionales. Con el tiempo, los curacas pidieron llamarse y vestirse como los españoles y en juicios hasta solicitan “mita, servicios y beneficio de las chacaras”⁶³. El aumento de tributo, no sólo en tiempo de trabajo (mita), sino en productos y monedas, hace que el poder regional descansa sobre los poderes locales. Así, se operan dos cambios fundamentales: “en los ambientes cerrados del teatro limeño se vive Europa, mientras la utopía andina — bajo la forma de mascarada popular o desfile de reyes incas— prefiere los lugares abiertos y en especial las calles atestadas de gente en las grandes y pequeñas ciudades del Perú de entonces.”⁶⁴ En los desfiles se idealiza el pasado incaico. Para Burga, la otrora fiesta ritual indígena se convierte en fiesta popular en la que se exalta lo propio y se parodia lo español; estos espacios de subversión de la cotidianidad colonial alcanzan un alto grado de solemnidad en las peregrinaciones del Corpus Christi que desplazó al *Inti raymi*, así como en la escenificación popular de la muerte de Atahualpa que aparece en la segunda mitad del siglo XVII: “cambian los símbolos, los mensajes, pero el viejo orden andino sigue existiendo de manera subterránea”⁶⁵.

62 BURGA, *Nacimiento de la utopía...*, pp. 365 y 393.

63 *Ibid.*, p. 360, ver también la p. 366, así como los dibujos de Guaman Poma en los que retrata a los legítimos príncipes naturales y a los distintos rangos de curacas 739 [753], 741 [755], 743 [757], 745 [759], 747 [761], 749 [763], 751 [765], 753 [767] y 755 [769]. Sobresale, como afirma Burga, que a menor jerarquía menor aculturación en los trajes. Incluso, en el dibujo 739 [753] Guaman Poma retrata a Don Melchor Carlos Inca, descendiente de Paullu Topa, hijo de Huayna Capac, y aliado de los europeos, que estuvo en las cortes de España, según nota aclaratoria de Rolena Adorno, vestido como español y con rasgos raciales también españoles. Ver la edición impresa de *Nueva corónica y buen gobierno*, II, (transcripción, prólogo, notas y cronología de Franklin Pease), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980 o la versión digital en el sitio de Guaman Poma en <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>.

64 BURGA, *Nacimiento de la utopía...*, p. 417.

65 *Ibid.*, p. 428. No obstante, al decir de Ballón Vargas, en la disputa por el poder simbólico, “se mantiene la constante de la sacralización de la autoridad política en la que el pasado se convierte en modelo escenográfico en el que convergen tanto las élites españolas como las andinas. Por ello, nunca quedó clara la frontera entre el rito del Corpus Christi y el Inti Raymi” (BALLÓN VARGAS, “José de Acosta y el inicio del debate filosófico en la constitución de las identidades en el Perú (ss. XVI-XVII)” en *op. cit.*, p. 170).

Todo este proceso desde 1532 hacia 1660 marca lo que Burga denomina el nacimiento de la utopía andina que, a pesar del tiempo, parece congelado en los Andes centrales.

Ahora, después de este recorrido por la obra de Manuel Burga, es posible comprender a mayor cabalidad que, para él, éste sea un libro sobre antropología política, en la vertiente de Le Goff, porque se interesa por el poder étnico, simbólico, ritual y se ancla en la historia de las mentalidades. Es decir, para Burga,

La utopía andina es un conjunto de actitudes y comportamientos sociales que buscan la restauración de la sociedad indígena derrotada y conquistada por los españoles. Pero no sólo actitudes y comportamientos; también se expresa en libros, en rituales, en la pintura, en la religión sincrética, en la fiesta popular viviendo de preferencia en la imaginación, en el inconsciente colectivo de las poblaciones que soportan la explotación colonial.⁶⁶

Para Burga, la utopía es una auténtica dimensión de la conciencia histórica. La tesis fuerte que sostiene es que ante el colapso del sistema político inca y el desmantelamiento simbólico religioso, “los indígenas se alejan de sus mitos, de sus divinidades, pero no pueden dejar sus rituales, sus ordenamientos políticos, ni los viejos principios básicos que normaban el funcionamiento de sus sociedades. Lo andino se conservará debajo del barniz cristiano”⁶⁷ y utilizan los recursos extranjeros como la escritura, las fiestas patronales, los cánones estéticos y la lengua de los invasores para darle cuerpo a la utopía andina.

La utopía andina no es igual a los milenarismos o mesianismos, pues estos corresponden a estructuras conceptuales y simbólicas de la mentalidad judeo-cristiana, aunque la utopía andina también recurrirá a ellas. Por lo cual, afirma Burga, estos “deberíamos o podríamos entenderlos como variantes de un discurso utópico andino”, según lo propuso Henrique Urbano en 1977.⁶⁸

La noción de utopía sirve, afirma Burga, para “ordenar dentro de una estructura global todos esos elementos dispares, comportamientos anticoloniales, fantasías literarias,

66 BURGA, *Nacimiento de la utopía...*, p. 16.

67 *Id.*

68 Sin citarlo realmente, Burga se refiere a la “Presentación” de Henrique Osvaldo Urbano en el número 10 de la revista *Allpanchis, Mito y utopía en los Andes*. Más adelante retomaremos el tema.

apego a lo indígena o idealización de la historia propia”. Con esta investigación de siete años, el autor ha “querido demostrar cómo un pueblo se vuelve creativo dentro de la miseria”⁶⁹. Inspirado en los trabajos de Mikhail Bakhtin sobre la risa, la fiesta popular y la alegría profana, Burga plantea que la utopía andina nació de la fiesta colectiva, de la alegría de vivir y de recordarse en la diferencia de los españoles, a los cuales, sin embargo, las élites andinas quisieron parecerse.

La utopía andina fue vivida de distintas maneras por los diferentes sectores sociales: los indígenas y campesinos lo convirtieron en Inkarrí; los nobles empobrecidos y rebeldes la definieron como el retorno del Tahuantinsuyu; los políticos modernos en el discurso de la identidad; y hasta los técnicos actuales lo han planteado como la recuperación de la tecnología andina en la organización de los cultivos y el tratamiento de las aguas, por ejemplo.⁷⁰

En la edición peruano-mexicana del 2005, el autor se lamenta de que en Perú no existe

la enorme fuerza política organizada del movimiento indígena ecuatoriana o el fundamentalismo étnico que parece invadir las organizaciones indígenas bolivianas; contrariamente parecería que el concepto de nación moderna ha prevalecido en nuestro país y la noción de utopía andina ha cumplido un enorme papel democratizador del conjunto de nuestra sociedad al alimentar esa creativa ofensiva nacionalizadora desde las extremidades de nuestro país.⁷¹

Según esto, parecería que el Perú actual ha logrado superar las diferencias heredadas por la vida colonial.

3.3.3 Henrique Urbano: la crítica a la utopía andina

En el debate sobre la utopía andina sobresalen las críticas del sociólogo Henrique Osvaldo Urbano.⁷² Nos detendremos en ellas.

69 BURGA, *Nacimiento de la utopía...*, p. 18.

70 *Ibid.*, pp. 19-20.

71 *Ibid.*, p. 13.

72 Manuel Burga, en *La Historia y los historiadores del Perú*, trae a colación la crítica de Iván de Gregori, para quien la utopía andina “implicaba un retorno al pasado”. De Gregori, dice Burga, realizó “una mala interpretación del trabajo de la etnohistoria andina o una manipulación política para tomar distancia de una posición que podía parecer andina, campesinista, esencialista, fundamentalista y hasta políticamente demasiado

Primero, regresemos a la “Presentación: Discurso mítico y discurso utópico en los Andes”, del número 10 de la revista *Allpanchis*. Como ya adelantamos, entre los antecedentes del tema de la utopía andina, Urbano refiere los trabajos sobre los mitos andinos, realizados especialmente en la segunda mitad del siglo XX. Estos trabajos nacidos de experiencias etnológicas requerían una teoría general del mito. Una de sus aportaciones fue reconocer en la enorme variedad de mitos regionales y locales una estructura a partir de las funciones de los dioses o héroes míticos dentro de los relatos. A ella nos hemos referido en el capítulo 1. A su entender “lo que caracteriza en nuestro días al discurso andino en [sic ¿es?] su capacidad de utilizar elementos profundamente tradicionales y de integrarlos en un sistema de explicación del mundo y de las cosas que podríamos llamar *utópico*”⁷³. Para Urbano el discurso utópico se distingue formalmente del discurso mítico y del ideológico mediante el concepto de tiempo. Mientras que el discurso el mítico se desenvuelve en una circularidad temporal, el discurso utópico surge cuando

el discurso andino rompió con las estructuras antiguas, introduciendo una nueva dimensión que es precisamente la dimensión tiempo. Es decir, el tiempo forma ahora parte del discurso andino para afirmar la existencia de un pasado, de un presente y de un futuro. Por otro lado, las expresiones que traducen esta concepción del tiempo no pueden ser consideradas *históricas* en la mayoría de los casos que conocemos, si se define la *conciencia histórica* como aquella que es propia de las sociedades modernas en la medida que ellas buscan en un pasado una guía de interpretación del presente o un modelo que condicionaría el *sentido* que debe ser dado a la acción presente.⁷⁴

Hay que agregar que, para Urbano, el discurso ideológico propone una guía de acción en el presente para orientar el futuro; en cambio, el discurso utópico “crea la primera

radical y cercana al «senderismo»” (*La Historia y los historiadores en el Perú*, p. 223). Lamentablemente no pudimos ahondar en esta crítica.

73 URBANO, “Presentación: Discurso mítico y discurso utópico en los Andes”, en *op. cit.*, p. 9.

74 *Ibid.*, p. 11. Mircea Eliade ya había sostenido en *Mito y realidad* (Barcelona, Editorial Labor, 1983. 5ª. ed. [1ª. ed. 1963]), que el mito cumple para el hombre primitivo la misma función que la Historia cumple para el hombre moderno: ambos se creen resultado de acontecimientos previos: “ni uno ni otro se consideran «dados», «hechos» de una vez para siempre, como, por ejemplo se hace un utensilio, de una manera definitiva [...]” (p. 19). Sin embargo hay una gran diferencia en ellos: “la irreversibilidad de los acontecimientos, que para el último, es la nota característica de la Historia, no constituye una evidencia para el primero” (p. 20). En cambio para Oscar Agüero el mito y la historia son modos de la conciencia social no contradictorios, sino complementarios. Ver OSCAR ALFREDO AGÜERO, *El milenio en la Amazonía peruana. Mito-utopía tupí-cocama o la subversión del orden simbólico*, Quito, CAAAP-Lima y Abya-Yala Editing, 1994, p. 14. Más adelante recuperaremos esta propuesta.

distancia entre la sociedad presente y la pasada proyectando en un futuro-modelo, lo que ve o distingue en el presente. Por eso, el futuro no tiene lugar, es *utópico*⁷⁵.

Como podemos apreciar, en la interpretación de Urbano hay resabios de lo que ha significado el género literario y su carácter de modelo irrealizable. El razonamiento de Urbano reposa en una crítica a los autores que escribieron sobre la utopía andina, al confundir las nociones de mito, utopía e ideología; por ello, afirma que “no es pues un ejercicio puramente académico, preguntarnos si entre el mito y la utopía hay diferencias características y si uno y otro se pueden distinguir del discurso ideológico. Plantear así el problema es, sin duda, volver a una de las cuestiones más discutidas de la sociología del conocimiento cuyo contenido ha sido una de las preocupaciones constantes de Karl Mannheim.”⁷⁶ La pregunta es ¿qué tanto se alejan Burga, Flores Galindo y Urbano de esas definiciones planteadas por Mannheim entre 1928 y 1929?

En la parte final del volumen 10 de *Allpanchis*, Urbano comenta un artículo de Flores Galindo (“La nación como utopía: Túpac Amaru 1780” aparecido en 1977, en el número 1 de la revista *Debates en Sociología* de la Universidad Católica) en el que el historiador plantea la dificultad de que el movimiento tupacamarista se convirtiera en un movimiento nacional, porque “«era imposible al interior de la sociedad colonial y del siglo XVIII peruano» cohesionar indios y criollos. Por eso el movimiento tupacamarista es *utópico*, si se entiende utopía como “un estado de espíritu [...] desproporcionado con respecto a la realidad dentro de la cual tiene lugar” (Mannheim)⁷⁷. Nuevamente aquí vemos operar en el entramado conceptual del debate sobre la utopía andina no sólo el resabio del género literario que ya apuntamos, sino también la interpretación de Mannheim que define a la utopía como un proyecto imposible de realización. Para Urbano:

es difícil admitir que utopía es “un problema que se plantea cuando no existen las condiciones materiales para resolverlo” (p. 152). A nuestro entender, tal definición no es sino la concepción vulgar y común del discurso utópico. [...] la toma de conciencia de la “nación” o el “sentimiento nacionalista” supone otro tipo de discurso acerca de la sociedad misma. Es lo que nosotros llamaríamos *discurso ideológico*.⁷⁸

75 URBANO, “Presentación: Discurso mítico y discurso utópico en los Andes” en *op. cit.*, p. 11.

76 *Ibid.*, p. 10.

77 URBANO, “Notas y comentarios” en *op. cit.*, p. 176.

78 *Ibid.*, p. 177.

Lo importante del discurso utópico es que pone “distancia” frente al presente y plantea un futuro “proyectado y definido como posibilidad”. En cambio, el discurso ideológico es un “discurso de clase” que parte de un “análisis de la situación orientado hacia una práctica a realizar” y presupone una “conciencia histórica”⁷⁹.

Para Urbano, el movimiento de Tupac Amaru en el siglo XVIII no fue una “utopía”, sino “un discurso de clase que se opone a otros discursos ideológicos” de su tiempo; pero, además, concluye que el “hecho de fracasar la empresa no disminuye su «veracidad» o la «realidad» del discurso tupacamarista”⁸⁰.

La asociación de la utopía a lo imposible también aparece en las formulaciones de Manuel Burga, quien en 1990 señalará respecto a los cambios en las posturas políticas de los curacas durante la segunda mitad del siglo XVII que algunos de ellos, como Don Alonso Inga de la Audiencia de Chile, reclamó la autonomía étnica, por lo cual fue llevado a juicio y sentenciado en la horca en 1566. En el juicio se apeló al “regreso del inca” que, de acuerdo a testigos “no se trataba de un regreso mítico, utópico, sino de un regreso real de los parientes legítimos del inca. Parientes que estaban litigando constantemente por recuperar sus tradicionales privilegios”⁸¹. La conclusión del historiador es demoledora: “la historia pasada se convierte en una alternativa. Reconstruir esa sociedad inca derrotada era una forma de oposición anticolonial, pero también un programa político utópico imposible de realizar”⁸². Así, la crítica al orden colonial fue un programa político fracasado y su anhelo de restitución del pasado incaico terminó siendo *utópico*, es decir, imposible de realización.

Urbano planteó en 1981 una hipótesis de lectura de las mentalidades andinas que recorren el mito, la utopía y la historia, en ese orden. Lo interesante del planteamiento de Urbano es que vincula el ciclo mítico de Inkarrí, un mito claramente de origen colonial, a los dos “ciclos míticos” prehispánicos, es decir, encuentra su anclaje en el pasado andino

79 *Id.*

80 *Id.*

81 BURGA, “La emergencia de lo andino como utopía (siglo XVII)” en *Allpanchis. Para empezar el Quinto Centenario*, II, núms. 35/36, 1990, p. 597.

82 *Id.*

pero recoge algunos elementos del pensamiento cristiano, por lo cual se liga a una perspectiva mesiánica y utópica.⁸³

Para Urbano, mientras el ciclo mítico de los Wiracochas plantea el origen del hombre andino y la justificación del ordenamiento del espacio político de las sociedades prehispánicas andinas en general, el ciclo mítico de los hermanos Ayar explica la organización del imperio inca. En ambos casos aparece dentro de la estructura mítica la idea del “héroe rebelde” que es expulsado del espacio sagrado, legitimado, es decir, del espacio político, pero al cual no se le mata. En el ciclo mítico de los Wiracocha, el hijo rebelde (*Tawapaca* o *Taguapica*), que “era en todo contrario a su padre”, según una primera descripción del héroe en Las Casas, fue enviado, atado de pies y manos, en una balsa hacia el mar. En cambio, en el ciclo mítico de los hermanos Ayar, fundadores del Cusco, Ayar Cachi, fuerte y diestro con la honda, pero torpe y travieso, según la interpretación de Sarmiento, preocupa a los otros tres hermanos que deciden apartarlo de su peregrinación civilizatoria.⁸⁴ El héroe rebelde, siguiendo a Cieza de León, regresa “por el ayre con las alas grandes de plumas pintadas”⁸⁵.

En ambos casos la función estructural del héroe rebelde es la de ir contra un ordenamiento establecido. Es el principio de des-ordenación implícito en la narración mítica: “Tawapaca y Cachi son el modelo del poder que *el héroe principal no definió como social y políticamente organizado*”⁸⁶. Por eso encarna la desobediencia y la desmesura como signos de lo pre-político. Es la faz oculta y oscura del principio de orden y de la organización política.

Lo interesante es que este dios y este héroe mítico no mueren; siguen vivos y amenazan con regresar. Urbano no hace de estos héroes un principio fuera de la organización mítica del espacio y del tiempo, sino rostros ocultos del mismo principio ordenador; por ello Tawapaca y Cachi no mueren: *esperan*. De la misma manera, Inkarrí espera reconfigurarse para volver; “encarna pues todo lo que queda latente e implícito

83 Cfr. URBANO, “Del sexo, incesto y los ancestros de Inkarrí. Mito, utopía e historia en las sociedades andinas” en *Allpanchis* números 17-18, 1981, pp. 77-103. Ver *supra*, el apartado 1.4 “Un elemento estructural (*llacuaz-huari*) y los ciclos de los Wiracochas y los hermanos Ayar”, p. 39 y *ss*.

84 *Ibid.*, p. 79. Este tema lo presentamos en el apartado 1.4, “Un elemento estructural (*llacuaz-huari*) y los ciclos de los Wiracochas y los hermanos Ayar”, p. 39 y *ss*.

85 *Ibid.*, p. 80.

86 *Id.*, el subrayado es mío.

del actual modelo de organización sociopolítica, religiosa y económica”⁸⁷. Inkarrí, como figura subterránea y telúrica, espera para poder emerger, crece en las profundidades de la tierra. La metáfora del crecimiento de su propio cuerpo se asocia con la metáfora de la maduración de los seres vivos antes de nacer, aunque el nacimiento no es el punto de partida de la vida, sino uno de sus puntos culminantes. El retorno del Inkarrí apunta a la re-organización del espacio y del tiempo mediante un tiempo cumplido o *Pachakuti*: “esa “vuelta del mundo” o —como escribe Holguín (1608)— “el fin del mundo, o grande destrucción”, consiste en la llegada abrupta de una nueva era en la cual las cosas retornan a sus estados primitivos, es decir, ocultas, sin luz del sol, en lugares generalmente subterráneos”⁸⁸. También se vincula esta idea con el “mundo al revés”, que es parte estructural del pensamiento andino. Volver el mundo a sus pies a partir de cambios violentos.

Según Urbano en el pensamiento utópico aparece modificada sustancialmente la concepción del tiempo mítico, cíclico, andino. La utopía refiere al futuro deseado. En la mayoría de los relatos sobre Inkarrí, asoma el tiempo dividido en tres edades representadas por las personas de la trinidad cristiana: Dios-padre, Dios-hijo y Dios-espíritu santo, cada uno de los cuales organiza una edad diferente y es caracterizada como pasado, presente y futuro. Urbano nos remite a la función estructural de los héroes rebeldes como principio del anti-orden establecido, lo cual es una propuesta para explicar la continuidad estructural del pensamiento andino prehispánico-colonial-moderno. No obstante, la tesis de Urbano es que frente a la violencia simbólica llevada a cabo por los evangelizadores y misioneros, pasando por los efectos en la conciencia popular de los diferentes momentos de la “extirpación de las idolatrías”, se produjeron cambios profundos en las mentalidades andinas que quedaron trenzadas con la conciencia mítica andina. A saber, en Inkarrí como arquetipo del héroe rebelde asociado a la llegada de la tercera edad, o del Espíritu Santo: “el tiempo futuro, la edad de Dios Espíritu coincide con la llegada de tiempos paradisiacos”⁸⁹. A los hombres les saldrán alas y, liberados del trabajo, se alimentarán de frutos, los sufrimientos desaparecerán y no habrá más injusticias. El discurso cristiano le permitió al hombre andino:

87 *Ibid.*, p. 81.

88 *Ibid.*, p. 82.

89 *Ibid.*, p. 87.

[...] liberarse de la lógica cíclica del tiempo prehispánico, la cual lo obligaba a aceptar como inevitable el retorno a las edades oscuras de la primera generación de hombres, la del Dios Yaya. Esa liberación tuvo como resultado la *invención de un tiempo utópico*, tiempo que es una de las etapas obligatorias de todas las sociedades que, forzadas por los cánones de la evangelización, acceden a la lógica del discurso ideológico o histórico.⁹⁰

El *tiempo utópico* se asimila a una concepción del futuro, dentro de un modelo que niega el regreso al pasado, es decir, la perspectiva cíclica, y propone una “sociedad perfecta e inmóvil” heredera del discurso mesiánico medieval. Lo andino estaría representado por la concreción del héroe rebelde en el Inkarrí, como principio del anti-orden, expresado por su fuerza revulsiva y por la figura de los runas alados (*warp'ayoq*). Aunque, como bien lo señala Urbano, hay que tener mucho cuidado de las interpretaciones de lo que suponemos es lo genuinamente andino, así como las posibles interferencias con códigos occidentales para su interpretación; por ejemplo, la idea de ángeles, reencarnación, vida espiritual, visión paradisíaca.⁹¹

Además, la posición de Urbano parece ratificar el carácter “universalista” y lineal de la interpretación de la historia humana, al sostener como “etapa obligatoria” la emergencia del discurso histórico y conciencia de la historicidad:

[...] la *conciencia histórica* en los Andes no aparece de golpe, es decir, sin etapas intermedias. El discurso utópico es, en términos de representación global del mundo, de la sociedad y de las cosas, el paso obligatorio, fruto del impacto del discurso occidental y cristiano sobre el pensamiento andino tradicional. Paulatinamente van apareciendo ciertas expresiones de una nueva conciencia que se expresa con sus elementos aislados o en manifestaciones esporádicas. Los *acontecimientos históricos* toman poco a poco el lugar de los antiguos mitos o de las expresiones utópicas pasadas. Y los personajes que antiguamente protagonizaron hechos heroicos pasados, se vuelven poco a poco elementos de un discurso en que *la historia deberá dar razón* de las injusticias y de la presión política.⁹²

90 *Ibid.*, p. 88.

91 *Ibid.*, p. 83 y ss.

92 *Ibid.*, p. 97. Las cursivas son más.

El esquema interpretativo de Urbano descansa, entonces, en tres momentos claramente diferenciados: pensamiento mítico, pensamiento utópico y pensamiento histórico. El pensamiento utópico tiene el valor de momento intermedio *obligatorio*.

Pero ¿realmente el runa andino abandona el pensamiento mítico como efecto de la occidentalización y la cristianización? ¿Sólo es posible explicar los horizontes de crítica al orden colonial dentro de los marcos de las utopías medievales y luego renacentistas, es decir, dentro de los esquemas del pensamiento occidental, eurocéntrico, progresivo y lineal?

En 1982, Urbano publica el artículo “Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes” en el que vuelve a retomar el tema de la utopía andina en el contexto de la elaboración de una valoración de los estudios sobre religión, mito y ritual en los Andes.

En claro debate con Flores Galindo y Burga, Urbano sostiene que ni a la obra de Garcilaso de la Vega ni a la de Guaman Poma de Ayala puede adjudicárseles el calificativo de “discurso utópico”. La idealización del pasado no tiene relación con lo utópico, por ello hablar de una *utopía retrospectiva* le resulta una contradicción en los términos. Según el autor, “[...] se puede, sin embargo, llamar utópico a ese género de discurso cuando y siempre sirva para formular un modelo de sociedad futura, sin espacio *-u-topos-* y sin tiempo, estática.”⁹³

Como podemos apreciar, la noción de utopía o de lo utópico para Urbano se relaciona directamente con el concepto de utopía como género literario, una de cuyas tendencias estructurales —la propuesta— dibuja el contorno de la sociedad imaginada, pero de suyo irrealizable, porque no tiene tiempo ni lugar. Se trata pues de una imagen estática de la realidad.

Para Urbano, el discurso utópico andino es producto de la colonización porque, en primer lugar, el pensamiento andino “no tenía las categorías lógicas necesarias para definir un discurso utópico dada su concepción [mítica] del tiempo y del espacio” y porque, en segundo lugar, “[...] sólo la tradición judeocristiana ha podido, por razones históricas, aportar a los Andes la concepción de un tiempo o edad capaz de expresar

93 URBANO, “Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes”, *Allpanchis*, núm. 20, 1982, p. 49.

cabalmente lo que de utópico el hombre andino imaginó después de la conquista”⁹⁴. Así, al final de cuentas, la utopía andina es un producto europeo y cristiano y expresa una imagen estática de la realidad. Desde este razonamiento, ni la figura de Inkarrí ni la figura de Pachakuti son utópicas, sino que forman parte de un pensamiento mítico, que también constituye una imagen estática de la realidad, cuyas características son la repetición del eterno retorno y la actualización de las acciones de los dioses y de los héroes míticos.

3.3.4 El mito de *Inkarrí*

Para proseguir es necesario detenernos, aunque sea brevemente, en el análisis y significado del mito de Inkarrí, puesto que juega un papel central en el debate sobre la “utopía andina”, como lo hemos señalado en los apartados precedentes. Para ello, nos saldremos un poco del debate sobre la utopía andina y tomaremos como punto de referencia las investigaciones de la antropóloga y crítica literaria puertorriqueña Mercedes López- Baralt.

En *El retorno del Inca Rey. Mito y profecía en el mundo andino* (1989), la autora hace un análisis desde la fenomenología de las religiones y la antropología cultural sobre el significado de este mito.⁹⁵

La autora comienza su pequeño libro con un pasaje del escritor Manuel Scorza quien, en *La tumba del relámpago* (1981), recrea el tiempo mítico del retorno del Inca en un tejido hecho por una vieja mujer de los Andes. Su retorno se asocia con una serie de cataclismos. La vuelta del Inca está acompañada, pues, de la idea del Pachakuti.

López-Baralt asume el concepto de milenarismo de Norman Cohn, quien lo define como un “movimiento social inspirado por la esperanza de una salvación” que es colectiva, terrenal, inminente, total y que vuelve a los orígenes; por medio de ella se recrea la vida. Este fenómeno es mucho más amplio que el exclusivamente delimitado a la tradición judeocristiana. Inmediatamente después, López-Baralt relaciona al milenarismo con la utopía en tanto búsqueda del espacio y el tiempo perfectos y alude a Martin

94 *Ibid.*, p. 50.

95 MERCEDES LÓPEZ- BARALT, *El retorno del Inca Rey. Mito y profecía en el mundo andino*, La Paz, Hisbol, 1989 (Breve Biblioteca de Bolsillo).

Buber. Sin citarlo directamente, la autora utiliza los conceptos de utopía y su contenido como “espacio perfecto” y “tiempo perfecto” que Martin Buber sostiene en *Caminos de utopía* (1946 y 1950).⁹⁶ En esta obra, Buber analiza el contexto y los motivos políticos que llevaron a Marx y a Engels a darle un sentido peyorativo al término “socialismo utópico” y “utópico” por contraposición a lo “científico”. Para el autor, las utopías son “cuadros de algo que no existe, que es solamente imaginario”, pero también son imágenes de lo que “debe ser” y en las que impera el “afán por lo justo” que nace de los sufrimientos. Hace una interesante distinción entre “tiempo perfecto” asociado a la escatología mesiánica, que alcanza un nivel cósmico, y el “espacio perfecto” o utopía, que es propiamente el espacio humano. Para el filósofo anarquista y judío, la escatología supone la consumación de la creación y su motor viene de una fuerza sobrenatural, en tanto que la utopía es el “desenvolvimiento de las posibilidades que encierra la convivencia humana en un orden justo y dependen de la acción voluntaria y consciente”⁹⁷. Conveniría desarrollar más las tesis de Buber, especialmente en la defensa del socialismo utópico, el fortalecimiento de las comunidades, su apoyo irrenunciable a la organización social en todos los órdenes y su crítica al “necesarismo” y, por tanto, universalismo, marxista. Pero no es éste el espacio para desarrollarlo. Sin embargo, cabe señalar, para terminar esta breve digresión, que para Buber los cambios revolucionarios sólo serán posibles en la medida en que se anclen en los lazos comunitarios presentes en toda organización social, pues éstos no se pueden inventar desde el Estado o el Partido, sino que, pre-existentes, se deben impulsar para que saquen de sí todas sus potencialidades y animarlas con un espíritu nuevo: la realización de la justicia social.

El horizonte buberiano coloca a López-Baralt en un lugar epistemológico diferente del que se construyó en el debate sobre la “utopía andina” con Flores Galindo, Burga y Urbano, dado que valora el mito de Inkarrí desde lugares disciplinares como la fenomenología de la religión con Mircea Eliade y la antropología cultural con Víctor Turner.

La antropóloga y crítica literaria refiere que, en 1960, en un congreso en la Universidad de Chicago, se propusieron cuatro explicaciones del milenarismo:

96 MARTIN BUBER, *Caminos de utopía*, 1ª. reimp. argentina, trad. J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1991. Este libro se publicó por primera vez en hebreo en 1946, luego en alemán en 1950 y fue traducido al español en 1955.

97 *Ibid.*, p. 18.

1. Teoría de la privación. Sostiene que los movimientos milenaristas expresan la opresión socioeconómica y la desarticulación socio-cultural. Entre los que asumen esta teoría se encuentra los marxistas.
2. Teoría psicológica. Afirma que el milenarismo es una tendencia humana a sufrir ansiedad independientemente de sus causas objetivas. Norman Cohn condiciona el milenarismo a una visión religiosa del mundo tradicional que promete una era futura de bienaventuranza. Cualquier tensión social que no pueda resolverse institucionalmente “intensifica el latente anhelo humano de salvarse de una vez del sufrimiento, lo que proporciona la oportunidad perfecta para el surgimiento de un profeta”⁹⁸, quien se convierte en el portavoz de la promesa presente en la tradición popular.
3. Teoría esteticista. Arguye que las imágenes simbólicas ejercen una poderosa atracción.
4. Teoría de los roles sociales. Esta postura afirma que el milenarismo expresa las tensiones sociales entre los líderes sociales y religiosos y sus adversarios.

Afirma López-Baralt que Norman Cohn, al pensar en términos de la tradición judeocristiana, no abunda en la concepción cíclica del tiempo. Esta noción es clave para entender la posibilidad del milenarismo en el “pensamiento primitivo”, asunto que sí es investigado por Mircea Eliade al distinguir el tiempo sagrado del tiempo profano y al ofrecernos una noción de mito ligado a un tiempo sagrado o primordial.⁹⁹ La vida en el pensamiento mítico no se enmienda, no se corrige, sino que se recrea retornando a los orígenes. Sin embargo, tiempo originario y futuro se funden cuando “la opresión política o la tensión social se hacen intolerables, las sociedades tradicionales desplazan al futuro los orígenes sagrados y surge el milenarismo, fundiendo la idea de la destrucción de la humanidad actual con la idea de la regeneración”¹⁰⁰. En este punto, la teoría psicológica se cruza con la teoría de la privación al afirmar que el milenarismo surge cuando las estructuras sociales se ven amenazadas por causas internas o externas como la aculturación.

98 LÓPEZ-BARALT, *op. cit.*, p. 17.

99 Este tema lo hemos desarrollado en el capítulo 1 “Acerca del mito”.

100 LÓPEZ-BARALT, *op. cit.*, p. 18.

Otro de los conceptos centrales en la argumentación de López Baralt es la definición de mesianismo de Roger Bastide como “mitología historizada, en la cual el mito de creación se transforma en mito de Apocalipsis, y el del héroe civilizador se convierte en liberador”¹⁰¹. A una conclusión muy parecida llega Oscar Agüero en su análisis de la resistencia de los tupí-cocama en la Amazonia del Perú (entre 1971 y 1987) en su búsqueda de la *tierra sin mal*: “el movimiento milenarista tupí-cocama no es la reproducción de la propia estructura o sistema social tradicional ni en términos culturales ni en términos sociales, sino el planteo de un modelo social que reúne el mito y la historia”¹⁰².

Una de las primeras dificultades que hay que allanar es la relación entre pasado y tiempo originario. Es decir, habrá que diferenciar la idea del tiempo como tiempo lineal que va de un comienzo ya pasado, al presente y al futuro, de otra noción de tiempo sagrado como origen presente en todo tiempo humano que debe *reinstaurarse* permanentemente mediante los rituales. En el pensamiento mítico opera una dialéctica continua entre destrucción y regeneración. En sentido estricto, dentro del pensamiento mítico no hay pasado ni futuro como lo entendemos actual y comúnmente en la cultura occidental. La autora afirma que en el pensamiento mítico americano pre-colonial hay una visión cíclica del tiempo, tal como los distintos autores referidos en esta investigación lo afirman. Las preguntas que surgen son ¿cómo ese pensamiento mítico se transformó y desarticuló, y si es posible que los efectos de la *aculturación*, resultado de la invasión y la conquista, lo hayan borrado totalmente?

López-Baralt sostiene que hubo un proceso cultural en el que las comunidades andinas intentaron restablecer su mundo. En este proceso aparecen los siguientes movimientos mesiánicos en la línea definida previamente, esto es, como mitologías historizadas:

- El movimiento *Santidades* de los indios tupí-guaraní, a finales del siglo XVI en el que los pueblos seguían a sus líderes en busca de la *Tierra sin Mal*.
- En el reino del Perú hubo varios movimientos en los que los nativos opusieron el culto de las huacas o dioses tutelares —ojo, no el del Inca o del sol— al culto del Dios español.

101 *Id.*

102 AGÜERO, *El milenio en la Amazonía peruana...*, p. 242.

Entre ellos están:

- El estado neo-inca de Vilcabamba (1537-1572) con una fuerte expresión militar; Manco Inca, hijo de Huayna Capac, proclamó el culto al sol. Su hijo Titu Cusi Yupanqui escribió, en 1570, las ideas de su padre en *Instrucción del Inga*. Titu Cusi tuvo que ceder a la aculturación al aceptar su bautizo, porque “era necesario despojar a los españoles de una justificación religiosa para la guerra en contra de los rebeldes incas”¹⁰³.
- El *Taki Onqoy* (“enfermedad de la danza”, 1560) o movimiento de masa *no violento*. Éste es un ejemplo típico de milenarismo. Según López-Baralt este movimiento no se relaciona con el de Vilcabamba, como lo ha sostenido Luis Millones.¹⁰⁴ El *Taki Onqoy* fue considerado como una *idolatría* y su represión fue encargada a Cristóbal del Albornoz. Según sus líderes, al Dios cristiano se le acaba su turno de gobernar y a él le seguirían las huacas. En este movimiento está presente la idea del tiempo cíclico y de los periodos de “incumbencia” o “turnos” de los distintos dioses —que, como hemos visto con la investigación de Zuidema, *El calendario inca*, multicitada en el capítulo 2, estaban implicados en la organización del tiempo-espacio incaico y andino. En 1565 el *Taki Onqoy* alcanzó su mayor fuerza. Dice López-Baralt que en este año se cumplían los 1000 años de una era, por lo cual terminaba y se regeneraba el tiempo.¹⁰⁵ López-Baralt, siguiendo a Nathan Wachtel, sostiene que el *Taki Onqoy* rechazaba la aculturación, pedía a sus seguidores prácticas de purificación mediante ritos de tránsito con los que se imponía y “confirmaba la brecha entre el mundo

103 LÓPEZ BARALT, *op. cit.*, p. 21.

104 LUIS MILLONES, “Un movimiento nativista en el siglo XVI: el Taki Onqoy” en JUAN M. OSSIO (antol.), *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima, Ignacio Prado Pastor, 1973. López Baralt cita el trabajo de Franklin Pease “Mesianismo andino e identidad étnica: continuidades y problemas” (*Cultura. Revista del Banco Central de Ecuador*, vol. V, núm. 13, Mayo-Agosto, 1982, pp. 57-71), al que no tuvimos la oportunidad de acceder. Sin embargo, es Urbano quien hace una severa crítica a la postura de Millones en el artículo “Taki Onqoy y mesianismo andino en el siglo XVI. Los avatares de un discurso ideológico” (citado en la nota 144 del capítulo 2). Conviene tener presente todo lo dicho en esa nota sobre Cristóbal de Albornoz. Ya referimos que para Urbano esas huacas olían demasiado a oro y plata.

105 Pierre Duviols sostiene que este conteo del tiempo por mil años es heredero de los milenarismos medievales. Hace un análisis de las eras o mundos en Guaman Poma que no corresponden a los conceptos andinos de espacio/tiempo (DUVIOLS, “Las cinco edades primitivas del Perú según Guaman Poma de Ayala: ¿un método de cómputo original?” en *Time and calendars in the Inca Empire*, ed. de Mariusz S. Ziolkowski y Robert M. Sadowski, Oxford, Oxford Bar, 1989, pp. 7-16. Ver *supra*, nota 153, p. 118.

hispano y el mundo indio”¹⁰⁶. Este movimiento prohibía que sus seguidores comieran, hablaran, vistiesen y se llamaran como cristianos. Dicho de otro modo, exigían ser y seguir siendo hombres andinos, *runas*.

- *Muru Onkoy* (1590) o “enfermedad de las manchas” que coincidió con epidemias. Aparece en 1590 y reaparece en 1596; pero fue mandado a reprimir.
- Movimientos que coincidieron con terremotos y erupciones de volcanes (1600, 1656).
- En el siglo XVIII, las sublevaciones de Juan Santos de Atahualpa (1742), de José Gabriel Condorcanqui o Tupac Amaru II (1780) y Julián Apaza Nina o Tupaj Katari (1781-1783).
- La obra escrita durante el milenarismo temprano en la que Guaman Poma interpreta la conquista española como un “cataclismo cósmico o pachakuti que volvió al revés del mundo-tiempo (pacha)”¹⁰⁷. López-Baralt retoma una observación de Ossio para quien el propósito de Guaman Poma coincidía con el del Taki Onqoy respecto a la idea “del retorno al orden con una participación divina, a través de la separación de los españoles; la única diferencia es que él rechaza las formas culturales que adopta la divinidad, es decir, las huacas, y aún colabora con su destrucción. En cambio él se dirige a la única fuente posible de orden que es capaz de concebir como legítima, es decir, el Inca, pero que en su época aparece bajo la forma de Felipe III, Rey de España”¹⁰⁸.
- Garcilaso de la Vega es parte de la “reestructuración ideológica” que responde a la situación de conquista ligada, como en Guaman Poma, a los movimientos milenaristas.

La antropóloga y crítica literaria, siguiendo a Víctor Turner, caracteriza a los movimientos milenaristas como *dramas sociales*. Su estructura es la de los ritos de paso que le dan un “significado cultural a acontecimientos que de otro modo serían ordinarios. Cada rito supone una muerte y un renacimiento simbólicos, y la transición está pautada

106 LÓPEZ BARALT, *op. cit.*, p. 24.

107 *Ibid.*, p. 25

108 *Ibid.*, p. 26.

en tres fases: la *separación...*, el *margen o limen* y la *incorporación*¹⁰⁹, con un nuevo estatus al mundo cultural ordenado de una determinada manera. Así, hay una relación funcional entre los ritos de paso y la estructura social, de modo tal que cuando una estructura social entra en crisis se vive un estado liminal. Esto es lo que ocurrió con una violencia extrema tras la invasión europea, lo cual explica el surgimiento de los movimientos mesiánicos y milenaristas. Inkarrí expresa esa liminaridad.

El mito de Inkarrí, como ya hemos anticipado, se empieza a recabar de la tradición oral en la segunda mitad del siglo XX. Como tradición oral abarca una enorme cantidad de variantes. López Baralt asume que es un mito andino colonial que empieza a tomar cuerpo en el siglo XVI, como consecuencia de que se revive el culto a las huacas y se han elaborado algunas conexiones histórico-simbólicas de la invasión, como la modelación retrospectiva de la muerte de Atahualpa a partir de la muerte de Tupac Amaru I. Históricamente, Atahualpa fue condenado a morir “a garrote” en 1533, mientras que Tupac Amaru fue degollado en 1572. Guaman Poma, por ejemplo, pinta el evento en 1613-1615 como si hubiese sido igual.¹¹⁰ Pero no sólo de manera escrita, sino también el mismo proceso de transferencia simbólica aparece en la pintura colonial temprana (1600), así como en las representaciones del fin de Atahualpa que se llevan a cabo en Ecuador, Perú y Bolivia. Por ello es que la autora propone llamar *ciclo del Inkarrí* a

“toda instancia (mito oral, dibujo o pintura colonial, drama ritual, poesía escrita) en que la modificación mítica de la historia andina sustituye la muerte real de Atahuallpa, por garrote vil, por la imaginaria de decapitación, a fin de elaborar la metáfora de la esperanza mesiánica”¹¹¹.

Este ciclo mítico tiene una evolución que se aprecia en la tragedia del fin de Atahualpa al incorporar el elemento de castigo o reparación por la muerte de Atahualpa y el repudio de la conquista: Pizarro termina condenado a muerte por el rey de España; Guaman Poma propone que Toledo muere de tristeza por haber decapitado a Tupac Amaru I. En el dibujo 451 [453] de la *Nueva corónica*, que expone la muerte de Tupac

109 *Ibid.*, pp. 26-27. Para Turner, los ritos convierten lo obligatorio en deseable y son frecuentes en sociedades pre-industriales y ágrafas; sirven para demarcar los roles sociales (económico, político, religioso, doméstico) de una misma persona (p. 28).

110 Ver *supra* los dibujos de Guaman Poma 390 [392] y 451 [453], p. 203.

111 LÓPEZ-BARALT, *op. cit.*, pp. 30-40.

Amaru, aparecen las ancianas llorando y diciendo: “¿Es que nuestro enemigo perverso te va a cortar el cuello a ti, que eres inocente?】”, por lo cual la reconstrucción de la invasión adquiere otra dimensión, esto es, cuando sus efectos ya se han manifestado o, como dice Halbwachs “[e]s posible que tras un acontecimiento que trastocó, destruyó parcialmente y renovó la estructura de la sociedad, empiece otro periodo. Pero no nos daremos cuenta hasta más tarde, cuando una nueva sociedad haya sacado de sí misma nuevos recursos y se haya fijado otras metas”¹¹². López Baralt afirma, siguiendo a Pease, que “la muerte del Inca se fija en un arquetipo repetible que opone simétricamente a Atahualpa contra Pizarro y a Tupac Amaru contra Toledo”¹¹³, además de que en la tradición oral, los finales modelan el clamor de la resurrección de Atahualpa o su clara resurrección y triunfo sobre Pizarro.¹¹⁴

La decapitación, sostiene López Baralt, es una poderosa metáfora de la desarticulación del *mundo* andino. Como hemos visto en el capítulo 2, de 1532 a 1570, época en la que inicia la política toledana y la configuración del espacio colonial, se operan cambios fundamentales en la reproducción material y simbólica de los pueblos andinos: el asesinato y persecución de la élite gobernante, las alianzas con los curacas principales, el inicio de la extirpación de las idolatrías, la prohibición de las fiestas rituales, el cambio del calendario, el cambio del sistema tributario, el diseño de la política de evangelización en el Tercer Concilio Limense, etc. Es decir, se trata de una poderosa metáfora que *dice* lo que verdaderamente se estaba operando en la base material de las estructuras sociales andinas: su desarticulación. La promesa del mito de Inkarrí es la re-articulación de ese mundo que fue quebrado, pues a partir de la cabeza enterrada del inca o de su cuerpo destazado y enterrado en diferentes sitios, éste volverá a crecer bajo la tierra y, cuando lo haga, pondrá de pie este mundo que ahora está de cabeza. Por ello, afirma López-Baralt, hay una “movilidad de los orígenes en el pensamiento tradicional: en vez de recrear el pasado mítico como tal, se esfuerzan en proyectarlo al futuro”¹¹⁵.

112 MAURICE HALBWACHS, *La memoria colectiva*, Zaragoza, Prensa Universitaria de Zaragoza, 2004 (1ª. ed. francesa 1968), p. 83.

113 LÓPEZ-BARALT, *op. cit.*, p. 39.

114 Este tema lo retomaremos en el apartado 4.3, “La recreación simbólica alternativa a la desarticulación del mundo andino”.

115 LÓPEZ-BARALT, *op. cit.*, p. 49.

El *crecimiento*, señala López-Baralt, es una expresión de liminalidad: “el inca está en una situación ambigua, existe pero en un estado transitorio e incompleto”¹¹⁶. Recuperando la idea de Marco Curatola respecto a que, mientras las huacas tienen una existencia plena y *son*, Inkarrí no-es, pero *será*; condición a partir de la cual deviene su *latencia*. El concepto filosófico que sustenta ontológicamente mejor ese modo de existir en estado de *latencia* es el de aún-no-ser (*noch-nicht-sein*), propuesto por Ernst Bloch en *El principio esperanza*, el cual explica todo mesianismo, pero más fundamentalmente la condición de devenir permanente del ser, porque, para el filósofo alemán, el ser no es de una vez y para siempre (*Sein*), sino que es aún-no-ser y la capacidad humana de la esperanza se acrecienta cuando ésta se ha devaluado en y desde una condición colonial.¹¹⁷

Inkarrí tiene una naturaleza subterránea (*ctónica*) al asociarse simbólicamente con Amaru y Catari —serpiente, en quechua y aymara, respectivamente¹¹⁸; simbolismo que se refuerza con el concepto de *Pachakuti* con el que se interpretó la conquista: el desorden y la inversión del mundo andino. O, como propone Jhon Earls, el mito de Inkarrí es una antítesis superestructural a la tesis infraestructural generada por la Conquista.¹¹⁹

Para cerrar este apartado sobre el ciclo mítico de Inkarrí desde la perspectiva de López-Baralt, es necesario apuntar un par de ideas más. La primera, siguiendo a Curatola, es que la autora afirma que Inkarrí testimonia la toma de “conciencia de los indios de los Andes, los cuales, frente a un enemigo común, superaron todo fraccionamiento y rivalidad interna [...] y llegan a autoidentificarse como una única nación”¹²⁰. Este ciclo mítico de Inkarrí, según algunos autores, se relaciona con los mitos de origen del

116 *Ibid.*, p. 40.

117 Ninguno de los tres autores principales que hemos abordado y que participaron en el debate sobre la “utopía andina” (Flores Galindo, Burga y Urbano) citan la magna obra de ERNST BLOCH, *El principio esperanza* (trad. Felipe González Vicen, 3 vols., Madrid, Aguilar, 1977 [1ª. ed. alemana en 1959]), escrita entre 1938 y 1947. Como vimos en el capítulo 2, en el apartado sobre mito e historia, la única autora que lo cita al pasar es Silvia Rivera Cusicanqui.

118 PEASE, “El mito de Inkarrí y la visión de los vencidos” en OSSIO (comp.) y PRADO PASTOR (ed.), *Ideología mesiánica del mundo andino*, p. 448.

119 JOHN EARLS, “La organización del poder en la Mitología Quechua” en *Ideología mesiánica del mundo andino*, pp. 395-438 *apud* LÓPEZ BARALT, *op. cit.*

120 *Ibid.*, pp. 41-42.

Tahuantinsuyu o con estructuras de pensamiento pre-colonial, como lo propone Enrique Urbano, presentes en el ciclo de los Wiracochas y el ciclo de las parejas Ayar.¹²¹

No obstante, sobresale para nuestro análisis lo apuntado por José María Arguedas en 1953, respecto a que en los mitos narrados en Quinua y en Puquio, Inkarrí era “*munay-niyoc*, esto es tenía la potencia de desear y crear lo que deseaba, «igual que Dios»”¹²², atributo que ligado a su fuerza sobre las montañas, el agua y las piedras, recuerda al del dios y héroe rebeldes de los ciclos de Wiracocha y los hermanos Ayar, tal como lo plantea Urbano, y remarca la *función des-ordenadora* de la acción de los dos anti-héroes.

La segunda idea es que, si bien Inkarrí se asocia a personajes históricos como Atahualpa o Tupac Amaru I y II, no puede reducirse a ninguno de ellos pues es un “símbolo dominante”. Por eso, la lucha entre Inkarrí y el “Inca” de España —en algunos mitos lo identifican como *Españarrí*— deviene una “lucha cósmica entre deidades de igual poder”¹²³. Pease puntualiza que, aunque existen datos históricos identificables en los mitos, las informaciones que contienen y que se transmiten y recrean oralmente no son, propiamente, “datos históricos”. Por eso, aunque sorprenda, Inkarrí es “paradójicamente histórico y ahistórico”¹²⁴ y expresa la liminalidad colectiva a la que fueron arrojados los pueblos andinos como resultado de la Conquista. Pese a ella, estos pueblos se han aferrado, consciente e inconscientemente, a sus cosmovivencias.

Lamentablemente, el diagnóstico de la autora puertorriqueña sobre el proceso de integración a la vida nacional de las comunidades indígenas del Perú, la hace tomar una postura de carácter más bien pesimista, al afirmar que “el hombre andino se verá obligado

121 Entre los autores que sostienen esta posición, López-Baralt menciona a Efraín Morote Best (“Un nuevo mito de fundación del imperio”, *Revista del Instituto Americano de Arte*, Cuzco, núm. 8, 1958); José María Arguedas (“Mitos quechuas posthispánicos” en OSSIO (antol.), *Ideología mesiánica del mundo andino*, pp. 377-392) y Franklin Pease (“El mito de Inkarrí y la visión de los vencidos”, pp. 439-459).

122 ARGUEDAS, “Mitos quechuas posthispánicos” en *op. cit.*, p. 384. Juan M. Ossio incluye en *Los indios del Perú* (Lima, MAPFRE, 1992) un mito recogido por Juan Víctor Núñez del Prado (aparecido en “Un mito de Origen Colonial, Una Profecía I Un Proyecto Nacional”, *Q’ero*, Cuzco, 1983, pp. 208-211), en el que se establece una relación entre el *munay* y el mundo del Padre y los Incas: “[...] en el Tiempo del Dios Padre (Dios Yaya Timpu) tuvo primero a los Inkas, que son sus primogénitos (phiwi wawa), a ellos les dio el munay (poder espiritual de la voluntad y el afecto), por eso con sólo desearlo moldeaban las piedras, las movían, cambiaban de lugar las montañas, podían hablar directamente con Dios y con los Apu. Eran «Kamasqa» (ordenados o enviados sobrenaturalmente) para gobernar la gente, y [porque] tenían «Munay» sabían ganarse el cariño y el respeto de la gente. Podían conocer el pasado (Ñaupá Pacha), el presente (Kunan Pacha) y el futuro (Qay Pacha)” (pp. 271-272). Todo el relato aparece como epígrafe de esta investigación.

123 LÓPEZ-BARALT, *op. cit.*, p. 45.

124 PEASE, “El mito de Inkarrí y la visión de los vencidos” en *op. cit.*, p. 451.

a abandonar el tipo de vida que la sierra —como *región de refugio*— ha sustentado: para acceder a otro tipo de liminalidad: esta vez, hacia la aculturación irreversible”¹²⁵.

3.4 La inextricable relación entre *mito, historia y tensión utópica*

Uno de los problemas de interpretación del pasado andino es que se ha reconstruido con categorías ajenas a la cosmovivencia andina, las cuales autores como Tom Zuidema, María Rostworowski y Franklin Pease, entre otros, insisten en “desmontar”.¹²⁶ Entre ellas se encuentra la noción de “utopía”. Un hecho es incuestionable: las cosmovivencias de los pueblos andinos se vieron afectadas brutalmente por la colonización y el estado de colonialidad al que fueron sometidos.

Algunas expresiones del mito del Inkarrí, especialmente aquéllas que afirman el retorno del Inca cuyo cuerpo fragmentado crece en las profundidades telúricas, permiten pensar la ruptura del cuerpo político incaico y, al mismo tiempo, la vivencia caótica del espacio colonial. Ésta es la línea interpretativa que sostenemos, siguiendo a Silvia Rivera Cusicanqui y a José Antonio Mazzotti.¹²⁷ Dentro del complejo proceso de reelaboración

125 LÓPEZ-BARALT, *op. cit.*, pp. 52-53. Las cursivas son de la autora, quien retoma el concepto de “región de refugio” del antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán (*Regiones de Refugio*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1967). Contrariamente a lo que afirma López-Baralt, Oscar Agüero apela al *etnodinamismo* de los grupos indígenas mediante el cual han mantenido “un estado de rebelión permanente” como los tupí-cocama. Ver AGÜERO, *El milenio en la Amazonía peruana. Mito-utopía tupí-cocama o la subversión del orden simbólico*, p. III. Con *etnodinamismo* se refiere a la capacidad de los grupos humanos de negociar los nuevos elementos de la historia, basándose en su legado simbólico tradicional y revela el tipo de conciencia histórica que desarrollan en una situación colonial (p. 9).

126 Cfr. ZUIDEMA, *Reyes y Guerreros: ensayos de cultura andina*, pp. 193-383 y PEASE, *Los últimos incas del Cuzco*, Madrid, Alianza, 1991.

127 MAZZOTTI, *Coros mestizos del Inca Garcilaso. Resonancias andinas*. RIVERA CUSICANQUI, “La universalidad de lo ch’ixi: miradas de Waman Puma” (*El Colectivo. Revista estacional, alternativa e irreverente*, La Paz, núm. 3, enero de 2010, pp. 32-57) y *Hambre de huelga* (Querétaro, La Mirada Salvaje, 2014). Ballón Vargas ha enfatizado la convergencia de tres tradiciones simbólicas (prehispánicas, la segunda escolástica española y las ideas clásicas, medievales y renacentistas) en la configuración del pensamiento filosófico peruano que respondió a la forma de vida multicultural —y contradictoria— que generó la Conquista. Uno de los problemas que cruza por toda esta historia es el autoritarismo y la violencia asociados al tópico de la autoridad política. En este punto, resalta la metáfora del “cuerpo” con múltiples expresiones: “cuerpo místico”, “cuerpo de cristo”, “cuerpo viviente”, “cuerpo de nación”, “cuerpo moral político”, entre otras, las cuales aparecen desde la fundación española del Cuzco (1534) y están presente en autores como José de Acosta, Antonio de León Pinelo, en rebeldes indios como Túpac Amaru II, Tupaj Katari, en los discursos criollos separatistas como el del jesuita Vizcardo y Guzmán (“Carta dirigida a los españoles americanos”, 1792), en los republicanos y hasta en los anarquistas (“cuerpo enfermo”). Ver BALLÓN VARGAS, “Introducción” en *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano. Siglos XVII y XVIII*, pp. 121-130. Lamentablemente, Ballón Vargas no profundiza en la noción de *cuerpo* del pensamiento andino.

simbólica a la que fueron sometidos los pueblos colonizados en el sur de nuestra América, tanto en Garcilaso, estudiado por Mazzotti, como Guaman Poma de Ayala, analizado por Rivera Cusicanqui, el orden colonial fue comprendido como un “desorden” vinculado con la oscuridad o noche del proceso cósmico.

La posibilidad de que la historia se interprete en clave de mito expresa su actualidad. Afirmar, tal como lo hace Urbano, que el pensamiento andino no tenía las categorías necesarias para pensar el “tiempo” o el “futuro”, más precisamente, nos parece un exceso o, mejor, una muestra más de cómo el acercamiento al pensamiento de los pueblos originarios de nuestra América se sigue haciendo de manera inadecuada. Nos parece más propio rescatar de la lógica andina del tiempo y del espacio la fuerza revulsiva de la paridad, de los opuestos/ complementarios, del orden/desorden y arriba/abajo como elementos que explican la subversión simbólica del orden colonial.

Un problema es la comprensión de la utopía andina dentro de un esquema tripartito del tiempo, en el que claramente se pone de relieve una interpretación europea y cristiana, por lo cual también es necesario poner de relieve su estructura cuatripartita dentro del pensamiento andino.

El historiador peruano Franklin Pease, desde 1972, alertaba sobre cómo el pasado incaico, incluida la reconstrucción de los mitos de origen, fue una elaboración historiográfica de finales del siglo XVI. Para él:

el mito es la expresión de una imagen de la realidad, de la imagen que el hombre de una sociedad dada tiene de la realidad en la cual vive, y esa imagen es tan real (tan verdadera) como es real (verdadera) esa sociedad. Por ello, los textos andinos de Inkarrí dejan testimonio de la ruptura ocasionada por la invasión europea, pero justamente fuera de un esquema histórico.¹²⁸

El problema epistemológico que señalamos es que, al calificar ese pensamiento solamente como mítico, se le resta fuerza explicativa para la realidad y, además, fuerza revulsiva de cara a la realidad colonial que aún perdura.

El orden cosmovivencial andino se rompió con la conquista —así lo tratamos de demostrar en el capítulo 2—; la Conquista misma se incorporó en los esquemas andinos de organización del mundo. Inkarrí, como hemos expuesto, se relaciona con el

128 PEASE G. Y., *Los últimos incas del Cuzco*, p. 160. Sostiene la misma idea en “El mito de Inkarrí y la visión de los vencidos”, p. 446.

subsuelo al que es arrojado el orden andino que fue subordinado en el mundo de abajo; el mundo andino anterior a 1532 fue puesto de cabeza, instaurando con ello una era de caos en su superficie.

[...] la respuesta o visión de los vencidos no se concreta necesariamente —al menos, en su totalidad— bajo moldes históricos, su visión del pasado está inmersa dentro de un contenido histórico, sin las precisiones temporales y las categorías personales que la historia maneja; es siempre una visión del pasado, pero de un pasado que es (puede ser) simultáneamente futuro; es un mito, no una historia.¹²⁹

Así pues, para Pease, el único espacio donde pasado y futuro se funden es el espacio mítico: en el tiempo y espacio sagrado irrenunciable para los pueblos andinos que han sobrevivido hasta la fecha. Que la concepción andina del pasado no es histórica sino mítica es una tesis que sostiene también Tom Zuidema en varios libros pero particularmente en *El calendario Inca* (2010). Sus aportaciones sobre el concepto de *pasado* se encuentran expuestas en el capítulo 2 de esta investigación.

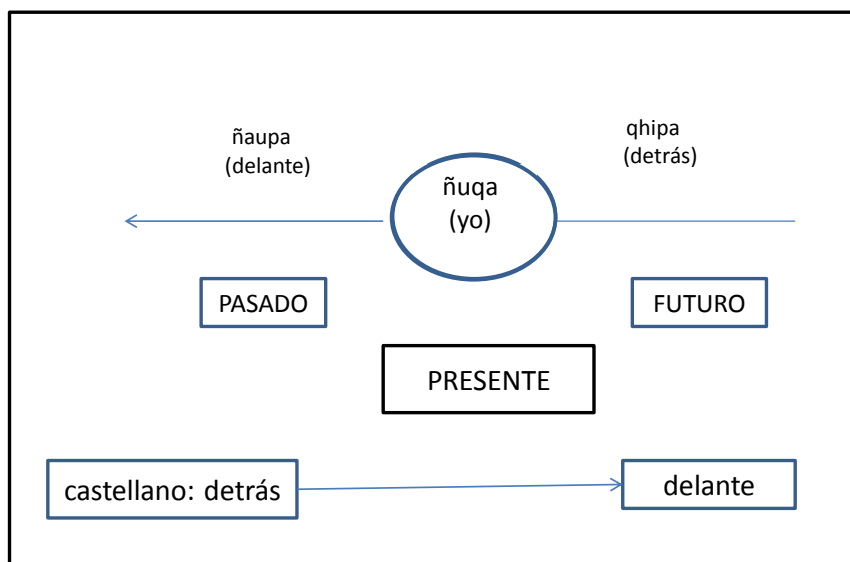
Para José Antonio Mazzotti, las nociones de tiempo en la tradición andina remiten a ciertas metáforas espaciales. De tal manera que no puede separarse el tiempo del espacio. Toda lengua configura desde la base de sus costumbres, es decir de su *ethos* o cultura, nociones fundamentales para su vida. Tiempo-espacio como categorías del pensamiento remiten a sus expresiones verbales. Para los estudiosos del quechua y del aymara, el tiempo se vincula con algunas metáforas espaciales que difieren de las metáforas presentes en el castellano. En castellano también tenemos metáforas espaciales de “adelante” y “atrás” de un tiempo presente indefinido ligado a un ahora o un aquí. *Pasado* es el tiempo que ya pasó, que ya sucedió, que quedó atrás y los sucesos que acaecieron en él; tiempo anterior o de antes. Así, se tiene una representación lineal del tiempo que va de un presente a un futuro que tenemos por “delante”, que es aquello hacia lo cual vamos y que aún no hemos recorrido. Para Mazzotti, esta concepción del tiempo occidental está presente, de modo general, tanto en el pensamiento religioso como en el pensamiento del mundo secularizado de la cultura judeo-cristiana: Génesis y Apocalipsis o Juicio Final marcan el pasado y el futuro en un sentido lineal. “Podemos decir que en español es común referirse al tiempo como un devenir lineal, en que

129 PEASE, *Los últimos incas del Cuzco*, p. 163.

pasado, presente y futuro se suceden representados como un atrás, un aquí y un delante, respectivamente, ante los que la posición del sujeto humano es la de encaminarse hacia ese futuro que se tiene frente a los ojos”¹³⁰.

En cambio, para la lengua quechua, el pasado aparece acompañado con el adverbio *ñawpa*, que significa “delante” (lo “delante de mí”) y se relaciona con “lo primero en orden” y sus derivaciones adverbiales son múltiples. Para la narración mítica andina esto adquiere relevancia, porque aparecen vocablos como: “*Ñaupá ñaupá pacha*: “antiguamente, en tiempos pasados”; *Ñaupá machuycuna apusquicuna*: “mis antepasados”; *Ñaupac*: “primeros en orden”; *ñaupá qqueypi*: “enfrente de mí, delante de mí en mi presencia”¹³¹. Mazzotti propone asumir la interpretación del cuerpo humano como base de la estructura cosmogónica incaica. Así, afirma que “se asume que el espacio delantero en relación a la sucesión temporal expresa eficientemente la noción de pasado”¹³².

De la misma manera, la noción quechua de *futuro* requiere el adverbio *qhipa* que significa “detrás”. Mazzotti resume esta explicación mediante el siguiente cuadro¹³³:



130 MAZZOTTI, p. 203.

131 *Ibid.*, p. 204.

132 *Ibid.*, p. 205. Probablemente este concepto de *Ñaupá* operaba en la organización espacial de los incas en el templo de Coricancha, a partir de lo cual los cronistas españoles armaron la idea de pasado incaico comprendido como una sucesión dinástica que enlaza el sentido de “delante de mí y primero en orden”. Más adelante retomamos el tema.

133 *Id.*

La lengua aymara apela a las mismas estructuras mediante los adverbios “qhupa” (detrás/futuro) y “nayra” (delante/pasado). Este último significa también “ojos”, por lo cual se refuerza la idea de que el pasado está “delante de mis ojos”. Así, “la lógica del quechua como del aymara obedece al criterio de que lo que no conocemos (el futuro) no se puede ver, mientras que aquello que ya sabemos porque ha ocurrido (el pasado) se presenta delante del sujeto humano, de alguna manera actualizado «frente a la vista»”¹³⁴.

Otra de las nociones fundamentales para la cosmovivencia andina, como hemos visto, es la de *Pacha*, la cual alude a una composición total espacio-temporal semejante a los vocablos *cosmos*, *universo* y *ser*. Para Josef Estermann, el significado filosófico de esta palabra es “universo ordenado en categorías espaciotemporales”¹³⁵ que generan una relacionalidad específica, es decir, una cualificación de ese ser. El reordenamiento de *Pacha* es producido por grandes cambios (*kuti*) de una determinada composición espaciotemporal (*Pacha*). De ahí que la expresión *Pachakuti* tenga un sentido profundamente mítico y nos permita pensar el tiempo-espacio como una sucesión de distintos ciclos o, como propone Raquel Gutiérrez, de distintos ritmos.¹³⁶

Así, para Mazzotti:

Por eso resulta lógica en sus propios términos la concepción andina del tiempo, compuesta de ciclos divididos por grandes cambios (*kuti*) en una determinada composición espacio-temporal (*pacha*) del universo. El pasado puede presentarse “delante” en la medida en que su vuelta sobre el presente es potencialmente más probable según la circularidad de los ciclos cósmicos.¹³⁷

La socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui propone —como ya adelantamos al final del capítulo 2—, una epistemología *Ch'ixi* o del mundo-del-medio, que permite pensar el adentro y el afuera de las categorías europeas porque se han incorporado al pensamiento andino. En este sentido, este pensamiento resulta ser mucho más plástico que el pensamiento europeo y explica, entre otros fenómenos, la incorporación del

134 *Ibid.*, p. 206.

135 ESTERMANN, “La filosofía quechua” en E. DUSSEL, E. MENDIETA y C. BOHÓRQUEZ, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]. Historia. Corrientes. Temas. Filósofos*, México, Siglo XXI-CREFAL, 2009, p. 37.

136 RAQUEL GUTIÉRREZ, *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia (2000-2005)*, La Paz, Textos Rebeldes, 2008.

137 MAZZOTTI, *op. cit.*, p. 206.

pensamiento religioso cristiano en la religiosidad popular andina. Para la socióloga boliviana, el concepto de *Pacha* en sí mismo contiene dos (*pä*) fuerzas (*cha*). La oposición es fuente de dinamismo, “infunde incertidumbre y contingencia al mundo humano y al cosmos en su conjunto, y es precisamente ésta la razón por la cual la acción colectiva y la transformación de lo existente se hacen posibles”¹³⁸. Como hemos visto en los primeros apartados de este capítulo, lo *posible* y la *contingencia* son dispositivos necesarios para el pensamiento y la acción utópicos. Sin ellos, la férrea necesidad del mundo de lo *ya sido* y del *es* impiden la apertura de lo por venir.

Para el pensamiento aymara, siguiendo a Rivera Cusicanqui, el dinamismo del todo o *Pacha* emana de las distintas interrelaciones de sus niveles:

El *alaxpacha* (el mundo de arriba, exterior y luminosos) se opone al *manqhapacha* (el mundo de abajo, interior y oscuro), pero ambos solo pueden ser vividos desde el *akapacha*: el aquí-ahora de la historia, el espacio-tiempo en el que la sociedad “camina” por su senda, acompañada por el futuro (*qhipa*) y el pasado (*nayra*), por el arriba (*alax*) y por el abajo (*manqha*) [...] De ahí es que surge un cuarto pacha, el *kha pacha*. El mundo de lo aún-no-existente nace como una suerte de potencialidad en permanente desplazamiento [...] ¹³⁹.

Javier Lajo propone, desde la lengua Puquina, que el *cuerpo humano* como metáfora ontológica implica tres *pachas* y tres principios valorativos: 1) *Munay* o principio del *querer*, el amor o la voluntad consciente asociada a la zona púbica o del aparato reproductor, expresa el *Uku Pacha*, el *adentro*, “la agitación de lo hirviente” es el *timpu* (hervidero) de donde sale toda la energía y de donde emerge el futuro; 2) *Yachay*, el *saber*, asociado a *Hanan Pacha* y a la cabeza, es la esfera exterior del tiempo, “que ya pasó, que ya fue, pero que sigue siendo”; 3) *Llankay* o *Ruay*, el *hacer*, la labor o el principio del trabajo y corresponde a la esfera del *Kay Pacha*, el estómago, el ombligo y el corazón, corresponde al “aquí y ahora”, es un umbral, cruce o puente entre el adentro/afuera y el arriba/abajo. “El *Kay Pacha* «ve» o «siente» con nuestra conciencia el *Uku Pacha* de donde fluye o proviene, pero también «recuerda» el *Hanan Pacha* o esfe-

138 SILVIA RIVERA CUSICANQUI “Pensando desde el Nayrapacha: una reflexión sobre los lenguajes simbólicos como práctica teórica” en *Pensares y Quehaceres. Revista de Políticas de la Filosofía*, núm. 9, marzo de 2010, p. 15.

139 *Id.*

ra exterior del tiempo a donde marcha el pasado. Ésta es la manera de conceptuar el tiempo o Wiñay, vocablo Puqina que significa «eternidad»¹⁴⁰. La articulación del tiempo/espacio y su movimiento como flujo oscilatorio y concéntrico entre las tres Pachas se produce por el Yanan-Tinkuy o método de proporcionalidad de los complementarios.¹⁴¹

Así, para concluir esta reflexión podemos afirmar que sólo en —desde— un pensamiento dialéctico no reducido a la lógica de la oposición entre dos polos, como lo plantean Tom Zuidema y Barbara Tedlock respecto a los calendarios incaico y maya o la dialéctica del *aún-no-es* de Bloch, quien considera el desarrollo desigual y su despliegue en el tiempo y en el espacio, es posible afirmar lo *posible* y la *contingencia*, así como que no hay dinamismo si no hay al menos dos fuerzas en tensión como lo propone Rivera Cusicanqui. Pero, si tomamos en cuenta la crítica a la dialéctica realizada por Javier Lajo, diremos que el pensamiento andino tiene sus propios conceptos que enuncian fuerzas destotalizadoras y subvertidoras de la realidad y que aparecen en la negatividad particular en marcha de los movimientos de resistencia al orden colonial, tal como lo plantea Raquel Gutiérrez. Esto insistimos en relacionarlo con la *función desordenadora* de la acción de los dos anti-héroes, identificada en los ciclos míticos de los Wiracochas y las parejas Ayar y asociada con el mito de Inkarrí, sin necesidad de recurrir a la noción de dialéctica para explicarla.

Desde el punto de vista de la utopología o reflexión filosófica sobre la utopía que explica las posibilidades de los cambios socio-culturales sin las cuales no puede hablarse propiamente de historia humana, es posible avanzar en la comprensión de la relación entre el mito, la historia y la utopía entendida como tensión utópica en el mundo andino.¹⁴²

Si diversos filósofos de la utopía como Fernando Ainsa, Arturo Andrés Roig y Horacio Cerutti han propuesto los ciclos del pensamiento utópico divididos en lo que han

140 JAVIER LAJO, *Qhapaq Ñan: La Ruta Inka de la Sabiduría* (presentación de María Luisa Rivara de Tuesta y prólogo de Yves Guillemot), Lima, CENES-Amaro Runa Ediciones, 2005, p. 135. Respetamos la tipografía del autor.

141 *Ibid.*, p. 78.

142 Ver RAMÍREZ FIERRO, *Utopología desde nuestra América*, especialmente el apartado 7.1 “Qué entender por utopología” (pp. 139-143). Hay una afirmación que conviene traer a esta reflexión, en lo que denominamos nivel antropológico-histórico-cultural: “si bien lo utópico está presente en lo ideológico, en un sentido más abarcador diremos que forma parte de las representaciones simbólicas que atraviesan y, de hecho, cohesionan la experiencia cultural en su conjunto” (p. 147).

llamado las *utopías-para-otros* (América como espacio de la utopía europea) de las *utopías-para-sí* (a partir de las luchas de la independencia y los procesos emancipatorios y libertarios de nuestra América), propongo incorporar un nuevo ciclo de las *utopías-desde-sí* construidas a partir de las cosmovivencias de los pueblos originarios de nuestra América o de sus matrices culturales propias como propone Oscar Agüero.¹⁴³ Ellas tienen conceptos que acompañan su acción a los cuales podemos relacionar con el concepto de *tensión utópica*, esa fuerza motriz que permite caminar a los pueblos, entendido más bien desde una metáfora textual-textil, pues el tejido es, para los pueblos andinos, un supremo acto de creación.¹⁴⁴ Como sabemos, los tejidos y los telares requieren el concurso de muchos amarres que no son posibles sin la trama y la urdimbre. Para lograr un tejido, se requiere pensar desde el cuerpo la horizontalidad y la verticalidad, el texto, la textualidad y la textura, la labor o tarea y el tiempo-espacio en el que se hace, en el tejer y destejer, en el iniciar y recomenzar si es necesario. Este campo abre más sentidos que el de la metáfora de la bisagra o gozne de punto inmóvil y de movimiento (entrar/salir) a partir de un punto fijo. De lo que se trata, como bien lo expone Eduardo Galeano y lo recupera Horacio Cerutti, es de avanzar en un mismo horizonte humano que no necesariamente es plano o lineal; no se trata de construir una escalera de la tierra al cielo (de lo real al ideal), sino de construir puentes, lazos, lazadas, entrelazadas/entrelazados; no puntos fijos, sino puntadas que juntas hacen un tejido con hilos de la memoria y de los deseos.

La “utopía andina” habrá que entenderla, pues, dentro de una estructura mítica cíclica que consta de cuatro momentos y no de tres, como parece ocurrir bajo una perspectiva cristiana presente en algunas versiones del mito de Inkarrí, en los que incluso Dios mismo dará permiso al héroe de volver. Debajo de esta cobertura cristianizada, la idea de crecimiento desde las profundidades parece referir mejor la concepción andina

143 AGÜERO, *El milenio en la Amazonía peruana. Mito-utopía tupí-cocama o la subversión del orden simbólico*, p. 8.

144 ZUIDEMA, *Reyes y guerreros...*, p. 244, y ARNOLD, “Hilos sueltos”..., ver *infra* el capítulo 5, el apartado 5.3.1. “Otros textos: los textiles”. Rivera Cusicanqui recupera la práctica andina de las tejedoras de textiles, porque en ella la noción de identidad individual y colectiva se realiza entretejiendo, vinculando, desplegándose seductora y envolventemente. Ver *Hambre de huelga*, p. 79. Denisse Arnold y Juan de Dios Yapita destacan la ontología del textil y toda la vida cultural y simbólica asociada a ella, entre lo que se cuenta la configuración de los géneros, el canto, el baile y el conocimiento astronómico mediante la observación del “Río Grande” o la Vía Láctea. Ver DENISE Y. ARNOLD Y JUAN DE DIOS YAPITA. *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*, La Paz, Hisbol-ILCA, 1999.

del espacio y del tiempo. Incluso la idea de la regeneración del cuerpo político desde la perspectiva andina analizada por Mazzotti y Silvia Rivera Cusicanqui, por ejemplo, nos permite concebir una idea de *Pacha* —totalidad— como ser viviente dinámico, con su agotamiento y su necesaria reordenación, pero también con la memoria de su pasado que engrosa su densidad; además, nos permite pensar el futuro desde un espacio mucho más complejo (arriba/abajo, dentro/fuera, delante/detrás); nos impide pensar a la “utopía andina” como imagen estática e irrealizable del futuro, porque nos brinda un concepto de vida humana, en su historia y en su espacio vital, inmersa en una totalidad que nos trasciende y nos obliga a pensarla integralmente, porque también el pensamiento andino nos permite pensar lo que aún-no-existe y lo que está-existiendo-aún en forma de latencia y que es posible; porque, finalmente, como afirma Oscar Agüero lo que está en juego es la ampliación de la conciencia social, como mito, como historia y como utopía.

Habrà que reivindicar mediante la tensión utópica todos los procesos críticos de y en resistencia al orden colonial, cuya historia se ofrece en lo que se llamó la “utopía andina” con múltiples expresiones, desde las inmediatas nativistas, hasta las que detrás del manto religioso colonial recrean principios básicos del pensamiento andino con hondas raíces regenerativas del mundo no sólo ordenado y equilibrado, sino justo.

Pero, reivindicando el ingente trabajo de investigación de distintos autores como Manuel Burga, Alberto Flores Galindo y Henrique Urbano, entre muchos otros, lo importante de lo que llamaron “utopía andina” es que ésta ha sido una auténtica dimensión de la conciencia de los pueblos andinos por explicar la condición histórica a la que fueron llevados, con las herramientas conceptuales que tuvieron delante de sí: los mitos, los ritos, sus economías de refugio, su memoria acumulada en los intersticios de la colonialidad, en los pleitos contra las autoridades coloniales, sus enormes cartas al rey, sus largos libros de escrituras desgarradas y desgarradoras, su teatro popular, sus fiestas religiosas, sus grandes rebeliones, sus tácticas de guerra y sus demandas seculares que alimentaron y alimentan aún sus estrategias de acción subvertidora, desordenadora del turno colonial largamente impuesto y recreado a veces por nosotros mismos. Todo ello ha sido expresión de la tensión utópica que apunta hacia un mundo “proporcionalizado” o “emparejado”. Cuando ese día llegue, porque este tiempo se está

acabando, como dice un runa: “ese día Dios nos va llamar a todos sus hijos y nos va a sentar en una mesa y nos va a decir «Ayninakuichis» (intercambien recíprocamente)”. No se trata de regresar al pasado, a los tiempos del Inca, sino que:

Será mejor que en el tiempo de los Inka, porque nadie vivirá del trabajo de otro, nadie tendrá que enseñarle a nadie y todos podremos hablar con «Taitanchis» (nuestro Padre). Ese será el fin de este mundo (Kunan pacha) y nacerá el mundo del futuro (Qaypacha), donde habrá abundancia, tranquilidad, respeto y hermandad entre todos los hijos de Dios.¹⁴⁵

Espacio de deseo y de acción, de *poder hacer*, que nos convoca a propiciar el pensar-hacer del *kha pacha*, espacio de cruce entre el pasado que está delante de nuestro ojos, el futuro que viene empujando por detrás, el arriba, luminoso y eterno, y el abajo, interior y oscuro con sus enormes potencialidades; espacio para tejer-nos en las sendas virtuales de lo que aguarda como aún-no-siendo, pero que puede ser y que se alimenta de una larga memoria de luchas para hacer florecer nuevas generaciones de vida.

145 JUAN VÍCTOR NÚÑEZ DEL PRADO en OSSIO, *Los indios del Perú*, p. 273. Ver *supra* la nota 122 de este capítulo y el epígrafe inicial de esta investigación.

< Capítulo 4 >

SUJETO HETEROGÉNEO

El mestizaje se ha utilizado para caracterizar a las culturas latinoamericanas. No obstante, es y ha funcionado como una categoría política.

Partiremos en este análisis de la siguiente premisa: la noción de mestizaje es y ha sido una categoría colonial de clasificación de las mezclas de las razas humanas construida desde y con fines políticos. La misma noción de raza tiene en sus orígenes científicos consecuencias políticas, esto es, conduce a la división de los seres humanos en “clases” caracterizadas por el fenotipo. No olvidemos que, desde el punto de vista científico, principalmente naturalista, la clasificación se inició con las plantas a partir del trabajo de Linneo (1730). De allí el espíritu clasificatorio pasó al campo de

las ciencias sociales y, por ello, incluso el concepto de *clases sociales* es heredero de esta impronta naturalista-positivista.

La categoría de mestizaje como ideología ha servido para encubrir la conflictividad social y se ha empeñado en construir un referente armonioso inexistente en nuestra América.¹ La realidad nuestroamericana toda —y estoy tentada a pensar el término en plural— no es homogénea. Entonces, ¿con qué categorías pensarla?

La clase, la etnia y el género son tres categorías imprescindibles para el análisis de la realidad. Quizá nadie con mayor claridad ha expuesto esto que Aníbal Quijano, para quien la clasificación de los seres humanos, cuyo criterio principal es el color de la piel, no es un fenómeno aislado, sino que se articula con otras formas de clasificación como el trabajo y la configuración, dentro de las relaciones de poder, de la subjetividad y la sexualidad.

Para Quijano, en el curso de la imposición de la vida colonial “se fueron configurando las nuevas identidades sometidas a la colonialidad, indios, negros, aceitunados, amarillos, blancos y mestizos y las [identidades] geoculturales del colonialismo como América, África, Lejano Oriente, Cercano Oriente, Occidente, Europa (Europa occidental después)”².

No obstante, agrega que ni la fuerza de trabajo ni el fenotipo de los seres humanos tiene causas biológicas en la conformación de las personas:

En otros términos, el papel que cada uno de esos elementos juega en la clasificación social, esto es, en la distribución del poder, no tiene nada que ver con la biología, ni con la “naturaleza.” Tal papel es el resultado de las disputas por el control de los ámbitos sociales. Por lo mismo, la “naturalización” de las categorías sociales que dan cuenta del lugar de esos elementos en el poder, es un desnudo producto histórico-social.³

1 Ver de ANTONIO CORNEJO POLAR, “Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes” en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año XXIV, No. 47, Lima-Berkeley, 1er. Semestre de 1988, pp. 7-11. Vale la pena recoger la anotación crítica del autor peruano respecto a que el concepto de “transculturación se ha convertido cada vez más en la cobertura más sofisticada de la categoría de mestizaje” (p. 8). En todo caso, habrá que atender al campo de producción del concepto ofrecido por Fernando Ortiz en función del debate intelectual al que respondió, tal como lo apunta David Gómez Arredondo en *Calibán en cuestión. Aproximaciones teóricas y filosóficas desde nuestra América* (Bogotá, Ediciones Desde Abajo, 2014).

2 ANÍBAL QUIJANO, “Colonialidad del poder y clasificación social” en *Journal of World-Systems Research*, Vol. XI, núm. 2, verano-otoño, 2000, p. 342.

3 *Ibid.*, p. 373.

El descubrimiento de América y la expansión del sistema capitalista a nivel mundial integran la construcción de la categoría de raza, además de que incorporan a los pueblos americanos y africanos dentro de una compleja red de intercambios mundiales económicos, jurídicos (la encomienda, la esclavitud, etc.) y “sexualiza” las relaciones de poder.⁴ De ese modo, se adjudicó a los dominadores/superiores europeos el atributo de “raza blanca” y a todos los dominados/inferiores no-europeos, el atributo de “razas de color.” La escalera de gradación entre el “blanco” de la “raza blanca” y cada uno de los otros “colores” de la piel fue asumida como una gradación entre lo superior y lo inferior en la clasificación social.

Si la clasificación social-racial se inaugura con el descubrimiento y la conquista de América, es necesario recordar cómo quedó configurado geopolíticamente el espacio americano. Siguiendo a Georges Baudot, el espacio del poder hispánico se configuró en tres zonas: 1) las Antillas y el Caribe (1493-1519) donde la rapiña sobre el oro y la fundación de centros urbanos aceleró la eliminación de la población indígena; 2) México y Centroamérica (1519-1544), la zona más poblada y estructurada por un imperio cimentado en una civilización de carácter milenario y que abarcaba “desde los confines septentrionales de México, de Zacatecas y San Luis Potosí que constituyen la frontera minera del México desértico, hasta los límites meridionales de Castilla del Oro en Cumaná, en la costa de Venezuela”⁵; y 3) El Perú y el espacio suramericano, de Cajamarca (1532) a Tugapel (1553), con lo cual se termina de configurar el espacio colonial americano. Así, el imperio español de América se consolidó “[d]esde la frontera chichimeca de los desiertos septentrionales de México hasta la frontera araucana del Bío-Bío”⁶.

La mezcla de razas que implica el mestizaje se ha usado de diversas maneras. Ha servido para que los productos de esas mezclas se autoafirmen, como con Garcilaso de la Vega, que se reconoce como *mestizo*, o se rechacen, como lo hace Guaman Poma de Ayala al constatar el desorden racial de las primeras décadas de la vida colonial. Pe-

4 Ver GUSTAVO R. CRUZ, *La liberación indígena contemporánea en Bolivia. Crítica filosófica a una política-estética racializada*, Córdoba, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2009.

5 GEORGES BAUDOT, *La vida cotidiana en la América española en tiempos de Felipe II. Siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 68.

6 *Ibid.*, p. 81. Los dominios españoles en este continente se extendían desde la Tierra del Fuego hasta más o menos la mitad suroeste del actual territorio de los Estados Unidos.

ro también el mestizaje ha servido para diferenciar la colonización española de otros proyectos colonizadores en el mundo, argumentando la conformación de una armonía entre las razas mezcladas.⁷

Así que, lejos de explicar a cabalidad la realidad hispanoamericana, desde el siglo XVI hasta el siglo XIX, y la latinoamericana, desde mediados del siglo XIX a la actualidad, la categoría de mestizaje encubre no sólo los conflictos raciales configurados desde 1532 en la zona andina, sino su vínculo con las categorías de clase y género que se entrecruzan para constituir la condición colonial de nuestra América.

4.1 De la literatura heterogénea a las subjetividades heterogéneas

Entre la mezcla de razas forzada, obligada, prohibida, alentada o no a partir del descubrimiento y los proyectos económicos de conquista, y la pigmentocracia o racialización de los diversos sectores sociales y el racismo inherente a los cinco siglos de la historia de nuestra América, hay una línea directa de continuidad.⁸

Frente al concepto de mestizaje como cruce armónico entre razas rescatamos el concepto de *heterogeneidad*.

Para Aníbal Quijano este concepto tiene su embrionaria expresión en José Carlos Mariátegui al señalar con él, en primer lugar, la índole de la literatura peruana y, en segundo lugar, la heterogeneidad histórico-estructural y las relaciones económicas del poder que configuran a la realidad peruana. Para la experiencia histórico-cultural de

7 Esto último se sostiene en las argumentaciones que hablan de que lo propio de España fue contribuir a un crisol de razas, especialmente con el modelo de las misiones, hasta la elaboración filosófica de José Vasconcelos en *La raza cósmica*. Actualmente Mauricio Beuchot sigue defendiendo el “mestizaje” sin tomar en cuenta el gran problema que causa en la mezcla de razas la configuración de las relaciones de poder y su materialización mediante la hegemonía de unos grupos sobre otros. Ver MAURICIO BEUCHOT, “Respuesta a «¿Existe una posmodernidad mexicana?»”, *Intersticios. Filosofía, Arte, Religión*, Universidad Intercontinental, México, año 9, núm. 20, 2004, pp. 77-82; “La polémica de Valladolid (1550)”, *Pensares y Quehaceres. Revista de Políticas de la Filosofía*, SECNA-AIFyP, núm. 1, mayo-octubre de 2005, pp. 113- 120. Ver la problematización de la postura de Beuchot en MARÍA DEL RAYO RAMÍREZ FIERRO, “México, cultura y sociedad: ¿modernidad o posmodernidad?”, *Intersticios. Filosofía, Arte, Religión*, Universidad Intercontinental, México, año 9, núm. 20, 2004, pp. 91-104. Ver también RAMÍREZ FIERRO, “Los movimientos indígenas en el siglo XXI”, *Intersticios. Filosofía, Arte, Religión*, Universidad Intercontinental, México, año 11, núm. 24, 2006, pp. 49-61. Las posturas de Garcilaso y Guaman Poma respecto a la identificación racial las abordamos en los apartados 2.3 y 2.4 del capítulo 2, a los cuales remitimos al lector.

8 El sociólogo que usa el término *pigmentocracia* es Alejandro Lipschutz en *El Indoamericanismo y el problema racial en las Américas*, Santiago de Chile, 1944 *apud* GEORGES BAUDOT, *op. cit.*, p. 87.

nuestra América, lo verdaderamente importante es darnos cuenta de cómo lo diverso, lo discontinuo, lo opuesto, se articula no obstante “sus incongruencias y sus conflictos, en la trama común que los urde en una estructura conjunta”⁹. Esa estructura común es la que explica el espacio inédito cultural, económico, social y político de nuestra América, inaugurado por los procesos de descubrimiento, conquista y colonización que Quijano subsume en el concepto de *colonialidad*. En la asunción de la conflictividad y las incongruencias vemos un parecido conceptual entre colonialidad y heterogeneidad, pues uno de los rasgos más importantes de este último es la asunción de la conflictividad social y la manera en que la hegemonía se materializa y configura las relaciones de poder.

Para Ramón Pajuelo, el concepto de *heterogeneidad* está presente en todo el desarrollo intelectual de Aníbal Quijano: la primera etapa se inscribe en el debate latinoamericano en torno a la dependencia de los años 60 y 70; en la segunda etapa aborda temas como “identidad, modernidad, estado y democracia, sobre todo durante los años 80”; y la tercera “[...] se inicia en la década de los 90, prolongándose hasta el presente, y comprende sus reflexiones sobre eurocentrismo, colonialidad, nación y globalización”¹⁰.

La heterogeneidad, pues, no sólo alude a la presencia conflictiva de los diversos grupos culturales de nuestra América (indios, negros, españoles, peninsulares, mestizos, etc.), sino que apunta a su entrelazamiento y también a sus distintos *ritmos* políticos e histórico-culturales de *larga duración*.¹¹ Ritmos que se aceleran o des-aceleran dependiendo de la densidad de los procesos históricos abiertos, y aún no resueltos, por más de cinco siglos. Raquel Gutiérrez Aguilar y Silvia Rivera Cusicanqui han remarcado estos dos aspectos —*ritmo y larga duración*— a partir del concepto andino de *Pachakuti*, acomodamiento, ordenamiento o inversión del espacio/tiempo, en contra de una

9 QUIJANO, *op. cit.*, p. 348. Ver la definición de *colonialidad* que dimos en la nota 39 del capítulo 3.

10 RAMÓN PAJUELO TEVES, “El lugar de la utopía. Aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder” en DANIEL MATO (coord.), *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*, Caracas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela, 2002, p. 205.

11 En el siglo XIX, Simón Rodríguez tiene la lucidez de reconocer la diversidad de las sociedades americanas y Francisco Bilbao demarca, además de lo anterior, que la historia de los pueblos americanos tienen *ritmos* diversos derivados de la conformación de su *geológica* (necesidades) y su *astronómica* (ideales). Ver RAMÍREZ FIERRO, “El filosofar *nuestroamericano*. Avances, retrocesos y nuevos retos”, *Pensares y Quehaceres. Revista de Políticas de la Filosofía*, núm.9, marzo de 2010, México, pp. 23-41. Para el pensamiento de Francisco Bilbao se recomiendan las investigaciones de Rafael Mondragón Velázquez; especialmente, *Francisco Bilbao y la caracterización de la prosa de ideas en nuestra América en el siglo XIX*, tesis de doctorado en Letras Latinoamericanas, FFyL-UNAM, México, 2012.

visión lineal y progresiva de la historia.¹² Desde este espacio epistemológico *chi'xi* al que ya hemos aludido en los capítulos previos, Rivera Cusicanqui hace una crítica al concepto de “hibridez” con el que también se ha caracterizado a las sociedades y culturas nuestroamericanas. Para ella, la insuficiencia de este concepto radica en que no es posible “entrar y salir de la modernidad” como si se entrara a un teatro o a un estadio, pues ésta es una construcción subjetiva y objetiva a la vez.¹³

De la misma manera ha criticado la noción de *colonialidad* porque no da cuenta de los procesos del colonialismo interno de las élites intelectuales ni de su dinamismo en los diversos procesos de dominación colonial; las fuentes de reflexión para pensar permanentemente el colonialismo externo e interno son los trabajos de Pablo González Casanova y Fausto Reinaga en la década de los años sesenta del siglo XX y su participación política indígena aymara. El concepto de colonialismo le permite dar cuenta de los procesos de interiorización de los conceptos, valores y sensibilidades coloniales, europeas y ahora norteamericanas, en la construcción de las subjetividades y de las relaciones y ámbitos de poder que impiden mirar y valorar, porque lo desprecian, tanto el dinamismo como la creatividad desplegada por las comunidades y pueblos organizados desde sus fuentes culturales de vivir y pensar el mundo desde sus propios conceptos y sensibilidades, es decir, desde sí mismos.¹⁴

12 Ver GUTIÉRREZ AGUILAR, *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia (2000-2005)*, La Paz, Textos Rebeldes, 2008 y RIVERA CUSICANQUI, “*Oprimidos pero no vencidos*”. *Luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980*, 4ª reimpresión, La Paz, La Mirada Salvaje, 2010 (1ª. ed. 1984). Una de las críticas al pensamiento de los años setenta de Quijano es su “marxismo positivista” y su “visión lineal de la historia”. Ver SILVIA RIVERA CUSICANQUI, “*Chixinakaxutxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*” en *Hambre de huelga*, Querétaro, La Mirada Salvaje, 2014, p. 71.

13 RIVERA CUSICANQUI, *Hambre de huelga*, Querétaro, La Mirada Salvaje, 2014, p. 77. Por lo antes expuesto claramente plantea que ha habido una modernidad india o, mejor, que los indios nunca han estado en algo así como una “exterioridad” fuera de las relaciones concretas de la reproducción del poder colonial. Quizá el ejemplo más sobresaliente en el área andina es el siglo de las grandes rebeliones insurgentes autonómicas quechuas y aymaras que la historia oficial apenas si menciona. Su despliegue en el tiempo y en el espacio se erigió sobre una economía interna capaz de mantener la autodeterminación de los pueblos indígenas organizados. Según Sinclair Thomson su “derrota” generó una paradójica victoria al lograr una democratización y dispersión del poder de base comunitaria que ha perdurado por más de dos siglos y que se reactiva en momentos coyunturales. Ver SINCLAIR THOMSON, *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*, 3ª edición (pról. y traduc. Silvia Rivera Cusicanqui), La Paz, La Mirada Salvaje, 2010 (1ª. ed., 2006; 1ª. reimp., 2007).

14 Un estudio pormenorizado del pensamiento filosófico y político de Fausto Reinaga es el de GUSTAVO R. CRUZ, *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio* (pról. Silvia Rivera Cusicanqui y Umbral de Hilda Reinaga), La Paz, CIDES/UMSA y Plural Editores, 2013.

Como equivalente al de “sociedad abigarrada” de René Zavaleta, Rivera Cusicanqui propone el concepto *Ch'ixi*, el cual “plantea la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que se antagonizan o se complementan”¹⁵. El concepto *Ch'ixi* indica ese lugar contradictorio de ser y no-ser que se ha configurado de muchas maneras en toda nuestra América. Proveniente de un campo semántico textil, alude al cruce de hilos y colores que se yuxtaponen sin perderse, pero que se complementan o se repelen. El concepto *ch'ixi* se contrapone a los esencialismos racistas, aunque sean indios, a las visiones lineales y providencialistas de la historia, a los indigenismos paternalistas exterminadores, a la hibridez infecunda y *light*, a los multiculturalismos, interculturalismos o transculturalismos cómplices de la economía neoliberal y reproductores de las estructuras coloniales, a los mestizajes idílicos, disciplinadores y remozados con los conceptos de moda, y a los *de-* o *post- colonialismos* neutralizantes y funcionales para la reproducción de aquello mismo que critican.¹⁶ Como lo expresa Rivera Cusicanqui, *Ch'ixi* refiere a “la mezcla abigarrada que somos las y los llamados mestizos y mestizas”. Refiere también a la experiencia fronteriza y dinámica de las resistencias autónomas nutridas de su sabiduría práctica, simbólica e histórica. Lo *Ch'ixi* alude a lo manchado o mezclado que somos como “portadores de la marca colonial indeleble de la occidentalización”¹⁷. Es una zona de pliegue, de juntura que une y mantiene la diferencia de manera reconocida, consistente, y que incluso puede llegar a una perfecta simetría como en los textiles. Obedece a lo que la autora denomina “la lógica del tercero incluido”¹⁸, en una clara contraposición a la lógica de la no-contradicción y del tercero excluido, núcleo de la onto-epistemología occidental.

Por su parte, la crítica literaria peruana se ha alimentado de la categoría de heterogeneidad al punto de definir a la literatura latinoamericana como “literatura heterogénea”¹⁹

15 RIVERA CUSICANQUI, *Hambre de huelga*, p. 76.

16 Para conocer sus críticas a los conceptos de *hibridez*, *colonialidad*, *decolonialidad* y *postcolonialidad*, ver el capítulo “*Chixinakaxutxiwa*. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores”, pp. 55-80.

17 RIVERA CUSICANQUI, “Prólogo” en CRUZ, *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio*, p. 20.

18 RIVERA CUSICANQUI, “*Chixinakaxutxiwa*. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores”, en *op. cit.*, p. 75.

19 ANTONIO CORNEJO POLAR, *Sobre literatura y crítica latinoamericanas*, Caracas, Ediciones de la Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, 1982. Cornejo Polar alude a José Carlos Mariátegui como el que indicó, en *Siete ensayos sobre la realidad peruana* (1920), la necesidad de construir un

por corresponder a dos o más estatutos socio-culturales, experimentando en su seno los conflictos entre patrones narrativos diferentes, como la oralidad y la escritura, y resolviéndose en cada caso en una hegemonía semántica o formal que pocas veces se alcanza de manera definitiva.

Antonio Cornejo Polar declara en *Escribir en aire* (1994) que, desde mediados de los años setenta, ha insistido en el concepto de *heterogeneidad* y que su análisis se ha nutrido de las aportaciones de la filología amerindia, de la antropología en la línea de Fernando Ortiz (especialmente de su obra *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, 1973) y de los estudios de Ángel Rama (especialmente *La ciudad letrada*, 1984). El concepto de *heterogeneidad* define, pues, “una producción literaria compleja cuyo carácter básico está dado por la convergencia, incluso dentro de un solo espacio textual, de dos sistemas socioculturales diversos [...] [y] expresa, la índole plural, heteróclita y conflictiva de esta literatura a caballo entre dos universos distintos”²⁰.

Ya en *Escribir en el aire*, metáfora de la conflictividad cultural de nuestra América, sostiene que su análisis se focaliza en la producción y articulación de tres ejes: *discurso*, *sujeto* y *representación*. Estos tres componentes del análisis apuntan a la multiplicidad de universos simbólicos que se cruzan, chocan, alimentan, alían y se contaminan, siempre conflictivamente, en los espacios concretos de enunciación.

En el eje del *discurso*, Cornejo Polar ha planteado como punto de partida la escisión y el conflicto entre la “voz de las culturas ágrafas andinas y la letra de la institución literaria de origen occidental”²¹. Se trata de desbaratar esa idea generalizada en el espacio académico —letrado— de leer discursos de forma monolítica y cerrada, atendiendo a la tesis prácticamente incuestionable de la primacía y norte de la cultura europea, civilizada, en todos los órdenes de creación cultural de nuestros pueblos. Contra ello, el autor se propone penetrar en los discursos des-sedimentando el abigarramiento de códigos, símbolos, lenguas, pieles y voces que los conforman. Así vistos, afirma Cornejo

sistema crítico para explicar las literaturas heterogéneas, a caballo entre lo quechua y lo español, “en aquellos casos en los que el estrato nativo no fue liquidado por el impacto de la metrópoli, sino también, otras formas de heterogeneidad como, por ejemplo, las que surgen de la implantación del sistema esclavista en Latinoamérica” (p. 68).

20 *Ibid.*, p. 88.

21 ANTONIO CORNEJO POLAR, *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Lima, Editorial Horizonte, 1994, p. 17.

Polar, los discursos “son históricamente densos por ser portadores de *tiempos y ritmos* sociales que se hunden verticalmente en su propia constitución resonando en y con voces que pueden estar separadas entre sí por siglos de distancia”²².

Esos discursos son expresiones de sujetos específicos. Pero sujetos no en el sentido moderno del concepto *yo*, *substratum* trascendental, *cogito*, consciencia, incluso “espíritu del pueblo” o “clase social”. *Sujeto*, para Cornejo Polar, alude a algo complejo, disperso y múltiple. La discusión sobre el sujeto en América Latina no es sólo una discusión moderna, sino que pone en juego eslabones teológicos y jurídicos pre-modernos e incluso anti-modernos,²³ pero constituyentes de la situación colonial de América y sus habitantes. Así el sujeto colonial o, mejor, la subjetividad colonial implica a la heterogeneidad sociocultural sedimentada o urdida desde el siglo XV hasta la actualidad. No es casual, por eso, que los primeros debates teológico-jurídicos en América y España fueran en torno al grado de realización de la condición humana entre sus habitantes, la posibilidad de traducir o hacer entender la “Verdad” a los indios, la manera de “extirparles” sus creencias y de que tuviesen “concepto” de lo que escuchaban en las palabras para que vivieran desde el corazón la salvación que se les ofrecía, aun en contra de su voluntad.²⁴ El sujeto colonizador complejo, contradictorio, disperso y múltiple niega “[...] al colonizado su identidad como sujeto, en trozar todos los vínculos que le conferían esa identidad y en imponerle otros que lo disturban y desarticulan”²⁵, generando así nuevos sujetos sociales que heredan la desarticulación originaria y que la sedimentan de manera múltiple y divergente, como resultado de la realidad colonial repleta de fisuras. Esta realidad “en cuanto materia de un discurso [...] es una ríspida encrucijada entre lo que

22 *Ibid.*, p. 18. El énfasis es mío.

23 Como lo hemos demostrado especialmente a lo largo del capítulo 2, “De la historia”, para lo cual la obra de Ballón Vargas como editor y compilador, *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano. Siglos XVII y XVIII*, ha sido de gran ayuda.

24 José Carlos Ballón Vargas explica los grandes debates filosóficos que muestran estas dificultades. Plantea que hubo durante la colonia tres tópicos fundamentales: a) el tópico naturalista, b) el tópico providencialista y c) el tópico evangelizador o civilizador del discurso. Estos nudos problemáticos se desarrollan en cuatro debates: 1) sobre la filosofía natural, 2) sobre la filosofía del lenguaje, 3) sobre la filosofía moral y 4) sobre la filosofía política. Ver BALLÓN VARGAS, “Introducción” en *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano*, pp. 85 y ss. Para el último tema señalado es también importante la obra de María Luisa Rivara de Tuesta en la que incorpora algunos diálogos de Francisco de Ávila que tenían la finalidad de aleccionar a los sacerdotes sobre las estrategias discursivas que debían seguir en la verdadera conquista espiritual. Ver MARÍA LUISA RIVARA DE TUESTA, *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú*, T. I, Lima, Fondo de Cultura Económica, 2000, especialmente el capítulo “Francisco de Avila y la extirpación de la idolatría en el Perú”, pp. 317-350.

25 CORNEJO POLAR, *Escribir en el aire*, p. 19.

es y el modo según el cual el sujeto la construye como morada apacible, espacio de contiendas o purificador pero desolado «valle de lágrimas»: como horizonte único y final o como tránsito hacia otras dimensiones transmundanas”²⁶. Aquí, en estas encrucijadas, se elaboran las representaciones que es necesario explicitar, des-sedimentar, desenredar.

Si bien Cornejo Polar señala que el estudio de la literatura heterogénea no es una antropología o una filosofía de la cultura, creemos que sus estudios nos permiten una comprensión más cabal de la cultura nuestroamericana y de sus sujetos, que siempre son colectivos. Es por esta razón que proponemos el concepto de subjetividades heterogéneas para nombrar a las colectividades —pueblos, naciones, culturas— pero también a sus personas, productos de la realidad colonial en nuestra América si concedemos que todos los pueblos o sectores sociales, cuyas diferencias se pretendieron borrar bajo las categorías de “indios”, “negros”, “blancos” o “peninsulares” en América, son productos de ese mismo proceso de expansión militar, económica, política, religiosa y, en suma, epistémica, de Occidente sobre nuestra América.

La categoría de *literatura heterogénea* tiene la virtud, pues, de exponer la conflictividad social de la realidad de la cual proviene y a la cual refiere metafóricamente. Esa realidad, que excede y explica la producción de textos o, generalmente, objetos literarios, está atravesada o constituida por esa misma conflictividad de choque de culturas. Así lo expone Cornejo Polar:

En cada uno de estos casos [la cronística, la gauchesca, el negrismo, el indigenismo, la narrativa del nordeste brasileño, algunos aspectos de la llamada poesía conversacional y del realismo mágico], aunque de manera siempre distinta, un solo proceso productivo pone en relación componentes de diverso signo sociocultural, a través de procedimientos muy cambiantes, que no sólo indican el sesgo ideológico de las perspectivas de origen, sino, sobre todo, reproducen la desmembrada constitución de nuestras sociedades, la heterogeneidad de su producción simbólica y —al mismo tiempo— su configuración inestable y fluida dentro de lo que se ha denominado totalidades conflictivas.²⁷

26 *Ibid.*, p. 22.

27 *Ibid.*, p. 40.

Desde luego que no podemos sostener aquí una relación mecánica y homogénea entre la realidad y los objetos literarios. Justo por ello se hace necesario realizar análisis particulares de objetos literarios enmarcados en el horizonte amplio de la condición colonial, la cual, al mismo tiempo que los excede, los explica o, en palabras de Rivera Cusicanqui, explica el funcionamiento del colonialismo externo e interno en los autores y sus textos.

En la *literatura heterogénea o alternativa*, como la llama Martin Lienhard, “por debajo de su textura «occidental», subyacen formas de conciencia y voces nativas”. Esas “voces” provienen —muy pocas de manera directa, la mayoría de manera indirecta— de crónicas escritas por sacerdotes cristianos o por “letrados”, de traducciones, de documentos de orden jurídico (religioso o civil), así como de obras literarias y pertenecen o refieren a sujetos colectivos configurados a partir de la experiencia colonial.²⁸

Para nuestra investigación, la “literatura de conquista”, como la denomina Cornejo Polar, ha sido el punto de partida. Esta literatura no es homogénea, tal como lo muestra el eje de la historia social de la Conquista que propone Cornejo Polar mediante los siguientes núcleos literarios, cuyos sujetos de escritura y sus recursos formales, simbólicos y políticos son diferentes:

- a) *Indígena*, la cual expresa la presencia de los conquistadores y la desestructuración de los estados originarios mediante relatos, elegías, núcleos simbólicos que aflorarán como mitos mesiánicos.
- b) *Hispánica de descubrimiento* y testimonio de la nueva realidad, entre el documentalismo y al fantasía mediante “Relaciones” y “Crónicas”.
- c) *Popular española*, escrita por la soldadesca desengañada y expresada en coplas o canciones crítico-satíricas.
- d) *Moralista* de los españoles que cuestionan la Conquista y condenan sus medios a través de textos históricos, jurídicos o alegatos humanitarios.
- e) *Oficial hispánica*, escrita por españoles, mediante crónicas y relaciones, basándose en interpretaciones providencialistas a favor de la Corona y con la exposición de intereses personales.

28 Ver MARTIN LIENHARD, *La voz y su huella*, La Habana, Casa de las Américas, 1989; particularmente el capítulo II “De la oralidad a la escritura alfabética. Una literatura escrita alternativa”, pp. 56-85.

- f) *Española catequística*, del género dramático o la oratoria sagrada, la cual a veces emplea las lenguas nativas para lograr una mayor eficacia en los receptores.
- g) *Inaugural del proceso de transculturación*, la cual intenta explicar la Conquista y ubica a sus autores dentro de una autenticidad personal; sus ideas contienen elementos incipientes de futuros proyectos nacionales.²⁹

Especialmente en los capítulos 1 y 2 de nuestra investigación, ha sido necesario analizar una multiplicidad de textos que se enmarcan dentro de lo que Cornejo Polar define como *literatura de conquista*, en la cual se materializan ideas filosóficas, teológicas, jurídicas, políticas, etc. A pesar de las dificultades, hemos podido conseguir gran parte de las obras de ese corpus en diversas bibliotecas de la ciudad de México (UNAM, Colegio de México y CIESAS), así como de Perú, Bolivia, Argentina, Ecuador y en sitios virtuales como la Biblioteca Cervantes y la Biblioteca Nacional de la Universidad de Dinamarca y Copenhague, entre otros.

Entre los textos que se volvieron necesarios para nuestro análisis están: relaciones, crónicas, cartas, comentarios o visitas de autores como los mestizos Garcilaso de la Vega y Blas Valera, los indígenas aculturados como Titu Cusi Yupanqui, Santa Cruz Pachakuti Yamqui o Guaman Poma de Ayala; así como de españoles que estuvieron en América y, particularmente, en la región andina o recibieron información de ella, como los teólogos Bartolomé de las Casas y José de Acosta; o *licenciados* que realizaron las primeras visitas oficiales haciendo entrevistas y levantando censos, civiles y religiosos, como Polo de Ondegardo o Cristóbal de Albornoz, por mencionar algunos.

Evidentemente, dentro de ese mar que es la literatura de conquista, hay autores cuya escritura responde a una perspectiva totalmente europea (Bartolomé de las Casas, José de Acosta y Pedro Sarmiento de Gamboa, por ejemplo) y otros que escriben desde la afirmación del horizonte cultural andino (Titu Cusi Yupanqui, Santa Cruz Pachakuti Yamqui, Guaman Poma de Ayala, Garcilaso de la Vega, entre otros), generalmente como indios aculturados o como mestizos, y cuyas obras configuran a la literatura *inaugural del proceso de transculturación*, según la define Cornejo Polar.³⁰

29 CORNEJO POLAR, *Sobre literatura y crítica latinoamericanas*, pp. 49-50.

30 No es el lugar aquí de debatir sobre el concepto de “transculturación” que usa Cornejo Polar y que proviene de los estudios antropológicos del cubano Fernando Ortiz realizados en la década de los años cuarenta del siglo pasado en debate frontal con la antropología positivista. El término tenía una connotación específica para la zona

Indudablemente, esta literatura no surgió de manera inmediata a la conquista iniciada en 1532. Es más, podría afirmarse que la densidad histórica del hecho de la Conquista se fue construyendo poco a poco en las primeras décadas y que sólo se consolida hasta la época toledana (1569-1581) en la que se inicia el programa de organización de la vida colonial y se consolida también su contraparte, es decir, la desestructuración de la vida sociocultural andina.

Así, Cornejo Polar distingue en la literatura colonial dos momentos: el primero en el que el mundo indígena sólo es referente de una escritura en la que predomina un punto de vista ajeno; el segundo en el que “lo que era simple pasividad comienza a actuar sobre el conjunto del proceso [literario] productivo que lo enuncia y determina el surgimiento de una nueva visión de la realidad y la constitución de otra y también nueva forma; visión y forma que comienzan de alguna manera la tarea inversa de revelar la modernidad capitalista en función de las clases y etnias oprimidas”³¹. Dicho de otro modo, de cómo se va configurando, subjetiva y objetivamente, la modernidad en los pueblos andinos, contra la idea de una total “alteridad” o “exterioridad”.

Esa conciencia se expresó en la expropiación de la escritura que, siguiendo a Cornejo Polar en *Escribir en el aire*, desde sus inicios fue no sólo un hecho cultural, sino además y sobre todo, un hecho de conquista. La conciencia de ese hecho siguió por diversos itinerarios macerados en la cultura andina y desplegados por las comunidades en fiestas, representaciones teatrales, textiles, mitos, movimientos religiosos contestatarios, pinturas, resistencias políticas y militares, etc., en los que incluso aparece el tópico de la escritura como signo contradictorio de la condición colonial.

A continuación se expondrá cada una de estas dos posiciones respecto al “hecho” de la Conquista a partir de lo que Cornejo Polar ha denominado el “grado cero” del choque cultural sellado por la confrontación entre la voz y la escritura que constituye el

del Caribe que Ortiz estudió ampliamente en sus diversas obras. Con el término de *transculturación*, Ortiz se refería a ciertos elementos culturales que sobrevivieron a la destrucción de sus portadores y que se insertaron en la cultura metropolitana desligados de su universo simbólico originario. Tal es el caso del tabaco cuya producción y consumo europeo y moderno nada tiene que ver con su consumo religioso por parte de los pueblos *arauacas* del caribe. En ese sentido es que se puede hablar, según el antropólogo cubano, de la “transculturación del tabaco habano”. Ver DAVID GÓMEZ ARREDONDO, *Calibán en cuestión. Aproximaciones teóricas y filosóficas desde nuestra América*, Bogotá, Ediciones desde Abajo, 2014, especialmente el capítulo “En torno a los saberes insulares de Fernando Ortiz” (pp. 85-102).

31 CORNEJO POLAR, *Sobre literatura y crítica latinoamericanas*, p. 40.

acontecimiento múltiplemente narrado por los cronistas, de vistas y de oídas, y también representado por colectivos populares, de aquella tarde del 16 de noviembre de 1532 en Cajamarca.

Ese primer encuentro entre Pizarro y Atahualpa, evento que simbólicamente y militarmente marca la sujeción de Atahualpa y del linaje de los incas a manos de las huestes españolas, estuvo signado por un supuesto diálogo entre Pizarro y Atahualpa, mediado por un traductor o “lengua” (Felipillo o Martinillo) y un sacerdote (el dominico Valverde, más tarde Obispo y encomendero de Lima y Cuzco). La escena, recordada de diversas maneras por los testigos que escriben sobre ella o los colectivos de las comunidades que la han representado, pone en juego diversos dispositivos culturales que chocan simbólicamente: por un lado, el dispositivo teológico-jurídico del requerimiento y la fetichización de la escritura; por otro, los rituales andinos teológico-políticos como los regalos, la libación de *chicha* y la oralidad.³²

Esta escena o figura reiterativa revela lo que para el crítico literario peruano marca el origen de las literaturas heterogéneas, recreado en las crónicas mediante la escritura, así como en danzas y representaciones teatrales populares.

Para analizar ambas expresiones de la conciencia histórica es necesario ampliar el concepto de texto y para ello Cornejo Polar propone el concepto de *discurso*, pues éste permite incluir en el análisis las manifestaciones no escritas como el teatro o la danza.

Desde la perspectiva de la historia de las ideas, en la década de los años ochenta del siglo pasado, Arturo Andrés Roig había insistido en el principio metodológico según el cual se deben analizar las diferentes expresiones discursivas dentro de un universo discursivo que corresponde a los diversos sujetos colectivos y a la manera en que éstos asumen la conflictividad social. Para Roig,

la idea es mental, pero es también aquello que se expresa en y por medio del lenguaje y que queda sometido, en última instancia, al lenguaje. Y por lo mismo que goza de la corporalidad de la palabra, tiene su lugar en el sintagma y está acosada por todas las sugerencias innúmeras del complejo mundo de los paradigmas. La idea no es pues, idea, sino que es *discurso* y en cuanto tal y en la medida en que seamos capaces de

32 Para el *requerimiento* y la “fetichización de la escritura” ver *infra* el apartado 5.1, p. 298 y *ss.* Para los rituales de conquista ver MARÍA ROSTWOROWSKI, *Historia del Tahuantinsuyu*, 8ª. reimpresión de la 2ª. edición, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2012 (1ª. edición, 1988), pp., 191-192. Los lazos de reciprocidad eran marcados inicialmente por regalos y por la bebida fermentada del maíz o *chicha*.

leerlo —pues las ideas se leen— podremos reencontrarnos con [...] las “motivaciones profundas” de las ideas [...] que [...] son sociales.³³

Desde este punto de vista, tanto la crítica literaria como la historia de las ideas nos permiten, desde la materialidad que le es propia a cada expresión discursiva —la escritura en las crónicas; la palabra, los gestos y los parlamentos en las representaciones colectivas—, penetrar en la manera en que cada autor o sector social ha asumido el hecho de la Conquista.

Hay que recordar que para Roig el universo discursivo es:

la totalidad posible discursiva de una comunidad humana concreta, no consciente para dicha comunidad como consecuencia de las relaciones conflictivas de base, pero que el investigador puede y debe tratar de alcanzar. En el seno de ese “universo discursivo” se repite el sistema de contradicciones y su estructura depende de él. En su ámbito surge lo que nosotros consideramos como “texto”, el que vendría a ser, en cada caso concreto, una de las tantas manifestaciones posibles de aquel universo.³⁴

Entre los “textos” posibles están, para Roig, no sólo los libros o la palabra escrita, sino toda expresión lingüística que contenga unidades de sentido (sintagmas) que se hacen cuerpo —*corporalizan*, dice Roig— de diversas maneras.

Así las ideas son —*están en*— su propia *corporalidad*; por eso es posible ampliar el estudio de las ideas a otras expresiones discursivas, como monumentos, grafitis, danzas, música, textiles, cerámica, etc., porque todos ellos, al ser lenguaje, expresión humana, son lugar de confluencia de las objetivaciones de una comunidad dada.³⁵

Vemos, pues, una cercanía metodológica entre la crítica literaria planteada por Cornejo Polar y la historia de las ideas planteada por Arturo Andrés Roig: incluso en la

33 ARTURO ANDRÉS ROIG, “La «historia de las ideas» y la historia de nuestra cultura”, *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, vol. XXVIII, enero-diciembre de 1991, p. 84. El énfasis es mío.

34 ROIG, “Cómo leer un texto”, *op. cit.* p. 110.

35 Ver ROIG, “Un escribir y un pensar desde la emergencia” (1991) en *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994, pp. 105-111. La ampliación de las fuentes de investigación para la historia de las ideas se basa en el propio concepto de lenguaje como conciencia práctica. Para Roig, “a través de los lenguajes, tenemos acceso a la casi totalidad de los rasgos de identificación cultural visibles en las diversas formaciones objetivas, en cuanto éstas alcanzan, gracias a aquél, algo que de por sí no tendrían, a saber, la narratividad. La siempre asombrosa capacidad del ser humano de duplicar la realidad mediante el signo, explica lo que queremos decir en este caso con la palabra “narratividad”, de acuerdo con la cual, es posible para nosotros hablar, por ejemplo, de la “narratividad” de la piedra de Teotihuacán o la de un portal barroco” (p. 106). Para abundar en el lenguaje como *conciencia práctica* en Arturo Andrés Roig, ver RAMÍREZ FIERRO, *Utopología desde nuestra América*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo, 2012, especialmente las páginas 83-91.

tesis de la presencia de varias voces en los discursos o varios componentes o códigos de distinto signo cultural. El problema para Roig estará en resolver *cómo* aparecen esas otras voces afirmándolas o negándolas, tanto en la forma expresiva como en su contenido. La crítica literaria propuesta por Cornejo Polar tendría la finalidad de hacer explícitas esas voces, “des-sedimentándolas” al mostrar su corporalidad formal y material (escrita, oral, escénica) y su densidad y ritmo históricos. Esas múltiples voces reproducen la desmembrada constitución de nuestras sociedades y la conflictividad que las constituye.

A continuación expondremos la manera en que ese primer *acontecimiento* en Cajamarca configuró *in nuce*, como un “gran nudo” histórico, la condición colonial heterogénea de las culturas andinas, a partir de las voces de los sujetos conquistadores y conquistados.

4.2 El momento *cero* de la colonialidad: el encuentro de Cajamarca

Como expusimos más arriba, la literatura de conquista, con todas sus expresiones internas, es nuestro punto de partida. En ella, el “encuentro de Cajamarca” coloca a la confrontación entre la oralidad y la escritura como el momento crítico de inicio de la heterogeneidad o conflictividad colonial.

Habrá que tomar en cuenta que la escritura acompañó a la empresa de descubrimiento, conquista y colonización de los pueblos de América y que informar a Europa de lo acontecido tenía varios fines: ampliar los permisos de invasión, dividir las regalías entre particulares, la corona y el papado, legitimar jurídicamente la posesión de las tierras y la explotación de sus habitantes y materias primas, etc.

Antes y después de Cajamarca, es decir, del 16 de noviembre de 1532, la escritura estuvo presente. Siguiendo a Franklin Pease, en los primeros años los documentos que dieron cuenta de los adelantos de Francisco Pizarro fueron cartas y relaciones breves de funcionarios españoles que se encontraban en Panamá o de quienes acompañaban al capitán. Uno de los primeros documentos escritos es un manuscrito de cinco hojas que narra los encuentros humanos iniciales en las costas del Pacífico en el sur de Amé-

rica. Se trata de la *Relación Sámano-Xérez* (1525) —también atribuida al piloto de la expedición Bartolomé Ruiz—, quienes acompañaron a Francisco Pizarro en sus viajes hacia el sur. En el manuscrito se informa que “tomaron un navío en que venían hasta veinte hombres” con habitantes de la isla de Puná o de Tumbes, al norte de Perú.³⁶ Este evento tendrá relevancia porque uno de los nativos de la balsa tomada se convirtió en el traductor o “lengua” de Francisco Pizarro.³⁷

Debemos considerar que la naturaleza de las fuentes escritas —a saber, cartas, informes, relaciones e historias— ya plantean un diferente acercamiento al acontecimiento de Cajamarca: de la noticia breve a la legitimación de la Conquista dentro de un marco teológico y jurídico hay una distancia enorme, lo mismo que de la escritura de los soldados a la de los eruditos canónigos españoles.

Habría que recordar, siguiendo a Pease y a Rostworowski, que en el encuentro de Cajamarca los españoles no sabían que *Inca* era el nombre del máximo gobernante y que tras la muerte de Huayna Capac, dos de sus hijos se disputaban el poder: Atahualpa y Huascar. Por supuesto, también ignoraban que el gobernante debía ser el *más hábil* y que el sistema de gobierno no se trataba de una monarquía sino, en todo caso, de una *diarquía* o co-gobierno.³⁸

Es así que, al correr de los años y de la tinta, el sentido del encuentro de Cajamarca se profundizará y logrará una mayor significación histórica. Dado que Cornejo Polar

36 Ver de PEASE, *Las crónicas y los Andes*, 2ª edición, Lima, Fondo de Cultura Económica, 2010 (1ª edición, 1995), pp. 23-24. Juan de Sámano era secretario del rey Carlos V. Francisco de Xerez fue secretario oficial de Francisco Pizarro. La descripción de una balsa que podía transportar hasta veinte hombres y llevaba una carga considerable en su tamaño, conformada por “finas mantas de lana y algodón, objetos de oro y plata, joyas, adornos, vasijas, conchas de *mullu* [*Spondylus*; conchas rojas de alto valor mágico-religioso], y demás”, le permite a María Rostorowski sostener la tesis de un intercambio regular a larga distancia por mar entre las distintas regiones andinas; tesis que corroboran investigaciones arqueológicas y documentos de “visitas” del siglo XVI. Ver ROSTWOROWSKI, *op. cit.*, p. 296 y pp. 230-234, donde explica, dentro de la composición social del Tahuantinsuyu, la clase social de los “mercaderes”.

37 Para exponer el encuentro de Cajamarca, Cornejo Polar focaliza el acontecimiento en diversos documentos: 1) una carta de Hernando Pizarro a la Audiencia de Santo Tomás, escrita en 1533 (testigo); 2) el pasaje de la *Relación del descubrimiento y conquista del Perú* de Pedro Pizarro escrito en 1571 (testigo); 3) el pasaje escrito por Cristóbal de Mena en 1534 de *La conquista del Perú, llamado la Nueva Castilla* (testigo); 4) el pasaje de la *Verdadera relación de la conquista de la Nueva Castilla*, escrita por Francisco de Xerez en 1534 (testigo); 5) el pasaje del *Descubrimiento y la conquista del Perú* de Miguel de Estete, escrito en 1534 (testigo); 6) el pasaje de la *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*, escrita por Agustín de Zárate, de 1555 (contador de la Corona); 7) el pasaje respectivo de Francisco López de Gómara de la *Historia general de las Indias y vida de Hernán Cortés*, de 1552 (capellán de Hernán Cortés e historiador); y 8) el pasaje de Murúa de *Historia general del Perú y descendencia de los Incas*, fechado en 1590. (CORNEJO POLAR, *Escribir en el aire*, pp. 29 y ss).

38 Ver el apartado 2.3.1 “¿Monarquía o co-gobierno?”, p. 123 y ss.

ha realizado un valioso examen de estos pasajes en *Escribir en el aire*, sólo retomaremos aquí algunos ejemplos para demostrar lo anterior.

La primera narración de Hernando Pizarro tiene una generalidad que, en mucho, se explica por la proximidad del evento, pues la escribe el 23 de noviembre de 1533, un año después de lo acontecido:

Entrando hasta la mitad de la plaza reparó allí, y salió un fraile dominico, que estaba con el gobernador a hablarle de su parte, que el gobernador le esperaba en su aposento, que le fuese a hablar; y díjole cómo era sacerdote y que era enviado por el Emperador para que les enseñase las cosas de la fe si quisiesen ser cristianos, y díjole que aquel libro era de las cosas de Dios; y el Atahualpa pidió el libro y arrojólo en el suelo y dijo: «Yo no pasaré de aquí hasta que déis todo lo que habéis tomado en mi tierra; que yo bien sé quién sois vosotros y en lo que andáis».³⁹

En esta primera recreación del encuentro, la mediación del intérprete no se menciona. Parece un diálogo directo entre Valverde y Atahualpa. Se menciona escuetamente la formalidad del anuncio de su propósito —enseñarles las cosas de la fe, por si quisiesen abrazarlas libremente— y del poder real que lo respaldaba. Del pasaje no se sabe si el “libro” es la Biblia, un breviario o un devocionario, pero lo que sí aparece es la asociación del objeto “libro” con un contenido religioso y con las cosas de Dios. La acción de Atahualpa se restringe a pedir el libro, a arrojarlo al suelo y a pedirles que devuelvan lo robado en su tierra.

Lo que no transcribe Cornejo Polar es que tras la respuesta de Atahualpa, Valverde fue con Pizarro y le preguntó sobre cómo proceder. Pizarro hizo la señal de ataque acordada con sus hombres y tomó preso al gobernante. Hay otro momento en la carta de Hernando Pizarro en el que se refiere nuevamente al libro y es cuando Pizarro pregunta a Atahualpa por qué “había echado el libro y mostrado tanta soberbia” como si este objeto, por sí mismo, independientemente y por encima de las enormes diferencias culturales, debiera ser respetado.

Si bien se trata de una carta, no puede considerarse como una información privada. Todo lo contrario, su destinatario era una institución que cuidaba los intereses de la Corona española en sus nuevas tierras y su propósito era *decir la verdad* respecto de la

39 “Carta de Hernando Pizarro a la Audiencia de Santo Domingo” *apud* CORNEJO POLAR, *Escribir en el aire*, p. 29.

repartición del oro y la plata encontrados en Perú entre los particulares y la corona misma, es decir, trataba de clarificar la parte correspondiente del *quinto real*. Además, vale la pena considerar que esta carta fue escrita no sólo un año después del encuentro de Cajamarca, sino después de la decisión de Pizarro de matar a Atahualpa como un “acto de justicia”, porque según se narra en ella éste planeaba un ataque contra los cristianos. La sola alusión a la soberbia frente al libro sagrado justifica las acciones del conquistador del Perú. Frente al libro de las cosas de Dios, lo único esperable era la *humildad*.

Por su parte Cristóbal de Mena, también testigo de vista del acontecimiento, lo recuerda y recrea en 1534 de la siguiente manera:

Y un fraile de la orden de Santo Domingo con una cruz en la mano, queriéndole decir las cosas de Dios le fue a hablar y le dijo que los cristianos eran sus amigos y que el señor gobernador le quería mucho que entrase en su posada a verlo. El cacique respondió que él no pasaría más adelante hasta que le volvieran los cristianos todo lo que le habían tomado en toda la tierra y que después él haría todo lo que le viniese en voluntad. Dejando el fraile aquellas pláticas con un libro que traía en las manos, le empezó a decir las cosas de Dios que le convenían, pero él no las quiso tomar y, pidiendo el libro, el padre se lo dio, pensando que lo quería besar. Y él lo tomó y lo echó encima de gente y el muchacho que era la lengua, que allí estaba diciéndole aquellas cosas, fue corriendo luego y tomó el libro y diólo al padre; y el padre se volvió luego dando voces, diciendo: «salid, salid, cristianos, y venid a estos enemigos perros que no quieren las cosas de Dios ¡que me ha echado aquel cacique en el suelo el libro de nuestra santa ley!».

Pedro Pizarro (1571), también testigo de vista, narra lo siguiente:

Visto el Marqués don Francisco Pizarro que Atahuallpa venía ya, envió al Padre Fray Vicente Valverde, primer Obispo del Cuzco, y a Hernando de Aldana, un buen soldado, y a don Martinillo, lengua, que fuesen a hablar a Atahuallpa y a requerirle, de parte de Dios y del Rey, se sujetase a la ley de Nuestro Señor Jesucristo y al servicio de Su Majestad, y que el Marqués le tendría en lugar de hermano, y no consentirían le hiciesen enojo ni daño en su tierra. Llegado que fue el Padre a las andas en donde Atahuallpa venía, le habló y dijo a lo que iba y predicó cosas de nuestra Santa Fe, declarándose las la lengua. Llevaba un breviario el Padre en las manos, donde leía lo que le predicaba. Atahuallpa se lo pidió, y él se lo dio cerrado, y como lo tuvo en las manos

no supo abrirlo, arrojólo en el suelo [...] Pasado lo dicho Atahualpa les dijo que se fuesen para bellacos ladrones, y que los había de matar a todos.⁴⁰

Tres testigos de vista, tres escenas que difieren en las palabras y la explicación de un gesto que parece decidir el desencadenamiento inevitable de lo que terminaría con el proceso autónomo de la civilización andina: Atahualpa, irreverentemente, lanza al libro sagrado por los aires.

El acontecimiento y el gesto se ahondan en la reconstrucción de Zárate y Gómara, cuyos textos responden a una intención más general y sistemática, enmarcada en el concepto providencialista de *Historia* del siglo XVI. Nos detendremos solamente en el pasaje de Agustín de Zárate:

Y luego llegó el obispo don fray Vicente Valverde con un Breviario en la mano, y le dijo, cómo un Dios en Trinidad había criado el cielo y la tierra y todo cuanto había en ello, y hecho a Adán, que fue el primer hombre de la tierra, sacando a su mujer Eva de su costilla, de donde todos fuimos engendrados, y cómo por desobediencia de estos nuestros primeros padres, caímos todos en pecado, y no alcanzábamos gracia para ver a Dios ni ir al cielo, hasta que Cristo, nuestro redentor, vino a nacer de una gran virgen por salvarnos, y para este efecto recibió muerte, pasión; y después de muerto, resucitó glorificado, y estuvo en el mundo un poco de tiempo, hasta que subió al cielo, dejando en el mundo en su lugar a San Pedro y a sus sucesores, que residían en Roma, a los cuales los cristianos llamaban papas, y éstos habían repartido la tierra de todo el mundo entre los príncipes y reyes cristianos, dando a cada uno cargo de la conquista, y que aquella provincia suya había repartido a su majestad el emperador y rey don Carlos, nuestro señor, y su majestad había enviado en su lugar al gobernador don Francisco Pizarro de parte de Dios y suya todo aquello que le había dicho; que si él quería creerlo y recibir agua de bautismo y obedecerle, como lo hacía la mayor parte de la cristiandad, él le defendería y ampararía, teniendo en paz y justicia la tierra, y guardándole sus libertades, como lo solía hacer a otros reyes y señores que sin riesgo de guerra se le sujetaban; que si lo contrario hacía, el gobernador le daría cruda guerra a fuego y sangre, con la lanza en la mano.⁴¹

Pero hay otros detalles de la descripción de Zárate, que nos permiten completar su narración:

40 Citado en *ibid.*, p. 30.

41 *Ibid.*, p. 33.

Y después de que Atabaliba todo esto entendió, dijo que aquellas tierras y todo lo que en ellas había, las había ganado su padre y sus abuelos, los cuales las habían dejado a su hermano Guascar Ynga, y que por haberle vencido y tenerle preso a la fuerza, eran suyas y las poseía, y que no sabía él cómo San Pedro las podía dar a nadie y que si las había estado dando que él no consentía en ello ni se lo daba nada y a lo que decía de Jesucristo que había criado el cielo y los hombres y todo que él no sabía nada de aquello ni que nadie criase nada sino el Sol, a quien ellos tenían por Dios, y a la tierra por madre, y a sus Guacas, y que Pachacama lo había criado todo lo que allí había, que lo de Castilla él no sabía nada, ni lo había visto, y preguntó al Obispo que cómo sabía el ser verdad todo lo que había dicho, o por donde se lo daría a entender. El Obispo le dijo que en aquel libro estaba escrito. Que era escritura de Dios. Y Atahuallpa le pidió el Breviario o Biblia que tenía en la mano. Y como se lo dio, lo abrió, volvió de las hojas a un cabo y a otro, y dijo que aquel libro no le decía a él nada, ni le hablaba palabra y le arrojó en el campo. Y el Obispo volvió a donde los españoles estaban diciendo, A ellos a ellos.⁴²

Hasta aquí la versión del encuentro de Cajamarca del cronista español Agustín de Zárate.

Como puede apreciarse, entre la noticia de Hernando Pizarro en su carta y las versiones de los testigos de vista (de Mena y Pedro Pizarro), la elaboración imaginaria del contador Zárate pone en juego un increíble “diálogo” entre fray Vicente y el Inca, así como elementos teológico y jurídicos cristianos enfrentados a conceptos teológicos y políticos incaicos que en el momento del encuentro no conocían los españoles.⁴³ La necesaria presencia del “lengua” desaparece en una escena en la que, incluso, se afirma que Atahualpa *entendió* todo el parlamento del padre dominico en español.

Evidentemente, no hubo un diálogo verdadero. Muy probablemente el parlamento de fray Vicente fue una lectura en voz alta del *Requerimiento* que se usó para enmar-

42 AGUSTÍN DE ZÁRATE, *Historia del descubrimiento y conquista de las provincias del Perú*, pp. 93-94 de la edición virtual de la Biblioteca Cervantes Digital, disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/obra/historia-del-descubrimiento-y-conquista-de-las-provincias-del-peru-y-de-los-successos-que-en-ella-ha-auido-desde-que-se-conquisto-hasta-que-el-licenciado-de-la-gasca-obispo-de-siguencia-boluio-a-estos-reynos/>. La transcripción es mía.

43 Siguiendo al historiador peruano Franklin Pease, quien analiza los primeros textos del descubrimiento y conquista del Perú, en el encuentro de Cajamarca los españoles no sabían quién de entre los caciques era el “principal”, mucho menos que *Inca* significaba máximo gobernante. Será hasta después de 1550 que los españoles, sacerdotes y miembros de la burocracia colonial logren un mayor conocimiento de las costumbres e ideas religiosas andinas.

car jurídicamente los avances de la Corona española en el descubrimiento, conquista y poblamiento de América dentro del concepto de “guerra justa”, a partir de la *notificación* elaborada en 1513 por el jurista y consejero real Juan López de Palacios Rubio, pues Pizarro sólo contó con el permiso real para su empresa en el Perú el 8 de marzo de 1533.

Para Cornejo Polar, que propone lo antes dicho, es importante subrayar el cuadro en el que Atahualpa se enfrenta con el libro que representa el ápice del poder y ulterior dominio español de los pueblos infieles perteneciente a una cultura ágrafa. No se trata de resaltar el analfabetismo del Inca, pues la mayoría de los soldados lo eran, incluyendo al capitán Francisco Pizarro, sino el choque cultural de un *diálogo imposible*, que palabras más, palabras menos, cruzará por toda la vida colonial de los pueblos andinos. El historiador Francisco López de Gómara, quien nunca estuvo en el Perú ni en América e hizo su historia recogiendo las más diversas noticias de soldados participantes, agrega a este gesto que Atahualpa “abrió, miró, hojeo, y diciendo que a él no le decía nada de aquello, lo arrojó en el suelo”⁴⁴. La *escritura*, como en Zárate, y el *libro*, como en los demás testigos, tienen en las reconstrucciones del “encuentro de Cajamarca” elaboradas por los testigos y primeros cronistas una importancia fundacional. En cambio, para la experiencia andina, el libro, la letra y la escritura *no dicen nada*, se impondrán como símbolos del nuevo poder político y religioso, es decir, como un hecho de conquista.

La gran paradoja del fetichismo de la escritura y el analfabetismo se aprecia bien en un paralelismo entre la rúbrica que Pizarro colocaba al lado de su nombre escrito por su secretario y un dibujo de Guaman Poma en el que expone la incapacidad del Capitán para leer un mensaje escrito. Vale la pena señalar que este dibujo no corresponde a algún pasaje escrito relacionado con el choque entre la voz y la letra como lo venimos exponiendo, sino que Guaman Poma prefiere narrar que, preso Atahualpa, éste pasaba el tiempo conversando y jugando con los españoles.

44 FRANCISCO DE GÓMARA, *Historia general de las Indias y vida de Hernán Cortés*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, s/f, p. 171.



“Las dos firmas de Francisco Pizarro.

El nombre está escrito por el secretario de Pizarro, ya que éste sólo hacía las rúbricas por no saber escribir. Tras ser nombrado marqués (1533) usó siempre la segunda firma.”⁴⁵

387 [389]

PRESO ATAGVALPA INGA

/ guarda / preso Atagualpa en la ciudad de Caxamarca / CONQVISTA

* Atagualpa Yngadixo a don Francisco Pizarro que leyese un escrito. Dixo que no sauía y dixo que leýse un soldado y leyó. Dijo Atagualpa [...].

Los pasajes sobre el encuentro de Cajamarca y la confrontación entre la escritura y la oralidad corresponden, dentro de la clasificación de la literatura colonial, a la que Cornejo Polar denomina literatura *hispánica de descubrimiento* y literatura *oficial hispánica*.

Cornejo Polar lleva su análisis también a los cronistas de origen indio como Titu Cusi Yupanqui (*Instrucción del Inca don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui*, 6 de febrero de 1570), Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui, Guaman Poma de Ayala y el mestizo Garcilaso de la Vega, cuyas obras se incorporan en lo que denomina como *literatura inaugural del proceso de transculturación*, la cual explica la Conquista desde la afirmación personal india de sus autores y desde donde se van configurando proyectos futuros, *utopías*, en las que el mundo andino es recuperado.⁴⁶ A continuación seguiremos

45 Nota aclaratoria de MARÍA DEL CARMEN MARTÍN RUBIO en JUAN DE BETANZOS, *Summa y narración de los Incas. Seguida del Discurso sobre la descendencia y Gobierno de los Incas* (edición, introducción y notas de María del Carmen Martín Rubio), Madrid, Ediciones Polifemo, 2004, p. 304.

46 CORNEJO POLAR, *Escribir en el aire*, p. 40 y ss.

esta propuesta de interpretación de la trama narrativa del encuentro de Cajamarca y nos detendremos en algunos cronistas relevantes.

En uno de los primeros documentos escritos con la participación de los Quipucamayos reunidos en 1542 para informar al Lic. Vaca de Castro de la descendencia, gobierno y conquista de los incas, los cuatro sabios reunidos afirman que “los indios, visto el valor, autoridad y presunción del cristiano, no hallaron otro nombre más sublimado ni más alto que le poner que llamarles “viracochas” porque este nombre de viracochas no tiene otra significación sino de gran valor casi llamarles *soberanos*; y no es como la significación que algunos le han puesto “Horruras de la mar”, por haber salido de ella”⁴⁷.

Es notable que, como punto previo al encuentro, los Quipucamayos afirman que Huayna Capac tuvo noticia de la llegada de los españoles y, al morir de “la pestilencia de las viruelas”, le dijo a su hijo Atahualpa que “no entendiase que le dejaba bien alguno, sino mucho trabajo de gente extraña y nueva en la tierra; y por las cosas que le decían de ella, dijo por encarecimiento que no podría creer otra cosa sino que éstos eran *viracochas*, poniéndoles este nombre tan sublimado haciéndoles más que humanos”⁴⁸. “Horruras”, “cosas viles” y “despreciables” también fueron llamados los españoles, pero en este documento, en la voz de Huayna Capac, el último Inca legítimo, se les llama *viracochas*.

Los Quipucamayos marcan tanto la tiranía como la bastardía de Atahualpa: dos razones por las cuales los españoles justificaban la guerra y la sumisión de los incas.⁴⁹

El encuentro de Cajamarca no tiene la importancia que los cronistas españoles le dieron en su *relación*, pues los Quipucamayos mencionan, al pasar, en el contexto de las guerras entre los hermanos Huascar y Atahualpa que éste último, de camino al Cuzco, se enteró de la llegada de los cristianos “y en Caxamarca tuvieron el rencuentro con el marqués don Francisco Pizarro y los demás cristianos; é allí fue preso Ataovallpa Inga, como es muy notorio, y en su prisión prometió al marqués gran suma de tesoro

47 COLLAPIÑA, SUPNO y OTROS QUIPUCAMAYOS, *Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los incas* (prólogo y colofón de Juan José Vega), Lima, Ediciones de la Biblioteca Universitaria, 1974, p. 38. Una explicación detallada de este documento se encuentra más adelante en el capítulo 5, apartado 5.1 “De la letra y los letrados a las escrituras prehispánicas”.

48 *Ibid.*, p. 43.

49 *Ibid.*, p. 49.

por su rescate, aunque no pudo cumplir la cantidad que había prometido⁵⁰. En muy contadas ocasiones, después del “encuentro” aparece la figura del “intérprete” y su labor engañosa.⁵¹ Pero no refieren ningún “diálogo”. Lo que es más relevante en este texto aparentemente temprano es: a) el reconocimiento del poder político de los españoles al asociar la voz *viracocha* —que más tarde y sólo a partir de 1550 se traduciría como “Dios o Hacedor de las cosas”— con la de *soberanos*; b) calificar las creencias religiosas andinas como “patrañas”, “embustes” y “fingimiento”; c) asumirse como indios “amigos” de los españoles; y d) reclamar la perpetuidad de sus tierras para los descendientes legítimos de los incas sobrevivientes.

Por su parte, Titu Cusi Yupanqui en la *Instrucción del Inca* (1570) merece algunas acotaciones previas. En ella aparecen al menos cinco mediaciones: 1) la jurídica, que por el tipo de documento es una “declaración”; 2) la política, porque es uno de los sobrevivientes de los incas rebeldes de Vilcabamba que estaba negociando la paz, es decir, su rendimiento; 3) la teológica, en tanto que los conceptos cristianos aparecen en la supuesta declaración del descendiente noble; 4) la tradición oral en las distintas voces indígenas; y, por último, 5) la mediación de la escritura en la persona del secretario Martín Pando. El documento omite la mediación de la traducción, aunque se sabe que “la traducción del relato oral quechua al documento escritural español es una traducción que problematiza el texto, y [...] permite suponer [...] una grave manipulación de las declaraciones de Titu Cusi por parte del fraile agustino que dictó su traducción y ordenó su escritura.”⁵² Esta autoría múltiple es la que inscribe este documento dentro del concepto de “crónicas heterogéneas”, como, hay que decirlo, lo es también la *Relación de los Quipucamayos*.⁵³

Esta *Instrucción*, dictada en 1570 en Vilcabamba, el último refugio de los incas rebeldes, reconstruirá los acontecimientos de la invasión y el encuentro de Cajamarca. No obstante habrá que considerar, siguiendo a Alessandra Luiselli, que no tenemos la

50 *Ibid.*, p. 52.

51 *Ibid.*, p. 53.

52 ALESSANDRA LUISELLI, “Preámbulo” en TITU CUSI YUPANQUI, *Instrucción del Inca don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui*, México, UNAM, 2001, p. 15.

53 No se trata propiamente de “crónicas indígenas” como generalmente se afirma, sino de “textos híbridos, en los cuales aparece siempre una doble determinación que no debe perderse de vista en ningún momento: la determinación del hablante nativo, quien lleva en sí la memoria colectiva de su pueblo, y la determinación del dueño de la escritura europea, quien naturalmente controla la producción del sentido del texto.” *Ibid.*, p. 16.

certeza de que lo que Titu Cusi narraba en quechua fuese traducido adecuadamente por el padre agustino fray Marcos García y escrito en castellano por el escribano mestizo Martín de Pando.⁵⁴ Prácticamente, este documento fue una carta notarial destinada al rey Felipe II para pactar los términos de la rendición de los últimos incas.

Titu Cusi, hijo de Manco Inca, hermano menor de Atahualpa y Huascar, explica:

En el tiempo que los españoles aportaron a esta tierra del Perú, que llegaron al pueblo de Cajamarca, mi padre Manco Inca estaba en la ciudad del Cuzco, en ésta era con todo su poderío y mando como su padre Huaina Cápac se lo había dejado, donde tuvo nueva por ciertos mensajeros que vinieron de allá de un hermano suyo mayor, aunque bastardo, llamado Atahuallpa, y por unos indios yungas tallanas que residían a la orilla del Mar del Sur, [...], los cuales decían que habían visto llegar a su tierra ciertas personas muy diferentes de nuestro hábito y traje, que parecían viracochas —que es el nombre con el cual nombramos antiguamente al Creador de todas las cosas diciendo *Tecsi Viracochan*, que quiere decir principio y hacedor de todo—. Y nombraron de esta manera a aquellas personas que habían visto, lo uno porque diferenciaban mucho nuestro traje y semblante y lo otro porque veían que andaban en unas animalías muy grandes, los cuales tenían los pies de plata, y esto decían por el relumbrar de las herraduras; y también los llamaban así porque les habían visto hablar a solas con unos paños blancos como una persona hablaba con otra, y esto por leer en libros y cartas; y aún les llamaban viracochas por la excelencia y parecer de sus personas y mucha diferencia entre unos y otros, porque unos eran de barbas negras y otros bermejas, y porque les veían comer en plata; y también porque tenían *yllapas* —nombre que nosotros tenemos para los truenos—, y esto decían por los arcabuces, porque pensaban que eran truenos del cielo.⁵⁵

Hasta aquí, Titu Cusi refiere el origen sobrehumano de los cristianos por diferencias, todas ellas, físicas: el cuerpo —las barbas de diferente color—, el vestido, el comer en platos de metal —plata—, por hablar con “paños blancos”, por montar a caballo, cuyos pies con herraduras hacían un gran estruendo, y porque tenían *yllapas*.

Vale la pena considerar en este lugar la explicación de Alessandra Luiselli respecto a la palabra en quechua *yllapa*. La aclaración del término procede de los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega, a quien preferimos citar directamente:

54 TITU CUSI YUPANQUI, *Instrucción del Inca don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui*, México, UNAM, 2001, p. 20.

55 *Ibid.*, p. 32.

El otro aposento junto al de las estrellas estaba dedicado al relámpago, el trueno y rayo. [...] Estas tres cosas nombraban y comprendían debajo de este nombre *illapa* y con el verbo que le juntaban distinguían las significaciones del nombre: que diciendo “¿viste la *illapa*?” entendían por el relámpago; si decían “¿oíste la *illapa*?” entendían por el trueno; y cuando decían “la *illapa* cayó en tal parte o hizo tal daño” entendían por el rayo. No los adoraban por dioses más de respetarlos por criados del sol. [...] ⁵⁶

El arcabuz y el estruendo de sus balas serán interpretados como *illapa*, voz quechua con un alto contenido mítico, pese a que Garcilaso les da al relámpago, el trueno y el rayo una relación subalterna dentro de la religión del culto solar cuzqueño, al convertirlos en criados del sol.

La característica de “hablar con paños blancos” sirve para establecer otra diferencia fundamental en el choque de las culturas europea y andina: el papel y la letra.

Si para los españoles el desprecio por la Biblia y su palabra quedó registrado en el encuentro de Cajamarca, para Titu Cusi Yupanqui quedaron grabados en su memoria otros sucesos mucho más significativos para él y su pueblo. Por ejemplo, que su tío Atahualpa “los recibió muy bien y dándole de beber al uno de ellos con un vaso de oro de la bebida que nosotros usamos, el español en recibéndolo de su mano lo derramó, de lo cual se enojó mucho mi tío.”⁵⁷ Luego de lo cual “le mostraron al dicho mi tío una carta o libro, o no sé qué, diciendo que aquella era la *quillca* de Dios y del rey, y mi tío como se sintió afrentado del derramar de la chicha [...] tomó la carta o lo que era y arrojolo por ahí, diciendo: “¿Qué sé yo qué me dais ahí? ¡Anda, vete!”⁵⁸

En este evento narrado por Titu Cusi en 1570, en el cual no estuvo presente ni su padre (el entonces joven Manco Capac puesto que se encontraba en Cuzco), ni él mismo, la acción de “arrojar” el mensaje —*quillca*—, del Dios o del rey no es la excusa de la acción armada para aprehender al Inca, pues después de un paréntesis que le sigue a lo antes citado, en el que Titu Cusi narra las desavenencias entre Huascar y Atahualpa, vuelve al tema del encuentro:

56 INCA GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios reales de los incas* I, 3ª. reimp., de la primera edición de 1991 (edición, índice analítico y glosario de Carlos Aranibar), México, Fondo de Cultura Económica, 2005, Libro tercero, capítulo XXI, p. 191.

57 TITU CUSI YUPANQUI, *op. cit.*, p. 32.

58 *Ibid.*, pp. 32-33.

y como mi tío llegase a Cajamarca con toda su gente, los españoles los recibieron en los baños de Conoc, legua y media de Cajamarca. Y llegados que fueron les preguntó que a qué venían, los cuales les dijeron que venían por mandado del Viracocha a decirles cómo le han de conocer; y mi tío como los oyó lo que decían, atendió a ellos y calló y dio de beber a uno de ellos de la manera que arriba dije para ver si se lo derramaban como los otros dos; y fue de la misma manera, que ni lo bebieron ni hicieron caso. Y visto por mi tío que tan poco caso hacían de sus cosas, dijo: “Pues vosotros no hacéis caso de mí, ni yo lo quiero hacer de vosotros”. Y así se levantó enojado y alzó grito a guisa de querer matar a los españoles; y los españoles que estaban sobre aviso tomaron cuatro puertas que había en la plaza donde estaban, la cual era cercada por todas partes.⁵⁹

Titu Cusi Yupanqui describe como sucedió la ejecución de Atahualpa: “en medio de la plaza, en un palo sin ninguna contradicción, le dio garrote”⁶⁰. Así, en esta rememoración aún no se ha re-elaborado simbólicamente la ejecución del Inca que efectivamente fue asesinado a garrote y no por decapitación.

Es interesante que Titu Cusi incluya dentro de su narración los parlamentos de su padre Manco Capac con los españoles, pues en ellos se observa un cambio de perspectiva respecto a la naturaleza divina que quedó asentada desde el principio al considerarlos Viracochas. El maltrato que le han dado a la nobleza cuzqueña, así como la ambición desmedida por el oro y la plata le permiten decir que “lo habéis hecho, no como cristianos sino como siervos del *supay*, [...] Y aún peores sois vosotros que él, que el cual no busca plata ni oro porque no la ha menester y vosotros buscaisla y quereisla sacar por fuerza donde no la hay”⁶¹.

Titu Cusi incluye también el mandato, la *instrucción*, que su padre dio a los indios en la resistencia armada en Vilcabamba, entre pasajes que justifican su primera alianza: que no les crean a los españoles, porque mienten mucho, que les den baratijas para

59 *Ibid.*, p. 34.

60 *Ibid.*, p. 41. Alessandra Luiselli incorpora una nota que conviene tener presente: “Girolamo Benzoni registró las palabras de Atahualpa al saber que estaba condenado a morir después de haber entregado a los españoles el fabuloso rescate de oro y plata exigido a cambio de su vida (6 087 kilos de oro de 22 y medio quilates, y 11 793 kilos de plata): «Maravillado estoy de ti, ¡Oh, capitán!, que habiéndome prometido por tu fe y dándote el rescate prometido, no solamente me quitarías las cadenas y me restituirías la libertad, sino también te irías de mi país, después de haber obtenido el rescate, en cambio de la libertad me has sentenciado a muerte»” (p. 41, nota 13). Girolamo Benzoni escribió en 1565 *La Historia del Mondo Nuovo* en Venecia, obra que al decir de Franklien Pease ofrece una “versión ácidamente adversa del proceso colonizador español”. Ver PEASE G. Y., FRANKLIN, *Las crónicas y los Andes*, p. 49.

61 *Ibid.*, p. 69. En la página 91 repetirá el mismo argumento.

no propiciar su “bravura”, que estén prestos a defender sus tierras con su vida y que “finjan” adorar los “paños pintados” y “cuando mas no pudieres, hacedlo delante de ellos, y por otra parte no olvidéis nuestras ceremonias.[...]”⁶².

Como se puede apreciar de lo anterior, Manco Inca recomendaba como estrategias a la invasión española tanto la resistencia armada como la cultural anclada en sus creencias y prácticas religiosas; pero también tuvo la certeza de que los españoles tenían una “diferente condición” que la de los *runas*, pues dice que: “esta gente es de diferente condición que la nuestra”. Es decir, señala a los españoles con una condición no-humana: la primera asociada a dioses o Viracochas y la segunda asociada a *supay*, voz quechua interpretada como “demonio” por los españoles.⁶³

La situación del hijo Titu Cusi es ya bastante diferente a la de Manco Inca, después de treinta y cuatro años (1534-1568) de resistencia armada en Vilcabamba. Asediado por el poder colonial, firma su declaración de rendimiento en 1570; en ella, sobresale su conversión religiosa el 12 de agosto de 1568, para evitar que ese fuera el motivo del acecho militar constante y porque lo mediadores españoles en el diálogo, tanto civiles como religiosos, le dijeron que eso “convenía por seguridad de la paz”.⁶⁴

Tras la capitulación de Titu Cusi Yupanqui, Vilcabamba no se rindió. Habrá que esperar a la captura de Tupac Amaru I y su ejemplar ejecución por descuartizamiento en 1572 para que el Estado neo-inca se diera por acabado; para entonces, las políticas toledanas ya estaban en marcha.

La *Relación de antigüedades de este reino del Perú* (aproximadamente de 1630) de Juan de Santa Cruz Pachacuti estuvo perdida entre los papeles del “«campeón de esas lucrativas ráfagas de fanatismo colonial que llamamos extirpación de la idolatría»”⁶⁵, es decir, el sacerdote de origen mestizo Francisco de Avila. En el manuscrito guardado por dos siglos y medio aparecen tres escrituras, según lo explica Aranibar: la hológrafa del autor, la de un copista ladino y la de Avila; de modo tal que un estudio minucioso del

62 *Ibid.*, p. 90.

63 *Ver id.*

64 En las pláticas de pacificación de los incas de Vilcabamba participaron el licenciado Polo de Ondegardo y Juan de Betanzos. *Ibid.*, p. 106

65 CARLOS ARANÍBAR, “Presentación” en JUAN DE SANTA CRUZ PACHACUTI, *Relación de antigüedades de este reino del Perú* (edición, índice analítico y notas de Carlos Aranibar), Lima, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. XII.

original podría identificar las interferencias de cada uno de los sujetos de escritura.⁶⁶ Una de las características de la *Relación* es que el autor pensó en quechua y redactó en castellano, además de que es notoria la presencia de una cadencia derivada de la tradición oral que se esfuerza por asirse desde la escritura.⁶⁷

En su *Relación de antigüedades de este reino del Perú*, el indio aculturado dedica unos cuantos renglones al encuentro de Cajamarca. Conviene citar el pasaje:

En este tiempo Francisco Pizarro prende a Topa Atahualpa inca en Cajamarca, en medio de tanto número de indios, arrebatándolo después que acabó de hablar con el padre fray Vicente de Valverde y en donde los indios, de 12 mil hombres, fueron matados quedando muy pocos. Por ello creyeron que eran el mismo *pacha yachachi* Huiracochan o sus mensajeros —y esto les dijeron. Después, como tiraron las piezas de artillería y arcabuces, creyeron que era Huiracocha. Como los indios fueron avisados que eran mensajeros, así no les tocaron mano ninguno, sin que los españoles recibiesen siquiera ser tocados.

Al Atahualpa lo echan preso en la cárcel. Y canta el gallo y Atahualpa dice:
—¡Hasta las aves saben mi nombre de Atahualpa!

(Y, así, desde entonces a los españoles los llamaron *huiracocha*. Esto les llamaron porque los españoles desde Cajamarca le avisaron a Atahualpa diciendo que traían la ley de dios hacedor del cielo. Y así llamaron a los españoles *huiracocha* y al gallo Atahualpa).⁶⁸

Como se aprecia en el pasaje citado, Juan de Santa Cruz considera que Atahualpa “habló” con el padre Valverde, sin que consigne el supuesto diálogo ni la participación del intérprete. El poder militar de los españoles se impuso frente a miles de indios reunidos con Atahualpa: el estruendo de los arcabuces y la artillería se analogan al poder de Wiracocha.

Nuevamente aparece en esta reconstrucción, con más claridad que en la de los Quipucamayos, la asociación de los españoles con Huiracochas o Wiracochas; en este

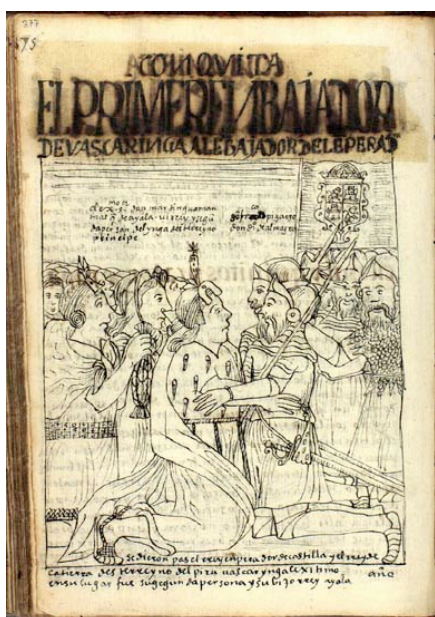
66 Remitimos al lector a la edición que es nuestra fuente porque ofrece una transcripción paleográfica del manuscrito, y su traducción al castellano. Las tres escrituras se indican en el texto.

67 Para profundizar en cómo la tradición oral está presente en la escritura colonial andina ver JOSÉ ANTONIO MAZZOTTI, *Coros mestizos del Inca Garcilaso. Resonancias andinas*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 1996, en donde se ofrecen ciertas pautas interpretativas. No obstante, hacen falta estudios filológicos específicos de este texto, así como de los otros referidos en este apartado.

68 JUAN DE SANTA CRUZ PACHACUTI, *Relación de antigüedades de este reino del Perú* (edición, índice analítico y notas de Carlos Aranibar), Lima, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 127.

caso el cronista indio Pachacuti es mucho más explícito al dotar de cualidades divinas a los españoles. Wiracocha es el *Hacedor de todas las cosas* y sus mensajeros (el rayo, el trueno y el relámpago) eran figuras hierofánticas para los oídos y para la vista. El solo poder de matar a tantos indios (doce mil, según afirma) es una razón suficiente para creer que los españoles tenían poderes sobrehumanos.

Guaman Poma también le dedica algunas páginas y dibujos al encuentro de Cajamarca, dentro del capítulo que llama “Conquista”. Hemos elegido sólo algunos de los dibujos con los cuales se puede reconstruir mejor la visión del encuentro desde la perspectiva del cronista-dibujante. Estos dibujos marcan un hilo narrativo de la Conquista.



375 [377]
 EL PRIMER ENBAJADOR DE VASCAR INGA AL ENBAJADOR DEL ENPERADOR [sic]
 / El excelentísimo señor don Martín GuamanMalqui de Ayala, virrey y segunda persón del Ynga, desterreyno príncipe / don Francisco Pizarro / don Diego de Almagro / CONQVISTA

* Se dieron pas el rreyenperador de Castilla y el rrey de la tierra desterreyno del Pirú UascarYnga, lexítimo l. En su lugar fue su segunda persona y su bizzorrey Ayala.



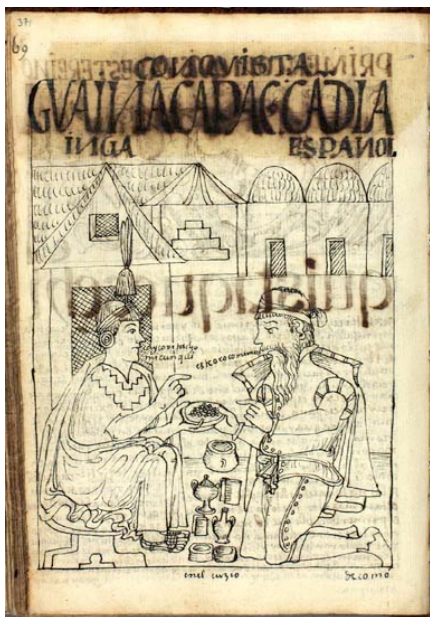
379 [381]
 “ESTA DONZELLA ME ENBÍA ATAGVALPA.”,
 “CAIMI, APO.” [“Aquí las tienes, señor.”]
 / don Francisco Pizarro / don Diego de Almagro / capitán RumiNau / Donzellas presenta a los cristianos. / CONQVISTA
 / Kaymi, apu. /

En el primero de ellos aparece el padre de Felipe Guaman Poma de Ayala, “primer embajador de Uáscar Inga”, abrazando a Pizarro, como “embajador” del rey de España, lo cual “empareja” a los dos personajes y a los pueblos que los acompañan en un cua-

dro conformado por espacios paralelos; en el abrazo se dieron paz. Esta imagen sintetiza la idea de que realmente no fue una conquista, sino una donación de los señores naturales al rey de España.

En el segundo aparece el capitán Rumiñauí llevándole a Pizarro y Almagro dos doncellas y regalos. Este evento se enmarca dentro de las políticas matrimoniales a través de las cuales se sellaban alianzas políticas, así como del sistema de reciprocidad, como se expuso en el capítulo 2. El capitán de Atahualpa también les dio el mensaje de que volvieresen y les daría mucho oro y plata.

El fetichismo de los metales preciosos ya estaba asociado a los españoles desde que el Inca recibió las primeras noticias de su llegada: ¡ellos comían oro!



369 [371]
GVAINA CAPAC INGA, CANDÍA, ESPAÑOL I
/ Cay coritachomicunqui? [¿Es éste el oro que comes?]
/ Este oro comemos. / en el Cuzco /
CONQVISTA
/ Kayquritachumikhunki? /

La asociación de lo “español” con lo “no-indio” del dibujo 369 [371], como propone Rolena Adorno, permite ahondar en esa condición humana limítrofe del español que “come oro”⁶⁹.

69 Ver la nota de Adorno que acompaña este dibujo en el sitio de Guaman Poma. Sabemos de la importancia de la extracción del oro para el desarrollo del capitalismo; Marx mismo hizo puntuales señalamientos al respecto en “La acumulación originaria del capital”.

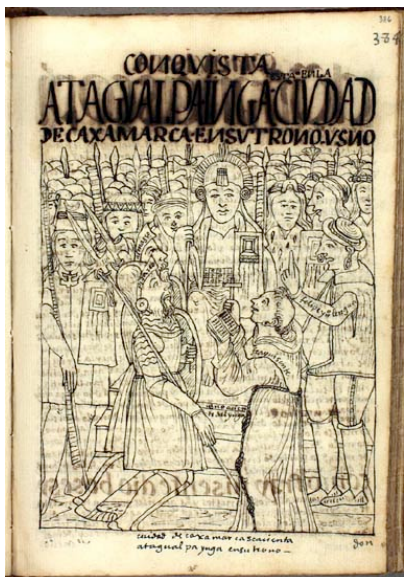


382 [384]

EN LOS BAÑOS ESTAVA ATAGVALPA INGA

/ Sebastián de Balcázar / Hernando Pizarro / en los baños de Caxamarca /
CONQVISTA

En el cuarto dibujo (382 [384]) aparecen dos españoles visitando a Atahualpa en los baños. En el texto que acompaña este dibujo, Guaman Poma describe la condición diferente de los españoles: no dormían, comían plata y oro como sus caballos, “de día y de noche hablaban [...] con sus papeles —quilca—” estaban amortajados y “estaban vestidos todo de plata fina”. Atributos que refuerzan la limítrofe condición humana de los españoles a los ojos de los indios, como bien lo apunta Silvia Rivera Cusicanqui.⁷⁰



384 [386] ATAGVALPA INGA ESTÁ EN LA CIVDAD DE
CAXAMARCA EN SV TRONO, VSNO

/ Almagro / Pizarro / Fray Uisente / Felipe, yndio lengua / usno, aciento del
Ynga / ciudad de Caxamarca / Se acienta Ataguálpa Ynga en su trono. /
CONQVISTA / usnu /

70 SILVIA RIVERA CUSICANQUI “La universalidad de lo ch’ixi: miradas de Wuaman Puma”, *El Colectivo. Revista estacional, alternativa e irreverente*, núm. 3, La Paz, enero de 2010, p. 51. Para más información ver el apartado 2.4 “Mito e historia”.

En el quinto dibujo (384 [386]), se ilustra propiamente el encuentro de Atahualpa y Pizarro en Cajamarca: el Inca aparece sentado en su trono (*Usnu*), a sus espaldas hay infinidad de indios; al frente, los personajes de Pizarro, el padre Valverde con la biblia abierta en una mano y una cruz en la otra y, en un segundo plano, parado, el “lengua, Felipe Indio”.

El texto que acompaña este evento congelado en el dibujo es el siguiente y conviene citarlo en extenso:

Y luego comenzó don Francisco Pizarro y don Diego de Almagro a decirle, con la lengua Felipe indio guancavilca, le dijo que era mensajero y embajador de un gran señor y que fuese su amigo que sólo a eso venía; respondió muy atentamente lo que decía don Francisco Pizarro y lo dice la lengua Felipe indio; responde el *Inga* con una majestad y dijo que será la verdad que tan lejo tierra venían por mensaje, que lo creía, que será gran señor pero no tenía que hacer amistad que también que era él gran señor en su reino; después de esta respuesta entra con la suya fray Vicente llevando en la mano derecha una † y en la izquierda el breviario, y le dice al dicho Atahualpa Inga que también es embajador y mensajero de otro señor muy grande amigo de Dios y que fuese su amigo y que adorase la † creyese el evangelio de Dios, y que no adorase en nada, que todo lo demás era cosa de burla -responde Atahualpa Inga, dice que no tiene que adorar a nadie sino al sol que nunca muere ni sus guacas y dioses, también tienen en su ley, aquello guardaba; y preguntó el dicho Inga a fray Vicente quién se lo había dicho, responde fray Vicente que le había dicho el evangelio el libro, y dijo Atahualpa: dámelo a mí el libro para que me lo diga, y así se lo dio y lo tomó en las manos, comenzó a hojear las hojas del dicho libro, y dice el dicho Inga que cómo no me lo dice ni me habla a mí el dicho libro, hablando con grande majestad, asentado en su trono, y lo echó el dicho libro de las manos el dicho Inga Atahualpa.

Como fray Vicente dio voces y dijo: aquí, caballeros, con estos indios gentiles son contra nuestra fe y don Francisco Pizarro y don Diego de Almagro de la suya dieron voces y dijo salgan, caballeros, estos infieles que son contra nuestra cristiandad y de nuestro emperador y rey demos / en ellos y así luego comenzaron los caballeros y dispararon sus arcabuces y dieron la escaramuza, y los soldados a matar indios como hormiga.⁷¹

71 FELIPE GUAMAN POMA DE AYALA, *Nueva corónica y buen gobierno* I (transcripción, prólogo, notas y cronología de Franklin Pease), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980, p. 280.

De esta gran descripción, sobresale la presencia del intérprete, el rechazo de la amistad del rey y el Papa, el padre Valverde como embajador de otro señor, amigo de Dios —seguramente el Papa—, el libro es un breviario, la afirmación del sol —deidad cuzqueña— y las huacas, que no mueren, frente a Dios, la afirmación de sus leyes. A pregunta del Inca, al padre Valverde, sobre quién se lo había dicho prosigue la escena de la fetichización del libro y la letra. Para Cornejo Polar, las expresiones de Atahualpa de “Dámelo a mí el libro para que me lo diga”, y “¿Qué, cómo no me lo dize? ¡Ni me habla a mí el dicho libro!”, expresará esa distancia fundacional entre la cultura andina, fundamentalmente oral, y la europea, centrada en la escritura. La escena de arrojar el libro al suelo —que de tratarse de una recreación cinematográfica tendríamos que ver en cámara lenta—, desencadenó la violenta reacción de los pocos españoles que, armados con arcabuces —*illapas*—, mataron a los indios como “hormigas”.



390 [392]

CÓRTANLE LA CAVESA A ATAGVALPA INGA, VMANTA CVCHVN. [Le cortan la cabeza.]

/ Murió Atagualpa en la ciudad de Caxamarca. /

CONQVISTA

/ Umantakuchun. /

El último cuadro (390 [392]) que hemos incluido del “encuentro de Cajamarca” le pone final con el descabezamiento de Atahualpa, cuya fuerza metafórica se señaló en el capítulo 3 dentro del mito de Inkarrí.

Para Cornejo Polar, Garcilaso es una “voz disidente” de la estructura argumentativa del encuentro de Cajamarca forjada por los cronistas españoles y que Guaman Poma reproduce en el nudo Valverde-Biblia-Inca⁷².

72 Ver la nota 45 de *Escribir en el aire*, pp. 41-42.

Garcilaso escribe sobre el encuentro de Cajamarca no en los *Comentarios reales*, sino en lo que apareció como su segunda parte, la *Historia general del Perú*⁷³, en el capítulo XXII, del libro primero, que se llama “La oración que el padre Fray Vicente de Valverde hizo al Inca Atahualpa”. El ritual del requerimiento, a su vez político, militar y religioso, quedó borrado y subsumido en el carácter religioso que conlleva la palabra “oración” o plática entre el sacerdote y el Inca. Garcilaso dice que escribirá la historia como la escuchó de Blas Valera, el jesuita chachapoyano involucrado en la rebelión de los mestizos, quien se la aprendió de memoria de la versión escrita de la mano por el mismo Valverde. La incluye en la *Historia general*, no sólo por copiosa, sino porque coincide en lo sustancial con lo que han escrito los autores españoles.

Así dicho, Garcilaso procede a exponer que el Inca se admiró por la “forma” del fraile dominico: barba y corona raída, hábito largo, cruz de palma en las manos “y un libro que era la *Suma* de Silvestre; otros dicen que era el Breviario, otros que la Biblia; tome cada uno lo que más le agradare”⁷⁴. El Inca preguntó a los indios, a quienes les había mandado servirlo antes de su encuentro, sobre la calidad y condición de este español; la respuesta fue que sólo sabían que era “capitán y guía de palabra (quiso dezir predicador) y ministro del Dios supremo Pachacámac y mensajero suyo; los demás no son como él”⁷⁵. Después se acercó el padre fray Vicente y, tras reverencias a la majestad del Inca, “le hizo una oración”. Esta oración está dividida en dos partes; en la primera, parte, Garcilaso escribe lo que en boca del padre dominico eran los principios teológicos dogmáticos del requerimiento; en la segunda parte expone el propósito misional católico-romano y la invitación a aceptar, por agrado o por fuerza, su sujeción, como los reyes de México y sus vecinos lo hicieron, por mandato de Dios, el rey y el papa. La sujeción imponía: primero, pagar tributo al Emperador Carlos Quinto, la entrega del reino y renunciar a su administración y gobierno; lo segundo consistía en que:

[...] hecha esta paz y amistad, y habiéndote sujetado por grado o por fuerça, has de dar verdadera obediencia al Papa, [...] y recibir y creer la fe de Jesucristo, Nuestro

73 INCA GARCILASO DE LA VEGA, *Historia general del Perú (Segunda parte de los Comentarios Reales de los Incas)* (edición al cuidado de Ángel Rosenblat; elogio del autor y examen de la segunda parte de los Comentarios reales por José de la Riva Agüero), Buenos Aires, EMECÉ Editores, 1944.

74 *Ibid.*, p. 63. Respetamos la ortografía y tipografía de la fuente.

75 *Id.*

Dios, y menospreciar y echar de ti totalmente la abominable superstición de los ídolos, que el mismo hecho te dirá cuán santa es nuestra ley y cuán falsa la tuya, y que la inventó el Diablo. Todo lo cual, ¡oh Rey!, si me crees, debes otorgar de buena gana, porque a ti y a todos los tuyos conviene muy mucho. Y si lo negares, sábetete que serás apremiado con guerra a fuego y a sangre, y todos tus ídolos serán derribados por tierra, y te constriñeremos con la espada a que, dexando tu falsa religión, que quieras que no quieras, recibas nuestra fe católica y pagues tributo a nuestro Emperador, entregándole el reino [...]⁷⁶.

Son setenta y siete líneas de la “oración” que hizo Valverde a Atahualpa, según la memorización de Blas Valera que cita Garcilaso, quien además la respalda refiriendo algunos nombres de autoridades (autores) españoles que coinciden con ella.

En el capítulo XXIII Garcilaso expone las dificultades de la comunicación entre Valverde, el Inca y Felipillo, el traductor, porque los soldados españoles, más interesados en arrebatar las joyas a los indios y no pudiendo comprender la “prolijidad del razonamiento” entre Atahualpa y Valverde, atacan a los indios.

Brevemente, detengámonos en el problema de la traducción y el traductor. Garcilaso descalifica la traducción y al traductor Felipillo por tratarse de un indio plebeyo “tan mal enseñado en la lengua general de los Incas como en la particular de los españoles”. Para Garcilaso, sólo los nobles de Cuzco conocían y usaban la lengua de los Incas y todos los demás la hablaban como “extranjeros bárbara y corruptamente”. Por la condición de servidumbre que el traductor mantenía con los españoles su lenguaje era limitado. Pero, además, subraya que “hablaba lo que sabía muy corruptamente, a semejanza de los negros boçales”⁷⁷, es decir como los negros esclavizados. Finalmente, lo descalifica porque Felipillo, aunque bautizado, ignoraba la religión cristiana. Su función como traductor en Cajamarca:

es de saber que la hizo mala y de contrario sentido, no porque la quisiese hacer maliciosamente, sino [...] porque no entendía lo que interpretaba y que lo dezía como un papagayo; y por decir Dios trino y uno, dixo Dios trino y uno son cuatro, sumando los números por darse a entender. Consta esto por la tradición de los *quipus*, que son los ñudos anales, de Cassamarca, donde pasó el hecho, y no pudo dezirlo de otra manera

76 *Ibid.*, p. 65.

77 *Ibid.*, p. 66. Es interesante la comparación entre un indio del común que no hablaba correctamente la lengua de los incas con los “negros boçales”.

porque para declarar muchas cosas de la religión cristiana no hay vocablo ni manera de decir en aquel lenguaje del Perú [...]”⁷⁸.

Garcilaso remarca que incluso en su tiempo había muchos problemas de comunicación, más aún en los primeros contactos. También señala que hubo otra fuente que registró lo acontecido en Cajamarca: los quipus. Por último, apunta que hay términos que no son equivalentes entre el español y la lengua del Perú, la cual reserva solamente a la nobleza cuzqueña, o sea, que la “lengua general del Cuzco” no era tan general en el espacio político del Tahuantinsuyu, de amplias extensiones.

Acotadas las dificultades de la comunicación por lo grosero de la traducción, Garcilaso expone en el capítulo XXIV la larga respuesta de Atahualpa a Valverde. Desde luego pide un mejor “faraute” (mensajero o intérprete) y luego, pausadamente y no de un jalón, y en la lengua de Chinchaysuyu, región del bárbaro Felipillo, responde con un largo razonamiento que pone en crisis el mensaje del fraile y por el cual le expresa su *deseo de saber* acerca de lo que le dijo.⁷⁹ Dicho lo cual “mandaron a los contadores, que son los que tienen cargo de los ñudos, que las asentasen y pusiesen en su tradición”⁸⁰. En síntesis, para obedecer, primero debía entender.

En el capítulo XXV de la *Historia general del Perú*, Garcilaso narra un “gran alboroto” ocurrido entre indios y españoles, porque éstos “no pudiendo sufrir la prolixidad del razonamiento, salieron de sus puestos y arremetieron con los indios para quitarles las muchas joyas de oro y plata y piedras preciosas”⁸¹; también arremetieron contra un

78 GARCILASO DE LA VEGA *apud* FRANKLIN PEASE G. Y., *Las crónicas y los Andes*, 2ª. edición, Lima, Fondo de Cultura Económica, 2010, (1ª. ed. 1995), p. 33. Este pasaje ha sido interpretado por Javier Lajo como el “primer diálogo intercultural” entre Atahualpa y Valverde. Ver JAVIER LAJO, *Qhapaq Ñan: La ruta inka de la sabiduría* (presentación de María Luisa Rivara de Tuesta y prólogo de Yves Guillemot), Lima, CENES-Amaro Runa Ediciones, 2005, pp. 87 y 183. Lamentablemente no tuvimos acceso a la fuente que cita Lajo (*Comentarios reales*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1960, p. 51). En la edición que usamos (FCE, 2005): “sólo una vez, al glosar un texto de ZAR[ate], mienta Garcilaso al dominico Valverde. De él se ocupa extensamente en Com. 2ª Parte)” (ARANÍBAR, “Índice analítico y glosario” en GARCILASO DE LA VEGA, en *Comentarios reales de los Incas*, II, 3ª. reimp., de la primera edición de 1991 (edición, índice analítico y glosario de Carlos Aranibar), México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 870.

79 Nos excusamos de la reproducción del monólogo de Atahualpa. Sin embargo remitimos al lector a las páginas 70, 71 y primeras cuatro líneas de la página 73 de *Historia general del Perú*.

80 Con la palabra “contadores”, Garcilaso parece aludir tanto a los administradores como a los narradores de historias llamados por el autor “arauicus” en los *Comentarios reales*. Ver el capítulo 5, el apartado 1.5, donde abordamos el tema. Al parecer lo único que quedó asentado en los quipus fue la respuesta de Atahualpa; pero si entre las dos leguas hay una barrera de traslación de sentido, ¿cómo se registraron en los nudos las categorías europeas? Garcilaso obvia esta dificultad.

81 GARCILASO DE LA VEGA, *Historia general del Perú*, p.72.

ídolo. Armado el alboroto, el Inca pidió que no se lastimase a los españoles, mientras que Valverde, Dios mediante, mostrándole la cruz, cambió el enojo del Inca en mansedumbre. En este punto, Garcilaso hace un paréntesis para referirse a “los que escriben” el inicio de la batalla por “haber echado el Rey por el suelo el libro que dicen que pidió al fraile; y también levantan testimonio al Rey, como al religioso, porque ni echó el libro ni le tomó en las manos.⁸² Lo que pasó, dice Garcilaso, es que Valverde se espantó, se levantó, se le cayó de las manos la cruz y el libro resbaló de su regazo; al levantarlo, lo mostró a los españoles pidiéndoles que no hiciesen mal a los indios, porque “se había aficionado de Atahualpa”.

Según la recreación de Garcilaso, Atahualpa no se negó a dar tributo ni a entregar su reino, sino que pidió “la causa y razón” de hacerlo. El general —¿Pizarro?— y sus capitanes ordenaron escribir y mandar una *relación* falsa para pedir *mercedes* y, peor aún, prohibieron que se escribiese la verdad de lo que realmente pasó, que sí quedó registrada en los “ñudos historiales”. Los escritores españoles, entre ellos Gómara —el cronista de Carlos V—, han alimentado la falsa, pero corriente versión, de la negativa del inca y del desprecio del libro y la cruz. Hasta aquí la narración de Garcilaso.

Para Cornejo Polar, el diálogo que expresa Garcilaso entre el Inca y Valverde —no Pizarro— es instalado en el espacio de la pura oralidad, como si el castellano y el quechua no se repelieran, porque para él, mestizo de primera generación, la comunicación entre los dos universos culturales era posible y deseable, siempre y cuando se estableciera dentro de los espacios de las élites cuzqueñas y las élites cultas españolas, únicas capaces de entender las categorías de pensamiento mutuas.⁸³ Se trata de un diálogo de la armonía imposible que, según Cornejo Polar, Garcilaso vivió en carne propia.

El fracaso de la traducción que asume Garcilaso ya había sido señalado tanto por el jesuita mestizo Blas Valera, hijo de uno de los conquistadores presentes en Cajamarca,⁸⁴ ampliamente citado por Garcilaso, como por Juan de Betanzos (1551).⁸⁵

82 *Ibid.*, p. 73.

83 CORNEJO POLAR, *Escribir en el aire*, p. 44. Véase PEASE, *Las crónicas y los Andes*, p. 368.

84 Ver HENRIQUE URBANO “Introducción” en *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú*, atribuida a Blas Valera en *Antigüedades del Perú* (edición de Enrique Urbano y Ana Sánchez), Madrid, Historia 16, 1992, p. 11. Remitimos al lector al capítulo 5 de esta investigación, apartado 5.2.2 “Blas Valera, un cronista mestizo”, donde referimos algunos datos importantes de la vida y la obra de Blas Valera.

85 Algunas referencias a la vida y obra de Juan de Betanzos las expusimos en la nota 92 del capítulo 1 de esta

Cornejo Polar sólo presenta la posición de Betanzos respecto a la traducción fallida. Juan de Betanzos, casado con una ñusta de origen noble cuzqueño, dice en *Suma y narración de los incas* que, estando Atahualpa en Cajamarca:

[...] vino a él fray Vicente de Valverde y trajo consigo un intérprete; y, lo que le dijo fray Vicente al Ynga, bien tengo yo que el intérprete no se lo supo declarar al Ynga, porque lo que dicen los Señores que allí se hallaron, y pegados a las andas del Ynga, [es] que lo que la lengua dijo al Ynga fue que el padre sacó un libro y abriólo, y la lengua dijo que aquel Padre era hijo del Sol y que le enviaba el Sol a él a le decir que no pelease y que le diese obediencia al Capitán, que también era hijo del Sol, y que allí estaba en aquel libro aquello y que así lo decía aquella pintura por el libro. E, como dijo pintura, pidió el Ynga el libro y tomólo en sus manos; abriólo y como él viese los renglones de la letra dijo: “*Esto habla y esto dijo que eres hijo del Sol?, yo soy también hijo del Sol*”. Respondieron a esto sus indios y dijeron en alta voz todos juntos: “*Ansí es Capa Ynga*”. Y tornó a decir el Ynga en alta voz que también él venía de donde el Sol estaba y, diciendo esto, arrojó el libro por ahí.⁸⁶

Viendo esto, Fray Vicente de Valverde se volvió a donde estaba Pizarro, quien dio la señal de ataque.

Cornejo Polar no incluye un pasaje de la *Summa y narración* que para nuestra propia reflexión es muy importante. Se trata de un pasaje previo al encuentro de Cajamarca en el que claramente se nota la preocupación de Atahualpa por saber sobre la *condición* humana o divina de los recién llegados. Al saber de ellos, mandó un espía para que los vigilara y confirmara la información que le llevaron los indios tallanes de esos “*viracochas*”. Al volver el espía llamado Çiquinchara, le informó al Inca que:

investigación. Aquí sólo queremos apuntar, siguiendo a María Rostworowski que los informantes de Juan de Betanzos provenían de los parientes de su entonces mujer de origen cuzqueño y noble, esposa principal de Atahualpa y luego mujer de Francisco Pizarro, por lo cual propone la historiadora peruana que su obra es “un posible cantar inca” (*Historia del Tahuantinsuyu*, p. 51).

86 JUAN DE BETANZOS, *Suma y Narración de los Incas. Seguida del Discurso sobre la descendencia y Gobierno de los Incas* (edición, introducción y notas de María del Carmen Martín Rubio), Madrid, Ediciones Polifemo, 2004, p. 316. Cornejo Polar (*Escribir en el aire*, p. 45) cita este pasaje de la edición de María del Carmen Martín Rubio (Madrid, Atlas, 1987, p. 277), que difiere en la puntuación y los énfasis de la edición del 2004. Lamentablemente, no pudimos cotejar entre sí las dos versiones, y menos aún a ellas con el manuscrito. Cornejo Polar cita este pasaje aludiendo al “fracaso de la traducción de un texto que al final es tan confuso como habría sido la traducción”. En la edición del 2004, al decir de la autora, se corrigieron “errores y erratas” de la edición de 1987 y se cambió la puntuación.

[...] yo he venido con ellos hasta llegar a Caxas, y todo el tiempo que con ellos vine, he procurado saber qué gente fuese, por ver si era el Contiti Viracocha y los que en el tiempo antiguo vinieron y hicieron el mundo y las gentes de él. Y, como yo esto haya querido ver y saber, vi y entendí de ellos que son hombres como nosotros, porque comen y beben y se visten y remiendan sus vestidos y conversan con mujeres y no hacen milagros ninguno, ni hacen sierras, ni las allanan, ni hacen gentes, ni producen ríos ni fuentes en las partes donde hay necesidad de agua, porque pasando por partes estériles, desto traen agua consigo en cántaros y calabazas; y el **Viracocha**, que antiguamente hizo el mundo, hacía todo lo que he dicho, y éstos no hacen desto cosa. Antes, he visto que son aficionados a [que] toda cosa que ven y bien les parece la toman para sí, donde son mujeres mozas y vasos de oro y plata y ropas buenas. Traen, ansimismo, en unas quillas [piezas] e **guascas**, que dice sogas de hierro, indios atados que les traen sus cargas y petacas [cajas de cuero], en que traen sus vestidos, a los cuales les hacen malos tratamientos. Y do quiera que llegan, no dejan cosa que no ranchean [roban] y tan fácilmente la toman como si fuese suyo propio⁸⁷.

Como se puede apreciar en esta versión de Betanzos, en la que late la memoria de la élite cuzqueña, se consigna la condición humana de los españoles en contraste con las tareas de los dioses míticos que la tradición oral se encargaba de transmitir y que, más o menos distorsionada, registraron los cronistas españoles. Según la información recibida, las habilidades de Contiti Viracocha, “el Hacedor” de hombres, valles y montañas, cada vez más ajustado a la idea del dios cristiano como creador del cielo y la tierra, en nada se ajustan a las actividades de los invasores, pues “son hombres como nosotros”. No aparecen las habilidades de la lectura y la escritura que para otros cronistas marcarán la diferencia en su grado de racionalidad o humanidad.⁸⁸ Resaltan también dos informaciones más: la primera, que los españoles ataban a los indios que les “ayudaban” y la segunda que robaban o “rancheaban” a su paso.⁸⁹

87 BETANZOS, *Suma y Narración de los Incas...*, Parte II, capítulo XX, p. 302.

88 Betanzos narra en el capítulo I de *Suma y Narración de los Incas...* el mito de Viracocha y en el capítulo II, el mito de los hermanos Ayar. Ver *supra* el apartado 1.4. “Un elemento estructural (*llacuaz-huari*) y los ciclos de los Wiracochas y los hermanos Ayar”.

89 Betanzos no dice nada en estos capítulos sobre los curacas aliados de los españoles. A veces aparecen en las crónicas como los “indios amigos”. Para entender la gran ayuda que algunos indios amigos les prestaron a los conquistadores ver WALDEMAR ESPINOZA SORIANO, *Los Huanca, aliados de la conquista: tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la conquista del Perú, 1558, 1560 y 1561*, Huancayo, Universidad Nacional del Centro del Perú, 1971, pp. 9-407. La información de lo que les daban a los españoles, prácticamente desde su llegada y durante las guerras entre ellos, la registraron en quipus. Pronto incluyeron cuerdas “extras”

Por su parte Blas Valera, una de las fuentes principales de Garcilaso, en sus *Costumbres del Perú* hace una reflexión sobre las distintas dificultades lingüísticas y, por tanto, hermenéuticas de la comunicación. No hay que olvidar que, al igual que Garcilaso, Valera fue un mestizo de primera generación, formado en los círculos religiosos letrados y que se preciaba de conocer bien ambas lenguas. El pasaje no tiene una línea de desperdicio y es el siguiente:

La manera que nuestros españoles tenían para escribir sus historias era que preguntaban a los indios en lengua castellana las cosas que dellos querían saber. Los farau-tes [traductores o lenguas] por no tener entera noticia de las cosas antiguas, y por no saberlas de memoria las decían faltas y menoscabadas, o mezcladas con fábulas poéticas o historias fabulosas, y lo peor que en ello había era la poca noticia, y mucha falta que cada uno tenía del lenguaje del otro para entenderse al preguntar y responder; y esto era por la mucha dificultad que la lengua indiana tiene, y por la poca enseñanza que entonces tenían los indios de la lengua castellana. Lo cual era causa que el indio entendiese mal lo que el español le preguntaba, y el español le entendiese peor lo que el indio le respondía. De manera que muchas veces entendía el uno y el otro en contra de las cosas que hablaban. Otras muchas veces entendían las cosas semejantes y no las propias; y pocas veces entendían las propias y verdaderas. En esta confusión tan grande el sacerdote o seglar que las preguntaba tomaba a su gusto o elección lo que les parecía más semejante y más allegado a lo que deseaba saber, y lo que imaginaba que podría haber respondido el indio.

Y así, interpretándolas a su imaginación y antojo, escribieron por verdades cosas que los indios no soñaron [...]⁹⁰

Lo cierto es que el padre Blas Valera no escribe sobre el fracaso de la traducción durante el encuentro de Cajamarca, sino sobre lo que los cronistas españoles escribieron de las viejas costumbres del Perú; pero, si lo que describe Valera ocurrió en su tiempo, es decir, cincuenta años después de la invasión, ¿cómo habría sido en ese primer encuentro de Cajamarca? Como bien señala el jesuita mestizo, los problemas de traducción no sólo ocurrieron por la falta de pericia de los intérpretes, sino también de

para contar tanto lo que les daban como lo que, además, “rancheaban”. Estos quipus se presentaron en juicios contra los españoles como documentos probatorios. El tema lo abordaremos en el apartado 5.1 “De la letra y los letrados a las escrituras prehispánicas”.

90 BLAS VALERA, *Costumbres antiguas del Perú. Siglo XVI* (recopilación y notas de Max H. Miñano García), México, Secretaría de Educación Pública, 1956, p. 45.

los preguntantes y de los respondientes; de los primeros porque preguntaban con un sentido construido desde sus marcos categoriales y necesidades; de los segundos porque no eran los expertos en guardar la memoria e inventaban sus respuestas. Así, el círculo obligado de la comunicación y de la comprensión de lo que recibían como respuestas no logró establecerse. Más bien, inventaron equivalentes lingüísticos donde había una inconmensurabilidad hermenéutica.

La filosofía se dedicará a resolver ese abismo mediante varias estrategias relacionadas con el tópico *evangelizador o civilizador del discurso* presente en toda la historia colonial del Perú. Este tópico se debatió fundamentalmente dentro del campo de la filosofía del lenguaje, en el que la falta de escritura y de conceptos entre los pueblos andinos se convertirá en un punto decisivo para la intraducibilidad, la comunicación, la evangelización e, incluso, la posibilidad de la civilización de los habitantes de América.⁹¹ Baste decir aquí que el universalismo filosófico y teológico creyó resolver, distorsionándolo, el sentido, la validez y la legitimidad de la jurisdicción epistémica de los pueblos andinos forjada por milenios.

Como podemos ver hasta aquí, la idea de la posibilidad de la comunicación entre los españoles (cronistas, funcionarios, sacerdotes, redactores de cartas particulares) y los *runas*, como dice Franklin Pease, se dio por sentada, llegando al punto de obviar el papel del intérprete, como lo hacen Agustín de Zárate y Guaman Poma de Ayala, reconociendo su importancia en documentos notariados (como la relación de los Quipucamayos, la *Historia de Perú* de Sarmiento de Gamboa y los juicios contra los conquistadores emprendidos por curacas aliados) y puesta en cuestión vía la traducción por al menos tres de los autores aquí revisados: tempranamente, Betanzos cercano a la nobleza cuzqueña sobreviviente en Cajamarca; luego, Blas Valera y Garcilaso, dos mestizos. Efectivamente, el único que disloca la centralidad del libro y la letra es el Inca Garcilaso de la Vega.

Para Cornejo Polar, el encuentro de Cajamarca tiene la densidad de “un ritual del poder, mediado y de alguna manera constituido por el libro, y su condición de diálogo

91 Ver BALLÓN VARGAS, “Introducción” en *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano. Siglos XVII y XVIII*, pp. 13-137. Más adelante retomamos este tema.

sólo hubiera funcionado en términos de orden y sumisión”⁹², con una estructura jurídica, teológica y militar de poder que dejó muy pocos espacios para decir que no.

Pero, ¿qué produjo ese abismo para el diálogo, la comunicación y la comprensión o, al menos, para una negociación “razonable”? Si bien se trata de un hecho de conquista, es decir, de guerra abierta y sin disimulos, no se trató de una simple y llana aplicación de la fuerza. Algo común cruza por todos los circuitos (jurídico, teológico, mercantil y, por supuesto, militar) y no dejaba espacio para una negativa.

Profundizaremos en ello a partir de un ejemplo de la literatura *española catequística*, como la define Cornejo Polar, pero que lamentablemente no incluye en su análisis del encuentro de Cajamarca en *Escribir en el aire*.

La filósofa e historiadora de las ideas María Luisa Rivara de Tuesta recupera una referencia explícita a la centralidad del encuentro de Cajamarca, la cual se encuentra en el *Tratado de los Evangelios* (1648) de Francisco de Avila; obra en la que el jesuita, dentro de los sermones que servirían de modelo para la prédica evangelizadora, incluye diálogos *imaginarios* con los indígenas.

En “El sermón del Buen Pastor”, en la parte del dialogo cuya finalidad era enseñar y persuadir al indígena sobre la naturaleza todopoderosa de Dios dice:

[...] esa es la sabiduría de Dios y ese es su poder. [...]

Otro ejemplo sea de aquí de vuestra propia tierra y de vosotros mismos, oídme con atención; porque os holgaréis de saber lo que os dijere.

Oíd pues. Este año de mil seiscientos y cuarenta y ocho, hace ciento veinte y tres años, que trece españoles solos, que fueron don Francisco Pizarro su capitán y otros dieron principio a la conquista de esta tierra desde la isla del Gallo, y Gorgona, que fue el año de mil quinientos y veinte y cinco.

... Allí (en Cajamarca) cien españoles a pie, y sesenta a caballo no más, viniendo el Inca con cincuenta mil hombres armados, lo prendieron, y mataron muchísimos indios.

Y por aquí se dio principio a conquistar, y sujetar tanta muchedumbre de gentes, y provincias, que no se puede contar. De manera que muy pocos españoles vencieron, y rindieron tanta gente. Pues, esto, mira, fue y lo ordenó Dios así, para que lo conociesen los indios, y para sacarlos de la esclavitud, y servidumbre del demonio. Veis aquí

92 CORNEJO POLAR, *Escribir en el aire...*, pp. 47-48.

como Dios cuando quiere con un soplo, con una nonada vence, desbarata, deshace, y vuelve a hacer lo que quiere, y en eso conocemos su gran poder.⁹³

Entre sus estrategias discursivas, Francisco de Avila simple y llanamente asume el encuentro de Cajamarca como manifestación del poder y la voluntad de Dios. A pesar de los años de distancia, en este pasaje no se hace referencia a la confrontación entre la voz y la escritura. En cambio nos ilustra sobre cómo es usado el acontecimiento histórico para marcar no sólo el poder de Dios, sino también la conquista espiritual de los indios.

Regresando a la conclusión de Cornejo Polar sobre el espacio de enunciación de los conquistadores que no dejaba lugar al no, podemos observar que operaba algo común en todos los circuitos discursivos que impidió el diálogo, la comunicación y la comprensión. Como lo señalan las investigaciones que recoge *La complicada historia de la filosofía en el Perú*, tanto en este diálogo como en los diversos discursos evangelizadores subyace una *estructura formal epidíctica* cuyos antecedentes históricos conviene tomar en cuenta.

Desde el punto de vista de la historia de la filosofía, sabemos que la escolástica, particularmente, en el siglo XIII, con Alberto Magno (1193-1280) y Tomás de Aquino (1225-1274), realiza una vuelta a la filosofía aristotélica. Estos autores pertenecen a la orden de los dominicos o de los predicadores. Una de las obras de Tomás fue *De la verdad de la fe católica contra los incrédulos*, conocida como *Summa contra los gentiles*, es decir, parte de su labor consistió en la fundamentación filosófica y teológica de la labor misionera. Para la orden de los predicadores, entonces, el arte de la predicación o retórica se vuelve central.

Siguiendo a Ballón Vargas, desde el siglo XIII, con la creación de las universidades, el arte de la predicación será un tema importante en la península Ibérica. Este tema se reactivará frente al avance de la reforma protestante en Europa y con la labor misionera en el Nuevo Mundo. Así, miembros de la Compañía de Jesús, inspirados en el Estagirita,

93 MARÍA LUISA RIVARA DE TUESTA, *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú*, p. 338. Para Rivara de Tuesta en estos diálogos imaginarios que mucho se deben acercar a la realidad de la labor del jesuita, hay un método recurrente: “procede enseñando una temática del evangelio, luego acepta como reales y ciertas las creencias y reflexiones de los indígenas para concluir negándolas con argumentos que se fundamentan en la teología y filosofía cristiana, pero que sabe adecuar a la experiencia de vida y a la especial idiosincrasia del indígena” (p. 348). Sin embargo, Rivara de Tuesta dice que Avila concede “nivel intelectual a sus oyentes” pero sus creencias son descalificadas como *verdades aparentes, burlas, locuras o cosas del demonio*. Regresaremos al tema en el capítulo 5 “La escritura como espacio desgarrado”.

dividieron a los discursos en tres géneros: el judicial, el deliberativo y el *epidíctico*. Éste último “refiere a asuntos que se suponen implícitamente como ciertos o acabados y no exigen juicio demostrativo ni dan opción de decisión, sino la aceptación incondicional de la alabanza o descalificación propuesta por el orador-emisor”⁹⁴. El discurso *epidíctico* descansa en un saber previo que presupone la obligación de creencia y coloca al receptor en una situación de subordinación, como discípulo en el mejor de los casos, como siervo o menor de edad, o como bárbaros o infieles a los que hay que civilizar y salvar. Esta estructura formal discursiva engarza perfectamente con el dispositivo discursivo del providencialismo como lo hemos visto operar en los diversos autores aquí analizados. Evidentemente, en el discurso catequístico tendrá su máxima expresión, pero también —ésta es nuestra hipótesis— fue un dispositivo en la conquista militar y política que ya estaba presente en el discurso del requerimiento. Así pues, vemos una trama urdida entre los principios de autoridad política-teológica (Rey, la Biblia, el Papa), el providencialismo (Dios) y el universalismo (Iglesia universal, verdad única) mediante la cual se construía la subordinación del receptor: indios, bárbaros, infieles, gentiles, salvajes, incivilizados, tiranos, sacrílegos, antropófagos, foedígrafos o traicioneros, etc. El objeto de la subordinación del otro era lograr, por un lado la obediencia y, por el otro, la servidumbre, claves de la construcción de la vida colonial.

4.3 La recreación simbólica alternativa a la desarticulación del mundo andino

Mientras la ciudad letrada asumió la Conquista no como un hecho histórico, sino como un acontecimiento de designio providencial y tuvo a su alcance los medios para institucionalizarlo y construir la imagen del pasado incaico que les permitió legitimar su realización, los pueblos andinos buscaron sus propias formas para resistir, comprender y configurar su pasado, lo que es lo mismo que re-configurarse a sí mismos.

Como ya apuntamos en el capítulo 3, en el apartado sobre el debate de la “utopía andina”, la memoria de los pueblos andinos tuvo, además de los escasos circuitos letrados,

94 BALLÓN VARGAS, “José de Acosta y el inicio del debate filosófico en la construcción de las identidades en el Perú (ss. XVI-XVII)” en *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano. Siglos XVII y XVIII*, p. 159.

otros recursos para forjar su propia interpretación y rechazo a la condición colonial a la que fueron llevados. El teatro popular les permitió modelar su conciencia del encuentro de Cajamarca. En él nos detendremos brevemente.

Ya vimos cómo para Santa Cruz Pachacuti y Guaman Poma uno de los rasgos que marcaba la diferencia de los españoles era que hablaban con paños blancos o con papeles *quilca*, rasgo que se incorpora en la memoria del desorden que produjo el régimen colonial. Otro de mayor importancia fue la muerte de Atahualpa.

Tanto Manuel Burga como Flores Galindo investigaron en sus obras la transformación de las mentalidades andinas como consecuencia de la Conquista.⁹⁵ Por su parte Cornejo Polar, desde la crítica literaria también nos ofrece un análisis de lo que ocurre fuera de los circuitos de la ciudad letrada, básicamente a partir de la conciencia popular cristalizada en danzas rituales como la comparsa del Inca-Capitán y escenificaciones teatrales como la tragedia del fin de Atahualpa. En ambas expresiones de la memoria colectiva, hay una enorme distancia del recuento del pasado congelado en la escritura, pues, como dice Cornejo Polar, no es lo mismo *escribir* la historia que bailarla o representarla en las calles.

El crítico literario peruano recupera el análisis de Manuel Burga de la comparsa del Inca-Capitán que presentó en *Nacimiento de una utopía*.⁹⁶ En ella, si bien opera la violencia entre los indios y los españoles, o los indios y los *mistis*/blancos, y las contradicciones de los pueblos que hacen la danza, Atahualpa no muere. El tiempo se queda suspendido para hacer posibles varios desenlaces: a) que el Inca sea aprehendido por el capitán; b) que el capitán sea aprehendido por el Inca; c) que se reconcilien; y d) que el Inca —en su figura de Huáscar— venza al Capitán. En la danza, una y otra vez, todo es posible. Para Cornejo Polar, la comparsa del Inca-Capitán cuenta *otra* historia, porque no cree en la univocidad de los acontecimientos, únicos y definitivos, ni en su cancelación dentro de una cronología que se va agotando a sí misma por su irrepitibilidad. Para la conciencia que se expresa en el baile colectivo la historia sigue abierta y por eso puede desembocar, sin escándalo en varios desenlaces posibles. En realidad, como ritual que es, la comparsa no tanto evoca la historia cuanto la renueva simbólicamente y

95 Ver *supra* los apartados 3.3.1 y 3.3.2.

96 Remitimos al lector al apartado 3.3.2.

al «repetirla», en un presente cada vez distinto, no prefigura ni ordena ningún resultado: en cierto modo, en ella todo es posible —salvo olvidar la celebración cíclica del ritual que actualiza una y otra vez el enfrentamiento de Cajamarca.⁹⁷

La materia del baile ritual, los cuerpos, los parlamentos, los movimientos de los grupos y la calle, es bien distinta a la materia de la historia escrita, ésa que muchas veces fue resultado de interrogatorios, declaraciones ante notario, en abismos hermenéuticos. Desde la materialidad de la danza ritual, dice Cornejo Polar, “la linealidad, la parcelación y finitud de la historia escrita al modo de Occidente carece de sentido”⁹⁸. Estoy tentada a decir que la comparsa del Inca-Capitán instauro un tiempo mítico-utópico por el que se disloca la linealidad del tiempo y se subvierten las condiciones de marginalidad a la que fueron llevados los pueblos que las rememoran con todo lo que son.

La otra teatralización popular se aglutina en el género incaico de representación llamado *wankay* que cuenta la historia de Atahualpa. Del teatro inca, de la *wanka* y la *aránway* —definidos a falta de mejores términos como *tragedia* y *comedia*, según acotación de Jesús Lara— dejaron testimonio diversos cronistas como Sarmiento de Gamboa, Martín de Murúa, Blas Valera, Juan de Santa Cruz Pachacuti y Garcilaso de la Vega, entre otros. Para este último, las “tragedias” ofrecían “«las hazañas y grandezas de los Reyes pasados y de otros heroicos varones»” mientras que las “comedias” hablaban de temas de “«agricultura, de hacienda, de cosas caseras y familiares»”⁹⁹. Los *harauicos* o poetas, dice Garcilaso, con sus versos cantaban en las fiestas mayores la “memoria de sus historias”¹⁰⁰.

Se tiene noticia de esta fiesta colectiva desde 1555, pero, y aquí Cornejo Polar sigue a Burga, es posible que las primeras representaciones se realizaran a finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII.¹⁰¹

Si bien hay un corpus limitado de textos que se asocian con las noticias de las representaciones teatrales prehispánicas —las exequias de los incas, por ejemplo—, con

97 CORNEJO POLAR, *Escribir en el aire*, p. 53.

98 *Id.*

99 En JESÚS LARA, “Estudio preliminar” en *Tragedia del fin de Atahuallpa. Atau Wallpaj p’uchukakuyninpa wankan*, edición bilingüe (versión en español y estudio preliminar de Jesús Lara), Buenos Aires, Ediciones del Sol-Los amigos del Pueblo, 1989, p. 12.

100 GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios reales*, T. I, Libro sexto, capítulo IX, p. 347.

101 CORNEJO POLAR, *Escribir en el aire*, p. 56.

los autos sacramentales y con las comparsas del Inca-Capitán, que requiere ser completado y analizado, Cornejo Polar propone “leer estos textos como depósitos de discursos de varios sujetos, muchas veces enfrentados entre sí, dentro de un proceso cuyas etapas más cercanas no invalidan del todo las anteriores”¹⁰². Conviene tener presente dos acotaciones del crítico literario respecto a estos textos: la primera es que han sido extraídos del “contorno” en el que funcionan, pues son “parte de un complejo ritual en el que el lenguaje verbal es uno entre otros muchos componentes”; la segunda, que cada versión “oculta una arqueología propia y distinta”¹⁰³, la cual hay que develar mediante estudios filológicos específicos.

En las escenificaciones de la muerte del Inca hay algunos rasgos comunes: todas tienen una función práctica para el grupo, pues cubre sus “expectativas, necesidades e intereses”; la conflictividad contextual se incluye en el guión (por eso a veces el Inca es fusilado por soldados); hay presencia de parodia de comportamientos, lenguajes y otros rituales (militar, religioso, por ejemplo); la oralidad prima frente a la escritura; hay superposición de distintos tiempos históricos; y, sobre todo, se expresa la “relativa hegemonía de la conciencia indígena” que muestra “sus estrategias de resistencia y reivindicación”¹⁰⁴.

Cornejo subraya que los “guiones” de las representaciones son rebasados por la propia representación y que estos textos

están a caballo entre el quechua y el español y entre la oralidad y la escritura. Sin duda residen en un espacio ambiguo y conflictivo, en la intersección de dos historias y dos culturas, pero también delatan que la letra (aunque todavía misteriosa en gran parte) se ha impuesto siquiera parcialmente sobre la voz, aunque a costa de transformarse a sí misma hasta un punto que a veces —lo he dicho antes— traspasa el límite máximo de la inteligibilidad¹⁰⁵.

Pero, si la representación se aleja mucho de lo establecido, los viejos están allí para indicar su corrección, basándose exclusivamente en su *memoria*. Se trata de haber

102 *Ibid.*, p. 57. En la nota 77, Cornejo ofrece una lista de las distintas versiones escritas sobre la muerte de Atahualpa (pp. 54-55).

103 *Ibid.*, p. 54.

104 *Ibid.*, p. 61.

105 *Ibid.*, p. 70.

arrebatado —*apropiado, expropiado*, dice Cornejo— la tecnología de la escritura al conquistador para someterla a la lógica de la oralidad y la memoria colectivas para, así, asegurarse de que su voz no desaparezca.

La memoria colectiva, que actúa mágicamente y buscando parecidos, como dice Halbwachs, por paradójico que parezca, en el fondo no es contradictoria: “es fiel a la historia, no [la] altera, pero esa historia no está detenida y congelada, sino en plena ebullición”¹⁰⁶.

En esta *otra* historia, el fetichismo de la escritura se pone en cuestión desde la tradición oral, en cuyo espacio la voz de los conquistadores se ahueca y enmudece en su pura gesticulación. Conviene detenernos en ello.

La *Tragedia del fin de Atawuallpa*, texto quechua fechado en Chayanta en 1871 y traducido al español por Jesús Lara, a quien un extraño le entregó el manuscrito en la Ciudad de La Paz en 1955, es una “bella y dolorosa interpretación de la conquista”¹⁰⁷. En ella, los personajes divididos en dos grupos los *Inkakuna* y los *Auqasunk’akuna* (“Incas” y “Enemigos de barba”) se enfrentan, como en los viejos rituales de guerra se enfrentaban Hanan/Hurin, *llacuaz* o *huari/llacta*. Los parlamentos en quechua no dejan que los españoles hablen en su lengua, por eso se vuelve necesaria la intervención de Felipillo. Hacia el final de la obra hay un personaje que encarna el poder colonial ya reconocido: *España*, que simboliza el poder monárquico, quien no necesita traductor y se expresa en quechua con Pizarro, a quien le recrimina haber asesinado al Inca y quien verifica con Almagro que Pizarro ha muerto sorpresivamente, cumpliéndose con ello la maldición del Inca de “morir de triste muerte”.

La tragedia comienza cuando *Atau Wallpaj* (Atahualpa), en sueños, ve llegar a los extraños. La diferencia en el vestido de hierro, en las hondas que vomitan fuego y en el rostro cubierto de barba, serán las marcas externas de su diferencia; la marca interna será la codicia por el oro y la plata. Otros personajes cercanos al Inca duermen con la esperanza de saber qué está pasando. Como efectivamente se cumple su sueño en el primer encuentro de los incas, Almagro sólo gesticula y Felipillo interviene para comunicar el siguiente anuncio: “«Nosotros hemos venido en busca de oro y plata»” mientras

106 *Ibid.*, p. 72.

107 LARA, “Estudio introductorio” en *Tragedia del fin de Atahuallpa*, p. 47.

el padre Valverde grita: “«Nosotros venimos a hacer que conozcáis a Dios»”¹⁰⁸. Poco se necesita en el texto para expresar la gran lucha de intereses entre la Corona y el Papa. Aquí entra en escena la escritura. Almagro manda una carta a Atahualpa y nadie, ni él, ni sus sacerdotes, ni sus hechiceros, pueden descifrar su hondo significado; sólo se les impone su elemento material; la negrura de las manchas y la blancura del papel les recuerdan imágenes que conocen. Habla un inca:

Quien sabe qué dirá esta chala.
Es posible que nunca
llegue a saberlo yo.
Vista de este costado
es un hervidero de hormigas.
La miro de este otro costado
y se me antojan las huellas que dejan
las patas de los pájaros
en las lodosas orillas del río.
Vista así, se parece a los venados
puestos cabeza abajo
y las patas arriba.
Y si sólo así la miramos
es semejante a llamas cabizbajas
y cuernos de venado.
Quién comprender esto pudiera.
No no, me es imposible,
mi señor, penetrarlo.¹⁰⁹

La *chala* —hoja de maíz— que pasa de mano en mano, es indescifrable; se insiste en ello. La comunicación es casi imposible. A Felipillo no le entienden los miembros de la nobleza inca, por eso se cree que es mejor que se encuentren con el Inca, pues sólo a él, por su rango, le toca comprender.

Ya reunidos con los incas, los “enemigos de barba” sólo mueven los labios y Felipillo traduce. Comunica que Pizarro quiere llevar la cabeza de Atahualpa ¡a Barcelona! y le recuerda que humilló a su hermano Inca Huáscar. Atahualpa le responde: “¡Ay de

108 *Ibid.*, p. 75

109 *Ibid.*, p. 79.

mí!, mi amadísimo señor a Wiraqocha parecido” y le ofrece el oro y la plata del rescate. Atahualpa le ordena a su hijo internarse en Willkapanpa (Vilcabamba), lejos de los enemigos. Sólo entonces aparece el padre Valverde quien, por medio del intérprete le dice que reniegue de sus ídolos, que se bautice para no “sufrir eternamente el fuego ardiente del infierno” y que confiese sus culpas para ser perdonado. Como se da cuenta que no es comprendido, le dice:

Padre Valverde

(Mueve los labios)

Felipillo

[...]

Inca de todos los mortales,
parece que tú no comprendes
las palabras que yo te digo.
Toma conocimiento entonces
a la Biblia escuchando.
Mejor que yo y más claro
te ha de hablar ella.

Atau Wallpa

No me dice absolutamente nada

Padre Valverde

(Mueve los labios)

Felipillo

Este prudente sacerdote dice:

«¡Hijos del Todopoderoso,
acercaos y prestadme auxilio!
¡Este hombre necio ha blasfemado!
¡Castigad!! ¡No debe quedar impune su pecado!¹¹⁰

Mientras tanto Pizarro ruega a Dios valor para matar al Inca y absolución para este mismo. En un santiamén, Valverde lo perdona de sus culpas “por la intercesión del bautismo”. Pizarro quiere cortarle la cabeza, pero lo atraviesa con la espada y le dice por medio del intérprete: “«[...] Negro salvaje, en este mismo instante/con esta férrea

110 *Ibid.*, pp. 131-133.

espada/ te daré muerte.»¹¹¹ Las princesas lloran y cantan. Los familiares dicen que deberán “refugiarse en las entrañas de la tierra” —la única alusión a la espera telúrica del mito de Inkarrí—, reconocen la muerte del gran Atahualpa en manos de “Pizarro, Wiraqocha, de plata y oro codicioso” y le anuncian una triste muerte.

La última escena es frente a España, a quien Pizarro le lleva la cabeza del Inca; ellos hablan en quechua. Insólitamente, España lo reprende. Pizarro maldice el día en que mató a Atahualpa y el monarca elogia al desdichado:

¿Por qué fuiste a cortarle
a este Inca la cabeza?
¿Acaso tú no viste
que en su país gobernaba
a sus innumerables súbditos
en medio de la dicha y la alegría
y la más sólida concordia,
con su palabra siempre afable?
¿Tú no escuchaste acaso
su acento siempre reposado?
era como una canción de alegría. [...] ¹¹²

Entonces España llama a sus guardias y entra Almagro. Ambos se percatan que Pizarro ha muerto. Entonces, le ordena:

Lleváoslo si es así.
Id a entregarlo al fuego y que perezca
y con él su descendencia toda.
Y haced que destruyan su casa.
De ese guerrero infame
no debe quedar nada.
Esto es cuanto yo ordeno. ¹¹³

111 *Ibid.*, p. 135. Conviene resaltar la identificación del Inca con el “negro salvaje” que se establece en esta narrativa.

112 *Ibid.*, p. 145.

113 *Ibid.*, p. 147. En *Escribir en el aire*, Cornejo Polar ofrece un análisis de otras versiones de textos, cuyo tema es la muerte de Atahualpa, p. 73 y *ss.* No podemos detenernos en ellas, pero se aprecia la plasticidad de los motivos alrededor de la escritura, la carta, el libro y su inescrutabilidad; en algunas versiones se quiere *sentirlo*, por eso lo llevan al oído, a la vista, a la cabeza y, a veces, lo pasan por todo el cuerpo.

Pizarro tiene en este espacio imaginario un semejante fin al de Atahualpa: muere. Pero no olvidemos la diferencia entre ambas muertes: la cabeza del Inca fue cercenada de su cuerpo. Con este gesto reaparece la poderosa metáfora de la desarticulación del mundo andino y, a lo largo de la *wanka*, el fetichismo de la letra, que también será una manifestación de ese poder desarticulador. Por eso, en algunas versiones del mito del Inkarrí, como apunta Sonja M. Steckbauer, Inkarrí no sabe escribir.¹¹⁴

Desde luego que la *verdad* contada por esta *wanka* no se parece a la elaborada por los libros. En todo caso, se parece mucho a la que los pueblos rememoran porque, al fin y al cabo, en la memoria colectiva se pone en juego la historia vivida que hilvana a las generaciones. Por paradójico que parezca, al final de la *wanka*, en boca de España se expresa el pasado glorioso del incanato en el que el Inca no era un tirano.

Para Cornejo Polar, el teatro ritual popular manifiesta la necesidad de expresar la conciencia colectiva de un *acontecimiento*, no de un hecho frío o un dato lejano en el tiempo, sino de una historia que es *su* historia. Sólo desde esta perspectiva es posible afirmar que:

el Inca sufrió pena de garrote, que fue degollado, que fue traspasado por la espada de Pizarro, que fue fusilado, fue ahogado, que sus entrañas fueron comidas por el cóndor: sus muchas muertes son históricas porque en el *wanka* Atahuallpa es también todo un pueblo (con sus muertes infinitas) y sus complejos mecanismos de imaginación y de memoria. Instalado en la voz y la letra, el *wanka* no puede «suspender» la muerte del Inca, como en la danza, pero tampoco la puede imaginar como un hecho único y definitivo, según las crónicas: muere, sí, pero una y otra vez, en un fallecimiento tan prolongado (vallejianamente dicho: «pero el cadáver ¡ay! siguió muriendo» que encierra el devenir cinco veces secular de un vasto pueblo oprimido.¹¹⁵

Sólo desde esta perspectiva se puede comprender que el Inca es Atahualpa, Huascar, Tupac Amaru I, Tupac Amaru II, Tupaj Katari. ¿Cómo es posible hacer estos enlaces históricos? Silvia Rivera Cusicanqui nos ofrece una respuesta con la epistemología *ch'ixi* del mundo-del-medio, según la cual se puede pensar el adentro y el afuera, lo continuo y lo discontinuo, en el que la memoria colectiva vive.

114 SONJA M. STECKBAUER, “Versiones escritas de tradiciones orales: el mito de Inkarrí” en HANS-JOACHIM KÖNIG (ed.), *El indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana. Pasado y presente*, Vervuert, Frankfurt am Main, 1998, pp. 53-67.

115 CORNEJO POLAR, *Escribir en el aire...*, pp. 72-73.

Para finalizar este capítulo, será necesario recordar a Maurice Halbwachs respecto a que la *historia* de los Incas comenzó cuando su hegemonía política, económica y religiosa terminó. Para el sociólogo francés, “[s]ucede que, en general, la historia comienza en el punto donde termina la tradición, momento en el que se apaga o se descompone la memoria social. Mientras un recuerdo sigue vivo, es inútil fijarlo por escrito, ni siquiera fijarlo pura y simplemente”¹¹⁶. Al mismo tiempo que se empezó a escribir la historia de los incas o del Perú, se comenzó a gestar la nueva memoria colectiva que respondió a los cambios derivados de la invasión y la Conquista, porque la memoria también es un espacio simbólico y político de la resistencia de los pueblos.

116 MAURICE HALBWACHS, *La memoria colectiva* (prefacio de Jean Duvignaud), Zaragoza, Prensa Universitaria de Zaragoza, 2004 (1ª. ed. francesa 1968), p. 80.

< CAPÍTULO 5 >

LA ESCRITURA COMO ESPACIO DESGARRADO

Una de las primeras ocupaciones de los colonizadores europeos fue explicar el tipo de humanos con los que se habían topado a partir de 1492; humanos que habían logrado un desarrollo cultural hasta entonces desconocido y dentro del cual crearon una diversidad de lenguas impensadas, grandes ciudades y una organización económica y política autónomas. Lo más importante de este encontronazo cultural, económico y político, fue la imposibilidad —aunque lo intentaron— de ocultar la humanidad de estas naciones expresadas en un *verbum* propio. La experiencia histórica del mundo europeo ya

había dejado asentada la relación entre lengua y política, misma que se cristaliza en la *Gramática castellana* de Antonio de Nebrija, quien dedicó, precisamente en 1492, esta obra a la reina Isabel de Castilla y para quien claramente “siempre la lengua fue compañera del imperio”.

Para los letrados de la época, una de las tareas más prontas a realizarse fue conocer las lenguas y la cultura de los habitantes de América, así como explicar desde el horizonte epistemológico de su tiempo o de su *a priori antropológico*, dicho en términos de Arturo Andrés Roig, su naturaleza y lugar dentro de la cultura universal, europea y cristiana.

Como veremos en este apartado, calificar a los habitantes de América como pueblos o naciones *sin escritura* fue una reacción inmediata y al mismo tiempo una construcción que se fue ahondando paulatinamente. Derivar de ello su carácter bárbaro y salvaje o su incapacidad para autogobernarse sirvió para legitimar su incorporación al camino de la civilización y de la *humanidad plena* bajo la condición de hablar la lengua de los vencedores, abandonar sus creencias religiosas con las cuales habitaban su mundo y quebrar sus instituciones políticas y económicas. En suma, incorporarse a la historia universal bajo la condición de romper con su *ethos* y asumirse como vasallos.

Para Ángel Rama, historiador, sociólogo y crítico literario uruguayo, la colonización de América por los españoles se configuró desde una razón ordenadora y planificadora. Las ciudades fundadas, con el objetivo primero de incrustarse y luego de dismantelar el orden pre-existente, se convertirían así en signos de la voluntad política por organizar el nuevo mundo, aunque fuera con las piedras arrancadas a las ciudades y templos de cada localidad ocupada. A esta compleja tarea de trazar y fundar ciudades se sumó “una pléyade de religiosos, administradores, educadores, profesionales, escritores, y múltiples servidores intelectuales, todos esos que manejaban la pluma [...] estaban estrechamente asociados a las funciones del poder”¹. Ellos conforman lo que Ángel Rama llama la *ciudad letrada*, en la que hay que incluir, desde luego, a los traductores o intérpretes. Así pues, el orden de los signos políticos se vinculaba estrechamente con el orden de los signos literarios, es decir, escriturarios. Por eso, la letra adquirió una fuerza insospechada en el descubrimiento, conquista y poblamiento de América.

1 ÁNGEL RAMA, *La ciudad letrada*, Montevideo, Arca, 1998, p. 32.

Hay que señalar que diversas formas jurídicas precedieron a la organización de las ciudades, tales como las capitulaciones, el requerimiento y los contratos.

Las *capitulaciones indianas* fueron acuerdos o permisos del rey con particulares para descubrir, conquistar y poblar las tierras de América:

De las nuevas tierras —Nuevo Mundo— tanto Colón como sus seguidores toman posesión jurídica conforme a fórmulas rituales de antecedente romano y en nombre de los reyes castellanos; les ponen nombres, pintan cartas marinas y rutas de navegación, anotan en los “diarios” las incidencias viajeras y al regresar a España comunican el resultado de sus exploraciones².

El *Requerimiento* precedió la conquista española de nuestra América. La lectura o pregón a los indígenas de un documento en castellano; el *performance* de unos mugrosos y barbudos venidos de quién sabe dónde y que seguramente dejaban boquiabiertos a los habitantes de estas tierras, explicaba el marco general de la posesión, a nombre de unos reyes lejanos que se dijeron dueños de estas tierras recién descubiertas para ellos, que les habían sido concedidas por el poder papal o representación del poder de Dios en la Tierra, con la única condición de que abrazaran pacíficamente la fe cristiana. Todo esto expresa lo que Martin Lienhard (1989) llama el “fetichismo de la escritura”³ que configuró las prácticas de conquista de América. No aceptar pacíficamente y de buena fe este protocolo permitía la posesión violenta de hombres, mujeres, hijos, tierras y productos de los dueños naturales de estos territorios, además de que legitimaba supeuestamente la *guerra justa* de los españoles y la reducción de los pueblos americanos a esclavitud primero y luego a servidumbre.⁴

2 Ver de ANTONIO MURO OREJÓN “Las capitulaciones de descubrimiento, conquista y población” en <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/hisder/cont/1/est/est8.pdf>. [Consultado el 20 de octubre de 2014].

3 MARTIN LIENHARD, *La voz y su huella*, La Habana, Casa de las Américas, 1989, p. 30 y ss.

4 Ver LEWIS HANKE, *La lucha por la justicia en la conquista de América* (traducción de Ramón Iglesia), Buenos Aires, Suramericana, 1949. José Antonio Mazzotti sostiene que “el documento redactado por Palacios Rubio y usado desde los primeros años de la invasión al Nuevo Mundo como anuncio de las tropas españolas antes de un ataque, era una *mera formalidad*, pues generalmente se leía en una lengua ininteligible para los nativos o a una distancia tan grande que era imposible escucharlo” (*Coros mestizos del Inca Garcilaso. Resonancias andinas*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 137).

Los *contratos* entre particulares también precedieron la organización de las ciudades. Conviene citar a Fausto Reinaga (1906-1994), el teórico aymara de la revolución india, quien al respecto afirma en *La revolución india* (1970):

La historia humana no registra hecho más cínico y criminal que la conquista del Perú. Dos expósitos, hijos del arroyo, analfabetos ambos, y un cura de Aldea, hijo de la más desalmada codicia y plutolatría, suscribieron ante Notario, escritura pública para dividirse en tres partes el oro del Imperio de los Inkas. Francisco Pizarro, Diego Almagro y Fernando Luque, el 10 de marzo de 1526, en la ciudad de Panamá, formaron la EMPRESA DE CONQUISTA DEL PERÚ, Pizarro y Almagro aportaban “su” valor personal, y el cura 20 mil pesos en barras de oro”⁵.

La *letra*, más precisamente la escritura alfabética, precedió y configuró la conquista de América.

5.1. De la letra y los letrados a las escrituras prehispánicas

La *ciudad letrada* es una mediación inevitable a través de la cual nos aproximamos al mundo andino. Como hemos visto en los capítulos precedentes, los cronistas, los intérpretes, los escribanos, los visitadores, los oidores, los sacerdotes, los licenciados, han jugado un importante papel en la interpretación de esta cultura americana para mostrarla y velarla al mismo tiempo. Transitar por sus códigos es irremediable. Lejos de pretender una comprensión prístina, directa y sin mediaciones del mundo andino, lo cual es imposible, partimos de la hipótesis de que esos mismos textos y otros tantos escritos, con la conciencia de las mediaciones que las soportan, desde disciplinas como la arqueología, la historia, la economía, la etnohistoria y la crítica literaria, nos permiten aproximarnos a él.

Así debemos formularnos la siguiente pregunta: ¿realmente las culturas amerindias carecían de escritura? Lejos ya de esta idea, hoy sabemos que eran sociedades complejas, algunas de las cuales consolidaron grandes organizaciones estatales, como la Azteca y la Inca, y cuyos sistemas de escritura eran heterogéneos. Es decir, existió un

5 FAUSTO REINAGA, *La revolución india*, 2ª edición, La Paz, Fundación Amáutica “Fausto Reinaga”, 2001 (1ª. ed. 1970), p. 209. Para un estudio detallado, crítico y profundo del pensamiento del filósofo boliviano ver GUSTAVO R. CRUZ, *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio* (pról. de Silvia Rivera Cusicanqui y umbral de Hilda Reinaga), La Paz, CIDES/UMSA y Plural Editores, 2013.

desarrollo autóctono de códigos semióticos que se cimbraron en su confrontación con la letra, con la escritura y con el *logos* europeo.

Conviene partir de un concepto amplio de escritura con el fin de ir precisándolo. Para Martin Lienhard, “[u]n sistema gráfico será, pues, cada conjunto (finito y numerable) de signos en el cual se asocian, a los elementos gráficos, significados distintos y explicitables por la comunidad”⁶. Pero esta definición aún grafocéntrica deberá ampliarse, según el mismo autor, para incluir sistemas sensibles; táctiles, por ejemplo. Es decir, la ampliación debe incorporar otros sistemas semióticos como “las pinturas corpóreas, los petroglifos y el lenguaje de los tambores (indios caribeños y amazónicos) hasta los códices mayas, pasando por los pallares, los *kipu* o la «decoración» simbólica de vasijas y tejidos (área andina) [...]”⁷.

Si bien encontramos en el mundo un innumerable conjunto de sistemas semióticos, desde el punto de vista de Jacques Derrida toda escritura se inaugura por un desgarramiento, por un distanciamiento, por una violencia y se vuelve una *suplencia*; es, en sí misma, una ausencia que, siguiendo a Philippe Solliers, ocurre más radicalmente en la escritura fonética y alfabética, cuya condición es general, abstracta y patriarcal.⁸

Pero, para no caer abismados en la enunciación general y abstracta de la consideración anterior, habrá que añadir que toda escritura es una huella instituida y, por tanto, una institución colectiva:

[...] La escritura es, al mismo tiempo, más externa al habla, no siendo su “imagen” o su “símbolo”, y más interna al habla, que en sí misma es ya una escritura. Antes de estar ligada a la incisión, al grabado, al dibujo o a la letra, a un significante que en general remitiría a un significante significado por él, el concepto de grafía implica, como la posibilidad común a todos los sistemas de significación, la instancia de la huella instituida [...]”⁹

Más allá del alfabecentrismo, toda escritura es una traza instituida por y para una comunidad. En América había sistemas de escritura instituidos y conformados a lo largo

6 Esta definición la retoma el autor del etnolingüista italiano Giorgio Raimondo Cardona en su obra *Antropología della scrittura* (Torino, Loescher, 1981).

7 *Id.*

8 Ver PHILIPPE SOLLERS, “Introducción. Un paso sobre la luna” en JACQUES DERRIDA, *De la gramatología*, 8ª. ed en español, Siglo XXI, México, 2008 (1ª. ed. en francés 1967; 1ª. ed. en español 1971), p. IX.

9 DERRIDA, *op. cit.*, p. 60.

de muchos siglos con plena autonomía de las culturas indoeuropeas. Desde este punto de vista, habrá que preguntarnos cómo se ha instituido a través de las diversas escrituras esa *violencia originaria*;¹⁰ violencia instituida en los marcos de una cultura autónoma y violencia aún más complejizada en una cultura colonizada y colonial.

Así, entre los diversos sistemas sensibles de escritura en la América prehispánica se cuentan, entre otros, pinturas corporales, grabados en rocas o petroglifos, códices (mesoamericanos), glifos (mayas), quipus, textiles rituales, danzas y cantos. Además, después de 1532, habrá que incluir todo el sistema alfabético escriturario.

En el área mesoamericana, pese a las diferencias culturales entre mayas y aztecas, se configuró un sistema escriturario complejo (híbrido) preponderantemente visual por medio de pictogramas, ideogramas y fonogramas. Hay restos arqueológicos que lo muestran. Tarea de los primeros cronistas, después de una inmediata reacción de los conquistadores de quemar los documentos nativos y confiscar las “pinturas” a sus creadores e intérpretes, fue iniciar una tarea de recopilación de testimonios filtrados por sus propios códigos epistemológicos. Con el tiempo, las técnicas escriturarias mesoamericanas se empezaron a borrar del espacio físico de enunciación al ser desplazadas por la hegemonía de la letra.¹¹ Por supuesto, la “pintura” mesoamericana suponía todo un complejo circuito epistémico de creación, transmisión, decodificación y clasificación del saber en el que participaban los pintores y sabios *Tlacuiloque* y los dueños de la tinta

10 Denisse Y. Arnold ha respondido esta pregunta desde una “ontología del textil andino”, que expondremos más adelante. Ver “Ensayo sobre los orígenes del textil andino: cómo la gente se ha convertido en tela” en DENISSE Y. ARNOLD, JUAN DE DIOS YAPITA y ELVIRA ESPEJO AYCA “*Hilos sueltos*”: *los Andes desde el textil*, La Paz, Instituto de Lengua y Cultura Aymara / Plural Editores, 2007, pp. 49-84.

11 Para ampliar el tema sobre el área mesoamericana, las aportaciones de Serge Gruzinski son fundamentales. Ver *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004 (1991 edición en español corregida y aumentada respecto de la primera edición francesa de 1988). El autor demuestra cómo los mal llamados códices o “pinturas” son desplazados, en cerca de 100 años, por los documentos escritos. José de Acosta en 1590 declara que los indios de México pronto emplearon su ingenio para representar las ideas religiosas cristianas mediante dibujos. JOSÉ DE ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, 2ª. reimp. de la segunda edición de 1962 (edición preparada por Edmundo O’Gorman), México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 290. Igual vale la pena referir *Un catecismo Náhuatl en imágenes* [Introducción, paleografía, traducción al castellano y notas de Miguel León Portilla], México, Edición Privada de Cartón y Papel de México, 1979. La tesis de Acosta de que “los indios de México emplearon su ingenio para representar ideas religiosas” también se aplica a la zona andina. Ver DICK EDGAR IBARRA GRASSO, *La escritura indígena andina*, La Paz, Biblioteca Paceña-Alcaldía Municipal, 1953. Arnold refiere el uso de “rezos” como un sistema de glifos “misionizantes [que] funcionaban más como un sistema mnemónico para ser «leíd[o]s» mediante una tradición “oral” toda derivada, a su vez, de una forma “escritural” de la doctrina cristiana [...]” entre hablantes aymaras en 1989. Por ello, la antropóloga pone en cuestión su origen precolombino y señala su origen en el siglo XVI, a manos del misionero franciscano Jacobo de Testera en México. Ver ARNOLD, *op. cit.*, p. 371.

negra y roja o *Tlaminime*, que resguardaban y organizaban el más profundo y refinado conocimiento entre los nahuas.¹²

Ahora bien, en la amplia zona andina se inventó un *género de escritura* no hallado en ninguna otra parte del mundo: los quipus.

La arqueóloga peruana Ruth Shady sostiene que los quipus más antiguos tienen una edad de cinco mil años, puesto que aparecen entre los restos arqueológicos de la ciudad de Caral-Supe, al norte de Lima.¹³

El sistema de quipus fue ubicado muy tempranamente por los cronistas como un sistema de *comunicación*. Este sistema sensible de signos y significados supone la presencia de especialistas para su creación, resguardo e interpretación. Es decir, lo supone como un sistema semiótico instituido. Los cronistas coloniales del área andina dan cuenta de este sistema de escritura no alfabética, que consiste en un tejido de lanas de colores con nudos.

Siguiendo a Gary Urton, existen cerca de 600 quipus en colecciones privadas y públicas:

la mayor colección, compuesta de unos 300 ejemplares se encuentra en el Museum für Völkerkunde en Berlín, Alemania. El American Museum of Natural History, en New York, dispone de unos 100 ejemplares. El resto de las piezas se distribuye en colecciones de 5, 10, 20 o más ejemplares en distintos museos de Europa, Norteamérica y Sudamérica. Según los registros de los museos, sabemos que la mayoría de los quipus provienen principalmente de tumbas y entierros saqueados de los cementerios arqueológicos distribuidos a lo largo del desierto costero entre Perú y Chile¹⁴.

12 Ver MIGUEL LEÓN-PORTILLA, *La visión de los vencidos*, UNAM, México, 1980 y del mismo autor *La filosofía náhuatl*, 7ª. ed. ampliada, UNAM, México, 1993. Para DAVID GÓMEZ ARREDONDO, los *amoxtili* o códices no son meras “pinturas”, sino que “tienen las características de los documentos, en cuanto expresan ideas y tienen inscripciones gráficas” (*Calibán en cuestión. Aproximaciones teóricas y filosóficas desde nuestra América*, Bogotá, Ediciones desde Abajo, 20014, p. 56).

13 RUTH SHALY SOLIS y CARLOS LEYVA (eds.), *La ciudad sagrada de Caral-Supe: los orígenes de la civilización andina y la formación del Estado prístino en el antiguo Perú*. Instituto Nacional de Cultura, Lima, Proyecto Especial Arqueológico Caral-Supe, 2003. Entre otras tesis importantes sostiene la autora que en la zona Caral-Supe ya existía una administración estatal burocrática, que había un tipo de intercambio entre la costa y el altiplano, y que esta ciudad se puede considerar como el origen más antiguo de la civilización amerindia, con un desarrollo autónomo y contemporánea a las civilizaciones de Egipto, Mesopotamia, China e India.

14 GARY URTON, *Quipu: contar anudando en el imperio Inka. Exposición Julio 20013- Abril 2004*, Santiago de Chile, Museo Chileno de Arte Precolombino/Universidad de Harvard, 2003, pp. 11 y 13. Urton señala en este libro el descubrimiento fortuito de 32 ejemplares en excelente estado al norte de la costa central del Perú, los cua-

Recordemos que una de las actividades económicas y culturales centrales para las comunidades andinas es el pastoreo o cuidado de los auquénidos (llamas, guanacos, alpacas y vicuñas), así que la materialidad de los quipus se arraiga en los recursos naturales de dos prácticas socioculturales hasta hoy mantenidas: el pastoreo y la elaboración de textiles.¹⁵



El quipu B8075. Se encuentra en el American Museum of Natural History.¹⁶

Desde el siglo XVI se reconoce en los quipus un sistema nemotécnico y de registro de datos. Se afirma que registran cifras numéricas en sistema decimal, por lo cual los nudos permitían contar grandes cantidades.¹⁷ Siguiendo a Martin Lienhard, los quipus se

les permiten hacer una mejor investigación del alcance y distribución de los quipus entre los Incas. Ver el Anexo 3, al final del capítulo 5, el cual muestra un mapa del amplio territorio donde se han hallado y usado los quipus.

15 ARNOLD, DENISSE Y., JUAN DE DIOS YAPITA y ELVIRA ESPEJO AYCA, *op. cit.* Desde el punto de vista etnográfico y antropológico, los autores exponen el complejo horizonte simbólico y material implicado en la elaboración de textiles en el mundo andino. Para explicar la organización económica y cultural andina, John V. Murra propone las actividades básicas de la agricultura y el pastoreo. En esta última cabe incorporar la elaboración de textiles tanto para la vida cotidiana como para los rituales en las diversas comunidades andinas. Ver JOHN V. MURRA, “Rebaños y pastores en la economía del Tawantinsuyu (1964)” y “La función del tejido en varios contextos sociales y políticos (1958)” en *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1975, pp. 117-144 y 145-170. Ambos autores coinciden en la importancia de los textiles en todo rito de pasaje.

16 URTON, *op. cit.*, p. 35.

17 Según Guaman Poma de Ayala, el sistema numérico decimal de los quipus podía nombrar cantidades como unidades, decenas, centenas, millares, millones, así como el concepto de *innumerable (pantacac huno)*. Cfr. FELIPE GUAMAN POMA DE AYALA, *Nueva corónica y buen gobierno* (transcripción, prólogo, notas y cronología de Franklin Pease), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980, p. 264. Sin embargo, el economista y etnohistoriador

interpretaban combinando al menos tres preguntas: cuántas unidades (decenas, etc.), de qué categoría y en qué momento de la sucesión temporal.¹⁸ Así, pues, hay un reconocimiento generalizado de que los quipus son un sistema numeral. Por ello, lo corriente es afirmar que los quipus son sistemas de contabilidad y auxiliares nemotécnicos.

Además, para Lienhard “el quipu resulta un sistema semiológico destinado a asegurar, en todos sus niveles, la administración del Estado, y a facilitar, como auxiliar mnemotécnico, la producción de un discurso histórico-genealógico”¹⁹; lo cual confirma Urton con el quipu B8075, cuya fotografía insertamos en la página anterior.

Sin embargo, a pesar de que los quipus han gozado de reconocimiento como técnica de contabilidad desde el siglo XVI, autores como el explorador estadounidense Victor W. Von Hagen (1908-1985), no los reconocen como escritura. Los incas fueron, para este arqueólogo norteamericano, un pueblo ágrafo, “preletrado”. Así afirma siguiendo al historiador de arte de origen alemán, Johann Winckelmann (1777-1768) que “[e]n la actualidad, está perfectamente establecido, como ya se había supuesto desde hace mucho, que ningún pueblo sudamericano poseyó el arte de la escritura”²⁰. La posición de Von Hagen se basa, siguiendo a Jacques Derrida (1930-2014), en un concepto fonocéntrico y grafocéntrico de la escritura, en suma, alfabeticocéntrico, pues conjunta la ilusión de que a cada sonido de una palabra le corresponde una grafía específica, además de que asume una evolución histórica monogenetista al vincular la escritura con la civilización:

[...] de todos los descubrimientos e invenciones, la escritura es la que nos proporciona la continuidad que *nos satisface* llamar “civilización”; el mismo hombre de las cavernas

John V. Murra propone desde 1975 una mayor investigación sobre “la maquinaria administrativa «decimal»” del incanato. En general Murra pone en duda la información colonial que tradujo los pesos y las medidas del sistema andino pues los escribanos traducían la información que daban de manera verbal los dueños de los quipus que presentaban en los juicios sobre la jurisdicción de sus tierras. Sugiere, en cambio considerar la base 13 para el sistema numérico que se asocia con el calendario lunar (28 días por 13 ciclos) que subsumía el año solar. Tom Zuidema sustenta esto en su libro *El calendario inca. Tiempo y espacio en la organización ritual del Cuzco. La idea del pasado* (Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú-Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010). Ver también JOHN V. MURRA, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* (Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1975). Por su parte, Urton afirma que dos terceras partes de los quipus analizados corresponden a una numeración regular numérica decimal (*op. cit.*, p. 35).

18 LIENHARD, *op. cit.*, p. 40.

19 *Ibid.*, p. 42.

20 VICTOR WOLFGANG VON HAGEN, *El imperio de los incas*, traducción de Mario Bracamonte, México, Diana, 1966, p. 219.

trazaba pictografías, forma primitiva de la escritura, y cuando se convirtió en hombre llegando a integrar sociedades con ciudades, tributos y comercio, la escritura vino a ser parte de su vida. La necesidad provocó la invención; la escritura se hizo *imperativo* aun cuando haya sido por meras razones económicas.²¹

No vamos a discutir cada una de las afirmaciones de este autor. Solamente señalamos que, para una posición alfabetocéntrica (y en general eurocéntrica), otras formas de escritura resultan rudimentarias, primitivas. Pero, aun cuando los incas carecían de escritura alfabética, poseían, según el autor, una tradición oral que se servía de los quipus para hacer registros históricos. Esto supone que los quipus guardan registros de significados extranumerales. Estas conclusiones no le impiden a Von Hagen hablar de “literatura” inca, porque reconoce como su fuente principal a la tradición oral fijada, posteriormente, por la escritura de frailes (Acosta, Betanzos a quienes cita), cronistas (los “inca-español[es]” Garcilaso de la Vega y Felipe Guaman Poma de Ayala) y los letrados posteriores a la conquista.²²

En este sentido, y sólo en éste, Von Hagen coincide con Martin Lienhard al afirmar que los quipus y los códices mantienen una dependencia con la oralidad, pues las oraciones completas dependían más de las habilidades de los especialistas que de los objetos mismos (códices o quipus), ya que éstos tendían no a transcribir discursos verbales “sino a plasmar el mundo cósmico, natural y social en cuadros o listas”, pero, más fundamentalmente porque los “documentos plásticos o gráficos no transcriben el movimiento de la inteligencia discursiva del hombre, sino que ofrecen, bajo forma sintética, el resultado de sus observaciones, reflexiones y medidas”²³. Si bien Lienhard no pretende sino hacer una caracterización de lo que es la escritura alfabética, sostiene que ésta puede transitar por una línea que va de la inteligencia discursiva a la verbalización y de ésta a la escritura. Así pues, es necesario problematizar la relación entre oralidad y escritura.

21 *Ibid.*, pp. 222-223. Ver DERRIDA, *op. cit.* Más adelante retomaremos esta crítica.

22 Es interesante que, pese a la caracterización del origen de Guaman Poma de Ayala como “inca-español”, el arqueólogo norteamericano afirme que, a diferencia de Garcilaso, “el no contempló la corte de España, ni fue seducido por la dorada melancolía de los poetas españoles”, de manera que lo que escribió “parece razonablemente puro e incaico” (VON HAGEN, *op. cit.*, p. 224).

23 LIENHARD, *op. cit.*, p. 47.

El jesuita de origen estadounidense Walter Ong (1912-2003), en su obra *Oralidad y escritura* (1982), subrayará que tanto la oralidad como la escritura son tecnologías de la palabra y que, si bien la escritura es una experiencia tardía en la evolución cultural de la humanidad, mantiene un fuerte lazo con la oralidad, pues ésta es su fuente y posibilidad de realización. Tanto la oralidad como la escritura son experiencias lingüísticas. En su sentido más básico, el lenguaje es, para este autor, “sonido articulado” y todo lenguaje se vincula estrechamente con el pensamiento. No obstante, tanto la oralidad como la escritura presentan estructuras epistemológicas diferentes y hasta opuestas. En una cultura oral, pensamiento y lenguaje tienen una relación específica, misma que cambiará cualitativamente con el advenimiento de la escritura, preponderantemente alfabética, lo cual compromete diversos cambios en “las estructuras social, económica, política, [y] religiosa”²⁴.

Para Ong una de las facultades que cambiará radicalmente es la memoria, pues la oralidad imponía ciertos límites marcados por la repetición, su carácter de discurso presente, sintético y, especialmente, su ritmo. De allí que la oralidad se exprese mejor de manera formulaica, es decir, mediante “frases o expresiones fijas repetidas más o menos exactamente [...] en verso o en prosa”²⁵, alcanzando incluso un alto desarrollo para convertirse en la base de la literatura primera (por ejemplo, los cantos homéricos).

Las características del discurso oral en comparación al escrito son²⁶:

Discurso oral	Discurso escrito
Acumulativas	Subordinadas
Sintéticas	Analíticas
Redundantes	Por definiciones
Tradicionalistas	Innovadoras
Vitales	Distantes

24 WALTER ONG, *Oralidad y escritura, tecnologías de la palabra*, 3ª. reimp. en español, traduc. Angélica Sherp, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006 (1ª. ed. en inglés 1982), p. 12.

25 *Ibid.*, p. 33.

26 *Ibid.*, pp. 49-52. Nos permitimos hacer una presentación esquemática de lo propuesto por Ong en las páginas señaladas.

Subjetivas	Objetivas
Concretas	Abstractas
Empáticas	Neutrales
Circulares	Lineales
Somáticas	Quietistas
Vinculantes o intersubjetivas	Introspectivas
Auditivas	Visuales
Holísticas	Fragmentarias

Como podemos apreciar, Walter Ong explica la oralidad enfrentada o confrontada con la escritura a partir de procesos complejos que se colocan como límites opuestos binarios. En la mayoría de los casos, ese enfrentamiento permite apreciar una oposición basada en los ejemplos de las experiencias culturales de su corpus de análisis que es el indoeuropeo.²⁷

Desde esta perspectiva metodológica, la palabra se opone en su existencia al signo o marca semiótica. Para Ong, mientras que la palabra es un suceso en el tiempo, el signo pertenece a un sistema secundario de organización de significados, que queda enmarcado en la quietud espacial de una materia determinada (arcilla, madera, piel, corteza, papel, etc.).

Aunque el autor se proponga distinguir a la oralidad de la escritura a partir de una comparación basada en términos opuestos, se niega a aceptar la clasificación de culturas “pre-lógicas” o “ilógicas”. Esa confrontación entre la oralidad y la escritura supone para el autor procesos de pensamiento y lenguaje distintos, que se acentúan si se asume una posición evolucionista.²⁸

27 Aunque hace referencia a escrituras orientales o incluso americanas, la mayor parte de su reflexión sigue el derrotero que va de la escritura mesopotámica, a la semítica y luego a la griega.

28 Esta hipótesis del cambio del pensamiento y lenguaje con el desarrollo de la escritura fonética es debatida por Arnold en cuanto a que en sus trabajos con las comunidades indígenas bolivianas constata que la tradición oral de las lenguas indígenas, particularmente del aymara, es el soporte lingüístico de la práctica del textil y de la lectura del español en voz alta. Ver ARNOLD, *op. cit.*, particularmente el capítulo 5, “La vida social de una caja comunal: personajes híbridos y las genealogías imaginadas de los documentos escritos y sus antecesores tejidos” (pp. 243-299).

Por su parte, Derrida (1967) sostiene que el logocentrismo establece una línea continua que va de las lenguas pre-literales a las literales al modo en que Rousseau (1712-1778) lo expresa en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* (1781) de la siguiente manera:

Estas tres maneras de escribir responden exactamente a los tres diversos estados bajo los cuales se puede considerar a los hombres agrupados en una nación. La pintura de los objetos es propia de los pueblos salvajes; los signos de las palabras y de las proposiciones, de los pueblos bárbaros; y el alfabeto, de los pueblos civilizados.²⁹

Derrida se distanciará de esta postura alfabetocéntrica con todo lo que supone: la superioridad de su jurisdicción epistémica, política y cultural. El alfabetocentrismo se ha señalado como el rasgo característico de las culturas civilizadas que se han encumbrado por encima de lo que representa el salvajismo y la barbarie del resto de pueblos del planeta.

La diferencia entre Derrida y Ong es que para el filósofo francés la relación entre escritura y pensamiento funda una episteme que se ha universalizado, mientras que para el filósofo y teólogo norteamericano esta relación aparece como vínculo universal y necesario por la que todas deben pasar.

Posturas como las anteriormente referidas (Von Hagen, Lienhard y Ong), con todos sus matices de diferenciación, caen en una *ilusión de transparencia* o de *inmanencia* entre el pensamiento y el lenguaje, pues desconocen o, al menos, no problematizan las mediaciones emocionales, corporales, inconscientes e ideológicas que están a lo largo de todo el camino que se transita de la inteligencia discursiva a su verbalización y de ésta a su escritura. Además, porque estas mismas mediaciones deberán considerarse tanto en el emisor del discurso, como en la materialidad del lenguaje (palabra, imagen, grafía, cifra, cicatriz, ritmo, silencio, cualquier forma de la expresión discursiva, etc.) y en el receptor.³⁰ En el sujeto emisor o receptor las mediaciones pueden ser de género,

29 ROUSSEAU, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, apud DERRIDA, *op. cit.*, p. 7. Ver de ARNOLD, *op. cit.*, p. 184.

30 Para el término ilusión de la transparencia ver HORACIO CERUTTI GULDBERG, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2000; especialmente de la sección primera "Combatir la ilusión de transparencia o ¿cómo pensar?", pp. 54 y ss. Ver también ARTURO ANDRÉS ROIG, *Narratividad y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*, Cuadernos de Chasqui, Revista Latinoamericana de Comunicación, Quito, 1984 e *Historia de las ideas, teoría*

de clase, de etnia, de lengua, inconscientes, conscientes, emocionales, de edad, de estado de salud, por citar algunas; también las hay en el cuerpo de la expresión misma, es decir, presentes en la materialidad de la imagen, el sonido, la grafía y de la forma misma, pues como afirma Simón Rodríguez, ésta es “un modo de existir”³¹.

Además, hay que decirlo, el punto problemático es asumir una postura evolucionista y excluyente que marca diferencias abismales entre mentalidades orales y escriturarias, particularmente alfabéticas, pues esta posición recrea la visión generalizada de pueblos “salvajes” o “bárbaros” y pueblos “civilizados”, cuya política cultural se ha comprometido con una política económica, militar y religiosa colonialista.

A continuación nos detendremos en exponer, en primer lugar, la manera en que fue conceptualizada por algunos cronistas, sacerdotes la mayoría de ellos, en la segunda mitad del siglo XVI y la primera mitad del XVII, el problema de la escritura de los pueblos andinos y, en segundo lugar, expondremos las investigaciones que nos permiten abrir el sentido de la comprensión de otras escrituras en la zona andina.

5.2 La escritura, la letra y los quipus a finales del siglo XVI y primera mitad del XVII

Como punto de partida para nuestra reflexión, vale la pena recuperar la manera en cómo a finales del siglo XVI y hasta mediados del siglo XVII se planeaba el problema de la escritura en los pueblos de América y a partir de la cual se interpretaba la existencia de los quipus.

Para ello, referiremos lo que algunos textos coloniales tempranos y posteriores a la época toledana (1579-1581) transmiten sobre los quipus, puesto que en esta etapa se logra una inicial sistematización del conocimiento de los pueblos andinos.³²

del discurso y pensamiento latinoamericano, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1991, particularmente el apartado II, “La teoría del discurso”, pp. 107-168.

31 Ver SIMÓN RODRÍGUEZ, *Sociedades americanas en 1828. Como serán y como podrían ser en los siglos venideros*, Valparaíso, Imprenta del Mercurio, 1840, p. 36.

32 Seguimos aquí la perspectiva del historiador peruano Franklin Pease G. Y., quien en su obra *Las crónicas y los Andes* (Lima, Fondo de Cultura Económica, 2010 [2ª. edición ampliada y corregida por su esposa Mariana Mould de Pease tras la muerte de su esposo; la primera edición es de 1995]), analiza la producción de los cronistas de los siglos XVI y XVII. En la década toledana, de 1570 a 1580, el Virrey Francisco (Álvarez) de Toledo mandó hacer una visita general al Virreinato para conocer su funcionamiento económico, social y político (1570-1575). Se considera a Francisco de Toledo como el organizador del sistema colonial y, por tanto,

Queremos colocar como punto de referencia la tesis antropológica de Bartolomé de las Casas planteada en la *Apologética historia sumaria*, según la cual los indios de América, a pesar de haber desarrollado las virtudes prudenciales en la vida monástica (que los llevó a conformar un régimen racional de control de sí mismos), la doméstica o económica (que los llevó a elaborar un régimen racional de la familia) y la política (que los llevó a desarrollar una vida racional de la sociedad) eran “bárbaros”, básicamente por su infidelidad y por “carecer de letras o de literal locución”³³. Esta tesis, sostenida desde distintas perspectivas, atraviesa por todos los autores que analizaremos a continuación.

5.2.1 La así llamada *Relación de los quipucamayos* (1541-1544/1608)

Abordaremos un texto temprano a la conquista del reino del Perú, la *Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los Incas*, o más sencillamente conocido como la *Relación de los quipucamayos*; documento resultado de las primeras “encuestas” a los indios principales hechas por el gobernador Vaca de Castro (1541-1544). Éste, quien sustituía a Francisco Pizarro después de su asesinato que daría fin a las guerras entre los españoles, dice el texto, mandó llamar a los incas viejos del Cuzco y de las provincias para que le informasen sobre la historia (*antigüalla*) de los gobernantes incas para saber si eran legítimos gobernantes. No es el lugar de analizar cómo se construye la narrativa de la ilegitimidad y la tiranía del incanato, que sirvió de base para la justificación del gobierno colonial, pero este documento temprano ya apunta en esa dirección.

Al no coincidir en sus informaciones, los viejos dijeron que cada inca tenía especialistas en esos conocimientos; esos especialistas eran los *quipucamayos*, que sabían “del

el desarticulador de la vida andina pre-hispánica. Fue el responsable del asesinato de Tupac Amaru I en 1572 y del fin de la organización rebelde de los últimos incas en Vilcabamba.

33 BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Apologética historia sumaria*, II, edición preparada por Edmundo O’Gorman, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1967. Ver el epílogo titulado “Especies de barbarie. En qué sentidos son bárbaros los indios (capítulos 264 a 267)”, pp. 637-654. Este epílogo sobre las cuatro especies de “bárbaros” merece un análisis específico, lo mismo que la lectura de toda la *Apologética* siguiendo el hilo conductor de la carencia de letras. Lo único que registramos aquí es que Las Casas parte de Aristóteles en este punto. La infidelidad y la carencia de letras le permiten ubicar a los indios dentro de la “gentilidad”. Esta tesis antropológica sustenta el proyecto religioso y político de Las Casas de la evangelización pacífica entre los indios y la restitución de sus bienes. Ver *supra*, el apartado 2.2.1, p. 66 y ss.

origen y principio dellos, como de los tiempos y cosas acontecidas en los tiempos de cada señor [...]"³⁴.

Así pues se ordenó que “todos” los quipucamayos se reunieran ante dos españoles y un traductor, que era un indio ladino que servía de intérprete al propio gobernador.³⁵

Hay que señalar que esta primera información se recibió de cuatro quipucamayos, pues, según se afirma en el documento, la mayoría de ellos fueron asesinados por órdenes de Atahualpa, uno de los dos hermanos que se disputaban el poder, tras la muerte del último inca legítimo, Huayna Capac. Como ya hemos mencionado, esos hermanos eran Guascar o Huascar y Atahualpa. Lo interesante de esta información es que el texto original se perdió y sólo se supo de él hasta 1608, año en que se le usó como documento probatorio en un juicio, por lo cual es considerado por Franklin Pease como “un resumen tardío y altamente cuestionable”³⁶.

Los problemas que abre este documento son varios: en primer lugar, el problema real de la traducción en la primera década de la Conquista; en segundo lugar, la veracidad de que realmente los informantes fueran quipucamayos, pues, al decir de Franklin Pease éstos sólo eran especialista en información cuantitativa, y el contenido de la información solicitada era de corte mítico e histórico; además, hay que tener en cuenta la violencia ejercida en el tipo de preguntas que se les hacía en esta “encuesta”, frente a la cual los viejos tuvieron que responder (conocemos la respuesta pero no las preguntas);

34 COLLAPIÑA, SUPNO y OTROS QUIPUCAMAYOS, *Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los Incas* (prólogo y colofón de Juan José Vega), Lima, Ediciones de la Biblioteca Universitaria, 1974, pp. 19-20. Martín Lienhard ofrece un extracto de la obra en: *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (desde la Conquista hasta comienzos del siglo XX)*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1992, pp. 153-155.

35 Sólo se conservan los nombres de dos quipucamayos, Collapiña y Supino. Los dos españoles presentes fueron Juan de Betanzos, del cual ya hemos hablado en los capítulos precedentes, y el conquistador Francisco de Villacastín. El traductor fue Pedro Escalante, intérprete del gobernador Vaca de Castro.

36 PEASE G. Y., *Las crónicas y los Andes*, p. 35. La octava persona que interviene en la *Relación* fue “Fray Antonio” quien firma el documento el 11 de mayo de 1608 y de quien se supone son las noticias incluidas en el documento después de 1542. Este documento se presentó a las autoridades hispánicas para reclamar “los privilegios, títulos y prebendas” de don Melchor Carlos Inca, nieto de Paullo Inca, más conocido como “el Inca fantoche”, ante los conquistadores a quienes les facilitó su incursión hacia Chile. Ver JUAN JOSÉ VEGA, “Prólogo” en COLLAPIÑA, SUPNO y OTROS QUIPUCAMAYOS, *op. cit.*, pp. 14-16. Esta “Relación”, así como el *Discurso sobre la descendencia y Gobierno de los Incas*, se incluye también en JUAN DE BETANZOS, *Suma y Narración de los Incas. Seguida del Discurso sobre la descendencia y Gobierno de los Incas*, (edición, introducción y notas de María del Carmen Martín Rubio), Madrid, Ediciones Polifemo, 2004. Convendría hacer una comparación de sus tres ediciones: la de Horacio Urteaga (*Colección de documentos referentes a la historia del Perú*, tomo III, 1921), la de Juan José Vega (Lima, 1974) y la de María del Carmen Martín.

así como la intervención de intereses particulares tanto del tiempo en que se redactó la primera parte (1542) como del tiempo en su tardía aparición (1608).

El problema de la traducción abre un enorme hueco en la interpretación del origen mítico y de la información histórica ofrecida. No obstante, este documento es importante por el inicial reconocimiento por parte de la administración española de la existencia de los especialistas en el registro de la memoria, aun fuera exclusivamente contable, según la hipótesis de Pease. Resalta la idea de que sólo encontraron a cuatro quipucamayos refugiados “en el monte y atemorizados por los tiranos pasados”. La *Relación...* afirma ya que los especialistas en los quipus abarcaban a la narración mítica e histórica, tanto del Inca como de sus señores principales, que había conformidad en sus distintas lecturas, enseñaban su oficio a sus descendientes y se dedicaban exclusivamente a esta actividad. Otro dato más, según este texto reelaborado en 1608, es que lo que se escribió fue una *traducción* de lo que los quipucamayos interpretaron en los quipus.³⁷

Así pues, la importancia de este presunto documento temprano es que ofrece una información de los incas basada en quipus e interpretada por los especialistas de un discurso mítico e histórico del cual no sabemos qué tanto se alteró en el proceso de recepción, traducción y escritura.

Antonio Mazzotti sostiene que la información de los quipus mantiene un vínculo estrecho con la oralidad indígena, difícilmente registrada por el paso que supuso la mediación de la traducción, y, en el caso de la *Relación de los quipucamayos*, de un indio ladino, que fue también intérprete del gobernador y no versado en los conceptos religiosos de los especialistas andinos. No obstante, ese vínculo con la narración oral le hace proponer que posiblemente su “lectura” se organizaba mediante fórmulas registradas

37 Ver LIENHARD, *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas*, pp. 153-157. Lo que Lienhard incluye en esta antología no es todo el documento, sino un extracto que narra la historia reciente de los Andes. Tiene varios momentos históricos ya pautados por el calendario español; inicia en 1533 con la orden de Atahualpa de asesinar a su hermano Huascar, lo cual expresa el carácter tiránico de su gobierno, y termina en 1572 con el previo sitio de trece meses de la ciudad del Cuzco y el ajusticiamiento de Tupac Amaru I por parte del virrey Francisco Toledo y el sometimiento de los incas rebeldes de Vilcabamba. En el texto completo editado por la Biblioteca Universitaria, aparecen los cortes temporales en los años previos a la llegada de los españoles y luego en 1536, 1537, 1544, 1556, 1557, 1571 y 1608. En la narración se ubican tres grandes cortes temporales: a) antes de la dinastía de los Incas, en la que se vivía en “behetrías”; b) la dinastía inca con 12 gobernantes *legítimos*, de Manco Capac a Huayna Capac; y c) desde la lucha entre los dos hermanos y la llegada de los españoles y las guerras entre ellos. Resalta en la narración “histórica” de los incas el uso de adjetivos descalificativos del origen mítico como “fingimiento”, “patrañas”, “embustes”, etc. En este documento se establece la legitimidad de los gobernantes por medio de la descendencia directa de padre a hijo varón legítimo.

visualmente en los quipus para lograr la concordancia de las interpretaciones.³⁸ En este sentido, algunos especialistas en el desciframiento de los quipus ponen de manifiesto una estructura narrativa de carácter formulaico que se aprecia, por ejemplo, en la secuencia de los datos de cada inca; proceso que se repetirá en la mayoría de los cronistas “de vista”, que recogen las historias antiguas de los incas y declaran haberse basado en quipus.

5.2.2 Blas Valera, un cronista mestizo.

El jesuita mestizo Blas Valera (1551-1596)³⁹, ampliamente citado por Garcilaso de la Vega, nos ofrece en su obra *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú* (ca. 1580) otros elementos sobre los quipus.⁴⁰

Henrique Urbano afirma que la *Relación...* no es una historia de los incas, sino “una visión de las instituciones religiosas andinas prehispánicas con una propuesta de conversión de los indios y con el inventario de los medios para alcanzar ese intento”⁴¹. A diferencia de Garcilaso de la Vega, el más famoso cronista mestizo, Valera hablará

38 JOSÉ ANTONIO MAZZOTTI, *Coros mestizos. Resonancias andinas*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 126 y ss. Sobre la existencia de “quipus dinásticos” ver MARCIN MRÓZ “Paracronología dinástica de los Incas según Guaman Poma de Ayala” en MARIUSZ S. ZIOLKOWSKI y ROBERT M. SADOWSKI (eds.), *Time and calendar in the Inca Empire*, Oxford B.A.R., 1989, pp. 17-34, donde sostiene que la dinastía propuesta por Guaman Poma de Ayala en su *Nueva corónica y buen gobierno* se basó en la interpretación de quipus dinásticos.

39 Blas Valera nació en Chachapoyas entre 1545 y 1550; hijo natural del conquistador español Luis Valera y de una mujer chachapoyana bautizada como Francisca Pérez. Su *Relación...* se publicó sólo hasta 1879, pero se sabe que los manuscritos llegaron a manos del Inca Garcilaso de la Vega quien lo cita profusamente en sus *Comentarios Reales*. Blas Valera fue remitido a España por problemas de disciplina eclesiástica. No sabemos exactamente las razones, entre las cuales podrían estar: a) por un “caso de faldas” en 1583 según Henrique Urbano (*Antigüedades del Perú* [edición, introducción y notas de Henrique Urbano y Ana Sánchez], Madrid, Historia 16, 1992, pp. 15-16; b) por la reivindicación idealizada de los Incas, según CARLOS ARANÍBAR (“Índice analítico y glosario” a *Comentarios Reales*, 3ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 2005 (1ª ed. 1991), p. 675); c) por encabezar el proyecto político de un estado neo-inca cristiano, como sostiene LAURA LAURENCICH-MINELL (“Blas Valera líder de un movimiento neo-inca cristiano...” en *L' Americanistica oggi in Italia. Studi, risultate e prospective*, Cagliari, Instituto Italo-Ibérico, CNR, 1999); o d) por “subvertir la autoridad colonial de la Iglesia (y la Corona)” al revitalizar la idea paradisíaca del Paititi o ciudad perdida de los incas, según Arnold, Yapita y Espejo (“*Hilos sueltos*”..., pp. 25, 86 y 95). Lo cierto es que tras 1583 los jesuitas le retiraron el permiso de oficiar misas, le imponen el encierro, severas penitencias y solicitan su traslado y prisión a España. Muere en Cádiz en 1596. Hay una polémica sobre su muerte y los escritos de Blas Valera a quien incluso le adjudican la escritura de la *Nueva corónica y buen gobierno* (Laura Laurencich); tesis que rechaza completamente el historiador Franklin Pease en *La crónica y los andes*.

40 Esta crónica también es conocida como la *Relación anónima*. El título de esta obra cambia de edición en edición dado que el autor no tituló a sus manuscritos, sino que los diferentes editores lo han hecho. Ver *Antigüedades del Perú...* Pease, en *Las crónicas y los Andes* (pp. 57 y 447), señala que esta obra fue escrita en la década de 1580, pero no fue publicada sino hasta 1879 por Jiménez de la Espada.

41 HENRIQUE URBANO, “Introducción” en BLAS VALERA, *Relación de las costumbres antiguas...*

desde la nobleza periférica y no propiamente cuzqueña del primero.⁴² En ese intento, el jesuita mestizo chachapoyano menciona a los quipus como parte de sus fuentes para escribir su *Relación*, junto con libros de sacerdotes e informes administrativos. Es decir, los quipus son para él una fuente digna y creíble de información, de la misma manera que en su tiempo fueron admitidos como pruebas en juicios de caciques sobre privilegios, jurisdicciones territoriales o tributarias. Por ejemplo, los usa como fuente para refutar la tesis de que hubo sacrificios humanos entre los peruanos en una nota al margen en la que dice: “todos los quipos de Pachacama, Chincha, Contisuyo, Collasuyo y del Cuzco convienen, y de llos [sic] se han sacado estas razones”⁴³ e, incluso, se basa en ellos para descartar alguna información. Por ejemplo: “no se sabe ni tal historia ni quipo hay que tal diga, que alguna de estas *acllas* vírgines [sic] hayan caído en flaqueza de carne [...]”⁴⁴.

Así, Blas Valera afirma que halló fábulas y versos “en los ñudos y cuentas de unos anales antiguos que estaban en hilos de diversos colores”, bajo el resguardo de sus “kipukamayoks”. Admirado por ello, aprendió de memoria los versos tetrasilábicos mismos que escribió en quechua, en latín y en castellano.⁴⁵ También refiere que, aunque los indios carecían de las letras, en los quipus se guardaban “leyes innumerables” de sus antepasados, “[...] las cuales escribieron y encomendaron distintamente a los ñudos de los hilos de diversos colores, que para sus cuentas tenían, y les enseñaron a sus hijos y sus descendientes [...]”⁴⁶. Como instrumento administrativo, los quipus

42 Ver MANUEL BURGA, *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*, Guadalajara Universidad Mayor de San Marcos-Universidad Autónoma de Guadalajara, 2005, pp. 328-329. El historiador peruano sostiene que algunos de los rasgos utópicos de la organización incaica de la obra de Blas Valera fueron recogidos por Garcilaso de la Vega.

43 BLAS VALERA, *Relación de las costumbres antiguas...*, en URBANO (ed.), *Antigüedades del Perú*, p. 53. En diversas páginas de la *Relación*, en esta versión, se alude a los quipus como fuentes de información para Blas Valera. En la edición de Max H. Miñano García, *Costumbres antiguas del Perú, siglo XVI* (México, SEP, 1956), no se incluyen estas notas del autor. Hay que señalar también que en algunos apartados el contenido de esta edición es diferente a la realizada por Henrique Urbano y Ana Sánchez en 1992, pero para los fines de nuestra investigación se complementan.

44 BLAS VALERA, *Relación de las costumbres antiguas...* en URBANO (ed.), *Antigüedades del Perú*, p. 90

45 Ver “Poesía, kipus y amautas” en la edición de Max H. Miñano García, *Costumbres antiguas del Perú*, pp. 48-49. Este apartado no está en la edición de Urbano.

46 BLAS VALERA, *Relación de las costumbres antiguas...*, en URBANO (ed.), *Antigüedades del Perú*, p. 52.

permitían controlar el “tributo” y el trabajo rotativo o *mita* de cada comunidad.⁴⁷ Según Valera, en ellos mandaban “que se asentasen y pusiesen en sus ñudos y cuentas las dehesas, los montes altos y bajos, las tierras de labor, las heredades, las minas de los metales, las salinas, las fuentes, lagos y ríos, los algodonares y los árboles fructíferos, nacidos de suyo, los ganados mayores y menores de lana y sin ella”⁴⁸.

Es decir, los quipus tenían una función administrativa de conocimiento, organización y distribución de los recursos naturales y del trabajo del Estado incaico. Como tecnología administrativa del Estado, permitían, según Valera, regular la producción y distribución de la riqueza de cada provincia, pueblo y vecindades:

[...] para que [el Inca] sabida muy bien la fertilidad y abundancia o la esterilidad y pobreza de aquella región y de sus pueblos, se proveyese lo que había de contribuir, y lo que habían de trabajar los naturales; y para que se viesen con tiempo el socorro de bastimento o de ropa, o de cualquier otra cosa que hubiesen menester en tiempos de hambre, o de peste o de guerra. Finalmente mandaba que fuese público y notorio a los indios cualquiera cosa que hubiesen de hacer en servicio del Inca o de los curacas o de la república.⁴⁹

Extraña disposición de un monarca que conocía el estado de su reino para organizar la distribución y la satisfacción de las necesidades de los pueblos y de su élite burocrática y militar, y no para apropiarse de su riqueza. Esta idea se repetirá en autores como Garcilaso de la Vega y Guaman Poma de Ayala y ha sido un punto de referencia para la recreación idealizada del incanato. No obstante, como lo señalan autores como Murra, Pease y Rostworowski, entre otros, el carácter distributivo del Estado de los incas descansaba en acuerdos de reciprocidad largamente construidos en toda la zona andina.⁵⁰ Baste decir que para un autor como Blas Valera, mestizo hijo de madre india, en

47 *Ibid.*, p. 58. Como lo afirman especialistas en el mundo andino —como María Rostworowski, Frankin Pease, John V. Murra y Tom Zuidema, entre muchos otros— debemos cuidar el uso de conceptos europeos que desde los primeros contactos se usaron para comprender la realidad andina. Tal es el caso de las “vírgenes”, el “tributo”, etc.

48 MIÑANO GARCÍA, *Costumbres antiguas del Perú*, p. 6. Vale la pena llamar la atención en la categoría de los productos “nacidos de suyo” o productos silvestres, que no “perteneían” a las comunidades o auyllus, sino que se reportaban para los curacas o señores principales o el Inca. Más adelante reaparecerá este tema.

49 *Ibid.*, p. 61.

50 Ver JOHN MURRA, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*; MARÍA ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, *Historia del Tawantinsuyu*, 8ª reimpression de la 2ª edición, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2012 (1ª. ed. 1988; 2ª. ed. 1999); y PEASE, *Las crónicas y los Andes*.

los quipus se podía registrar información tan compleja como las demarcaciones de las tierras para pastores (dehesas) y labranza, la cantidad de rebaños de auquénidos, lo mismo que los productos derivados del trabajo o los productos naturales o silvestres, las medidas, etc.

5.2.3 José de Acosta, el jesuita universal

Otro jesuita, pero de origen español, el padre José de Acosta (1540-1600) también nos deja testimonio de los quipus. Autores como Garcilaso de la Vega y Antonio de la Cancha, que abordaremos más adelante, lo citan como autoridad en el tema.⁵¹

La obra de José de Acosta ha sido analizada desde la historia de la filosofía en el Perú por María Luisa Rivara de Tuesta y José Carlos Ballón Vargas. Para el segundo, la obra del jesuita contiene todos los tópicos filosóficos fundamentales del pensamiento colonial en el Perú: el naturalista, el de la filosofía del lenguaje o la problemática de la comunicación interlingüística o intersemiótica, el de la moral pública y el de la filosofía política, en términos de una institucionalidad estatal para una sociedad multicultural conflictiva y estamentaria.⁵² El segundo de estos tópicos (de la comunicación interlingüística o intersemiótica) se relaciona directamente con los debates académicos sobre, para decirlo con palabras del propio Ballón Vargas, “¿cómo cuestionar las idolatrías andinas sobre entes particulares en términos universales?, y ¿cómo construir una lengua general de los indios sujeta a una gramática universal que permitiera la comunicación

51 José de Acosta conoció a Blas Valera dentro de la misma orden. Los manuscritos de Valera no llegaron a publicarse sino hasta 1879, pero como dijimos llegaron a las manos del Inca Garcilaso de la Vega, quien en sus *Comentarios reales* los refiere continuamente. Ver “Introducción” de HENRIQUE URBANO a *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*, atribuida a Blas Valera, en *Antigüedades del Perú*, *op. cit.* El jesuita José de Acosta es citado múltiplemente por diversos autores que hablan del Sur de América y sus habitantes, ya que su obra se tradujo de manera inmediata a varios idiomas europeos. Ver *supra*, p. 70 y *ss.* Ver de ANTONELLO GERBI, *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica 1750-1900*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982 (1ª. ed. italiana, 1955; 1ª. ed. en español, 1960). La polémica a la que se refiere el autor giró en torno a la inferioridad o inmadurez de América respecto de Europa, alimentada por filósofos de la ilustración como Buffon, De Pauw y Hegel, entre los más conocidos.

52 JOSÉ CARLOS BALLÓN VARGAS, “José de Acosta y el inicio del debate filosófico en la constitución de las identidades en el Perú (ss. XVI-XVII)” en BALLÓN VARGAS (edit. y comp.), *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano. Siglos XVII y XVIII (selección de textos, notas y estudios)*, T. Primero, Lima, Universidad Científica del Sur-Universidad Nacional Mayor de San Marcos-Ediciones del Vicerectorado Académico, 2011, pp.141-178. De María Luisa Rivara de Tuesta, ver *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú*, T. I, Lima-Perú, Fondo de Cultura Económica, 2000, especialmente pp. 156-208.

evangelizadora?”⁵³. A la segunda dificultad responderán los trabajos de Domingo de Santo Tomás por sistematizar el quechua en 1560, y los de Ludovico Bertonio respecto al quechua, en 1605, así como la realización del Tercer Concilio Limense (1585) que permite la normalización de la evangelización en los Andes, como ya lo hemos referido.

La respuesta de José de Acosta para la primera pregunta pasa por su concepción de *escritura* desde donde analiza a los quipus.

Como ya adelantamos en el capítulo 2, en *Historia natural y moral de las Indias* (1590), Acosta sistematiza la información que logró reunir durante su estancia en América, primero en Perú (desde 1572) y luego en la Nueva España (1586). En el libro sexto, dedicado mayormente a los incas, José de Acosta plantea el tema de los quipus, dentro de un problema de interpretación de las diversas culturas, de la siguiente manera:

Las letras se inventaron para referir y significar inmediatamente las palabras que pronunciamos, así como las mismas palabras y vocablos, según el filósofo, son señales inmediatamente de los conceptos y pensamientos de los hombres. Y lo uno y lo otro (digo las letras y las voces), se ordenaron para dar a entender las cosas: las voces a los presentes; las letras a los ausentes y futuros. Las señales que no se ordenan de próximo a significar palabras sino cosas, no se llaman ni son en realidad de verdad letras, aunque estén escritas, así como una imagen del sol pintada no se puede decir que es escritura o letras del sol, sino pintura. Ni más ni menos otras señales que no tienen semejanza con la cosa, sino solamente sirven para memoria, porque el que las inventó no las ordenó para significar palabras, sino para denotar aquella cosa, estas tales señales no se dicen ni son propiamente letras ni escritura, sino cifras o memoriales, como las que usan los esferistas o astrólogos [...]⁵⁴

Como se puede desprender de esta cita, Acosta se basa en la filosofía de Aristóteles para aproximarse al problema de la escritura entre los naturales de las Indias. Así, las letras refieren a palabras y éstas a los conceptos o pensamientos. Pero las palabras pueden ser orales —voces— o escritas, para el presente o para el futuro. Tanto las voces como las letras se ordenan de tal manera que dan a entender cosas en forma de conceptos o pensamientos. Podríamos afirmar, siguiendo a Walter Ong, que tanto la

53 BALLÓN VARGAS, *op. cit.*, p. 156.

54 JOSÉ DE ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, 2ª. reimpr. de la segunda de edición de 1962, edición preparada por Edmundo O’Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 1985 (1ª. ed. 1940), p. 284. O’Gorman sugiere que la expresión “el filósofo” alude a los trabajos de retórica de Aristóteles.

oralidad como la escritura son experiencias lingüísticas, pero que su materialidad las hace diferentes.⁵⁵ No obstante, para Acosta, cuyo horizonte de comprensión es el filosófico y teológico que proviene de la tradición primera y segunda de la escolástica, tanto las voces como las letras con las que se forman las palabras dan a entender inmediatamente los pensamientos o los conceptos.

Más que oposición entre la oralidad y escritura, como lo hace Walter Ong, Acosta plantea el problema en términos de que las voces refieren a palabras y no a cosas para proponer que ambas representan conceptos o pensamientos. Siguiendo a Ballón Vargas, para José de Acosta todas las lenguas de las Indias Occidentales permitían señalar, pintar y cifrar, pero “no tenían entidades abstractas”, lo cual traía serios problemas a la evangelización.⁵⁶

Para Acosta, filosóficamente el problema radicaba en cómo enseñar a los indios, anclados en lo particular, los conceptos y las verdades universales puesto que carecían de conceptos, lo cual ubica el problema de la intraducibilidad de los mensajes desde las estructuras de las lenguas indígenas respecto a las lenguas europeas (el griego, el latín y el castellano). Sin embargo, José de Acosta irá más lejos en *Procuranda indorum salute* (*Predicación del evangelio en las Indias*, ca. 1580) al sostener que el fracaso de la conversión o extirpación de la idolatría se debía a un problema *hereditario* que se refuerza por varias mediaciones. Conviene traer aquí sus palabras:

Vuelvo a los indios ... se indignan algunos contra nuestros bárbaros, de los cuales más bien deberían compadecerse, por aquello de que es vano el sentido del hombre cuando no está imbuido de la ciencia de Dios. Más bien habría que pensar que es *hereditaria* la dolencia de la impiedad que contraída en el mismo seno de la madre, y criada al mamar su misma leche, robustecida con el ejemplo paterno y familiar, y fortalecida con la costumbre dilatada y la autoridad de las leyes públicas [...] ⁵⁷

Es decir, Acosta *naturaliza* la idolatría anidada en lo particular, las huacas, que al vincularlas a las lenguas indígenas andinas —y mexicanas— le permitió derivar la incapacidad de los indios para acceder a una verdadera cristianización que supone

55 Ver *supra*, p. 305 y *ss* donde expusimos las diferentes características lógicas que Walter Ong propone para la oralidad y para la escritura alfabética.

56 BALLÓN VARGAS, *op. cit.*, p. 164.

57 JOSÉ DE ACOSTA, *Procuranda... apud*, RIVARA DE TUESTA, *op. cit.*, p. 320.

estructuras abstractas presuntamente universales y, también, a un conocimiento meta-lingüístico (de la gramática) y filosófico, porque la ciencia es conocimiento de lo universal y no de lo particular.⁵⁸ Esta postura del jesuita, sin duda, contrasta con lo asentado por Blas Valera respecto a que los teólogos “por setenta años no han podido descifrar y aprender la “teoría y las reglas de sus nudos y cuentas”, mientras ellos, los indios, han podido “recoger nuestra escritura [y] nuestros números”⁵⁹.

El problema de la comunicación entre los españoles y los indígenas es parte de un largo debate filosófico sobre la lógica, la gramática y la retórica mantenida entre los filósofos griegos, como Platón, Aristóteles, los sofistas, los cínicos y los escépticos, los teólogos cristianos como Agustín de Hipona, Tomás de Aquino y los escolásticos españoles, como Francisco de Vitoria y Francisco de Suárez, entre muchos otros.⁶⁰ Resolver este problema implicaba tener mejores herramientas y estrategias para combatir la idolatría de los bárbaros o gentiles del norte y del este de Europa en sus campañas evangelizadoras, además de que explica el afán lexicográfico de los sacerdotes católicos llegados al Nuevo Mundo. Tomemos por caso solamente lo que concierne a la lengua general del Cuzco y su vínculo con esta problemática.

Siguiendo a Ballón Vargas, para Acosta, si los indios al no poseer letras carecían de conceptos propiamente dichos, se requería entonces una mediación o puente lingüístico para posibilitar la comunicación, es decir, de una gramática y una lógica o, dicho de otro modo, dependía de la existencia de universales lógico-lingüísticos. Siguiendo a Ballón Vargas, “de ahí el énfasis decisivo que los jesuitas dieron a su estrategia de evangelización, que consistió en convertir el quechua cuzqueño, por «composición», en una suerte de «Lengua General» de los indios, traducible a la misma estructura universal de las Sagradas letras”⁶¹, tan conforme a la griega y la latina.

58 BALLÓN VARGAS, *op. cit.*, p. 164.

59 BLAS VALERA *apud* URTON, *op. cit.*, p. 44.

60 Ver BALLÓN VARGAS, *op. cit.*, p. 158 y *ss.* Para el debate sobre los universales entre los griegos en el que participan los sofistas, los cínicos y los escépticos ver de Arturo Andrés Roig, “La primera propuesta de una filosofía para la liberación en Occidente: el «regreso a la naturaleza» en los sofistas, los cínicos y los epicúreos” en *Ética del poder y moral de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*, Proyecto Ensayo Hispánico, 2000. Disponible en <http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/etica/etica2.htm>

61 BALLÓN VARGAS, *op. cit.*, p. 167.

Pero volvamos a Aristóteles. Para él, recuerda Derrida, “los sonidos emitidos por la voz [...] son los símbolos de los estados del alma [...], y las palabras escritas son los símbolos de las palabras emitidas por la voz”⁶²; la escritura es, entonces, símbolo (de la voz) de símbolos (los estados del alma), por lo que hay una relación de suplencia entre las palabras y la voz, respecto de los estados del alma (alegría, tristeza, congoja, sorpresa, etc.) que se expresan en conceptos específicos; puede, pues, cambiar el sonido, las palabras, pero los estados del alma son iguales para todos.

En este sentido, la posición de José de Acosta asume la postura aristotélica respecto de la relación entre el lenguaje hablado (las voces) y la escritura alfabética. La idea de que los pensamientos y los conceptos debieran ser iguales en todos nos muestra el universalismo en la postura de José de Acosta, heredera del aristotelismo, que permite, incluso, sostener la jerarquía de los seres de mayor a menor proximidad a la forma pura o a Dios, misma que justificará la organización social estamentaria o de castas generada en la vida colonial. En este tipo de posturas presenciamos, según el filósofo francés, la emergencia de la *transparencia* desde la cual se ha erigido la metafísica, es decir, el *logocentrismo*, que es al mismo tiempo, *fonocentrismo*. Esta transparencia entre la voz y el alma también se ha comprendido como presencia del ser o de la verdad del ser en la conciencia, en el cogito, en la subjetividad y la intersubjetividad. Es decir, ha fundado el saber (*episteme*), el *logos*. En la escritura, pues, reposa la verdad, pues el saber nace en un cierto momento de la escritura y, por ello, ésta no es su objeto, sino su condición.

Si bien, siguiendo a Derrida, en Acosta se observa cómo la voz, la palabra, es más importante que la huella escrita, el jesuita del siglo XVII problematiza de manera directa la relación entre palabra, escritura y pensamiento desde una perspectiva histórica y cultural.

La relación inmediata entre la escritura, las letras y los vocablos —en tanto sonido o secuencia de sonido con significado— aparece en José de Acosta cuando, en seguida de la cita anterior, continúa:

62 DERRIDA, *op. cit.*, p. 17. A diferencia de Walter Ong, Derrida propone que en la filosofía (la verdad, el logos, el pensamiento, la metafísica) generalmente se ha descuidado el vínculo de la escritura con la palabra, con la *phóné*, lazo en el que insistirá Derrida en *De la gramatología*. Hay que señalar, por último, que el programa teórico del filósofo francés se opone a posiciones como las del filósofo norteamericano Walter Ong al sostener una crítica permanente a la ilusión metafísica de la presencia del ser, marcada por la pretendida posibilidad de alcanzar la claridad, la verdad, la transparencia de la significación, mismas que han fundado a esa tradición filosófica o se han inventado dentro de esa jurisdicción epistémica, cultural y política.

De manera que escritura y letras solamente las usan los que con ellas significan vocablos, y si inmediatamente significan las mismas cosas, no son ya letras ni escritura, sino pintura y cifras. De aquí se sacan dos cosas bien notables: la una es que la memoria de historias y antigüedad puede permanecer en los hombres por una de tres maneras: o por letras y escritura, como lo usan los latinos, y griegos y hebreos, y otras muchas naciones, por pintura, como cuasi en todo el mundo se ha usado, [...] o por cifras o caracteres, como el guarismo significa los números [...]. El otro notable [...] que ninguna nación de indios que se ha descubierto en nuestros tiempos, usa de letras ni escritura, sino de las otras dos maneras, que son imágenes o figuras, y entiendo esto no sólo de los Indios del Pirú y de los de Nueva España, sino en parte también de los japoneses y chinas, [...] ⁶³

Hay que resaltar la manera en que Acosta separa el mundo cultural en dos partes: los que usan letras y escritura —latinos, griegos y hebreos— y los que usan “pinturas” —los indios americanos, los japoneses y los chinos. Esta clasificación restrictiva del uso de alguna tecnología de la palabra —o letras o pinturas— sin duda contrasta con la observación del mismo autor respecto a que es posible que se guarde la memoria de historias y antigüedad por sistemas semióticos de diversas materialidades: “letras y escritura”, “pinturas” y “cifras y caracteres”. Esto le permitiría plantear una postura no restrictiva, sino extensiva de la escritura.

No obstante la posibilidad anterior de una comprensión extensiva de la escritura, Acosta refiere que los habitantes de la Nueva España tenían una especie de libros “de hojas a su modo, encuadernados plegados”, cuyas contadas figuras y caracteres no eran suficientes para “recordar tan puntualmente en las palabras, sino solamente en lo sustancial de los conceptos”⁶⁴. Así pues las figuras, caracteres o pinturas expresaban lo sustancial de los conceptos. No expresaban, como vimos con Lienhard, la totalidad del discurrir del pensamiento, ni a los conceptos en cuanto tales.

Pero además, según Acosta, “los indios del Pirú, antes de venir los españoles, ningún género de escritura tuvieron, ni por letras ni por caracteres o cifras o figurillas, como los de la China o los de México; más no por eso conservaron mejor sus antiguallas, ni

63 ACOSTA, *op. cit.*, pp. 284-285.

64 *Ibid.*, p. 289.

tuvieron menos su cuenta para todos los negocios de paz, y guerra y gobierno.”⁶⁵ Para guardar la memoria, las leyes y la administración del Estado: “[...] suplían la falta de escritura y letras, parte con pinturas como los de México, aunque las del Pirú eran muy groseras y toscas, parte o lo más, con quipos.”⁶⁶

Para Acosta, el ingenio de los naturales había logrado inventar una manera de suplir las letras. Los quipus, con todo, representaban eso, *la suplencia de una carencia*, tan ingeniosa que, según el jesuita, “en ese modo alcanzaron, cuanto los libros pueden decir de historias, y leyes y ceremonias, y cuentas de negocios, todo eso suplen los quipos tan puntualmente, que admira”⁶⁷. Así pues, la admiración del jesuita no le alcanza para modificar su perspectiva alfabetocéntrica de la escritura, o como lo plantea Rivara de Tuesta, *tintocéntrica* pues “para los cronistas la escritura era un conjunto de trazos con tinta sobre el papel”⁶⁸.

Los especialistas en descifrar los quipus eran los “quipo camayos” que, según el padre Acosta, tenían un cargo administrativo y político relevante, al punto que les llama “oficiales diputados” parecidos, agrega el autor, a los “escribanos públicos”. Además, había quipus de diversos tipos: “de guerra, de gobierno, de tributos, de ceremonias, de tierras [...]”⁶⁹.

Acosta no escatima palabras para describir el quipu. Cada “ramal” o “manejo” de nudos, como también los llama, estaba constituido de cuerdas de distintos colores y tamaños, pues refiere la presencia de “ñudos, ñudicos, y hilillos atados”, cuyas diferencias permitían una amplia significación, pues “así como nosotros de veinte y cuatro letras guisándolas de diferentes maneras sacamos tanta infinidad de vocablos, así éstos de sus ñudos y colores, sacaban innumerables significaciones de cosas”⁷⁰.

65 *Ibid.*, p. 290. Acosta privilegió a los quipus y no pudo reconocer, como veremos más adelante, la larga tradición de “pinturas” en la zona andina.

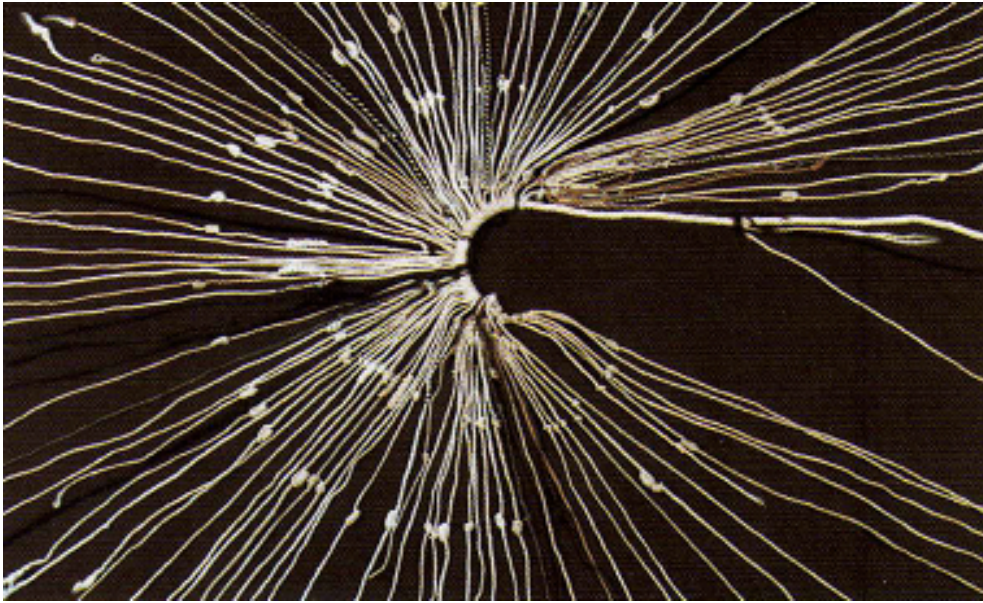
66 *Ibid.*, p. 290.

67 *Ibid.*, pp. 290-291.

68 RIVARA DE TUESTA, *op. cit.*, p. 88.

69 ACOSTA, *op. cit.*, p. 291.

70 *Id.*



Quipu CMBE No.
0916, origen Arica.⁷¹

De la misma manera que para Blas Valera, para José de Acosta los quipus tenían un valor informativo incuestionable para los naturales del Perú. Refiere cómo

Hoy día acaece en el Pirú, a cabo de dos o tres años, cuando van a tomar residencia a un corregidor, salir los indios con sus cuentas menudas y averiguadas, pidiendo que en tal pueblo le dieron seis huevos, y no los pagó, y en tal casa una gallina, y acullá dos haces de yerba para sus caballos, y no pagó sino tantos tomines, y queda debiendo tantos; y para todo esto, hecha la averiguación allí al pie de la obra con cantidad de ñudos y manojos de cuerdas que dan por *testigos* y *escritura cierta*.⁷²

Para las comunidades andinas, los quipus eran *testigos* y *escritura cierta*; no cabía duda alguna sobre su valor pragmático y sobre todo de la veracidad de la información que se registraba en ellos.

José de Acosta, al final del capítulo XVIII del libro sexto, menciona que también los quipus servían para registrar información de carácter “subjetivo”, es decir, eventos de la vida personal. Esto lo podemos deducir de la siguiente noticia:

yo vi un manajo de estos hilos, en que una india traía escrita una confesión general de toda su vida, y por ellos se confesaba, como yo lo hiciera con papel escrito, y aún

71 URTON, *op. cit.*, p. 19. Los especialistas en quipus han analizado su regularidad jerárquica estructural que consiste en una cuerda principal y cuerdas subsidiarias hasta de cuarto orden. En ella destaca, además, el tipo de nudos (en forma de ocho, largos y simples), los colores y la dirección del torcido. Ver Anexo 4 al final del capítulo 5 de esta investigación.

72 ACOSTA, *op. cit.*, p. 291.

pregunté de algunos hilillos que me parecieron algo diferentes, y eran ciertas circunstancias que requería el pecado para confesarle enteramente⁷³.

No sólo es sorprendente que para 1575-1576, años en los que José de Acosta estuvo en Perú haciendo una “visita”, la noción de “pecado” se haya incorporado en la vida cotidiana de los indios e indias del Perú y que esto se encuentre ya registrado en los quipus, sino que, a diferencia de lo que Blas Valera afirma en su *Relación...* respecto a la existencia de la “confesión auricular” entre los naturales con sus propias autoridades religiosas antes de la llegada de los españoles, Acosta afirma que lo que llevaba la india registrados eran los pecados de toda su vida.⁷⁴ De hecho, los curas doctrineros recomendaban a los indios poner sus pecados en quipus. Baste un ejemplo que proviene del *Tercero catecismo y exposición de la doctrina christiana por sermones* (1585):

Pues para que tu confesión sea buena, y agrade a Dios. Lo primero, hijo mío, has de pensar bien tus pecados, y hazer quipo dellos: como hazes quipo, quando eres tambo camayo, delo q[ue] das, ydelo q[ue] te deuen: assi haz quipo delo que has hecho, contra Dios y contra tu próximo, y quãtasvezes, si muchas, o si pocas.⁷⁵

En este sentido, podemos concluir que los quipus también registraban datos biográficos o que guardaban información sobre acontecimientos de las personas y que los sacerdotes y doctrineros se aprovecharon de esta tecnología escrituraria para sus fines evangelizadores.

Finalmente, Acosta señala que además de los quipus de hilos, los indios tenían otros quipus o ruedos de “pedrezuelas”, de los cuales se servían los indios viejos para recordar palabras y aprender las oraciones como el Padre Nuestro, el Ave María y el Credo y que existía “otra suerte de quipos que usan de granos de maíz” para contar. Describe este artefacto de maíz de la siguiente manera:

Porque una cuenta muy embarazosa, en que tendrá un muy buen contador que hacer por pluma y tinta, para ver cómo les cabe entre tantos, tanto de contribución, sacando tanto de acullá y añadiendo tanto de acá, con otras cien retartalillas, tomando estos indios sus granos y pornán [sic] uno aquí, tres acullá, ocho no sé dónde; pasarán un grano de aquí, trocarán tres de acullá, y en efecto, ellos salen con su cuenta hecha

73 *Id.*

74 VALERA, “Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú” (ed. Urbano), p. 73.

75 *Apud* RIVARA DE TUESTA, *op. cit.*, p. 96.

puntualísimamente, sin errar un tilde; y mucho mejor se saben ellos poner en cuenta y razón de lo que cabe a cada uno de pagar o dar, que sabremos nosotros dárselo por pluma y tinta averiguado. Si esto no es ingenio y si estos hombres son bestias, júzguelo quien quisiere, que lo que yo juzgo de cierto, es que en aquello a que se aplican nos hacen grandes ventajas.⁷⁶

Estos “artefactos para contar” van a ser referidos por autores como Guaman Poma de Ayala, pero conviene diferenciarlos de los quipus. No obstante, podemos concluir que pese a que los indios del Perú, como los llama el jesuita, no contaban propiamente con letras, las suplían con los quipus y que en ellos podían registrar no sólo información numeral, sino también leyes o “pecados”, hasta ser considerados *testigos y escritura cierta* para los naturales. El carácter extranumeral de los quipus nos lleva a suponer que no sólo guardaba información de carácter cuantitativo, sino también cualitativo.

Hasta aquí lo dicho por José Acosta fundamentalmente en su *Historia natural y moral de las Indias* sobre los quipus en relación con otros temas como la escritura y los problemas filosóficos y prácticos de la evangelización de los indios. Para los misioneros, lo más frustrante fue que, pese a la dura política de la extirpación de la idolatría, mediante todos los métodos posibles (las palabras de benevolencia, el ejemplo, la denuncia, la persecución, los juicios públicos, el trasquilamiento, los azotes, el encierro, las multas y la servidumbre de por vida), como si de células cancerígenas se tratara, Francisco de Ávila, dejara asentado en uno de sus diálogos imaginarios una aseveración que nos permite cerrar este apartado: “esta es hijos míos, vuestra desventura, que al cabo de tantos años, no acabáis de conocer a Dios. Rezas, dices el catecismo, y no hacéis concepto de lo que habláis”⁷⁷. El resultado fue, para decirlo con palabras de Ballón Vargas, la creación de una ética de la servidumbre como eje del colonialismo español, uno de cuyos argumentos fuertes es la relación entre la idolatría y la carencia de letras.

76 ACOSTA, *op. cit.* pp. 291-292.

77 AVILA *apud* RIVARA DE TUESTA, *op. cit.*, p. 346. Conviene incluir aquí un pasaje del “Extirpador de la idolatría en el Perú” que corresponde al auto de fe celebrado en la plaza mayor de Lima el 20 de diciembre de 1609: “Luego en castellano hice relación brevemente de lo que se había descubierto y de la causa del indio, que a todo estuvo en pie y amarrado a un palo. Subió, acabado esto, un notario al tablado, leyóle la sentencia que fue de doscientos azotes, quitarle el cabello y destierro perpetuo a Santiago de Chile, al Colegio de la Compañía de Jesús. Diéronle ahí los azotes, y se quitó el cabello, y volvió a la cárcel y se dio fuego a los ídolos, cadáveres y sus ornamentos, y después llevaron al indio a Chile. Y con esto se dio fin a este acto” (PIERRE DUVIOLS, “Francisco de Ávila, Extirpador de la idolatría. Estudio biobibliográfico” en *Dioses y hombres de Huarochirí*, 2ª. ed., (nota a la edición de Ángel Rama; introducción de José María Arguedas), México, Siglo XXI Editores, 1975 (1ª. ed. 1966), p. 159

5.2.4 Felipe Guaman Poma de Ayala, el cronista dibujante

Analizaremos la manera en que Guaman Poma de Ayala expone el tema de los quipus en su obra *Nueva corónica y buen gobierno* (1613-1615)⁷⁸.

En primer lugar, Guaman Poma, como otros cronistas (Blas Valera y José de Acosta), se refiere a los quipus como fuentes de información en su narración. He aquí un ejemplo:

Que le declara al autor y muestra los *quipos* y le declara, y le dan relaciones los ingas y los Chinchaysuyos, Andesuyos, Collasuyos, Condesuyos al dicho autor don Felipe Guaman Poma de Ayala, administrador, protector, teniente general de corregidor de la provincia de los Lucanas, señor y príncipe de este reino, que le declara desde primer indio que trajo Dios a este reino, del multiplico de Adán y Eva, y de Noé del diluvio, primer indio llamado Uari Uiracocha y Uari runa, Purun runa, Auca runa, Incapacha Runa, de todo le dio cuenta y razón para que lo escriba y asiente en este dicho libro para que la policía vaya adelante.⁷⁹

En este pasaje, además de aludir tanto a las fuentes orales como a las materiales registradas en los quipus, el autor revela su propósito de que esas relaciones de los señores principales de todo el Tahantinsuyu, mostradas en los quipus, quedaran asentadas en su libro con la intención de lograr la intervención del rey en el desorden colonial. Sin negar, pues, la condición colonial, Guaman Poma solicita el establecimiento de leyes y su cumplimiento que permitan mantener a estos pueblos cristianizados por obra y mandato de Dios. Es decir, el autor se asume como un indio cristiano y jamás, en ninguna de sus páginas, pondrá en duda la verdad de esta religión.

Hay tres momentos en los que el autor hace referencias a la escritura, las letras y el uso de los quipus: a) cuando narra las edades del mundo de los indios; b) cuando presenta la organización administrativa y gubernativa del incanato; y c) cuando expresa su propuesta de organización del mundo andino bajo la hegemonía de la corona y de la iglesia católica. Veamos cada uno de ellos.

78 La escritura de esta obra le toma a Guaman Poma entre 30 y 40 años. Originalmente estaba pensada para dirigirla a Felipe II, “El Prudente” (1527-1598), pero en su revisión, al actualizarla hacia el final de su redacción menciona frecuentemente a Felipe III, “El Piadoso” (1578-161). En todo caso lo importante es la figura del *Rey*. Ver FRANKLIN PEASE, “Prólogo” en GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe, *Nueva corónica y buen gobierno*, I y II (transcripción, prólogo, notas y cronología de Franklin Pease), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980, p. LXVI.

79 GUAMAN POMA, *op. cit.*, pp. 264-265.

Como señalamos en el apartado 2.2.4, para Guaman Poma es central demostrar que los indios formaban parte del cuadro general de la historia universal divulgada por los teólogos católicos. Así el autor procede a marcar las edades del mundo y de la humanidad y entreteje la historia sagrada de origen europeo y los relatos míticos de sus antepasados. Este recurso lo usó José de Acosta y lo seguirá también el Inca Garcilaso de la Vega. En este contexto hay dos alusiones a la escritura que merecen ser expuestas. La primera, en la tercera edad de los indios, llamada *Purun runa*, en la que descendientes de Noé sobrevivientes al diluvio, en forma de hombre (*purun runa*) y mujer (*purun warmi*), se multiplicaron en forma de “Uari Uira Cocha Runa” y “Uari Runa”, es decir en forma de hombres primitivos señores legítimos (uiracochas) y hombres del común. Ellos comenzaron a hacer hilados y tejidos, a construir casas de piedra cubiertas de paja, nombraron reyes y señores capitanes, tuvieron leyes, hicieron demarcar las tierras para la agricultura y pastoreo de su pertenencia, disponían de justicia (castigos), hacían comidas en común en las que bailaban y cantaban, mandaron a hacer caminos, tenían policía y peleaban entre ellos. Estos hombres y mujeres de la tercera edad del mundo:

De cómo no supieron ni leer ni escribir, estuvieron de todo herrados y ciegos, perdidos del camino de la gloria, y así, como herrados de decir que salieron de cuevas y peñas, lagunas y cerros y de ríos, viniendo de nuestro padre Adán y de Eva conforme el traje y hábito de trabajar, arar y adorar a Dios criador.

Otros quieren decir que los indios salieron de la casta de judíos; parecieran como ellos y barbudos, zarcos y rubios como españoles, tuvieran la ley de Muzén y supieron la letra, leer y escribir, y ceremonias...⁸⁰

En esta tercera edad los runa, descendientes de Noé, aunque habían desarrollado elementos de una vida civil concretada en leyes, un aparato de vigilancia e incluso logrado ciertas prácticas colectivas propias de la República aristotélica, como las fiestas y comidas en común, no supieron leer ni escribir.

En el debate del origen de los habitantes de Perú, Guaman Poma se posiciona en contra de la descendencia de los judíos, no sólo por la ausencia de su fenotipo, sino porque, de ser así, hubiesen tenido letras y, por tanto, hubiesen sabido leer y escribir.

80 *Ibid.*, pp. 45-46.

Además, anota la idea de que por carecer de letras y escritura estaban errados y ciegos. Por ello, perdieron el camino de la gloria. Vemos en esta idea aparecer el fetichismo europeo de la letra vinculada a una vida de salvación espiritual. No obstante, en tanto reivindica una historia sagrada del mundo y la humanidad, siguiendo a Franklin Pease, propone un proceso que va de la “inocencia primordial” a la “pérdida progresiva del conocimiento de Dios”, que llega a su fin con la llegada de los españoles a los Andes y gracias a lo cual se rectifica la vida espiritual de los pueblos andinos.⁸¹ Queda claro que, antes de los españoles, los pueblos andinos no conocían las letras y, por tanto, no sabían leer ni escribir. Guaman Poma, al final de la tercera edad, en el prólogo, concluye que estos indios eran “gente bárbara”.

La tesis de que carecían de letras se va a ampliar a la cuarta edad de los indios. Estos hombres o *Auca Runa*, mediante su bravura, domeñaron a los pueblos que entre sí peleaban. Lograron hacer fortalezas, leyes más refinadas y ceremonias estatales, conservaron las comidas comunes y la atención a los pobres, huérfanos, viudas y ancianos. En esta cuarta edad los “filósofos y astrólogos, gramáticos, poetas con su poco saber, sin letra ninguna [...] conocían por las estrellas y cometas lo que había de suceder”⁸².

Aunque tampoco tenían letras, esto no limitaba el conocimiento de los astros y de las artes adivinatorias en las entrañas de los animales. No obstante, el autor da por sentado el cultivo de la gramática y la poesía. Así como los filósofos europeos (como Pompeyo, Marco Favio, Julio César, Aristóteles, griegos y flamencos, a quienes cita) dejaron escritos para saber sembrar, los sabios andinos “lo supieron por *quipos*, cordel y señas”⁸³. Así pues, la gente de la cuarta edad también carecía de una escritura alfabética, pero ya usaban los quipus.

Como afirma Rolena Adorno, “la narración de Guaman Poma tiene el efecto de contradecir las etiquetas que él mismo aplica a los andinos antiguos, puesto que su voz de narrador interviene para condenar o alabar, en el lenguaje del orador cristiano:

81 PEASE, “Prólogo” en GUAMAN POMA, *op. cit.*, p. XXI.

82 GUAMAN POMA, *op. cit.*, p. 50. El énfasis es mío.

83 *Ibid.*, p. 53.

«aunque gentiles [...], los antiguos adoraban al verdadero Dios, por la luz que les daba su entendimiento natural» [...]»⁸⁴.

Después de la cuarta edad se inaugura el tiempo de los incas o quinta edad, según Franklin Pease. Este puente en las edades nos permite pasar al segundo momento en el que Guaman Poma escribe y pinta sobre los quipus. Los reyes incas eran legítimos descendientes de Adán, Eva y de Noé, pero idólatras al reconocerse como hijos del Sol. Hicieron grandes obras como ciudades fortificadas, inventaron la red de caminos reales, elevaron al sol y la luna como dioses, entre otras muchas hazañas.

En el capítulo dedicado a los palacios de los incas, en cuatro dibujos aparecen quipus desplegados de las manos de diversas autoridades andinas. Con ellos, Guaman Poma indica que los quipus formaban aparte de un enorme sistema administrativo.



335 [337]
 DEPÓCITO DEL INGA, COLLCA
 / Topa Ynga Yupanqui / administrador, suyoyoc / apo Poma
 Chaua / depósitos del Ynga /
 / qullqa / suyuyuc / apu /



348 [350]
 ADMINI[S]TRADOR DE PROVINCIAS, SVIVIOC
 [administrador de una subdivisión], GVAIAC POMA, APO,
 S[EN]JOR/ secretario / suyuyuc / apu /

84 ROLENA ADORNO, *Guaman Poma, literatura de resistencia en el Perú colonial*, México, Siglo XXI, 1991, p. 51.



358 [360]
 SECRETARIO DEL INGA I CONZEJO, INCAP QVIPOCNIN
 CAPAC APOCONAP CAMACHICVININ QVIPOC [el contador
 del Inka, de las disposiciones de los señores reales]
 / apo Lliuyac Poma / secretario /
 / Inkap khipuqnin qhapaq apukunap kamachikuynin khipuq / apu /



360 [362]
 CONTADOR MAIOR I TEZORERO, TAVANTIN SVIO
 QVIPOC CVRACA [autoridad a cargo de los khipus del
 Tawantin Suyu]1 , CONDOR CHAVA
 / contador y tezorero /
 / Tawantin Suyu khipuq kuraka /

Como parte de la compleja metodología de Guaman Poma de, por un lado, escribir textos que alternan letras y pinturas o dibujos, y por otro intervenir los dibujos con textos, vemos que encima de la cabeza del portador del quipu dice claramente el tipo de autoridad incaica o provincial de la que se trata. Tal es el caso del “administrador” de los depósitos del Inca (355/357), el administrador o secretario de provincia (348/350), el noble contador del inca y contador de curaca (358/360), y el tesorero mayor o tesorero del Tahantinsuyu (360/362).

Vale la pena recuperar la distinción del quipu respecto del artefacto para contar llamado “Yupana”, cuya traducción literal es “para contar”. Los contadores o administradores, dice Guaman Poma:

cuentan en tablas, numeran de cien mil, y de diez mil, y de ciento, y de diez, hasta llegar a uno, de todo lo que pasan en este reino lo asienta, y fiestas y domingos, y meses, y años, y en cada ciudad y villa, y pueblos de indios había estos dichos contadores y tesoreros en este reino. Y contaban de esta manera: comenzando de uno, dos y tres; huc [uno], iscay [dos], quimza [tres], taua [cuatro], pichica [cinco], zocta [seis], canchis [siete], puzag [ocho], iscon [nueve], chungu [diez], iscay chungu [veinte],

quimza chungá [treinta], taua chungá [cuarenta], pisca chungá [cincuenta], zoctac chungá [sesenta], canchis chungá [setenta], puzac chungá [ochenta], iscon chungá [noventa], pachaca [cien], uaranga [mil].⁸⁵

No hay que pasar por alto que había, según el cronista indio, contadores de “provincias” y contadores del poder cuzqueño. Esto es relevante en la medida que la obra de Guaman Poma permite comprender la organización del poder incaico desde una mirada provincial ya que el autor, aunque se dice descendiente de los Incas, tiene un lugar social que deviene de las relaciones de co-gobierno que funcionaban no sólo durante el incanato sino incluso previamente a él. De tal manera que Guaman Poma consigna en varios lugares que su padre fue “segunda persona del Inca”.⁸⁶

Así pues, siguiendo a Rolena Adorno, para el cronista dibujante “la barbarie queda reducida a la carencia de un sistema de escritura”⁸⁷, aunque su normativa de atención a “los pobres”, enmarcada en los esquemas de la reciprocidad, era más elogiada que la señalada por la prédica cristiana.

El tercer momento en que Guaman Poma habla de los quipus es después de la violenta irrupción de los españoles en los Andes. Para Guaman Poma, este momento está marcado por un gran desorden, por una mezcla racial, por una pérdida de coherencia tanto del mundo andino en sí mismo como de lo que predicaba el catolicismo y lo que hacían las autoridades religiosas y civiles. Por eso, en la parte final de la obra prácticamente le ofrece al rey una propuesta de organización de la vida colonial en la que recupera elementos de la organización social andina, lo que se conoce, siguiendo a Manuel Burga, como la primera formulación de la utopía andina.⁸⁸ En ese contexto Guaman Poma propone una organización basada en la asunción del calendario cristiano, pero articulado con las prácticas andinas del mantenimiento de la vida, como lo hace notar Silvia Rivera Cusicanqui.

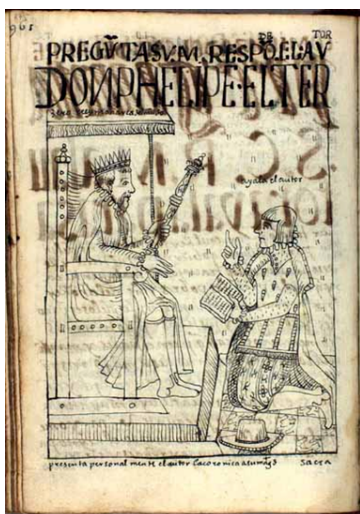
85 GUAMAN POMA, *op. cit.*, p. 260.

86 Como ya vimos en el capítulo 2, “De la *historia*”, la interpretación del pasado andino bajo categorías europeas llevó a los cronistas y representantes de la burocracia colonial a interpretarlo bajo el esquema de la monarquía y la primogenitura masculina. En realidad, señalan Murra, Rostworowski y Pease, entre otros, el sistema de gobierno era una *diarquía*: el Inca y la segunda persona del Inca, lo que permitía asegurar un equilibrio del poder entre arriba y abajo (Hanan/Hurin). Guaman Poma, al nombrar a su padre como “segunda persona del Inca”, permite comprender este gesto andino de gobierno.

87 ADORNO, *op. cit.*, p. 51.

88 BURGA, *op. cit.*, pp. 272-282.

Es claro que Guaman Poma es un indio ladino que aprendió a leer y a escribir, que presenció y formó parte de los pleitos entre indios principales y las autoridades españolas. Es claro, además, que se asume como cristiano, pero también como indio. La “feti-chización de la escritura” no sólo explica su gran necesidad de comunicarle al rey Felipe III —recordemos que según el autor tardó más de 20 años en escribir su obra— lo que estaba ocurriendo en su reino a través de esta compleja y larga carta, tal como se expresa en el dibujo 961/975, en el que el autor aparece con su *Nueva corónica* en mano y arrodillado ante el rey Felipe III, sino que también confirma la presencia de documentos escritos en los dibujos.⁸⁹



961 [975]
 PREGVNTA SV M[agestad], RESPONDE EL AVTOR, DON
 PHELIPE EL TERzero, rrey monarca del mundo
 / Ayala el autor / Presenta personalmente el autor la *Corónica* a
 su Magestad. /



627 [641]
 VICARIO GENERAL SOlo en una prouincia, hombre de
 ochenta años, doctor, hombre prencipal, cristiano biejo, caritativo
 que fabore al pobre de yndio y haze justicia en la prouincia. /
 “*Caymi, churi, quilcayqui*”. [“Aquí tienes, hijo, tu mensaje.”] /
 ‘Mandamiento de anparo. Confiad.’ / dotrina / P[adres] / *Kaymi,*
churi, qilqayki. /

En el dibujo 627[641], perteneciente a la segunda parte de la obra o “buen gobierno”, aparecen como deberían ser los sacerdotes o vicarios en su relación con los indios que iban a quejarse de las autoridades civiles españolas; Guaman Poma, propone que ellos debían “ampararlos”, lo cual incluía la entrega de un mensaje escrito o

⁸⁹ Manuel Burga afirma (*op. cit.*, p. 290) que la *Nueva corónica y buen gobierno* es una enorme “carta al rey” y refiere en esa caracterización al antropólogo peruano Juan M. Ossio.

mandamiento de amparo. Vemos en las voces indígenas incorporadas al dibujo que el autor recupera el concepto de *quillca*, o tradición gráfica andina y la asocia con la escritura alfabética. Aquí todo pareciera indicar que efectivamente hay tanto en acto —con la asunción del autor de la letra y el libro como forma de comunicación con el rey— como de manera jurídica —en la protección a los indios, lo cual nos permite señalar que Guaman Poma se inscribe en el proyecto lascasciano de *restitución*— una hegemonía de la escritura y de la letra. No obstante, hay en Guaman Poma en este último momento o parte propositiva de su utopía, una dislocación en la que ofrece una propuesta de organización económica y simbólica que recupera las formas de organización y reproducción de la vida andina.⁹⁰ Por ejemplo, de los regidores —quienes deberían llevar las cuentas tanto en libros como en quipus, visitar dos veces al año cada comunidad y llevar un registro de los excedentes de la producción guardados en las despensas—, o de los sabios astrólogos —quienes conocen el movimiento de los astros, el sol, la lluvia y su ausencia, todo lo cual también debería guardarse en quipus—, dependería la reproducción de la vida, base de la riqueza tanto de España como de Roma.



800 [814]
REGIDORES: TENGA LIBRO QVIPO [cordeles con nudos usados en contabilidad], CV[EN]TA, *surcococ* [administrador despensero] / en este treyno // *khipu* / *surkukuq* /



883 [897]
ASTRÓLOGO, PVETA Q[VE] SAVE del *r[r]*uedo del sol y de la luna y [*e*]clip[se] y de estrellas y cometas ora, domingo y mes y año y de los quatro uientos del mundo para senbrar la comida desde antigua. / astrólogo / IN[DI]OS

90 Burga sostiene que la *Nueva corónica y buen gobierno* es la primera utopía andina escrita (*op. cit.*, pp. 290-291). Al tener como referencia a la literatura utópica renacentista, para el historiador peruano la segunda parte de la obra o “buen gobierno” es la parte propiamente utópica de la obra de Guaman Poma. Para una crítica a este concepto de utopía ver *supra* los apartados 3.1 y 3.2.

Bajo el ropaje del calendario cristiano, esta propuesta del buen gobierno incluye las prácticas comunitarias que garantizarían que no hubiera carencia de comida durante todo el año. De la organización del tiempo se asegura la satisfacción de las necesidades — dentro de las cuales la comida es central porque “con ella se sirve a Dios”— y la diversidad de productos derivados del trabajo colectivo en vínculo estrecho con las condiciones naturales de la zona. Así, los últimos 12 dibujos de la larga carta al rey tienen el encabezado principal de *trabajo* o *trabajos* que incluyen la siembra, el cuidado de las sementeras y las chacras, el regocijo de la cosecha acompañado de música y canto, el necesario guardado de la despensa en *collicas* o tambos, la recolección necesaria del agua para el riego. En diciembre, cuando termina el año, Guaman Poma incluye no sólo la siembra de semillas que asegura la comida, sino la celebración de “la pascua solemne del sol intiray-mi”. Lo anterior se explica porque las actividades del antiguo calendario (agricultura, música, danza, canto, teatro, etc.) se incorporaron a la organización cristiana del tiempo, o bien, como propone Francisco Aliaga, porque detrás del ropaje cristiano del tiempo se encuentran los códigos andinos de las actividades que las articulaban y que estaban en un proceso de desarticulación debido a los primeros impactos violentos de la vida colonial.⁹¹

En los 12 últimos dibujos de la *Nueva crónica y buen gobierno* la tecnología de la escritura se incorpora en la compleja red de prácticas económicas y culturales profundas del mundo colonial andino. Las palabras que cierran a esta inmensa carta al Rey son estremecedoras:

le encargo y le suplico y le requiero de parte de Dios y de su justicia que sigan y guarden el costumbre y ley de Dios y bien de los pobres indios de este reino, conforme los meses y trabajos que tienen los indios de este reino, [...] y así en cada mes se declara todo el trabajo y ocupación en los meses, y así le dejaréis en ellos porque con la comida sirve a Dios y a Su Majestad y a vosotros, y con la comida sirven en las minas para la defensa de la Santa Madre Iglesia de Roma y con la comida está fija la fe de Jesucristo en el mundo.⁹²

91 Para la primera postura ver BURGA, *op. cit.*, p. 224; para la segunda ver TOM ZUIDEMA, *El calendario inca*. Este tema lo hemos desarrollado en el apartado apartado 2.3.2, *supra*, pp. 146 y *ss.* Ver FRANCISCO ALIAGA “El almanaque andino” en MARIUSZ S. ZIOLKOWSKI y ROBERT M. SADOWSKI (eds.), *Time and calendars in the Inca Empire*, Oxford, Oxford Bar, 1989, pp. 109- 128.

92 GUAMAN POMA DE AYALA, *op. cit.*, T. II, pp. 476-477.

Hay en esta súplica la conciencia de que la fuente de la riqueza es el trabajo y que los brazos de los indios, nada más por eso, debían ser cuidados para asegurar la riqueza del más grande imperio del mundo y de la iglesia católica, que se autonostró universal. Ordenar el tiempo –el calendario–, la vida colonial, conforme a los trabajos que los indios tenían –tienen– por costumbre, resguardaba el orden del espacio geográfico proveedor de los recursos naturales necesarios y, al mismo tiempo, del espacio social, material y simbólico que, a pesar de todo, se mantiene vivo en los pueblos andinos en el comienzo del tercer milenio. La apropiación –¿expropiación?– de la escritura y del propio cristianismo le sirvieron al cronista dibujante para proponer un *orden* de ese mundo colonial caótico que vivió.

5.2.5 Garcilaso de la Vega, el inca mestizo

El mestizo Garcilaso de la Vega aborda, desde luego, el problema de la escritura y los quipus en su *Comentarios reales de los Incas*. Esta obra fue escrita en sus años de vejez y publicada en Lisboa en 1609.⁹³

Igual que Blas Valera, miembro de esa primera generación de mestizos, Garcilaso recibe la sabiduría andina de su madre y sus tíos, pertenecientes a la nobleza incaica, al mismo tiempo que se educa en un ambiente españolizante. Como ya se había anticipado, Garcilaso recibió los manuscritos del jesuita Blas Valera. Por esta razón muchas de las observaciones referentes a la escritura y a los quipus aluden a lo que dejó escrito su condiscípulo. Al basarse en las notas de Valera, mismas que ya expusimos páginas arriba, sólo nos detendremos en resumir lo dicho por Garcilaso y en aquello que añade respecto a la escritura y los quipus.

Garcilaso asume que los quipus eran una fuente de información de “historiadores” —de fábulas— y “contadores” de los incas y de cada “provincia”; dice que recibió personalmente algunas informaciones de sus parientes y de los parientes de cada provincia de sus condiscípulos para escribir su obra; que los quipus se usaban con el apoyo de maíz y piedrezuelas para llevar las cuentas de ganado, “tributo” y censos poblacionales; y que se usaban para enviar mensajes al Inca.

93 Para las referencias biográficas de Garcilaso ver *supra*, apartado 2.2.3, p. 82 y ss.

Garcilaso presenta en dos capítulos del libro Sexto de los *Comentarios reales* (“VIII: Contaban por hilos y nudos. Había gran habilidad en los contadores” y “XIX: Lo que asentaban en sus cuentas. Y cómo se entendían”) algunas tesis que vale la pena exponer a continuación.

Restringe el uso del quipu a su función numérica, pues afirma que “en suma, decimos que escribían en aquellos números todas las cosas que consistían en cuenta de números [...] Pero lo que contenía la embajada ni las palabras del razonamiento —ni otro suceso historial— no podían decirlo por los nudos porque consiste en *oración ordenada de viva voz o por escrito*, lo cual no se puede referir por nudos. Porque el nudo dice el número, mas no *la palabra*.”⁹⁴ La “oración ordenada de viva voz” se asocia a lo “escrito” y a la “palabra”, que para Garcilaso son características propiamente de las letras y los incas “no tuvieron letras”⁹⁵.

Esto es considerado por el autor como una “falta” que se remediaba con “señales” que

[...] mostraban los hechos historiales hazañosos o haber habido embajada, razonamiento o plática hecha en paz o en guerra. Las cuales pláticas tomaban los indios *quipucamayus* de memoria en suma, en breves palabras y las encomendaban a la memoria y por tradición las enseñaban a los sucesores de padres a hijos y descendientes, principal y particularmente en los pueblos y provincias donde habían pasado.⁹⁶

Permítaseme enfatizar, por un lado, que las *señales* en los quipus *mostraban* lo memorable, lo digno de ser recordado de una hazaña que podía ser tanto de un héroe mítico como de un gobernante, y, por otro, el fuerte lazo entre las señales materiales o materializadas en los nudos y “las breves palabras” que se guardaban en la memoria. Todo esto parece aludir al carácter aglutinante y sintético de la oralidad y al carácter utilitario del quipu como auxiliar de la memoria. Si bien pareciera que Garcilaso sólo

94 INCA GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios reales de los Incas*, 3ª. reimp. (edición, prólogo, índice analítico y glosario de Carlos Aranibar), México, Fondo de Cultura Económica, 2005 (1ª. edic. 1991), p. 346. El énfasis es mío.

95 *Ibid.*, p. 100.

96 *Ibid.*, p. 346.

reconoce el registro de cifras en los nudos, también es cierto que las señales materiales que se encuentran en ellos permiten una referencia a su carácter extranumeral.⁹⁷

Para Garcilaso, esa *falta de letras* se remediaba sólo de manera parcial y perecedera, porque para él “las letras son las que perpetúan los hechos, más como aquellos incas *no las alcanzaron* valiéronse de lo que pudieron inventar. Y como si los nudos fueran letras eligieron historiadores y contadores (que llamaron *quipucamayú*, (que es «el que tiene cargo de los nudos»), para que por ellos —y por los hilos y por los colores de los hilos y con el favor de los cuentos y de la poesía— escribiesen y retuviesen la tradición de sus hechos”⁹⁸.

Así, las señas materiales puestas en los nudos eran puestas en palabras a través de *cuentos* o *poesía*. En todo caso conviene mencionar nuevamente que para Mazzotti, tanto en Garcilaso como en otros cronistas indios o mestizos, el vínculo entre la tradición oral y el registro de la información en los quipus y en la ulterior escritura alfabética no es idéntico. El significado y discurrir propiamente dicho a través de la materialidad de la expresión es diferente en estos trasposos. Sin embargo, para Mazzotti es posible rastrear la tradición oral en la escritura de Garcilaso (el uso de recursos formulaicos en las noticias de los mitos incas, la ascendencia de los gobernantes o de símbolos vinculados a su origen andino, como el Sol, Venus, la Cruz del Sur, el carácter orgánico de los procesos telúricos, por ejemplo); además de que sería posible vincularla a la materialidad discursiva de los nudos, si no se hubiese roto el círculo de producción, difusión y consumo del relato histórico “debido a la importación —y la importancia— de la escritura alfabética” a raíz de la Conquista. Siguiendo a Mazzotti, para enfrentar este desplazamiento, Garcilaso recurre a poner por escrito esas “fábulas” con la finalidad de perpetuarlas en un contexto en el que la identidad de los pueblos andinos estaba en proceso de desestructuración. Desde luego que, para evaluar de manera más completa este proceso, sería necesario estudiar, como propone la antropóloga Denisse Y. Arnold, la

97 José Antonio Mazzotti ofrece una síntesis de los avatares de la demostración de los “quipus históricos” (Nordenskiöld, Ciprianai, Altieri, Radicati, Ascher y Ascher) y coloca a Garcilaso en una posición restrictiva al carácter numeral de los quipus aunque, como vemos, el propio autor no deja de aludir también a la información mítica e histórica. Ver de MAZZOTTI, *op. cit.*, p. 121.

98 GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios reales de los Incas*, p. 347.

historia de la recepción de la escritura en los Andes, influida por las prácticas textuales precolombinas vinculadas con las prácticas agro-pastoriles y astronómicas.⁹⁹

Pero volvamos a Garcilaso y su explicación del color en los quipus. Para el Inca, cada color tenía una “*significación de por sí*”: amarillo para el oro; blanco para la plata; rojo para la gente de guerra; los colores también permitían fijar delitos y castigos (100 y 344). Sólo es posible comprender estas significaciones dentro del universo discursivo andino (Roig) o dentro de su jurisdicción epistémica (Derrida), de las cuales la construcción lingüística es fundamental.

Un último señalamiento sobre los quipus en los *Comentarios reales* es que cada nudo era una “cifra” que podía ser interpretada de la misma manera, pues remitía a un número de objetos (personas, armas, seres vivos) *en su género*, lo cual supone una organización conceptual y una clasificación de los objetos: “las cosas que no tenían colores iban puestas por su orden, empezando de las de más alta calidad y procediendo hasta las de menos, cada cosa *en su género*”¹⁰⁰. Esta función de organización conceptual y clasificación suponen, como lo propone John V. Murra, una categorización etnográfica andina que abordaremos más adelante, pues la “más alta calidad” implicaba el prestigio social de los objetos que se vio alterado por la inclusión de objetos europeos y su respectiva valoración colonial.¹⁰¹

Garcilaso añade que las cifras que se guardaban en los quipus se basaban en el sistema decimal y que sólo se guardaban los registros de un año. La organización decimal de los nudos era de arriba abajo, colocando las decenas de millar arriba hasta llegar a las unidades. Estos nudos, que expresaban cifras numéricas, se colocaban todos en la misma posición.

Garcilaso distingue a los quipucamayos o “contadores” de los *amautas*, sabios, filósofos e historiadores que ponían “en prosa” las hazañas memorables de los poetas o *haraucicus*. La relación necesaria entre el instrumento de registro, el quipu, y la habilidad

99 Arnold, Yapita y Espejo avanzan en esta dirección en “*Hilos sueltos*”..., capítulo 5 “La vida social de una caja comunal: personajes híbridos y las genealogías imaginadas de los documentos escritos y sus antecesores escritos”, pp. 243-299.

100 GARCILASO DE LA VEGA, *op. cit.* I, p. 344.

101 JOHN V. MURRA, “Las etno-categorías de un khipu estatal (1973)” en *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, *op. cit.*, pp. 243-254. Este tema lo retomaremos en el apartado 5.3.

de su interpretación queda manifiesta en el siguiente pasaje: “y como si los hilos fueran letras eligieron historiadores y contadores [...] para que por ellos y por los hilos y los colores de los hilos y con el favor de los cuentos y de la poesía— escribiesen y retuviesen la tradición de sus hechos.”¹⁰² Luego, lo que se pone de manifiesto es la relación entre el uso de los quipus con tradiciones orales especializadas de contadores de mitos (fábulas), hazañas memorables, y los contadores o administradores, además de poetas, que hacían circular las hazañas memorables entre las provincias.

Así pues, los quipucamayos, los amautas y los harauicus eran *intérpretes* más que *lectores* de un abstracto proceso de pensamiento indicado por tipos de nudos y sus colores.

José Antonio Mazzotti demuestra en sus *Coros mestizos del Inca* que en la escritura de Garcilaso de la Vega hay evocaciones de la tradición oral que aparecen particularmente en el pasaje donde narra los mitos de origen de los incas y la historia de sucesión de los reinados.¹⁰³ En estos relatos, que el autor pone en boca de sus tíos maternos, ciertas expresiones lingüísticas provienen de la tradición oral del quechua y tienen una estructura formulaica. Por nuestra parte, hemos señalado que para algunos investigadores, como Marcin Mróz, los “quipus históricos” también atienden a una estructura formulaica vinculada con la tradición oral.¹⁰⁴

Así que, aunque Garcilaso afirma que los quipus sólo tenían una función numeral y restringe la actividad de los quipucamayos a la de ser “contadores”, al hacer intervenir en su planteamiento a los amautas y a los harauicus, a los filósofos y los poetas, coloca al quipu dentro de la interpretación de la tradición oral como un sistema más complejo.

102 GARCILASO DE LA VEGA, *op. cit.*, p. 347.

103 Ver *supra*, apartado 2.2.3, p. 82 y ss.

104 Lamentablemente, no podemos desarrollar aquí la explicación de Marcin Mróz, pero pensamos que su análisis de Guaman Poma referente a la dinastía de los incas podría aplicarse también a Garcilaso de la Vega. Ver MARZCIN MRÓZ “Paracronología dinástica de los Incas según Guaman Poma de Ayala” en ZIOLKOWSKI y SADOWSKI (eds.), *op. cit.*, pp. 17-34.

5.2.6 Antonio de la Calancha, el agustino

Vale la pena citar la interpretación de los quipus que hace el fraile agustino Antonio de la Calancha.¹⁰⁵ Su obra *Corónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú, con svcesos egenplares en esta Monarquía* (1638) es un alegato por la legitimidad de la orden de los agustinos para administrar los bienes espirituales del Perú, particularmente de la zona del Potosí.

A continuación, nos detendremos en aquellos pasajes que presentan información respecto a la escritura alfabética y los quipus.

Los que en el Perú llaman Quipus, fueron las *escrituras*, archivos y memoriales de estos Indios... Quipu quiere decir añudar, y ñudo (que sirve entre [los] Indios este vocablo de verbo y nombre) eran unos hilos de diversos colores de lana; unos eran de un color sólo, otros de dos, otros de tres, y otros de más, porque los colores simples y las mezclas todas tenían su *significación de por sí*, [...] Por los colores sacaban lo que se contenía en aquel tal hilo, como el oro por el amarillo, la plata por el blanco, por el colorado la gente de guerra.¹⁰⁶

Detengámonos aquí. Aunque su obra es tardía respecto a las primeras informaciones sobre la cultura inca que iniciaron inmediatamente después del asesinato de Atahualpa en 1532, el padre Calancha no niega el carácter de escritura a los quipus, y señala que los colores de los cordeles, simples o combinados, así como su grosor tenían una “significación de por sí”, tal como ya lo había señalado Garcilaso de la Vega. El carácter de registro organizado de datos que implica el término de *archivo* se amplía con el de servir de memorial.

Según la Real Academia Española, el *memorial* (del latín *memoriālis*) se vincula de manera corriente con la idea de libro de registro, pero también significa “papel o escrito

105 Nació en la ciudad de la Plata o en Chuquisaca en 1584. Su madre fue criolla, María de Benavides, y su padre Francisco de la Calancha, encomendero andaluz. Su obra *Corónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú...*, se publicó por vez primera en Barcelona en 1638. Hemos podido consultar la edición príncipe, aunque sólo fuera para cotejar el extracto de la obra incluida en la edición de la Biblioteca de Cultura Peruana, *Los cronistas de convento*, (selección realizada por Pedro M. Benvenuto Murrieta y Guillermo Lohman Villena; dirigida por José de la Riva Agüero), París, Biblioteca de Cultura Peruana/Desclée. De Brouwer, 1938. Accedimos a la obra príncipe en el Fondo Antiguo de la Universidad de Sevilla en el sitio <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/3732/13/coronica-moralizada-del-orden-de-san-augustin> [Consultada el 16 de septiembre de 2014].

106 ANTONIO DE LA CALANCHA, “Corónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú...” en *Los cronistas de convento*, p. 53.

en que se pide una merced o gracia, alegando los méritos o los motivos en que se funda la solicitud”. Esta segunda acepción es muy importante para explicar el papel que desempeñaron los quipus en los reclamos de beneficios de los curacas de los señoríos locales a los españoles, así como el sentido de memorial que les da el agustino.

[...] Las cosas que no tenían colores iban puestas por su orden, empezando por la demás calidad, y precediendo hasta la menos, cada cosa en su género, y así cuando daban cuenta de las armas, primero ponían las que tenían por más nobles, como lanzas y luego dardos, arcos flechas y hondas, y hablando de los vasallos, daban cuenta de los vecinos de cada pueblo, y luego en junto los de cada Provincia. [...] ¹⁰⁷

La organización de la información implica, pues, una clasificación basada en la valoración cultural de los objetos.

Si bien podemos apreciar el gran esfuerzo intelectual del padre Calancha al querer explicar las prácticas de los pueblos conquistados como el quipu, debemos ser cuidadosos de las categorías que usa y que revelan el lugar desde el cual comprende esa realidad que presenta. Así, es de notar el carácter cualitativo de la organización de los datos: “primero ponían las que tenían por más nobles”, tema que se reiterará más adelante cuando hablemos de la edad de los pobladores. Pero también hay que resaltar los términos de “vasallos”, “vecinos de cada pueblo” y los de cada “Provincia”. Estas catalogaciones se inscriben en el horizonte europeo de comprensión, distinto al de los pueblos andinos. El etnohistoriador de origen ucraniano John V. Murra ha llamado la atención desde 1958 sobre este velo que debemos quitar para aproximarnos al mundo andino. Así los términos “vasallos”, “vecinos de cada pueblo” y “de cada provincia” deberían entenderse dentro de los marcos lingüísticos y culturales (ayllus, suyus, mitimaes, yanaconas, etc.) y etnohistóricos andinos, como lo hemos explicado en los capítulos precedentes.

Por ahora, volviendo al padre Calancha, diremos que el carácter cualitativo de la información registrada en quipus implicaba una clasificación de las personas y su pertenencia a la jerarquía social. Tal ocurre en los censos de la población. Así lo registra el agustino:

107 CALANCHA, *op. cit.*, p. 53.

En el primer hilo ponían los viejos de setenta años arriba, en el segundo los de cincuenta, y así de diez en diez años hasta los niños de teta. Algunos de estos hilos tenían hilitos delgados del mismo color, como excepciones de aquellas reglas generales; como digamos en el hilo de los hombres y mujeres de tal edad ponían otros, con que se entendían ser casados, o viudos, y cada ovillo daba cuenta de un año sólo, y contaban desde un mil hasta diez mil, y no pasaban de aquí. [...] ¹⁰⁸.

Nuevamente habrá que cuidar la interpretación de la “edad”, por la “cuenta de diez años”, pues el sólo criterio cuantitativo encubre el carácter cualitativo de la edad, asociada al trabajo socialmente necesario que imponía una serie de obligaciones (como la mita o trabajo obligatorio y rotativo en las tierras o para el rebaño del inca) o exenciones (para las viudas, los niños y los ancianos). Todo lo cual no significa que estas excepciones los excluyeran del trabajo para la comunidad o ayllus, pues desempeñaban otras funciones menos pesadas físicamente como tejer, cuidar las tierras y a la propia comunidad, cantar a los animales y observar las estrellas, tal como lo dibuja Guaman Poma en *Nueva corónica y buen gobierno*. ¹⁰⁹

Regresamos con el padre Calancha. Los encargados de anudar y descifrar los quipus cumplían distintas funciones sociales:

Para remedio de la falta que hacía el no tener para tales hechos o palabras, o cifra, era oficio de los Amautas, que eran sus Filósofos, o Letrados, **hacer cuentos** en que legalmente se refería el suceso, la historia, o el razonamiento; tomábanlos de memoria los Quipo Camayos, que eran como secretarios de estos archivos, para dar cuenta al

108 CALANCHA, *op. cit.*, pp. 53-54.

109 La historiadora peruana María Rostworowski señala que la clasificación social se basaba en las condiciones y capacidades físicas para el trabajo del ciclo biológico. Ver ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, *Historia del Tahuantinsuyu*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2012 (8ª. reimp. de la 2ª. ed. de 1999; 1ª. ed. 1988), especialmente el apartado “Clases populares”, pp. 234-256, donde expone la clasificación social del incanato dividida en: artesanos, “hombres grandes” (*hatun runa*) que se enviaban a diferentes regiones como guerreros, *mitmaq* o *mitimaes* (labradores y pastores mediante los cuales se regulaba una migración acordada entre el inca y los curacas), *yana* (o servidores del Inca, la Coya, el Sol, o las huacas) y su contraparte en las mujeres como *mamaconas* (que elaboraban textiles y bebidas), y los *piña* (o prisioneros de guerra). La historiadora señala que “en los documentos administrativos españoles se observa entre los naturales una total ignorancia de la edad que tenían. Si bien los indígenas advertían y usaban de varios sistemas de cómputo, no emplearon estos conocimientos para definir la edad de los individuos, ni para contar los años al modo del viejo mundo” (p. 237). Habrá que señalar, no obstante, que en el viejo mundo la pasión por el registro de la edad de la mayoría de la población se generalizó en el último cuarto del siglo XIX; en Francia, el registro civil se secularizó en 1792. Con ello se afinaron los procedimientos de identificación individual y de control social, irradiándose de las clases privilegiadas a las clases populares y de la ciudad al campo. Ver PHILIPPE ARIÈS y GEORGE DUBY (dirs.), *Historia de la vida privada*, tomo 4, Madrid, Taurosminor, 2001; principalmente, “El secreto del individuo”, pp. 397-410.

Inga, o al Cacique, o al que se la fuese a preguntar, y Arabicus que eran sus poetas, **componían versos** breves y compendiosos, en los cuales encerraban la historia, el suceso o la embajada, **y se contaban en los pueblos, o Provincias donde pasaban, enseñándoselos el padre al hijo, y éste al suyo**; y los Quipo Camayos, ya por los privilegios con los que les honraba el oficio, ya porque si no daban razón de lo que se les preguntaba tenían grandes castigos, y allí estaban continuamente estudiando en las señales, cifras y relaciones, **enseñándoselas a los que habían de suceder en los oficios**, y había número de estos secretarios, que cada cual tenía repartido su género de materia, **habiendo de corresponder el cuento, relación, o cantar a los ñudos** que servían de índice, y punto para memoria local.¹¹⁰

Sintetizando: hacer cuentos, componer versos, contar historias en las localidades y enseñar su arte a quienes les sucederían en el oficio, eran tareas cuyo ejercicio radicaba en la correspondencia del cuento, relación o cantar desde los nudos que servían de *indicadores* o *índices*. Dicho de otra manera, debían existir códigos de interpretación compartidos, cuya violación se castigaba incluso con la muerte.

Una de las grandes discusiones alrededor de los quipus que debe ser rebasada es su condición exclusivamente numérica. Cronistas como el padre Calancha afirman que, en los quipus: “[...] ordenaban cuenta de sus leyes, ordenanzas, ritos y ceremonias; ponían el premio o el castigo de la virtud o delito, la ceremonia de cada fiesta que hacían al Sol, o al Dios invisible; aprendían con suma veneración las historias de sus Reyes, o los oráculos y sacrificios de sus ídolos”¹¹¹. Es claro que atribuirle a los quipus la capacidad de registrar leyes, ritos o ceremonias, premio de la virtud o castigo del delito, como ya lo habían dejado asentado otros cronistas, implica un nivel de complejidad de la escritura en el que es necesario profundizar todo lo que se pueda. Para ello regresaremos al sacerdote agustino:

[...] yo he trabajado algo en entender este modo de Quipos, y en breve lo daré a entender con este ejemplo. Demos que quiso decir uno de estos Secretarios que antes de Manco Cápac, que fue el primer Inga Rey, no había en esta tierra Reyes, ni cabezas, ni culto, ni adoración, y que al cuarto año de su Reinado sujetó diez provincias, y que ganó alguna con muerte de sus enemigos, en la cual guerra murieron de los suyos tres

110 CALANCHA, *op. cit.*, p. 54.

111 *Id.*

mil, y que ganó en estos despojos mil libras de oro y treinta mil de plata, y que en agradecimiento de la victoria hizo tal fiesta al Sol. Pondría el Quipo Camayo, o Secretario en esta forma los hilos, y los ñudos en un cordón negro, que significaba el tiempo, muchos hilos pajizos, y millares de ñuditos sin color diferente, y en medio de él un gran ñudo, y atravesó un hilo de color carmesí finísimo, que éste significaba el Rey, porque con lana de este color, y estampas de oro se coronaban todos los Ingas con uno como lauro, y en ninguna manera usaban de otro color, que al modo que Mahoma escogió el color verde, propio para su bestialidad, estos Reyes Ingas aplicaron para su grandeza el carmesí, color que tanto se ha honrado con nuestros Papas y con nuestros Cardenales, siendo la púrpura Real indicio de grandeza, prueba de majestad y color de soberanía. Ningún vasallo del Inga podía usar de este color, y así significaba siempre la persona del Rey. Puesto este hilo carmesí en el cordón, pondría cuatro ñuditos, que era significar, que sucedió la cosa al cuarto año de su reinado, y para decir que sujetó diez provincias, saldría de este ñudo otro hilo pardo con diez ñuditos, y en cada uno atado un hilo verde con los millares de indios que murieron de los contrarios; los primeros los de setenta años arriba y los otros según sus edades, como acabamos de decir; y para denotar las Provincias de dónde eran, pondrían torzales de diferentes colores, en que se significaba tales, o tales provincias, porque cada una tenía mixturas diferentes; luego pondrían otro hilo colorado con tantos ñudos como de su ejército murieron en la guerra. Cada pueblo cabeza de provincia tenía su cifra, el primero que ganó tendría un gran ñudo, el segundo dos, y así los demás. Pero el Cuzco cabeza del imperio tenía tres o cuatro, uno sobre otro, y así poniéndole de color verde al lado de los vencidos, decía que aquel Rey lo había ganado. Y para decir que tuvo de despojo mil libras de oro y treinta mil de plata, pondría al ramal de los contrarios un hilo amarillo, con mil ñudos y treinta mil en hilo blanco; y para decir que hizo tal fiesta al Sol, pondría un torzal de blanco, azul y amarillo, que era decir: El Dios que vive en el cielo azul y cría el oro y la plata, a éste le hizo la fiesta primera, y poníale un ñudo, y si era la tercera o cuarta de las que al año se hacían, les pondría tres ñudos o cuatro. Ahora pues los que viesen este cordón de la mitad para abajo con hilos de tantos colores, ñudos y ñuditos, y la otra mitad antecedente con sólo hilos pajizos y millares de ñudos sin colores diría: Esta gente que había antes de este Rey Manco Cápac no tenía Rey, pues no hay hilo carmesí, ni tenían señor, ni cabeza que los gobernase, pues no hay hilo morado, ni diferentes colores, ni tenían guerras, pues no hay hilo colorado, ni se les daba nada del oro y plata, pues no hay hilo blanco, ni amarillo, ni tenían culto, adoración, ni sacrificios,

pues no hay torzal de azul, amarillo y blanco; bárbaros eran antes que hubiesen Reyes. De suerte que por negaciones sacaban lo que no había habido, y por los Quipos lo que había pasado, y este uso de Quipos era inmemorial, y comenzaba desde que vino al mundo su Dios Viracocha, que quiere decir, el Dios que vino, o nació de la espuma del mar, y sería el primero que pasado el diluvio vino a poblar esta tierra, [...] ¹¹².

Esta extensa cita extraída de la *Corónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú* nos permite afirmar que para Calancha: a) los quipus podían guardar información extranumeral de carácter mítico e histórico; b) los colores, el tipo de nudos y torzales tenían una *significación de por sí*; c) los quipus tuvieron importancia jurídica y eran base de los testimonios orales en los primeros setenta años de la conquista; y d) era posible interpretarlos aun cien años después de la conquista del Perú, a pesar de su prohibición en 1585. ¹¹³

5.3 La escritura andina: más allá de las crónicas

Todo lo expuesto en este capítulo nos permite preguntarnos por el proceso mediante el cual los quipucamayos y su actividad desaparecieron del espacio hegemónico de enunciación, pues, siguiendo a Denisse Y. Arnold, muchas comunidades siguieron guardando sus nudos en cajas o baúles extremadamente cuidados. Por un lado, sabemos que entre 1541 y 1544 se iniciaron las primeras aproximaciones serias al mundo andino a partir de “encuestas” a los quipucamayos ordenadas por Cristóbal Vaca de Castro. No obstante, hay que considerar que, para esa época, el conocimiento de las lenguas originarias como el quechua o el aymara era muy pobre. Será hasta 1560 que el dominico fray Domingo de Santo Tomás publica el primer diccionario bilingüe quechua-español, por lo cual se afirma que la creación del quechua como *runa simi* o lengua del común, fue obra de los conquistadores. Además, fue hasta 1603 y 1612 que el jesuita Ludovico Bertonio publicó los primeros vocabularios y gramática aymara-español. Así pues, en la primera década de la conquista y poblamiento del Perú, el conocimiento de las lenguas más generalizadas en la zona andina era casi nulo y los problemas de “traducción”, enormes.

112 *Ibid.*, pp. 55-56.

113 María Luisa Rivara de Tuesta ofrece una síntesis del uso de los quipus: 1) históricos, 2) de leyes, ordenanzas, ritos, ceremonias, 3) numéricos, 4) numérico de distribución, 5) de existencia de productos en tambos, 6) del estado civil de la población, 7) en la evangelización (RIVARA DE TUESTA, *op. cit.*, pp. 82-97).

Por otro lado, valdría la pena profundizar en el tipo de preguntas que se hacían a las personas “encuestadas”, así como en las respuestas ofrecidas, para desentrañar la segura dislocación conceptual que ha sido señalada por especialistas del mundo andino como John V. Murra, Franklin Pease y María Rostworowski. Esta problemática está presente no sólo en las encuestas civiles sino, más aún, en las religiosas, tal como las realizadas en el largo proceso de la extirpación de las idolatrías.¹¹⁴

Denisse Y. Arnold reconoce tres momentos clave de los quipus en la historia colonial: el primero, alrededor de 1550, en el que se les da un reconocimiento como parte del sistema jurídico español; el segundo, cuando servían al poder español como parte de las políticas toledanas (1559-1572); y, finalmente, el tercero después del Tercer Concilio de Lima (del 15 de agosto de 1582 al 28 de octubre de 1583), en el que la Iglesia mandó su destrucción.¹¹⁵ No obstante, su uso en las comunidades se extendió hasta los siglos XIX y XX como símbolos de identidad de grupos o de pertenencia a las élites nobles.¹¹⁶

La *Relación de los quipucamayos* es un documento del primer momento; en el segundo puede incluirse un quipu presentado por los señores de Hatun Xauxa a la Audiencia de los Reyes (Lima) en 1561 y analizado por John V. Murra para extraer las etno-categorías que lo constituyen. En dicho juicio, “los khipu Kamayoq leyeron la información contenida en sus nudos y la traducción fue transcrita por los escribanos de

114 Ver PIERRE DUVIOLS, *La destrucción de las religiones andinas. Conquista y Colonia*, traducción de Albor Marruenda, México, UNAM, 1977 (1. ed. en francés, 1971). La extirpación de las idolatrías legitimadas por el orden civil y eclesiástico colonial se realizó en diversos momentos tras el fracaso de la evangelización y de las previsiones de los tres primeros concilios (1551, 1567 y 1582-1583) en los que se diseñaron los controles religiosos del catolicismo. La primera campaña se realizó en 1610; la segunda de 1625 a 1626; y la tercera de 1641 a 1671. Francisco de Avila, comprobó en 1609 que los indios practicaban en la clandestinidad sus ritos religiosos. A partir de ese año, se elabora el aparato jurídico (civil y religioso) que regula quemar todo género de huacas, prohibir las fiestas y apresar a los sacerdotes indígenas (elementos materiales de la idolatría). Ver en BURGA, *op. cit.*, p. 223 y ss.

115 En la tercera sesión del Concilio Provincial Limense, celebrada el 23 de septiembre de 1583, en su capítulo 37º, se determina que “deben evitarse los libros profanos y lascivos” sustentándolo así: “y como entre los indios, ignorantes de las letras, había en vez de libros ciertos signos de diferentes cuerdas que ellos llaman *quipos* y de éstos surgen no pocos testimonios de antigua superstición en los que guardan el secreto de sus ritos, ceremonias y leyes, procuren los obispos destruir por completo todos esos instrumentos perniciosos” (FRANCESCO LEONARDO LISI, *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos* (estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583), Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990, p. 191).

116 ARNOLD, YAPITA y ESPEJO, “*Hilos sueltos*”..., pp. 24 y 247-248. El que los quipus se sigan guardando en cajas o baúles recrea la práctica prehispánica del antiguo quipucamayó y se traduce en el “llavero” de la caja comunal, tal como lo ilustra Guaman Poma de Ayala en su dibujo 806.

la Audiencia”¹¹⁷. Para el etnohistoriador ucraniano, la inclusión del contenido de un quipu de un señorío andino como parte de la evidencia en un juicio nos permite una mejor aproximación a su contenido, a pesar de las mediaciones implicadas en su lectura y posterior traducción y transcripción al castellano, a la que se puede acceder en los expedientes judiciales. Lo que dicen estos expedientes es: 1) que en los tres lustros después de la Conquista los quipucamayos seguían anotando lo que sus autoridades entregaban a las autoridades invasoras; 2) que la clasificación de la información guardada empieza a incluir tanto artículos de origen español como lo que los españoles “rancheaban” o robaban a su paso por las comunidades; 3) que la desconfianza de los curacas, antes aliados de la conquista, incluía “omisiones tácticas” de sus bienes personales y comunitarios; 4) la inmediata presión colonial sobre la economía andina; 5) se reitera la organización cualitativa señalada por algunos de los cronistas.

Me permito sintetizar la clasificación etnográfica de la información contenida en los quipus ofrecida por Murra en el siguiente cuadro:

1ª categoría	Seres humanos	Seres vivientes	Hombres: “para su servicio”, armados y de carga que incluían los que se entregaban “a la salida” y “los llevados para el camino” (estos dos hilos se colocaban al final de la serie de cuerdas). Mujeres: “para su proveimiento”
2ª categoría	Auquénidos		Menos hembras que machos Algunos “para su comida” y “de carga”, “rancheados”
3ª categoría	Tejidos	Cosas	Objeto de mayor prestigio y participante en el manejo del poder estatal
4ª categoría	Alimentos cultivados		Maíz (en primer lugar), tubérculos al final
5ª categoría	Objetos de fibra de cabuya		Incluye “alpargatas”

117 MURRA, “Las etno-categorías de un khipu estatal”, p. 244.

6ª. categoría	Cerámica		Cántaros, puños, tinajas, ollas (muchas de las cuales servían para el almacenamiento)
7ª. categoría	“Gallinas de castilla”, huevos y perdices	¿?	Categoría contradictoria. Murra supone que las cuerdas de gallinas y huevos se introdujeron después de 1532, y se las colocó junto a las perdices, que se crían en estado semi-domesticado.
8ª. categoría	Vegetales no cultivados	Poca elaboración “crudo”	Leña, carbón, paja y hierba
9ª. categoría	Vegetales cultivados	Mucha elaboración “cocido”	Chicha, , “toda fruta” (conservable o deshidratada que incluía ají, coca , sal blanca y pescado).

Solamente hay que añadir que la anterior organización de bienes dados a los conquistadores se encuentran en el eje horizontal del quipu, mientras que en “el eje vertical se consigna la secuencia cronológica de 19 acontecimientos recordados por los informantes”, los cuales, al decir de Murra, incluyen 19 “momentos críticos de la historia colonial más temprana”¹¹⁸.

Como podemos observar este quipu, al igual que otros en las primeras décadas de la Conquista, fue usado como “documento probatorio de información” en procesos

118 *Ibid.*, pp. 245-252. Murra se basa en las investigaciones de WALDEMAR ESPINOZA, particularmente en su texto *Los Huanca, aliados de la conquista: tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la conquista del Perú, 1558, 1560 y 1561*, Huancayo, Universidad Nacional del Centro del Perú, 1971. Vale la pena anotar que en el ejemplar del libro de Murra, consultado en la Biblioteca “Samuel Ramos” de la FFyL de la UNAM, no aparece la figura 4 a la que alude el autor y en la que dice presentar organizadas las etno-categorías del quipu de 1561. Con la información expuesta en el artículo me permití elaborar este cuadro dentro del cual la categoría séptima queda ambiguamente marcada por el autor bajo la hipótesis de que las tres cuerdas que la conforman fueron incorporadas en fechas cercanas a 1561, puesto que aluden a productos de clara procedencia española (gallinas y sus huevos). Zuidema propone en el *Calendario Inca...*, que la lista de productos registrados en este quipu de 1561 es: a) gente: varones y mujeres; b) animales: llamas; c) textiles; d) comida: maíz, quinua y papa; e) calzado; f) cerámica; g) perdices o tinamus (se agregan después gallinas y huevos); h) leña, paja, pasto, chicha, fruta seca, sal y pescado. Esta lista difiere de la que proponemos aquí puesto que en la categoría h) nosotros incorporamos la distinción entre lo “cocido” (8ª. categoría) y lo “crudo” (9ª. categoría) que Murra retoma de Lévi-Strauss. Ver MURRA, *op. cit.*, p. 251.

judiciales y fue reconocido por los cronistas de las más diversas posiciones, como los que ya hemos expuesto.

A pesar de que hay autores como Franklin Pease que afirman que los quipus sólo guardaban información de carácter cuantitativo y no de historias, relatos, leyendas o textos literarios¹¹⁹, el historiador y filólogo italiano Carlos Radicati Di Primeglio propone una interpretación que avanza en la dirección contraria. Según él, tras un análisis de un “archivo” de seis quipus rescatados de una misma tumba, es posible asegurar que los quipus representan un sistema de escritura ideográfica tacto-visual tridimensional, muy parecida a la escritura china (grafo-visual) que, no obstante, es bidimensional. En su obra de 1964 se separa de la permanente perspectiva fono y alfabetocéntrica con la cual se ha equiparado a los quipus. Para él, no hay duda de que los quipus son una *escritura serial* y propone que deben comprenderse dentro de un sistema de escritura más compleja conformado por “[...] el de las cuentas con piedrecitas o granos practicada con instrumentos de casilleros, y que quizá se han confundido con los ábacos [yupanas]; el de las rayas de colores sobre madera llamado *quillca*; y por último, el de los quipus, cuya característica fundamental es la seriación”¹²⁰. De tal manera que no se debe reducir el sistema de escritura andina a los quipus, sino que se debe ampliar a un campo mayor en el que es preciso incluir los *quillca* o *quellca* y las ruedas de piedras o semillas.

Las yupanas, y aquí Radicati sigue al jesuita Juan de Velasco en su *Historia del reino de Quito*, son “ciertos archivos o depósitos hechos de madera, de piedra o de barro, con diversas separaciones en las cuales colocaban piedrecillas de distintos tamaños, colores y figuras angulares [...] Con las diversas combinaciones de ellas, *perpetuaban los hechos y formaban cuenta de todo*”¹²¹. Radicati afirma que éste era el sistema ideográfico más simple que permitía contar y al mismo tiempo perpetuar los hechos, es decir, tenía funciones tanto numerales como extranumerales. Pero, como ya quedó dicho, los yupanas no se deben confundir con los *quillca*. En 2007, la antropóloga Denisse Y. Arnold sostiene que los yupanas se han usado simultáneamente a los quipus, pues primero se contabiliza y posteriormente se anotan las cantidades en un

119 Véase PEASE, *Las crónicas y los Andes*, p. 35.

120 CARLOS RADICATI DI PRIMEGLIO, *La “seriación” como posible clave para descifrar los quipus extranumerales*, Lima, Universidad Mayor de San Marcos, 1964, p. 68.

121 *Apud* RADICATI, *op. cit.*, p.68.

quipu, tal como lo pinta Guaman Poma de Ayala en el dibujo 360 [362], donde aparece el tesorero mayor del Tahantinsuyu. De tal manera que, en tiempos recientes, se asocia el uso de yupanas al uso de quipus en las comunidades o ayllus. Las yupanas, agrega la antropóloga, deben entenderse dentro de una estructura de juego y ritual bélico vinculado con la expansión andina de “recibir” y “donar” productos.¹²²



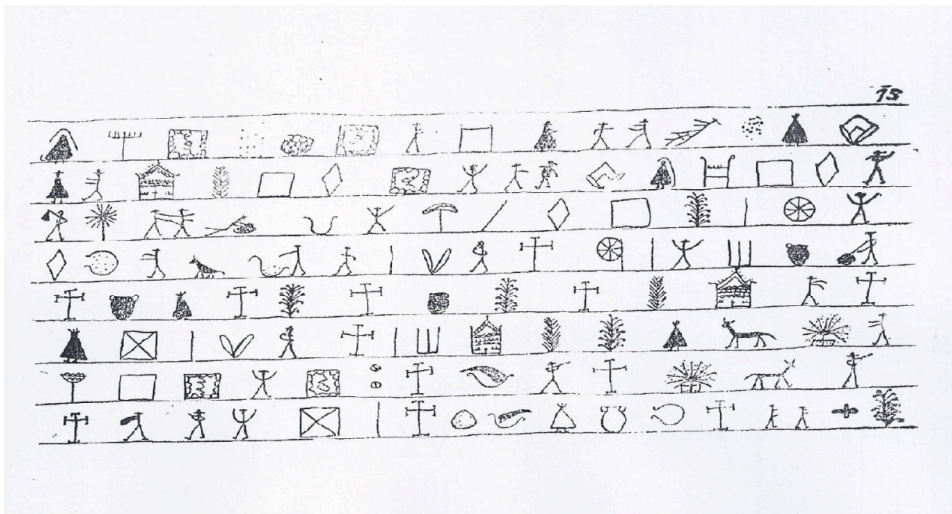
Fotografías de yupanas¹²³

Por su parte, *quillca* fue traducido por los primeros lexicógrafos como “pintura”, “dibujo”, “escritura” y “libro”. El investigador argentino Dick Edgar Ibarra Grasso publicó en 1953 *La escritura indígena andina*, donde da cuenta de una investigación de campo de 1940, gracias a la cual recogió varias “pinturas” con un sistema de escritura de carácter jeroglífico entre hablantes del quechua y del aymara. Tras esta investigación concluye que los cronistas aunque tuvieron conocimiento de otras formas de registro de información y se maravillaron por ellas, su búsqueda fue la escritura alfabética, por lo cual todas las otras formas que encontraron fueron descalificadas. Los quillca, si bien pueden tener un origen andino remoto y aún desconocido, perduraron en la Colonia y hasta la

122 ARNOLD, YAPITA y ESPEJO, “*Hilos sueltos*”..., pp. 280 y ss. En la actualidad se está rescatando el juego de la Yupana en el norte de Bolivia. Ver el artículo electrónico: RUBÉN ALBERTO CALVINO, “Yupana calendárica” en <http://simpleorigami.com.ar/simplered/?p=1704> [consultado el 17 de noviembre de 2014], en el que propone a la yupana como un instrumento de conteo calendárico y explica sus reglas aritméticas sumatorias, hasta lograr los 360 días, más los 5 días fuera del tiempo.

123 Fotografías extraídas del sitio <http://www.abovetopsecret.com/forum/thread784247/pg1> Consultado el día 17 de noviembre de 2014.

actualidad. Son jeroglíficos trazados en materiales como piedra, arcilla, cuero de llama, hojas de plátano o papel. Los trazos son simples y su estructura de lectura es el *bustro-fedón* o *giro de buey* que consiste en escribir alternativamente una línea de izquierda a derecha, rotando su dirección. Esta escritura jeroglífica posee signos ideográficos, simbólicos y fonéticos que la estructura aglutinante de las lenguas quechua y aymara permiten.



Página 15 del cuaderno de Ocuri¹²⁴

Según el autor, los quillcas como el presentado guardan “rezos” de origen colonial. Sin embargo, sostiene que esta forma de escritura se basa en las prácticas andinas pre-coloniales. Aunque, como lo hemos dicho en otro lugar, Arnold sostiene la tesis de que este sistema de escritura no tiene un origen andino sino que fue obra de la labor *misilogizante* en toda América hispánica.¹²⁵

Las llamadas “pinturas” andina aluden, según la explicación de Henrique Urbano, a dos tradiciones andinas: el grabado en los *q’eros* o vasos ceremoniales, y las tablas de Sarhua en las que los campesinos pintaban la genealogía familiar o la red de compadrazgo¹²⁶. La antropóloga Denisse Y. Arnold agrega su vínculo con la práctica de los textiles, particularmente en los *unku* (túnicas incaicas) y los *tocapu* (fajas de cintura de uso ritual).

Vale la pena mencionar la tesis del investigador holandés R. Tom Zuidema respecto a que la organización socio-religiosa del Tahuantinsuyo estaba esquematizada en un

124 DICK EDGAR IBARRA GRASSO, *op. cit.*, p. 213. Esta página del cuaderno contiene las preguntas del catecismo.

125 Ver *supra*, nota 11, p. 300.

126 URBANO “Nota” en “Relación de las fábulas i ritos de los Incas hecha por Cristóbal de Molina” en *Fábulas y mitos de los Incas* (edición de Henrique Urbano y Pierre Duviols), Madrid, Historia 16, 1989, p. 50.

gran quipu circular cuyo centro era el Cuzco. Desde allí se dividían las cuatro regiones del poder incaico (Chinchasuyu, Antisuyu, Cuntisuyu y Collasuyu) mediante 41 líneas imaginarias o *ceques* que articulaban el tiempo y el espacio religioso (fiestas de 328 *huacas*) de los linajes o *panacas* y/o comunidades o *ayllus*, así como los lazos de reciprocidad y parentesco y la reproducción de la vida (acceso al agua, agricultura, pastoreo, etc.), todo lo cual está incluido en el complejo calendario incaico.¹²⁷

Esta idea de la comunidad socioeconómica y política del Cuzco concuerda con la interpretación de los quipus como mapas mentales y territoriales, tal como lo propone Denisse Y. Arnold.¹²⁸

Con lo dicho hasta aquí podemos concluir que todos los cronistas del siglo XVI consignan la presencia de quipus y que la mayoría de ellos los asocia a un instrumento que suple la falta de la escritura alfabética, con lo cual se devaluó el quipu y las otras diversas formas de escritura. Nos parece que la exposición del problema que hace el jesuita José de Acosta expone el horizonte filosófico de cuño aristotélico de la concepción de la escritura, en el que la palabra está en el lugar de las ideas que tienen un vínculo directo con los conceptos; problemática que repercute en las políticas fundamentales para los pueblos andinos y sus tecnologías de la escritura, las cuales se debatieron filosóficamente.

¿Realmente se dejaron de usar los quipus? Responder esto implica dejar el campo de la etnohistoria e incursionar en el terreno de la antropología y la etnografía, así como replantear filosóficamente el problema de la escritura y los quipus.

127 “El sistema de *ceques* [zurcos o tierras limitadas] es también el instrumento administrativo utilizado por los incas para describir la organización política del Cuzco. El cuidado de los *huacas*, *ceques*, grupos de *ceques* y *suyus* estaba asignado a grupos políticos cada vez mayores” (TOM ZUIDEMA, *Reyes y guerreros: ensayos de cultura andina* (compilación Manuel Burga), Lima, Fomciencias, 1989, p. 344. Ver también: ZUIDEMA, *La civilización inca en Cuzco*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, pp. 17-18, 38, 119, 129 y 135; así como ROSTWOROWSKI, *Historia del Tahuantinsuyu*. La historiadora peruana retoma de Polo de Ondegardo y de [Bernabé] Cobo la definición de *ceque*: “los *ceque* [...] eran unas rayas imaginarias que rodeaban la ciudad, y que partían de la plaza del templo del Sol semejando un gigantesco quipu”, *op. cit.*, p. 33. Polo de Ondegardo establece la primaria relación entre el sistema religioso, político y social a partir de la organización de los *ceques* (PIERRE DUVIOLS, *La destrucción de las religiones andinas. Conquista y Colonia*, traducción de Albor Marruenda, México, UNAM, 1977 [1. ed. en francés, 1971], p. 120 y *ss*). Ver el diagrama de Zuidema “El sistema de *ceques* como un quipu”, *supra* p. 155. Las fuentes coloniales de Zuidema son, además de Polo de Ondegardo y Bernabé Cobo, Juan de Betanzos. Ossio, siguiendo las investigaciones de Zuidema, define a los *ceques* como “líneas de mira o visión” que hilvanaban las huacas o adoratorios (*El calendario inca*, p. XXI).

128 Ver ARNOLD, “*Hilos sueltos*”, p. 277.

5.3.1 Otros textos: los *textiles*

Los textiles tienen en el mundo andino un papel central. Si, como afirma John V. Murra, las sociedades andinas eran fundamentalmente agrarias y de pastoreo, el mundo de la reproducción de la vida, es decir, el mundo material y su elaboración simbólica se entrelazan con los tejidos.

La antropóloga Denisse Arnold en *“Hilos sueltos”: los Andes desde el textil*, obra que realiza con Juan de Dios Yapita y la diseñadora Elvira Espejo, recupera las reflexiones derridianas en torno a la escritura. Su referencia a la obra *De la gramatología* del filósofo francés le permite estudiar el lenguaje de los textiles en los Andes precisamente como una *escritura regional*.

Pero, contrariamente al movimiento ontológico que observa Derrida respecto a la violencia que inaugura la diferencia entre significado y significante, entre el sentido de la voz o de cualquier inscripción (*grafein*, “grafía”), entre la diferencia de la huella y aquello que *indica a o hacia lo que apunta* (el sentido más que el significado), como un juego permanente e inestable entre lo Mismo y lo Otro, a la antropóloga le interesa explicar “la ontología del textil”¹²⁹. En el textil andino se opera un doble movimiento: se personifica el textil y se textualiza a la persona que lo hace y que lo porta.

Para las tejedoras, el textil andino es un “ser vivo”, no un objeto, no es una piel artificial que cubre, sino la prolongación del cuerpo y expresa la condición del portador o portadora: condición de género (mujer, varón), estado civil (solteras/os, casadas/os, niñas/os) y hasta de la situación social del grupo (paz, guerra, abundancia o sequía).

Las tejedoras andinas se autoidentifican con la corporalidad del *aguayo* que tiene género femenino. Ellas ven “en la parte figurativa del cuerpo del textil una zona «con su propia sangre», a modo de una placenta tejida (*tayka*), parecida a la que tiene la mujer en su propio cuerpo durante el embarazo”¹³⁰. La prolongación del cuerpo de la mujer en la corporalidad misma del textil se extiende al cuerpo social, al pasado mítico del grupo y a la observación de las constelaciones de los lagos negros.¹³¹ En el primer caso, porque el *aguayo* tiene un poder fertilizante de hacer “brotar, en su debido momento, las varias

129 Ver *ibid.*, pp. 51 y 78.

130 *Ibid.*, p. 56

131 Ver *supra*, p. 166 y *ss.*, así como el Anexo 2 al final del capítulo 2.

«wawas» (criaturas) del ayllu sean éstas los productos agrícolas, las crías de animal o las propias guaguas humanas”¹³². Por esta razón, el aguayo tiene significados especiales, es decir, hay diseños especiales según la edad y tienen una centralidad como regalo para las mujeres en el matrimonio. No olvidemos que, desde tiempos inmemoriales, los textiles han tenido un valor cultural privilegiado en las relaciones de reciprocidad entre los grupos indígenas, además de profundos vínculos con las prácticas agro-pastoriles y astronómicas que han articulado la vida de las comunidades.¹³³ Así, la corporalidad de la mujer se extiende a la familia, al grupo social ampliado (ayllu) e incluso a la producción agrícola.

En el segundo caso, la prolongación de la corporalidad del textil hasta el pasado mítico se explica porque la actividad del tejer está mediada por el “habla” del textil, es decir, el diálogo que mantienen con él las tejedoras a través del canto y la poesía —que para la antropóloga son la verdadera “gramática” de las culturas no-letradas, presente en la vida pre-colonial, colonial y en la actualidad. Se explica también porque este acto creativo y estético se sustenta en el “acto de revivificar algo en estado muerto con un nuevo espíritu de regeneración, lo que impulsa también, a través del tiempo, la generación de nuevos seres y su intercambio entre grupos”¹³⁴.



Tejedoras de Oruro¹³⁵

132 *Id.*

133 ZUIDEMA en *El calendario Inca* refiere un textil huari del 900 d. c., que es un calendario. Ver *supra* la nota 223, pp. 148-149.

134 Ver ARNOLD, “*Hilos sueltos*”..., pp. 58 y 416-417. Esta autora, junto con Juan de Dios Yapita, en la obra *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación* (La Paz, ILCA/Hisbol, 1998), analiza el canto a los animales, su presencia en las actividades del tejido y en la lectura de las constelaciones del sur, de la vía láctea, el cual tiene una función “envolvente” con los animales y con toda la creación. La escritura como metáfora agrícola del “reverdecir” también la plantea Arnold en “*Hilos sueltos*”... (p. 253) y el canto lo asocia a la lectura en voz alta para despertar los espíritus a la vida.

135 Foto original de Karina San Martín, recuperada de http://www.eldiario.net/noticias/2006/2006_07/nt060707/5_00nal.html (1 de marzo del 2012).

La retroalimentación de la muerte y la vida opera en el proceso de tejer un nuevo aguayo, el cual incluye el cuidado de los animales, el corte de su vellón, las ceremonias de su cruce, la recuperación de sus desechos como abono para la tierra, etc.; el tejer se vincula con “convertir en persona” y con crear un espacio delimitado. Se trata de un proceso lento y difícil durante el cual hay que saber escuchar el tejido para enderezarlo, soltarlo, en suma, guiarlo en su ser. Para Elvira Espejo, urdir el telar se compara con el hacer que una *wawa* se transforme en persona. El tejido empieza como un recién nacido y termina como persona. Tejer, resulta así el proceso creativo de “llenar un espacio determinado en todas direcciones con una multitud de elementos, para luego afinar los bordes y cerrarlo adentro”¹³⁶. Los antropólogos proponen un paralelismo entre el tejer, la formación de las personas en el matrimonio, los procesos educativos y la agricultura en las tierras (chacras) de los ayllus.

El tejer también implica la participación de lo femenino y lo masculino. Los palos que se hunden en la tierra como el *pulu* conformado por el borde con hebras gruesas, son el cimiento del tejido que al mismo tiempo constituye un “punto de articulación y transición entre los pies de una generación y la cabeza de otra”¹³⁷. Por eso se puede hablar de una dinámica genealógica que confirman algunas fuentes arqueológicas de tejidos. Los autores mencionan la importancia de los rituales bélicos de conservar las cabezas de los muertos, de tejer con cabelllos y de conservar los cuerpos momificados de los muertos, especialmente de aquéllos que fueron los iniciadores de un grupo (*panaca*), lo cual patentiza esta dinámica genealógica de la trama de la vida entre las comunidades andinas.

Vale la pena recordar aquí que para Derrida, “la génesis de la escritura (en el sentido corriente) ha estado ligada casi en todas partes y en la mayoría de los casos a la inquietud genealógica”¹³⁸, y que ésta se vincula con una clasificación social que ya opera en el acto de *nombrar*.

Si detrás de toda escritura o lenguaje se encierra una forma de vivir el ser, es decir, una *cosmovivencia* (Lenkersdorf) u *ontovivencia*, en los textiles andinos el juego entre

136 ARNOLD, “*Hilos sueltos*”..., p. 61.

137 *Ibid.*, p. 66 y ss.

138 DERRIDA, *op. cit.*, pp. 162 y 263.

la muerte y la vida, entre los ancestros y las nuevas semillas, entre lo femenino y lo masculino, permite sostener una relación de continuidad y discontinuidad entre lo Otro y lo Mismo, entre la persona y la comunidad, entre lo femenino y lo masculino, entre el pasado y el futuro que se hacen presentes en un estar de ahora.

Mención especial merecen los *tocapus*, porque nos permiten relacionarlos con el vocablo “quillca” que utilizaron los primeros cronistas para referirse a los textos escritos.

La voz *tocapu* tiene una larga y discutida historia. Se ha interpretado como “hacedor”, “terminar, completar, perfeccionar”; Bertonio lo define como “vestido o ropa del Inga a las mil maravillas”; en aymara se entiende como “cosa bien realizada o bien pintada” (*tocapu quellcata*); *Tokay*, *Tocapu* o *Tukupu* es también un epíteto del dios Viracocha y significa “el que termina” y, vinculado a otra de sus características complementarias, que se liga a *Ticci*, significa “el que inicia”. De tal manera que, siguiendo a Denisse Arnold, *Ticci Viracocha* y *Tukupu Viracocha* expresan “la eternidad de la divinidad”.¹³⁹ Por lo anterior, el textil se interpreta como máxima obra creadora. Para Zuidema, el tejido es “el supremo acto de crear”. Como el dios Wiracocha, varios Incas se dedicaron a tejer.¹⁴⁰



Unku Inca con tocapu

139 ARNOLD, “*Hilos sueltos*”, pp. 90-91.

140 Ver ZUIDEMA, “Mito, historia y ritual” en *Reyes y guerreros: ensayos de cultura andina* (comp. Manuel Burga), Lima, Fomciencias, 1989, pp. 245-246.

Los tocapus son franjas de cuadrados con motivos geométricos. Para algunos investigadores, son una escritura visual construida por la forma geométrica y el color. De hondas raíces históricas, los tocapus alcanzan su expresión más elaborada durante el incanato, particularmente asociados con Viracocha Inca, quien se dedicó al conocimiento de este lenguaje en los tejidos y a tejer.

Los principios a partir de los cuales se realiza la “lectura” de los tocapus son la complementariedad de lo masculino y lo femenino, la metáfora del cuerpo (cabeza, cuello, hombros, cadera y rodillas), y la de felinos, arco iris, estrellas, etc. Cada cuadrado puede ser una imagen, una metáfora o un epíteto de los dioses. Cada cuadrado está inscrito no desde fuera, sino que emerge desde dentro del cruce de los hilos. Por eso, los tocapus se asocian a un movimiento orgánico o vital que se expresa como continuación de la vida en el textil y su fuerza reverdecidora o regenerativa vinculada con su función mágica religiosa.¹⁴¹ Es tal su importancia que Silvia Rivera Cusicanqui valora profundamente la noción de identidad de las mujeres, porque se asemeja al tejido:

Lejos de establecer la propiedad y la jurisdicción de la autoridad de la nación —o pueblo o autonomía indígena— la práctica femenina teje la trama de la interculturalidad a través de sus prácticas: como productora, comerciante, tejedora, ritualista, creadora de lenguajes y de símbolos capaces de seducir al “otro” y establecer pactos de reciprocidad y convivencia entre diferentes.¹⁴²

Hay otras expresiones culturales ligadas a los textiles como formas de escritura, que no abordaremos aquí, como las pinturas en vasijas o q’eros y las danzas; otras “lecturas” como de la hoja de coca empleadas en la vida cotidiana y en el protocolo diplomático.¹⁴³ Efectivamente, como lo han señalado algunos investigadores, cada una de estas prácticas no puede mirarse de manera aislada. Si bien se ha privilegiado el quipu como una escritura andina, este artefacto que suple a las letras es parte de una red de prácticas semióticas comúnmente devaluadas a la luz de la escritura alfabética. Todas ellas

141 Denisse Y. Arnold, junto a la diseñadora aymara Elvira Espejo, recoge en “*Hilos sueltos*”... las aportaciones más recientes sobre el estudio de los textiles en la zona andina boliviana. Otras investigadoras son Victoria de la Jara, quien propuso desde 1975 el desciframiento de la escritura de los incas, así como Margarita E. Gentile, quien desde 1992 ha estudiado la expresión gráfica del mundo andino y propone que cada cuadrado, unidad de forma geométrica, y color con alto grado de abstracción es una unidad de sentido.

142 SILVIA RIVERA CUSICANQUI, *Hambre de huelga*, Querétaro, La Mirada Salvaje, 2014, p. 79.

143 MINISTERIO DE RELACIONES EXTERIORES y ACADEMIA DIPLOMÁTICA PLURINACIONAL, *El akhulli. Aprendiendo nuevos protocolos. La coca en la diplomacia de los pueblos*, Diplomacia por la Vida 4, diciembre de 2009.

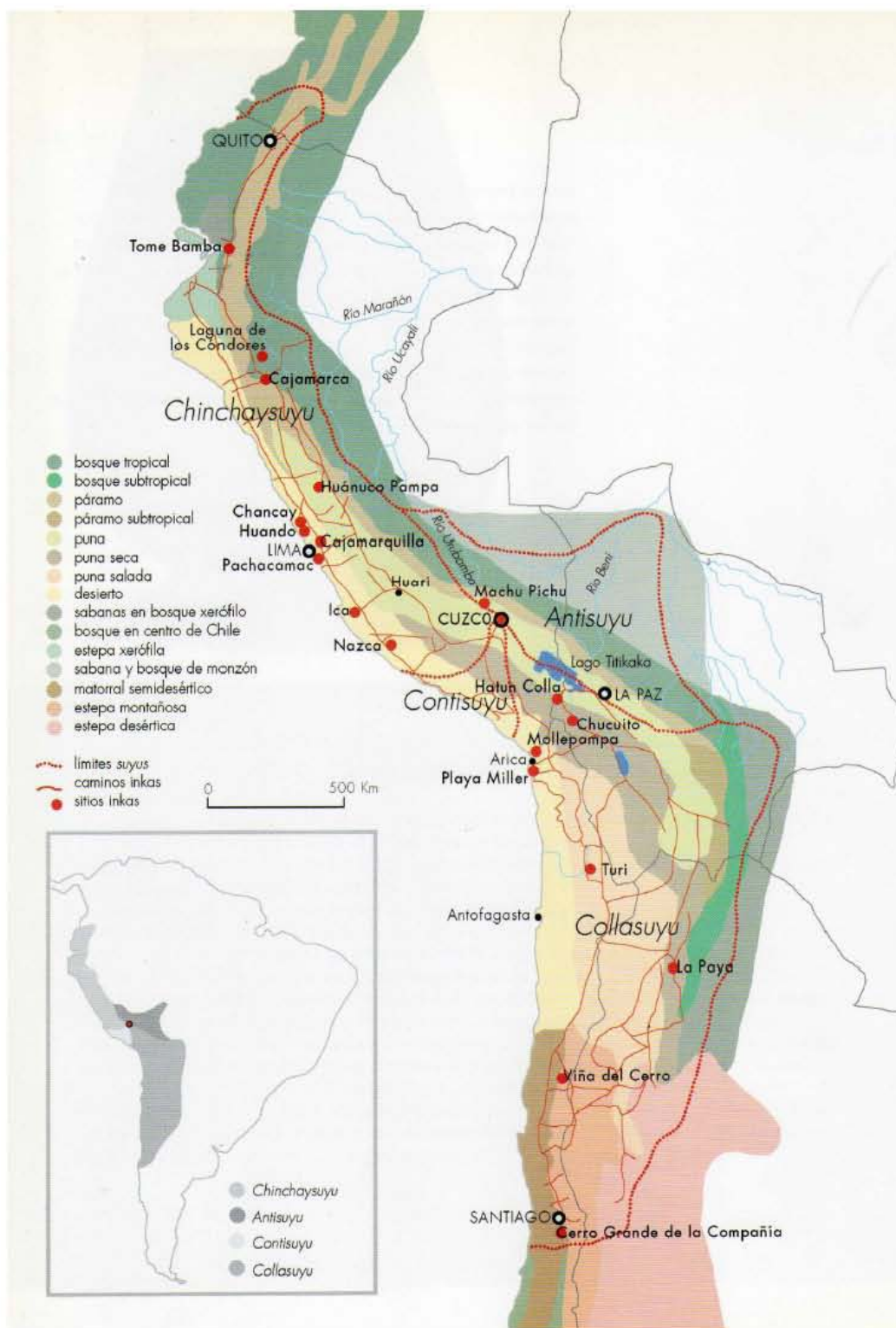
constituyen, siguiendo a Denisse Y. Arnold, una coreografía territorial de los pueblos andinos que labran, bailan, tejen y cantan recreando su identidad y su memoria, particularmente desde su prohibición decretada por el Tercer Concilio Limense en 1582-1583. Como en todos los pueblos de nuestra América, la fiesta y la contracción al uso comunal de danzas, prendas de vestir, lenguas, han sido prácticas de su *persistencia* cultural.

Negar el carácter de escritura a los diversos sistemas semióticos indígenas pone al desnudo el carácter colonizador europeo respecto a la civilización de las diferentes expresiones culturales de Abya-Ayala. Seguir escatimándoles su carácter de escritura es un acto de profunda ignorancia.

La confrontación entre la voz y la letra, la oposición irreductible entre la oralidad y la escritura, la distinción entre sociedades con escritura y sin escritura, entre culturas civilizadas y culturas bárbaras, son oposiciones que han servido para demarcar y legitimar un hegemonía epistémica que fundó la hegemonía política, religiosa y económica colonial. Por ello es necesario replantear la problemática de la distinción entre la oralidad y la escritura en términos de confrontación entre tradiciones escriturarias y orales disímiles. Se trata, finalmente, de la oposición entre escrituras diferentes y de sus desplazamientos en la organización de la vida de los pueblos andinos en una temporalidad que se extiende más allá del imperio inca y más acá del descubrimiento y la conquista de la región. En dicho proceso, la impronta colonial está presente, pero como un gesto cultural colonial y racista que ha tratado de destruirlas o extirparlas, y que las reconoce como *folklore*, como artesanía, como pieza de museo de las naciones modernas y liberales. No obstante, y pese a todo, estas prácticas siguen vivas en los pliegues de su propia memoria colectiva, porque están allí para testimoniarlo a pesar de todas las contradicciones hasta aquí revisadas.

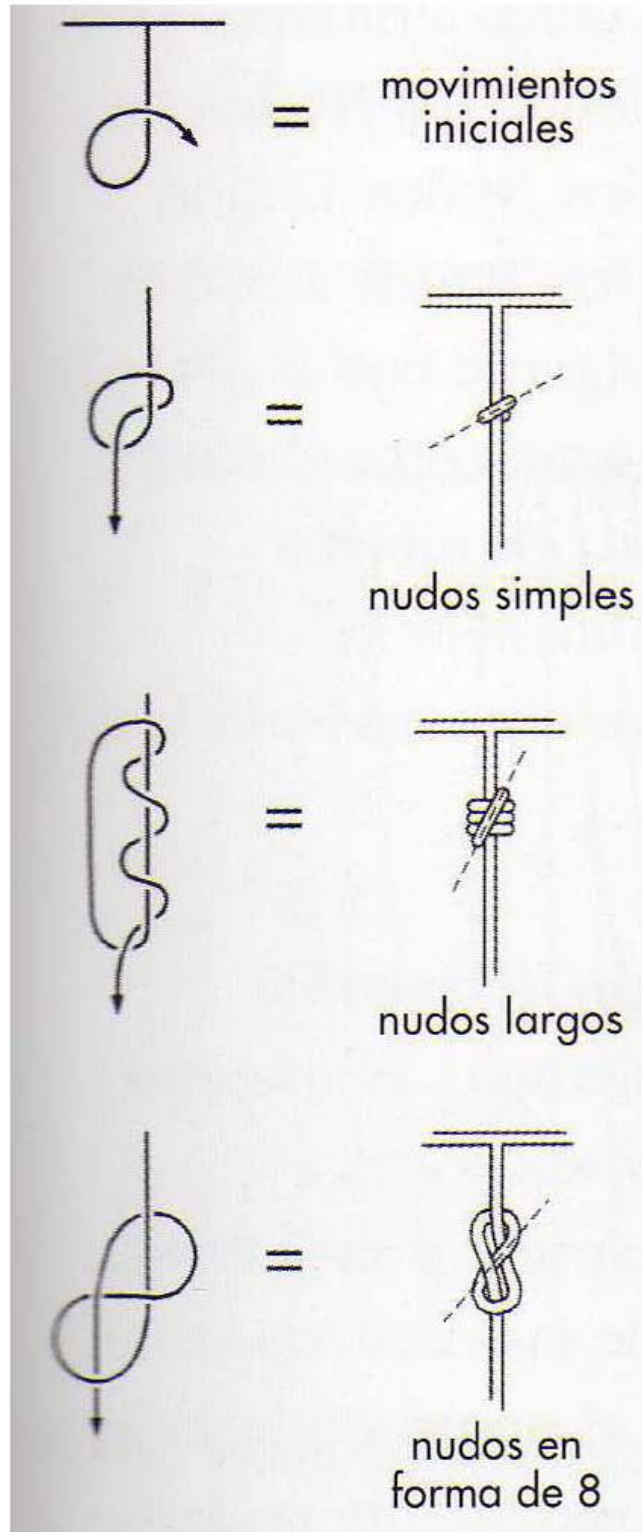
En el análisis de la oralidad y la escritura que hemos realizado se hace manifiesta una crítica a la metafísica europea, sustento de la diferencia cultural entre sociedades letradas y no-letradas o pre-letradas, bárbaras y civilizadas, que ha recortado los aportes tecnológicos escriturarios más allá del alfabeto y el fonocentrismo, como los elaborados por los pueblos andinos en sus textiles y quipus, los cuales guardan en su seno una ontología envolvente y regenerativa que les permite instalarse en el mundo con un gesto propio y del cual mucho tenemos que aprender.

ANEXO 3



GARY URTON, *Quipu: contar anudando en el imperio Inka*, Santiago de Chile, Museo Chileno de Arte Precolombino / Universidad de Harvard, 2003, p. 14.

ANEXO 4



URTON, *Quipu: contar anudando en el imperio Inka*, p. 29.

< A manera de conclusión. >

DOS FIGURAS SIMBÓLICAS
DE LA RESISTENCIA
ANTICOLONIALISTA
ANDINA: *INKARRÍ* Y
PACHAKUTI

En el proyecto de esta investigación, en el año de 2008, nos propusimos demostrar que una de las funciones del mito era la constitución simbólica de la autoridad política, la

cual en contextos culturales coloniales como los de la historia de los pueblos de *nuestra América*, es vivificado en y por los sujetos colectivos o “protagonistas”¹ que, asidos a su presente y mediante su memoria colectiva, tienden puentes hacia el futuro, proponiendo estrategias para superar esa condición de subordinación en la que fueron instalados y/o permanecen. Dicho de otro modo, la esperanza de una vida justa para los pueblos andinos de nuestra América, en la que nadie viva del trabajo ajeno y todos intercambien recíprocamente sus frutos, será posible si comprendemos la manera en que se han desarticulado en la vida colonial y las estrategias que han operado para mantener las dimensiones aludidas: el mito, la historia y la utopía.

Sólo desde esta tensión entre ser (historia colonial) y deber-ser, fundamentalmente de autonomía religiosa, política y económica, han podido reactualizarse y usarse algunos componentes del universo mítico para concentrar su deseo y orientar las acciones de superación. En este pliegue entre ser y no-ser-aún es posible hablar de *utopía andina*, en la que el mito puede reactualizarse en el futuro. Para demostrar esta tesis presentamos en cada capítulo los conceptos articuladores de mito, historia, utopía, sujeto heterogéneo y escritura.

Aquí nos detendremos en resaltar los núcleos conceptuales del argumento tejido a lo largo de los cinco capítulos que nos permiten explicar la manera en que, desde nuestra perspectiva, ocurre esta inversión de “tiempos”. Dicho de otro modo, por qué el futuro no está adelante sino atrás, se remonta a los orígenes míticos de las comunidades andinas y qué elementos conceptuales del pensamiento andino hacen esto posible.

Nuestro punto de partida ha sido la observación de Silvia Rivera Cusicanqui respecto a que las luchas de resistencia indígena (campesina) quechuas y aymaras han estado acompañadas de relatos en los que se actualizan las luchas del pasado colonial y en los que está presente el mito de Inkarrí, proveniente de la historia oral, el héroe

1 El concepto de “protagonista” se lo debemos a Yves Guillemot (“Prólogo. Para leer el Qhapaq Kuna: ¿un nuevo paradigma?” en JAVIER LAJO, *Qhapaq Ñan: La Ruta Inka de la Sabiduría* (Presentación de María Luisa Rivara de Tuesta), Lima, CENES-Amaro Runa Ediciones, 2005, p. 58 y ss). Este concepto se opone al de “sujeto”, acuñado en la filosofía moderna, y supone la conciencia de los pueblos andinos de pertenecer a una trama mayor, comunitaria y cósmica en la que actúan. Es un “nosotros, pero no nosotros” a la vez, puesto que refiere a las colectividades humanas, pero también a las dimensiones de la naturaleza, los ancestros míticos comunes y el cosmos todo.

mítico que crece en las profundidades de la tierra y que al volver pondrá al mundo sobre sus pies.²

Es importante tomar en consideración esta afirmación general de las luchas quechuas y aymaras en Bolivia en el siglo XX, no sólo porque no les prestamos la atención debida en el cuerpo del trabajo, sino porque plantea la relación entre los dos símbolos de la resistencia indígena anticolonial que bien puede generalizarse a la región andina de Perú y Bolivia: el de *Inkarrí* y el de *Pachakuti*. Como hemos visto, la acción simbólica tiene una dimensión política en las luchas de resistencia, la cual radica en la tensión entre memoria colectiva y deseo, que puede llegar a convertirse en proyecto político. La memoria colectiva ha conservado de muchas maneras ese recuerdo del pasado andino que corresponde a una memoria de larga duración, pues se ancla en las capas más profundas de la cultura andina y lo actualiza dependiendo de los momentos coyunturales de crisis.

Pero, ¿cuáles son los núcleos conceptuales que permiten el uso creativo y reiterativo de esos símbolos?

En el primer capítulo expusimos de qué manera opera la racionalidad mítica. No sólo es un complejo de relatos sagrados que se guardan en la memoria, sino que justamente se guardan en la memoria porque articulan la vida material, económica, social y política de su pueblo. El sentido instaurado por los mitos tiene su soporte material en cada una de las acciones que los acompaña. Aunque el universo simbólico andino es muy amplio o, como decían los cronistas, tenían muchos dioses de los que hablaban sus relatos, aquí nos detuvimos solamente en dos ciclos míticos y un elemento estructural.

En primer lugar destacamos la estructura dual *llacuaz/huari* o *llacuaz/llacta*, que pone en juego la dualidad en varios órdenes: exterior/interior, foráneo/oriundo, superior/subordinado. Esta dualidad también se pone en juego entre las divinidades celestes/subterráneas y en la organización del espacio político Hanan/Hurin. Esta dualidad tiene fuertes implicaciones políticas, tal como en la organización del espacio de cada pueblo en dos mitades, cada una de las cuales tenía su propio “turno” en la organización de las actividades religiosas, mediante las cuales se confirmaban las alianzas polí-

2 SILVIA RIVERA CUSICANQUI, *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua 1900-1980*, 4ª. reimp., La Paz, La Mirada Salvaje, 2010 (1ª. ed. 1984). También plantea esta idea en “El otro bicentenario” en *Hambre de huelga*, Querétaro, La Mirada Salvaje, 2014, pp. 5-16.

ticas y los espacios jerárquicos de la sociedad.³ En diversos lugares subrayamos el carácter ctónico o telúrico de Inkarrí⁴, el cual, como héroe subterráneo, espera su turno de volver. Por eso se asocia a Amaru y a Katari —serpiente en quechua y en aymara—, cuya fuerza simbólica late en los nombres de los líderes rebeldes: Tupac Amaru I y II y Tupaj Katari.⁵

Al seguir la huella de los dos ciclos míticos propuestos por Urbano, el ciclo de los Wiracochas, los cuatro dioses, y el de las parejas Ayar (que también eran cuatro), llegamos a identificar dos funciones míticas estructurales: la dualidad *orden/desorden* encarnada en sus cuatro expresiones míticas de dioses y héroes civilizadores. La función estructural de *des-orden* asociada al dios Tawapaca y al héroe Ayar Cachi fue borrada por la interpretación teológica cristiana y subsumida en su versión maniquea de oposición y lucha entre el bien y el mal, que en más de un caso se identifica con el ángel caído, es decir, como encarnación del mal. Para Enrique Urbano, el dios (Tawapaca) y el héroe rebelde (Ayar Cachi) expresan lo escondido, la travesura, la fuerza incontrolable, lo indefinido, la transgresión, el deseo, incluso los impulsos, tal como queda expresado por José María Arguedas desde 1953: *Inkarrí* era “munay-niyoc” al tener la potencia de desear y de crear lo que deseaba; se trata de un poder subterráneo, pre-social, que amenaza el espacio políticamente organizado, y que ayuda a su mantenimiento mediante el juego eterno de orden/desorden. El dios Tawapaca y Ayar Cachi ponen en tensión y en movimiento el orden político instituido y la creatividad incesante de la realidad, como componentes de la estructura simbólica andina que la política evangelizadora encubrió y la extirpación de las idolatrías persiguió. Vale la pena subrayar que “munay” es, para Yves Guillemot, el “cuidar y ser cuidado”, la “sabiduría del vínculo del tejido o trama viviente del cosmos”⁶. Por eso “munay” se asocia, además, a hacer bien las cosas. El “munay” también se asocia a una de las cualidades de los incas, en el informante de Juan Víctor Núñez del Prado y que está como epígrafe de este trabajo. El poder de desear y de hacer no es un poder ciego, puesto que es “el poder espiritual de

3 Ver especialmente el apartado 2.3.2 “El espacio político de los incas: el Tahuantinsuyu”.

4 Ver el apartado 1.4 “Un elemento estructural (*Ilacuz-huari*) y los ciclos de los Wiracochas y los hermanos Ayar”.

5 El catarismo es un movimiento político que en Bolivia ha desarrollado un programa indianista. Ver RIVERA CUSICANQUI, *Oprimidos pero no vencidos*.

6 YVES GUILLEMOT, *op. cit.*, p. 61.

la voluntad y del afecto”. Pero, además, nos remite a una idea de Raquel Gutiérrez respecto a que el *Pachakuti*, esa fuerza subvertidora del orden cosificante y totalizador, surge de los espacios vitales no domeñados por el Imperio, el Estado, las leyes o el mercado. Son espacios pre-políticos que se le escurren al orden colonial y que en ciertos “instantes” o zonas de crisis surgen en y con los cuerpos colectivos desde la resistencia, acción que mucho tiene de fiesta y de creatividad. Silvia Rivera hace referencia a estos “instantes” en los que la población salió a la calle para “propiciar” la aprobación y la promulgación de la nueva constitución de Bolivia. Después de dos años de conflictos intensos, desde 2006 que se echó a andar la Asamblea Constituyente y en los que el racismo contra los indígenas afloró descarnadamente (2008), surgió un sentimiento colectivo de estar al borde del abismo y, para presionar al parlamento reunido, “las multitudes insurgentes”, ésas que habían salido a defender el agua y el gas, ésas que ya habían sacado a un presidente hasta hacerlo subir a un avión con maletas llenas de dinero, ésas multitudes no amorfas de cerca de cincuenta mil personas decidieron marchar a la plaza Murillo, centro del poder político, en una súbita recuperación de la memoria. La marcha culminó en

una acción colectiva tensa y gozosa de danzar por 24 horas frente al presidente [Evo Morales], y con él, resultó ser una explosiva crítica práctica a la “política de la palabra” que se encerró entre las cuatro paredes del edificio del Congreso. Fue como si las multitudes concentradas el 19 y el 20 de octubre [de 2008] en la plaza Murillo hubieran descubierto la fuerza del deseo colectivo. En una reactualización inconsciente del movimiento del *Takiy Unquy* [...] las multitudes frente al Parlamento boliviano revirtieron los peligros del fracaso y la violencia y abrieron las puertas del *kha pacha* para entrar en la historia con sus propios pies, bailando sus propios ritmos. Así, se dejaban atrás siglos de empequeñecimiento, vigilancia y castigo.⁷

La nueva constitución del Estado Plurinacional de Bolivia se promulgó el 7 de febrero de 2009 y es la constitución más avanzada de nuestra América en lo que respecta a los derechos de los pueblos indígenas.

Vale la pena regresar a uno de los principios del pensamiento andino, el de la dualidad. En el apartado 2.4 “Mito e historia”, expusimos y problematizamos los principios de

7 RIVERA CUSICANQUI, “Pensando desde el *Nayrapacha*: una reflexión sobre lenguajes simbólicas como práctica teórica” en *Pensares y Quehaceres. Revista de Políticas de la Filosofía*, México, número 9, marzo de 2010, pp. 21-22.

dualidad, cuatripartición y tripartición, entre otros. Reuniendo información del calendario ceque y de la superposición de los ciclos calendáricos solar, lunar y sideral llegamos, con Zuidema y Tedlock, a que la noción inca de tiempo/espacio estaba más allá del pensamiento dialéctico de la simple oposición. No obstante que valoramos el principio dinámico de todo pensamiento dialéctico, consideramos que este concepto es insuficiente para expresar los elementos que están en juego dentro del pensamiento andino. Uno de ellos es el de la “proporcionalidad” o “emparejamiento” que tiene muchas formas de expresión: la rotación de los “cargos” políticos y las responsabilidades calendáricas, el movimiento rotativo en espiral ascendente de las generaciones, la distribución de tierras para los ayllus, entre otras. Si bien algunos autores han subrayado la importancia de la “complementariedad”, nos parece insuficiente el tratamiento de la “proporcionalidad”. Para Ivez Guillemot, la dialéctica, entendida como lucha de contrarios que se resuelve en una síntesis, es la elaboración filosófica del arte de la violencia cuya “práctica constante se convierte en filosofía de la vida [y] permite reproducir la cultura de la guerra”⁸. Para Javier Lajo, el pensamiento andino actúa de otra manera; opera el “vínculo de complemento y proporcionalidad” o *Yanan-Tinkuy*, que expresa “el flujo oscilatorio y concéntrico de los tres PACHAS que se produce por el yanán-tinkuy entre el uku pacha y el hanan pacha, los cuales se encuentran en un Taypi, y del cual surge el kay pacha, en el cual, al momento del cambio de cada ciclo o PACHAKUTI, se crean radicalmente cosas nuevas”⁹. O, para recordar la formulación de Silvia Rivera, se trata de ese espacio de en medio, ese pliegue de contacto, de encuentro, de violencia y creatividad.¹⁰

Para pensar más allá de la dialéctica de la simple oposición, como nos empujan a hacer Zuidema y Javier Lajo, es que proponemos una visión ontológica regenerativa, que incluye el concepto “revivalista” de Juan M. Ossio, y la epistemología del Ch’ixi — del mundo-del-medio— de Silvia Rivera Cusicanqui, desde donde es posible anclar la fuerza sub-vertidora del Pachakuti —voltear desde adentro y desde abajo— como espacio en movimiento que se recrea. Esta ontología regenerativa se ancla en el concepto *Viñay* o “generaciones” que marca las líneas de continuidad de los pueblos y comuni-

8 GUILLEMOT, *op. cit.*, p. 169, nota 27.

9 *Ibid.*, pp. 40-41. JAVIER LAJO a la letra dice: “nosotros hemos deslindado en el QHAPAQ KUNA Capítulo II de este libro), con la «dialéctica», puesto que es la entraña misma de la cultura monomaniaca u occidental” (*Qhapaq Ñan: La Ruta Inka de la Sabiduría*, p. 80).

10 Ver *supra*, apartado 2.4 “Mito e historia”.

dades andinas desde el aquí y el ahora y que conecta con el pasado que conocemos y orienta el futuro que viene empujando detrás. De allí la fuerza generativa de esta ontología abierta a lo posible, a lo que aún-no-es pero puede ser, a lo que late potencialmente como poder ser y puede llegar a ser.

En este punto es que se anudan los principios de dinamicidad orden/desorden o de destotalización, del dios Tawapaca y del héroe Ayar Cachi, y el de subversión —desde adentro y desde abajo—, de Pachakuti, con el concepto de *tensión utópica* que en el mundo andino se expresa como deseo de superar el caos colonial y de buen vivir, con orden y justicia. Para ello fue necesario comprender desde las lenguas quechua y aymara la noción de tiempo y sus metáforas espaciales, mediante las que es posible comprender que el pasado no está atrás, sino adelante, ante nuestra vista, y que el futuro está detrás de nuestra cabeza y que encierra múltiples potencialidades. Desde este sustrato profundo de las lenguas, que amarra la cosmovivencia u ontovivencia de sus pueblos, es que planteamos el concepto de *utopía-desde-sí*, para diferenciarlo de las *utopías-para-otros* impulsadas por los conquistadores y evangelizadores y de las *utopías-para-sí* forjadas durante dos centurias por las élites criollo-mestizas; conceptos propuestos por Horacio Cerutti y Arturo Andrés Roig. La *utopía-desde-sí* andina pone en juego sus propios conceptos de espacio/tiempo en el marco de una epistemología del-mundo-del-medio, según la propone Rivera Cusicanqui, que permite reconocer la densidad de los tiempos pasados y las potencialidades que pueden desplegarse desde el aquí y el ahora, en esos “instantes” de crisis y creatividad en los que la acción colectiva puede incidir, como propone Raquel Gutiérrez Aguilar.

Finalmente, y en otro orden de cosas, la investigación sobre las ideas del pasado inca, a través de la mediación de los documentos escritos coloniales, nos permitió, sin tener la pretensión de realizar una investigación genealógica, des-sedimentar o deshebrar los conceptos de la historia hegemónica ofrecida por los diversos cronistas, para dibujar los contornos de la idea del pasado incaico que tiene más bien un sentido sincrónico —espacial—, no cronológico, y que se funda en una concepción mítica, cíclica, abierta, más que histórica lineal del tiempo; concepción que incluye la relación dinámica cualificante de espacio/tiempo —*Pacha*— y sus sucesivos cataclismos o *Pachakuti*.

Es así que transitamos de la idea de utopía como género literario a la idea de *discurso utópico* y *función utópica*, que lo caracteriza según Roig, y de *tensión utópica* como lo propone Cerutti, en tanto dispositivos epistemológicos que permiten comprender a los seres humanos dentro de las redes simbólicas y materiales de su cultura a lo largo de su historia vivida y que expresan los espacios para su acción creativa, porque en su doble movimiento de negar/afirmar destotalizan el movimiento repetitivo de lo mismo y abre la emergencia de otras posibilidades.

Especialmente en el capítulo 4 profundizamos en cómo se fraguó la historia oficial de la Conquista a partir del cuadro del *encuentro de Cajamarca*, envuelto en la *fetichización de la escritura* que sirvió para “clasificar” a los pueblos andinos y su larga matriz civilizatoria como “bárbaros” (capítulo 5). Contrapusimos a esto la memoria colectiva de los pueblos en los que efectivamente el encuentro tiene un valor simbólico, pero que apunta a la fragmentación y pérdida del orden andino y sus efectos inhumanos (la invasión, la explotación económica, la prohibición de la vida religiosa, de las lenguas originarias, de las políticas matrimoniales, etc.), dirigidos a la desarticulación casi total del mundo andino y que se expresaron en la conciencia indígena colectiva con la metáfora del *descuartizamiento del inca* y la esperanza de re-articulación de su cuerpo que crece en las profundidades telúricas.

En los discursos alternativos heterogéneos (textos, teatro y danzas) también aparecen elementos simbólicos andinos: tal como la confrontación ritual entre lo foráneo y lo oriundo en la comparsa del Inca-Capitán, como lo propone Manuel Burga. En estos discursos heterogéneos el problema de la traducción y comunicación entre las dos culturas se pone en crisis, hasta llevarla a lo que probablemente en realidad pasó: el fracaso de la traducción y el desplazamiento de las voces indígenas, así como el enmudecimiento tanto de la voz como de la escritura colonial para la conciencia indígena, desnudando el poder colonial que aún perdura. Esta imposibilidad de traducción se reafirma en la tesis de que los códigos de comprensión del mundo colonial son radicalmente distintos a los del mundo andino profundo. Entre estos códigos sobresalen la “dualidad complementaria” y la “proporcionalidad” (primera y segunda ley del pensamiento andino, según Javier Lajo)¹¹. Esa otra manera de comprender y vivir el mundo (*cosmovivencia*) apunta a la

11 LAJO, *Qhapaq Ñan: La Ruta Inka de la Sabiduría*, pp. 71-97.

ontología regenerativa en la jurisdicción epistemológica andina y yace en la red compleja de organización, clasificación y nombramiento del mundo de la práctica milenaria del textil: actividad creativa por excelencia anclada en el sustrato mítico-histórico-utópico de la cultura andina y a la cual pertenecían los quipus.

Con esta investigación hemos querido demostrar, desde los espacios conflictivos de los protagonistas andinos en tanto hacedores de su historia, cómo se han afirmado subversivamente a través de múltiples estrategias, en las que late su deseo de no aceptar la condición colonial impuesta desde 1532, desplegada con sus múltiples estrategias de subordinación, deformación e inclusión al mundo colonial.

Mito y utopía, desde nuestra perspectiva, deben ser analizados en cuanto a su valor en la cohesión grupal o social, es decir, en relación con la historia concreta. En esa autoafirmación subversiva hemos resaltado dos figuras simbólicas reiterativas: el mito de Inkarrí y el concepto de Pachakuti presentes en los relatos de la resistencia indígena. Desde este punto de vista, parece difícil mantener la separación entre las nociones de mito, historia y utopía a la luz de algunos acontecimientos sociales y políticos como la articulación de los movimientos indígenas en el mundo,¹² particularmente en los lugares donde siguen existiendo los *pueblos testimonio*.¹³

Lo que nosotros intentamos demostrar con este estudio es que la acción política andina anticolonial pone en marcha en la historia concreta dispositivos simbólicos provenientes de una racionalidad mítico-utópica. Cuando el sentido se pierde, hay que re-instaurarlo, aunque su espera dure una larga noche que amplía y profundiza la densidad de la memoria colectiva andina y que, en algunos “instantes” o pliegues de alta densidad, re-aparece con una fuerza reconfiguradora de la realidad.

12 La emergencia de los pueblos indígenas representa un “articulado movimiento social y político de pueblos indígenas que han surgido en el continente y en todo el mundo; en Guatemala, Nicaragua, Ecuador, Bolivia y México, para hablar de nuestra región, y también en Canadá, Estados Unidos, Filipinas y Nueva Zelanda, por hablar de algunos” (RODOLFO STAVENHAGEN, “La emergencia de los pueblos indígenas como nuevos actores políticos y sociales en América Latina” en FABIOLA ESCÁRCEGA y RAQUEL GUTIÉRREZ (coords.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, México, Gobierno del Distrito Federal / Casa Juan Pablos / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2005, p. 49.

13 J. JESÚS MARÍA SERNA MORENO, *México, un pueblo testimonio. Los indios y la nación en nuestra América*, México, Plaza y Valdés-UNAM, 2001. El autor recupera el concepto de “pueblo testimonio” del antropólogo brasileño Darcy Ribeiro y señala que los *pueblos testimonio* están “formados por los remanentes actuales de las altas civilizaciones originales, sin que los conquistadores consiguieran, del todo, asimilarlos a una condición de simples implantes suyos” y los cuales se encuentran México, Guatemala, Perú y Bolivia (p. 50).

BIBLIOGRAFÍA

Allpanchis Phuturinga, Lima, Instituto de Pastoral Andina.

ABAGNANO, Nicola, *Diccionario de filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.

ACOSTA, José De, *Historia natural y moral de las Indias*, 2ª. reimp. de la segunda edición de 1962 (edición preparada por Edmundo O'Gorman), México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

_____, *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, Crónicas de América, 1986.

ADORNO, Rolena, *Guaman Poma, literatura de resistencia en el Perú colonial*, México, Siglo XXI, 1991.

AGÜERO, Oscar Alfredo, *El milenio en la Amazonía peruana. Mito-utopía tupí-cocama o la subversión del orden simbólico*, Quito / Lima, CAAAP / Abya-Yala, 1994.

ÁLVAREZ BORGE, Ignacio, *El feudalismo castellano y el libro de las Behetrías: La merindad de Burgos*, León, Universidad de León, 1987.

ARIÈS, Philippe y George DUBY (dirs.), *Historia de la vida privada*, Madrid, Taurusminor, 2001.

ARNOLD, Denisse Y. y Juan de Dios YAPITA, *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*, La Paz, Hisbol-ILCA, 1999.

ARNOLD, Denise Y., Juan de Dios YAPITA y Elvira ESPEJO AYCA, "*Hilos sueltos*": *los Andes desde el textil*, La Paz, Instituto de Lengua y Cultura Aymara / Plural Editores, 2007 (Serie Etnografías N° 3).

BALLÓN VARGAS, José Carlos (edit. y comp.), *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano. Siglos XVII y XVIII (Selección de textos, notas y estudios)*, tomo primero, Lima, Universidad Científica del Sur-Universidad Nacional Mayor de San Marcos-Ediciones del Vicerectorado Académico, 2011.

BAUDOT, Georges, *La vida cotidiana en la América española en tiempos de Felipe II, siglo XVI* (traducción de Stella Mastrangelo), México, Fondo de Cultura Económica, 1983 (1ª. ed. en francés 1981).

BETANZOS, Juan de, *Suma y Narración de los Incas. Seguida del Discurso sobre la descendencia y gobierno de los Incas* (edición, introducción y notas de María del Carmen Martín Rubio), Madrid, Polifemo, 2004.

BEUCHOT, Mauricio, "Respuesta a «¿Existe una posmodernidad mexicana?»", *Intersticios. Filosofía, Arte, Religión*, Universidad Intercontinental, México, año 9 / núm. 20/2004, pp. 77-82.

_____, "La polémica de Valladolid (1550)", *Pensares y Quehaceres. Revista de Políticas de la Filosofía*, núm. 1, mayo-octubre de 2005, pp. 113-120.

BLOCH, Ernst, *El principio esperanza* (trad. Felipe González Vicen), 3 vols., Madrid, Aguilar, 1977 (1ª. ed. alemana en 1959).

_____, "Efectos políticos del desarrollo desigual" en *El concepto de ideología* (comentario crítico y selección sistemática de textos Kurt Lenk), Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1982 (1ª. reimp. de la edición castellana de 1974), pp. 109-118.

BUARQUE DE HOLANDA, Sergio, *Visión del paraíso. Motivos edénicos en el descubrimiento y colonización del Brasil* (prólogo Francisco de Assis Barbosa; cronología Arlinda da Rocha Nogueira; bibliografía Rosemarie Erika Horch; traducción Estela Dos Santos), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1987.

BUBER, Martin, *Caminos de utopía* (trad. J. Rovira Armengol), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1991. (1ª. reimp. argentina; 1ª. ed. en hebreo, 1950; 1ª. ed. en español, 1955).

BUNTIX, Gustavo y Luis Eduardo Wuffarden, "Incas y reyes españoles en la pintura colonial peruana: La estela de Garcilaso", *Márgenes. Encuentro y debate*, Casa de Estudios del Socialismo, año 4, núm. 8, diciembre de 1991, pp. 151-210.

BURGA, Manuel, *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*, Guadalajara, Universidad Mayor de San Marcos-Universidad Autónoma de Guadalajara, 2005.

_____, *La Historia y los historiadores en el Perú*, Lima, Universidad Mayor de San Marcos, 2005.

CALANCHA, Antonio De La, *Corónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú en Los cronistas de convento* (selección realizada por Pedro M. Benvenuto Murrieta y Guillermo Lohman Villena; dirigida por José de la Riva Agüero), París, Biblioteca de Cultura Peruana / Desclée De Brouwer, 1938.

_____, *Corónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú*, versión digital disponible en el Fondo Antiguo de la Universidad de Sevilla: http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/3732/13/coronica-moralizada-del-orden-de-san-augustin-en-el-peru-con-sucesos-egenplares-en-esta-monarquia-c-compuesta-por-fray-antonio-de-la-calancha-de-la-misma-orden-dividese-este-primer-tomo-en-quatro-libros-lleva-tablas-de-capitulos-i-lugares-de-la-sagrada-escritura/vista_amplia/?desplegar=101681&desplegar=101678.

CALVINO, Rubén Alberto, "Yupana calendárica", versión digital disponible en <http://simpleorigami.com.ar/simplered/?p=1704>

CASAS, Bartolomé De Las, *De las antiguas gentes del Perú. Capítulos de la "Apologética Historia sumaria" antes del año de 1555* (director Francisco A. Loayza), Lima, Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana, 1948.

_____, *Apologética historia sumaria*, I y II (edición preparada por Edmundo O'Gorman), México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.

_____, *Historia de las Indias*, 3ª reimpresión (edición de Agustín Millares Carlo y estudio preliminar de Lewis Hanke), México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

CASSIRER, Ernst, *Antropología filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.

CERUTTI GULDBERG, Horacio, *Ensayos de utopía (I y II)*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1989.

_____, *De varia utópica. Ensayos de utopía III*, Bogotá, SOLAR-ICELAC, 1989.

_____, *Presagio y tópica del descubrimiento*, México, UNAM, 1991.

_____, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, Miguel Ángel Porrúa / CRIM-CCyDEL, 2000.

_____, *Ideología y pensamiento utópico y libertario en América Latina*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2003.

_____, *Configuraciones de un filosofar sureador*, 1ª reimpresión corregida, Orizaba, Ayuntamiento de Orizaba, 2006 (1ª ed. 2005).

_____, *Filosofando y con el mazo dando*, Madrid / México, Biblioteca Nueva / Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2009.

_____, *Utopía es compromiso y tarea responsable*, Nuevo León, CECyTE, 2010.

CERUTTI GULDBERG, Horacio y Oscar AGÜERO (coords.), *Utopía y nuestra América*, Ecuador, Biblioteca Abya Yala, 1996.

COBO, Bernabé, *Obras del P. Bernabé Cobo de la Compañía de Jesús*, II (estudio preliminar y edición del P. Francisco Mateos), Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1956.

COLLAPIÑA, SUPNO y OTROS QUIPUCAMAYOS, *Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los Incas* (prólogo y colofón de Juan José Vega), Lima, Biblioteca Universitaria, 1974.

COROMINAS, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, tercera edición muy revisada y mejorada, Madrid, Gredos, 2000 (1961, 1ª. ed; 2ª. ed., 1967; 3ª. ed. 1973).

CORNEJO POLAR, Antonio, *Sobre literatura y crítica latinoamericanas*, Caracas, Facultad de Humanidades y Educación-Universidad Central de Venezuela, 1982.

_____, "Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año XXIV, núm. 47, Lima-Berkeley, 1er. semestre de 1988, pp. 7-11.

_____, *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Lima, Horizonte, 1994.

CROATTO, José Severino, *Experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas. Estudio de fenomenología de la religión*, Buenos Aires, Guadalupe-Verbo Divino, 2001.

CRUZ, Gustavo R., *La liberación indígena contemporánea en Bolivia. Crítica filosófica a una política-estética racializada*, Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, 2009.

_____, *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio* (pról. de Silvia Rivera Cusicanqui y umbral de Hilda Reinaga), La Paz, CIDES-UMSA / Plural Editores, 2013.

DE LA VEGA, Inca Garcilaso, *Historia general del Perú (segunda parte de los Comentarios Reales de los Incas)* (edición al cuidado de Ángel Rosenblat; elogio del autor y examen de la segunda parte de los *Comentarios reales* por José de la Riva Agüero), Buenos Aires, EMECÉ, 1944.

_____, *Comentarios reales de los Incas*, I y II, 3ª. reimp. de la primera edición de 1991 (edición, índice analítico y glosario de Carlos Aranibar), México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

DELUMEAU, Jean, *Historia del paraíso. 1. El jardín de las delicias* (traducción de Sergio Ugalde Quintana), México, Taurusminor, 2003.

DERRIDA, Jacques, *Fuerza de Ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, Madrid, Tecnos, 1997.

_____, *De la gramatología*, 8ª. ed. en español, México, Siglo XXI, 2008 (1ª. ed. en francés 1967; 1ª. ed. en español 1971).

Diccionario Quechua-Español-Quechua, 2ª. edición, Cuzco, Academia Mayor de la Lengua Quechua, 2005. Consultado en:
<http://www.illa-a.org/cd/diccionarios/DicAMLQuechua.pdf>.

Dioses y hombres de Huarochirí, 2ª. ed. (nota a la edición de Ángel Rama; introducción de José María Arguedas), México, Siglo XXI Editores, 1975 (1ª. ed. 1966).

DUVIOLS, Pierre, *La destrucción de las religiones andinas. Conquista y Colonia* (traducción de Albor Marruenda), México, UNAM, 1977 (1. ed. en francés 1971).

DUCH, Lluís, *Mito interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, Barcelona, Herder, 1998.

DUSSEL, Enrique, Eduardo MENDIETA y Carmen BOHÓRQUEZ, *El pensamiento filosófico, latinoamericano, del Caribe y "latino"*, México, Siglo XXI / CREFAL, 2009.

ELIADE, Mircea, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Buenos Aires, Emecé, 1968.

_____, *Mito y realidad*, Barcelona, Labor, 1983.

_____, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós-Orientalia, 1998.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar, *Los Huancas, aliados de la conquista. Tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la conquista del Perú: 1558-1560-1561*, Huancayo, Universidad Nacional del Centro del Perú, 1971.

ESTERMANN, Josef, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito, Abya-Yala, 1998.

ESTETE, Miguel De, "Noticia del Perú", fol. 11v, versión digital disponible en http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/poesia-popular-alcances-y-apendice-indices--0/html/p0000012.htm#I_71 [Consultado el 20 de abril de 2015].

FLORES FARFÁN, Leticia, *Atenas. Ciudad de Atenea. Mito y política de la democracia ateniense antigua*, México, UNAM / UAEM, 2006.

FLORES GALINDO, Alberto, "Reencontremos la dimensión utópica", *Márgenes. Encuentro y debate*, año IV, no. 7, Lima, 1991, pp. 75-83.

_____, *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Grijalbo, 1988.

- GARCÍA, Federico y Pilar ROCA, *Pachakuteq. Una aproximación a la cosmovisión andina*, Lima, Fondo Editorial Pedagógico de San Marcos, 2004.
- GARCÍA CALVO, Agustín, *Historia contra tradición. Tradición contra historia*, 2ª. ed., Madrid, Lucina, 1998 .
- GARCÍA SAN MARTÍN, Álvaro y Rafael MONDRAGÓN (eds.) (trad. de los textos en francés Alejandro Madrid Zan), *Francisco Bilbao. Edición de las Obras Completas*, tomo 4, Santiago de Chile, El Desconcierto, 2014.
- GARGALLO CELENTANI, Francesca, *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo, 2012.
- GERBI, Antonello, *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica 1750-1900*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982 (1ª. ed. italiana, 1955; 1ª. ed. en español, 1960).
- GÓMEZ ARREDONDO, David, *Calibán en cuestión. Aproximaciones teóricas y filosóficas desde nuestra América*, Bogotá, Desde Abajo, 2014.
- GRUZINSKI, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004 (1991, edición en español corregida y aumentada respecto de la primera edición francesa de 1988).
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe, *Nueva corónica y buen gobierno*, I y II (transcripción, prólogo, notas y cronología de Franklin Pease), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980.
- _____, *Nueva corónica y buen gobierno*, versión facsimilar digital de la Real Biblioteca de Copenhague disponible en el sitio:
<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/337/es/text/?open=id3087584>.
- GUTIÉRREZ AGUILAR, Raquel, *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia (2000-2005)*, La Paz, Textos Rebeldes, 2008.
- HALBWACHS, Maurice, *La memoria colectiva* (prefacio de Jean Duvignaud), Zaragoza, Prensa Universitaria de Zaragoza, 2004 (1ª. ed. francesa 1968).
- HANKE, Lewis, *La lucha por la justicia en la conquista de América* (traducción de Ramón Iglesia), Buenos Aires, Suramericana, 1949.

IBARRA GRASSO, Dick Edgar, *La escritura indígena andina*, La Paz, Biblioteca Paceña-Alcaldía Municipal, 1953.

KÖNIG, Hans-Joachim (ed.), *El indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana. Pasado y presente*, Vervuert, Frankfurt am Main, 1998.

LAJO, Javier, *Qhapaq Ñan: La Ruta Inka de la Sabiduría* (presentación de María Luisa Rivara de Tuesta y prólogo de Yves Guillemot), Lima, CENES / Amaro Runa Ediciones, 2005.

LAURENCICH-MINELL, Laura, "Blas Valera líder de un movimiento neo-inca cristiano..." en *L' Americanística oggi in Italia. Studi, risultate e prospective. Istituto Italo-Iberico*, Cagliari, CNR, 1999.

LENKERSDORF, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2002

_____, *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, México, Plaza y Valdés, 2005.

LEONARDO LISI, Francesco, *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos* (estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583), Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990.

LEÓN PORTILLA, Miguel (introd., trad. y notas), *Un catecismo náhuatl en imágenes*, México, Edición Privada de Cartón y Papel de México, 1979.

_____, *La visión de los vencidos*, México, UNAM, 1980.

_____, *La filosofía náhuatl*, 7ª. ed. ampliada, México, UNAM, 1993.

LIENHARD, Martin, *La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1998)*, La Habana, Casa de las Américas, 1989.

_____, *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (desde la Conquista hasta comienzos del siglo XX)*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1992.

LÓPEZ-BARALT, Mercedes, *El retorno del Inca Rey. Mito y profecía en el mundo andino*, La Paz, Hisbol, 1989 (Breve Biblioteca de Bolsillo).

LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco, *Historia general de las Indias y vida de Hernán Cortés*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979.

MACLEOD, Morna y María Luisa CABRERA PÉREZ ARMIÑAN (comps.), *Identidad: rostros sin máscara (Reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad)*, Guatemala, Oxfam-Australia, 2000.

Márgenes. Encuentro y debate, Lima, Casa de Estudios del Socialismo.

MATO, Daniel (coord.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Caracas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)-CEAP-FACES-Universidad Central de Venezuela, 2002.

MAZZOTTI, José Antonio, *Coros mestizos del Inca Garcilaso. Resonancias andinas*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 1996.

MILLONES, Luis, "Las informaciones de Cristobal de Albornoz. Documentos para el estudio del Taki Onqoy", *Sondeos*, núm. 79, México, Centro Intercultural de Documentación, 1979.

MINISTERIO DE RELACIONES EXTERIORES y ACADEMIA DIPLOMÁTICA PLURINACIONAL, *El akhulli. Aprendiendo nuevos protocolos. La coca en la diplomacia de los pueblos*, Diplomacia por la Vida 4, diciembre de 2009.

MIÑANO GARCÍA, Max H. (ed.), *Costumbres antiguas del Perú, siglo XVI*, México, Secretaría de Educación Pública, 1956.

MOLINA, C. de y C. de ALBORNOZ, *Fábulas y mitos de los Incas* (edición Enrique Urbano y Pierre Duviols), Madrid, Historia 16, 1989.

MONDRAGÓN VELÁZQUEZ, Rafael, *Francisco Bilbao y la caracterización de la prosa de ideas en nuestra América en el siglo XIX*, México, tesis de doctorado inédita, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2012.

_____, *Filosofía y narración. Escolio a tres textos del exilio argentino de Francisco Bilbao (1858-1864)*, México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-UNAM, 2015.

MONTES RUIZ, Fernando, *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymaras en la historia*, La Paz, Editorial Armonía, 1999.

MONTIEL, Edgar, *El humanismo americano. Filosofía de una comunidad de naciones*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 2000.

MURO OREJÓN, Antonio, "Las capitulaciones de descubrimiento, conquista y población", disponible en:
<http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/hisder/cont/1/est/est8.pdf>. [Consultado el 20 de octubre de 2014].

Murra, John V., *Formaciones económicas del mundo andino*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1975.

O'GORMAN, Edmundo, *La invención de América*, México, Secretaría de Educación Pública, 1984 (1ª. ed. 1958).

ONG, Walter, *Oralidad y escritura, tecnologías de la palabra*, 3ª. reimp. en español (trad. Angélica Sherp), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006 (1ª. ed. en inglés 1982).

ORTEGA Y MEDINA, Juan A., *Imagología del bueno y del mal salvaje*, México, UNAM, 1987.

OSSIO, Juan M. (comp.) e Ignacio PRADO PASTOR (ed.), *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima, Edición de Ignacio Prado Pastor, 1973.

_____, *Los indios del Perú*, Madrid, MAPFRE, 1992.

PACHACUTI, Juan de Santa Cruz, *Relación de antigüedades de este reino del Perú* (edición, presentación, índice analítico y glosario de Carlos Aranibar), Lima, Fondo de Cultura Económica, 1995.

PADILLA BENDEZÚ, Abraham, *Huamán Poma. El indio dibujante*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

PEASE G. Y., Franklin, *Los últimos incas del Cuzco*, Madrid, Alianza, 1991.

_____, *Las crónicas y los Andes*, 2ª. edición ampliada y corregida, Lima, Fondo de Cultura Económica, 2010 (1ª edición de 1995).

PHELAN, JOHN L., *El reino milenario de los franciscanos en el nuevo mundo* (trad. Josefina Vázquez de Knauth), México, UNAM, 1972.

PIZARRO, Pedro, *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 2013.

POLO DE ONDEGARDO, Juan, *Mundo de los Incas* (edición de Laura González y Alicia Alonso), Madrid, Historia 16, 1990.

QUIJANO, Aníbal, "Colonialidad del poder y clasificación social", *Journal of World-Systems Reserch*, vol. XI, núm. 2, verano-otoño 2000, pp. 342-386.

_____, "El «movimiento indígena», la democracia y las cuestiones pendientes en América Latina" en *Colonialidad y crítica en América Latina: bases para un debate*, Puebla, Universidad de las Américas Puebla, 2007, pp. 299-335.

QUINTANA, José María, "Preámbulo" a G. W. F. HEGEL, *Filosofía de la historia*, 2ª ed., Barcelona, Ediciones Zeus, 1971 (1ª. ed. 1970).

RADICATI DI PRIMEGLIO, Carlos, *La "seriación" como posible clave para descifrar los quipus extranumerales*, Lima, Universidad Mayor de San Marcos, 1964.

RAMA, Ángel, *La ciudad letrada*, Montevideo, Arca, 1998.

_____, *La crítica de la cultura en América Latina*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1972.

RAMÍREZ FIERRO, María del Rayo, *Simón Rodríguez y su utopía para América*, México, UNAM, 1994.

_____, "Sociedades americanas y cultura nuestroamericana" en *Avatares. Cuaderno de Investigaciones en Cultura y Filosofía*, México, año 3, núm. 12., enero-mar, 2001, pp. 25-35.

_____, "México, cultura y sociedad: ¿modernidad o posmodernidad?", *Intersticios. Filosofía, Arte, Religión*, México, año 9, núm. 20/2004, pp. 91-104.

_____, "Los movimientos indígenas en el siglo XXI", *Intersticios. Filosofía, Arte, Religión*, México, año 11, núm. 24, 2006, pp. 49-61.

_____, "El filosofar *nuestroamericano*. Avances, retrocesos y nuevos retos" en *Pensares y Quehaceres. Revista de Políticas de la Filosofía*, núm. 9, marzo de 2010, pp. 23-41.

_____, "La participación de las mujeres en la construcción de una sociedad nuestroamericana" en MARGIT ECKHOLT y GUSTAVO ORTIZ (eds.), *Ciudadanía, democracia y perspectiva de género. Reflexiones en vista a la Conmemoración del Bicentenario de la Independencia (2)*, Quito, Abya-Yala / Icala, 2010, pp. 143-162.

_____, *Utopología desde nuestra América*, Bogotá, Desde Abajo, 2012.

- _____, "El triunfo de la especie humana: el ideal utópico de Severo Maldonado (1830)" en *La utopía posible: reflexiones y acercamientos II* (compilador Eduardo E. Parrilla Sotomayor), Nuevo León, Tecnológico de Monterrey, 2013, pp. 434-453.
- _____, "Mito, historia y utopía en *Nueva corónica y buen gobierno* de Guaman Poma de Ayala", ponencia inédita presentada en el 55 Congreso Internacional de Americanistas, San Salvador, El Salvador, julio de 2015.
- REINAGA, Fausto, *La revolución india*, 2ª edición, La Paz, Fundación Amáutica "Fausto Reinaga", 2001 (1ª. ed. 1970).
- REYES, Luis Alberto, *El pensamiento indígena en América. Los antiguos andinos, mayas y nahuas*, Buenos Aires, Biblos / Desde América, 2008.
- RIVARA DE TUESTA, María Luisa, *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú*, tomo 1, Lima, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- RIVERA ANDÍA, Juan Javier, "Mitología en los Andes" en Alejandro ORTIZ RESCANIERE (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Religiones. Mitologías amerindias*, Madrid, Trotta, 2006, pp. 129-176.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia, *Hambre de huelga*, Querétaro, La Mirada Salvaje, 2014.
- _____, "La universalidad de lo ch'ixi: miradas de Wuaman Puma", *El Colectivo. Revista estacional, alternativa e irreverente*, núm. 3, enero de 2010, pp. 32- 57.
- _____, "Pensando desde el *Nayrapacha*: una reflexión sobre lenguajes simbólicas como práctica teórica", *Pensares y Quehaceres. Revista de Políticas de la Filosofía*, núm. 9, marzo de 2010, pp. 9-22.
- _____, "*Oprimidos pero no vencidos*". *Luchas del campesinado aymara y quecwa 1900-1980*, 4ª. reimp., La Paz, La Mirada Salvaje, 2010 (1ª. ed. 1984).
- RODRÍGUEZ, Simón, *Sociedades americanas en 1828. Como serán y como podrían ser en los siglos venideros*, edición facsimilar (Valparaíso, Imprenta del Mercurio, 1840) en *Libro homenaje a la memoria de Don Simón Rodríguez*, Caracas, Congreso de la República, 1973.

- _____, *Sociedades americanas en 1828. Cómo serán y cómo podrían ser en los siglos venideros*, edición facsimilar (Lima, Imprenta del Comercio, 1842) en *Libro homenaje a la memoria de Don Simón Rodríguez*, Caracas, Congreso de la República, 1973.
- ROIG, Arturo Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- _____, "Narrativa y cotidianidad, la obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano", *Cuadernos de Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, Quito, núm. 4, 1984.
- _____, *Utopías en el Ecuador*, Quito, Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional, 1987.
- _____, *Homenaje a Arturo Andrés Roig. Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*, revista *Análisis*, vol. XXVIII, núm. 53-54, enero-diciembre de 1991, Bogotá, pp. 5-202.
- _____, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994.
- _____, *Ética del poder y moral de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*, edición digital en Proyecto Ensayo Hispánico, 2000. Disponible en <http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/etica/etica2.htm>
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María, *Historia del Tahantinsuyo*, 8ª reimp. de la 2ª ed., Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2012 (1ª. ed. 1988).
- ROTKER, Susana, "Simón Rodríguez: utopía y transgresión" [inédito] [manuscrito ubicado en la Biblioteca Daniel Cossio Villegas del COLMEX], Rutgers University, 1992, pp. 1-15.
- _____, "Simón Rodríguez: tradición y revolución" en Beatriz GONZÁLEZ STHEPAN *et al.* (comps.), *Esplendores y miserias del siglo XIX. Cultura y sociedad en América Latina*, Caracas, Monte Ávila Editores/Equinoccio/Ediciones de la Universidad Simón Bolívar, 1994, pp. 161-182.
- _____, "Simón Rodríguez: la carcajada más será del siglo XIX" en *Bravo pueblo: poder, utopía y violencia*, Caracas, La Nave Va, 2005, pp. 99-115.

Sagrada biblia (versión directa de las lenguas originales, hebrea y griega, al castellano), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.

SANTA CRUZ PACHACUTI, Juan de, *Relación de antigüedades de este reino del Perú* (edición, índice analítico y notas de Carlos Aranibar), Lima, Fondo de Cultura Económica, 1995.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro, *Historia de los Incas*, Madrid, Polifemo, 1988.

SERNA MORENO, J. Jesús María, *México, un pueblo testimonio. Los indios y la nación en nuestra América*, México, Plaza y Valdés / UNAM, 2001.

SHALY SOLIS, Ruth y Carlos Leyva (eds.), *La ciudad sagrada de Caral-Supe: los orígenes de la civilización andina y la formación del Estado prístino en el antiguo Perú*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, Proyecto Especial Arqueológico Caral-Supe, 2003.

SLABÝ, Rodolfo J. y Rodolfo GROSSMAN, *Wörterbuch der spanischen und deutschen Sprache*, II, Wiesbaden, Brandstetter Verlag, 1962.

STAVENHAGEN, Rodolfo, "La emergencia de los pueblos indígenas como nuevos actores políticos y sociales en América Latina" en Fabiola ESCÁRCEGA y Raquel GUTIÉRREZ (coords.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, México, Gobierno del Distrito Federal / Casa Juan Pablos / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2005.

STECKBAUER, Sonja M. "Versiones escritas de tradiciones orales: el mito de Inkarrí" en Hans-Joachim KÖNIG (ed.), *El indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana. Pasado y presente*, Vervuert, Frankfurt am Main, 1998, pp. 53-67.

TEDLOCK, Barbara, *Time and the Highland maya*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1992.

THOMSON, Sinclair, *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*, 3ª edición (pról. y traduc. Silvia Rivera Cusicanqui), La Paz, La Mirada Salvaje, 2010 (1ª. ed., 2006; 1ª. reimp., 2007).

ZIOLKOWSKI, Mariusz S. y Robert M. SADOWSKI (eds.), *Time and calendars in the Inca Empire*, Oxford, Oxford Bar, 1989.

TOMICI, Ryszard, "De Adaneva a Inkarrí. ¿Una visión científica del Perú?", *Revista Estudios Latinoamericanos*, núm. 4, 1978, pp. 259-264. Disponible en: http://www.estudios-online.org/images/estudios/04/el04_13_tomic.pdf

Tragedia del fin de Atahuallpa. Atau Wallpaj p'uchukakuyninpa wankan (versión en español y estudio preliminar de Jesús Lara) (edición bilingüe), Buenos Aires, Ediciones del Sol-Los amigos del Pueblo, 1989.

URBANO, Henrique, "Del sexo, el incesto y los ancestros de Inkarrí. Mito, utopía e historia", *Allpanchis Phuturinqa. Cultura andina, conflictos y permanencias*, núm. 17-18, 1981, pp. 77-106.

_____, "Taqui Onqoy y mesianismo andino en el siglo XVI. Los avatares de un discurso ideológico", disponible en www.idolatriza.com [Consultado el 10 de abril de 2015].

_____, "En nombre de dios Wiracocha... Apuntes para la definición de un espacio simbólico prehispánico", *Allpanchis Phuturinqa. Religiosidad andina*, núm. 32, 1988, pp. 135-154.

URBANO, Henrique y Ana SÁNCHEZ (ed., introd. y notas), *Antigüedades del Perú*, Madrid, Historia 16, 1992.

URBANO, Henrique y Pierre DUVIOLS (ed.), *Relación de las fábulas i ritos de los Incas* Madrid, Historia 16, 1989.

URTON, Gary, "Introducción" a *Quipu: contar anudando en el imperio Inka. Exposición Julio 20013- Abril 2004*, Santiago de Chile, Museo Chileno de Arte Precolombino / Universidad de Harvard, 2003.

VALERA, Blas, *Costumbres antiguas del Perú siglo XVI* (recopilación y notas de Max H. Miñano García), México, Secretaría de Educación Pública, 1956.

VON HAGEN, Victor Wolfgang, *El imperio de los incas* (traducción de Mario Bracamonte), México, Diana, 1966.

YUPANQUI, Titu Cusi, *Instrucción del Inca don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui*, México, UNAM, 2001.

ZÁRATE, Agustín de, *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*, Amberes, Casa de Martín Nucio a las dos Cigüeñas, 1555, edición virtual de la Biblioteca Cervantes Digital disponible en:

<http://www.cervantesvirtual.com/obra/historia-del-descubrimiento-y-conquista-de-las-provincias-del-peru-y-de-los-successos-que-en-ella-ha-auido-desde-que-se-conquistó-hasta-que-el-licenciado-de-la-gasca-obispo-de-siguenca-boluio-a-estos-reynos/>. [Consulta: 1 de enero de 2015].

ZUIDEMA, Tom, *Reyes y guerreros: ensayos de cultura andina* (comp. de Manuel Burga), Lima, Fomciencias, 1989.

_____, *La civilización inca en Cuzco* (trad. de Sergio Fernández Bravo), México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

_____, *El sistema de ceques del Cuzco. La organización social de la capital de los incas. Con un ensayo preliminar*, Lima, Universidad Católica del Perú, 1995.

_____, *El calendario inca. Tiempo y espacio en la organización ritual del Cuzco. La idea del pasado*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú / Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010.