

**“EN LOS TIEMPOS MUY ANTIGUOS...”
CÓMO SE RECORDABA EL PASADO
EN EL PERÚ DE LA COLONIA TEMPRANA***

Sabine MacCormack**

INTRODUCCIÓN

A comienzos del siglo XVII, don Diego Dávalos y Figueroa, caballero culto de Lima, se encontraba caminando en las cercanías de Hatunjauja, en la sierra central peruana, con su amigo el Corregidor de la región, con quien departía una variedad de temas eruditos, incluyendo las creencias andinas sobre la inmortalidad del alma y la resurrección del cuerpo. Sobre este asunto, el Corregidor le contó a don Diego una historia de su propia experiencia. Algún tiempo atrás había encontrado en el valle de Jauja a un anciano indígena que llevaba un atado de quipus -cuerdas anudadas- similar a los que habían usado los incas para guardar información numérica y narrativa. En respuesta a la pregunta del Corregidor acerca del por qué de estos quipus, el anciano le explicó que eran las cuentas y la relación que estaba obligado a dar al Inca -cuando éste retornara del otro mundo- sobre todo lo que había ocurrido en el valle durante su ausencia. En los quipus estaban incluidos todos los españoles que habían viajado por el camino real que pasaba por Hatunjauja, lo que habían pedido y comprado, y todo lo que habían hecho, tanto lo bueno como lo malo.¹

Don Diego pensó que la expectativa de que el rey inca -el mismo Atahualpa a quien los invasores españoles habían matado en 1533- retornara un día y pidiera a sus servidores el informe de sus acciones durante su ausencia en el otro mundo, constituía de alguna manera una evidencia de que el pueblo andino había alcanzado un grado suficiente de sofisticación religiosa como para creer

* Traducido del inglés por Ernesto Salazar con cooperación de la autora. Revisión de Fernando Balseca.

** Profesora del Departamento de Historia de la Universidad de Michigan, Ann Arbor.

1. Diego Dávalos y Figueroa, *Miscelánea Austral*, Lima, 1602, p. 151 recto.



JUAN YUNPA, QUIPUCAMAYOC contemporáneo de Guamán Poma, aparece descrito con estas palabras: "Astrologo pueta que save el ruedo del sol y de la luna y eclipse y de las estrellas y cometas ora, domingo y mes y año... Este yndio filosofo tenia mas de ciento y cinquenta años". Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, p. 883.

en el más allá, aun si esta creencia no emparejaba completamente con las creencias cristianas.² Sin embargo, al mismo tiempo, esta historia nos acerca a un asunto completamente diferente porque muestra que, cerca de 70 años después de la invasión española, cuando la mayor parte de la gente que había presenciado el evento estaba ya muerta, el pasado inca era recordado como realidad viviente. Al finalizar el siglo XVI, en todo el Perú el pueblo andino comparaba la administración colonial española con el gobierno de los incas, y hallaba deficiente la administración española. La razón de esta conclusión no pasó desapercibida para el Corregidor de Hatunjuaja, pues más bien ordenó que el anciano fuera castigado por su lealtad hacia el rey inca, y que sus quipus fueran destruidos.

2. La preguntas sobre los aspectos compartidos entre la religión andina y el cristianismo, y sobre la infraestructura que podían proporcionar estos aspectos para la evangelización cristiana se discutían mucho en el Perú colonial. Véase Sabine MacCormack, *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton University Press, 1991, capítulos 5-8.

El pasado que interesaba a los peruanos españoles era muy diferente del que ocupaba la memoria de la mayoría de la gente andina. Los peruanos españoles vivían al interior de una jerarquía conformada inicialmente en Castilla, en la que la dignidad se alcanzaba por linaje, riqueza y educación, no disponibles para el pueblo de los Andes, por cuanto los criterios de jerarquización social eran definidos por normas europeas y por el pasado europeo. Como resultado de esto, los peruanos españoles consideraban su propio pasado y su propio orden social como el armazón necesario al interior del cual el orden social andino y el pasado andino podían ser comprendidos y juzgados. En concordancia con ello, vieron la invasión al Perú de Francisco Pizarro y sus seguidores como la culminación de un proceso histórico que comenzó en España, y que consideraba al imperio de los Incas como una cuestión lateral, como un preludio. El conocimiento de este proceso fue difundido en el Perú colonial gracias a la circulación de una variedad de textos, en su mayoría libros impresos, entre los que había baladas, romances históricos y resúmenes a nivel popular, y trabajos de investigación histórica apreciados por la élite cultural peruana de habla española.³

Por su parte, el conocimiento andino del pasado de la región encontró salida en libros impresos solamente de manera selectiva y de aparición más bien lenta. Más aún, este conocimiento cambió notablemente en el proceso de traducción al español y en el de su registro como escritura por parte de extranjeros. Aquí también la historia del anciano *quipocamayoc* de Hatunjauja, el guardián de los registros públicos del Inca, apunta a una realidad más amplia.

MEMORIA HISTÓRICA Y SOCIEDAD ANDINA EN EL SIGLO XVI

El anciano en cuestión era un representante tardío de una clase formada por expertos, cuyo trabajo había sido fundamental no solo para el funcionamiento del imperio inca, sino también para la formación de la conciencia histórica inca y andina. El imperio inca había nacido -y en cierto sentido se había mantenido-

3. Los trabajos de Irving A. Leonard siguen siendo fundamentales en este campo. Véase su *Books of the Brave: Being an Account of Books and of Men in the Spanish Conquest and Settlement of the New World*, New York, 1964; son relevantes también sus trabajos sobre *Romances of Chivalry in the Spanish Indies: with some Registers of Shipments of Books to the Spanish Colonies*, Berkeley, 1933; y *On the Lima Book Trade, 1581, 1953*. Véase también G. Lohmann Villena, "Libros, libreros y bibliotecas en la época virreinal", *Féñix. Revista de la Biblioteca Nacional*, Lima-Perú 21 (1971), pp. 17-24; Luis Martín, "La biblioteca del Colegio de San Pablo (1568-1764), antecedente de la Biblioteca Nacional", *Ibid.* pp. 25-36. Por la época un poco más tarde, Pedro Guibovich Pérez, "Los libros del curaca de Tacna", *Histórica* 14,1 (1990), pp. 69-83.

gracias a su capacidad de hacer la guerra. Las virtudes más admiradas e inculcadas por la élite inca del Cuzco eran precisamente las virtudes del guerrero.⁴ Al mismo tiempo, el imperio inca no hubiera podido ser gobernado sin el sistema altamente sofisticado y complejo que creaba y almacenaba información, y sin la clase de expertos con capacidad de manejarla. La información era registrada en los quipus, esas cuerdas anudadas como las que llevaba el anciano *quipucamayoc* de Hatunjauja. Los *quipucamayocs* mantenían y preservaban los registros del estado inca en el Cuzco, aunque cada comunidad tenía también sus *quipucamayocs*, muchos de los cuales fueron consultados por los funcionarios españoles en el curso del siglo XVI.⁵ Los quipus registraban información histórica y de calendario, lista de deidades, lugares sagrados y poblaciones, y además especificaban las prestaciones de trabajo que el Inca demandaba de sus súbditos.⁶ Por su parte, los Incas registraban en quipus las diferentes clases de sacrificios que en su vasto imperio habían hecho a las numerosas huacas y deidades provinciales, desde las más grandes a las más modestas. Los *quipucamayocs* de cada región residían en el Cuzco; su trabajo consistía en llevar la cuenta de los sacrificios a todas y cada una de las huacas y deidades que tenían que ser ofrecidos y de los que habían sido ya realizados. Para tener una idea de la vasta empresa de registro que mantenía el estado inca, debemos considerar que solo en la vecindad del Cuzco había más de 300 huacas y deidades (cada una de las cuales recibía ofrendas específicas).⁷

4. Pedro Cieza de León, *Crónica del Perú, Segunda Parte*, ed. F. Cantu, Lima, 1986, cap. 11 p. 28: "si entre los reyes alguno salia remiso, covarde, dado a bicios y amigo de holgar sin acrecentar el señorío de su ynperio, mandavan que destos tales oviese poca memoria"; cap. 17 pp: 45 ff.

5. Véase por ejemplo la *Vista hecha a la provincia de Chucuito por Garcí Díez de San Miguel en el año 1567*, ed. W. Espinoza Soriano, Lima, 1964, p. 15.

6. Marcia y Robert Asher, *Código de the Qippu: A Study in Media, Mathematics and Culture*, Ann Arbor, 1981. Véase también, Martín de Murúa, *Historia del origen y genealogía real de los reyes incas del Perú*, ed. C. Bayle, Madrid, 1946, libro 3, capítulo 67, p. 33: en la lista de especialistas del imperio Inca están incluidos "otros para quepucamayos que son contadores y secretarios que tenían cuenta de todo lo que pasaba y se proveía en el Reyno. Pero, no se mencionan los quipucamayos en la lista de especialistas muy similar a la de Murua de Francisco Falcón. Representación hecha por el licenciado Falcón en el Concilio Provincial, sobre los daños y molestias que se hacen a los indios", *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, tomo 11, Lima 1918, pp. 149-151.

7. Cristóbal de Molina, "Relación de las fábulas y ritos de los Incas", en C. de Molina y C. de Alborno, *Fábulas y mitos de los incas*, eds. H. Urbano y P. Duviols, Madrid, 1988, pp. 122-3, sobre los quipucamayos de deidades provinciales residentes en el Cuzco; sobre los lugares sagrados y santuarios de las deidades del Cuzco, J.H. Rowe, "An account of the shrines of ancient Cuzco", *Naupa Pacha*, 17 (1979), pp. 1-80. En las provincias del imperio inca, también se mantenían registros de sacrificios ofrecidos, véase P. Duviols, "Un inédit de Cristobal de Alborno. La Instrucción para descubrir todas la guacas del Piru y sus camayos y haciendas", *Journal de la Societe des Americanistes*, 66,1, Paris (1967), pp. 7-39 en p. 21.



EL INCA CAPAC YUPANQUI.
Martín de Murúa, *Historia general del Perú*,
fol. 30v, The J. Paul Getty Museum, Malibu.

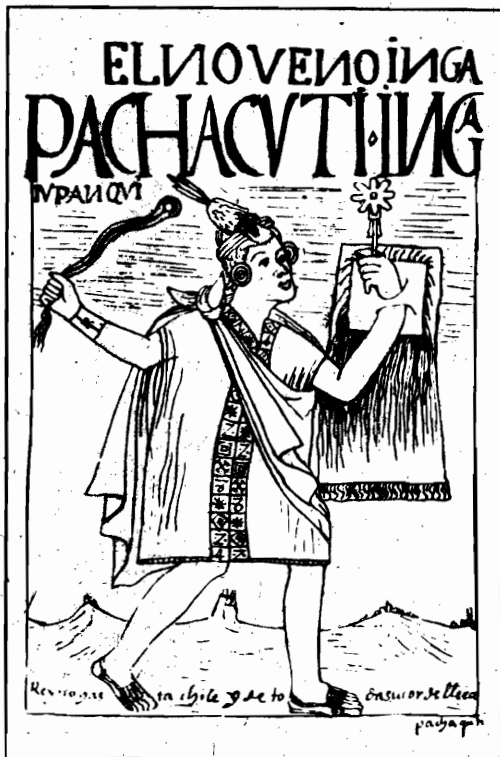
Los quipus que registraban los bienes producidos para los Incas eran probablemente muy numerosos. A diferencia de los gobiernos europeos de la época moderna temprana, los Incas no imponían tributos a sus súbditos, pero requerían de ellos cierta porción de su tiempo, en forma de mano de obra. Los bienes así producidos incluían desde productos agrícolas y de pastoreo -como maíz, papas, carne seca y lana- hasta artículos de variedad diversa, entre los cuales la ropa era ciertamente el más importante.⁸ Según la nobleza inca del Cuzco, el sistema que permitía poner parte de la capacidad productiva del pueblo andino a disposición del estado había sido establecido por el gran conquistador Pachacuti, que gobernó a mediados del siglo XV. Cuando una nueva región iba a ser integrada al estado inca, se registraban en quipus los servicios específicos que debían ser prestados a los Incas. Una copia permanecía en el Cuzco y otra en la localidad subyugada. Había también quipus que registraban los recursos y la población de las diferentes regiones del imperio, y que servían de base para determinar los tributos.⁹ En cada región el señor principal delegaba la organización de diferentes trabajos a señores de menor importancia, de la misma manera que el Inca delegaba a cada señor principal la organización del trabajo de la región entera. Treinta años después de la invasión, los funcionarios españoles estaban todavía impresionados por el funcionamiento efectivo de este sistema de almacenar información y de delegar y distribuir responsabilidades para la realización de varias obligaciones públicas entre las autoridades de mayor y menor jerarquía. Según observaba uno de estos funcionarios, para arreglar la prestación de algún servicio, simplemente se debía informar al señor regional qué era lo que se requería. En efecto, la delegación, en escala descendente de autoridad y estatus, de las cuotas apropiadas del trabajo público era un procedimiento muy bien comprendido.¹⁰

Sin embargo, en la década del sesenta del siglo XVI, los quipus eran reemplazados por documentos, escritos en español, de los funcionarios coloniales que constituían la nueva clase gobernante. Como efecto inmediato de esta nueva situación los *quipucamayocs* perdieron su rol tradicional, que consistía en dar cuenta de las responsabilidades que los miembros de una comunidad tenían entre sí y hacia el mundo de su entorno más amplio. El listado en los quipus de los trabajos que debían realizarse para los Incas describía -en un sistema nemotécnico autóctono de los Andes- el funcionamiento recíproco

8. John V. Murra, "Cloth and its functions in the Inca State", *American Anthropologist*, 64 (1962), 710-728; la versión castellana aparece en J.V. Murra, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, 1975.

9. Juan de Betanzos, *Suma y narración de los Incas*, ed. María Carmen Rubio, Madrid, 1987, en adelante *Suma*, 1987, I, 19 p. 96 f.

10. Juan Polo de Ondegardo, "Informe del licenciado Juan Polo de Ondegardo al licenciado Briesca de Munatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú", *Revista Histórica*, 13, Lima, 1940, pp. 125-196, en pp. 147 ff.

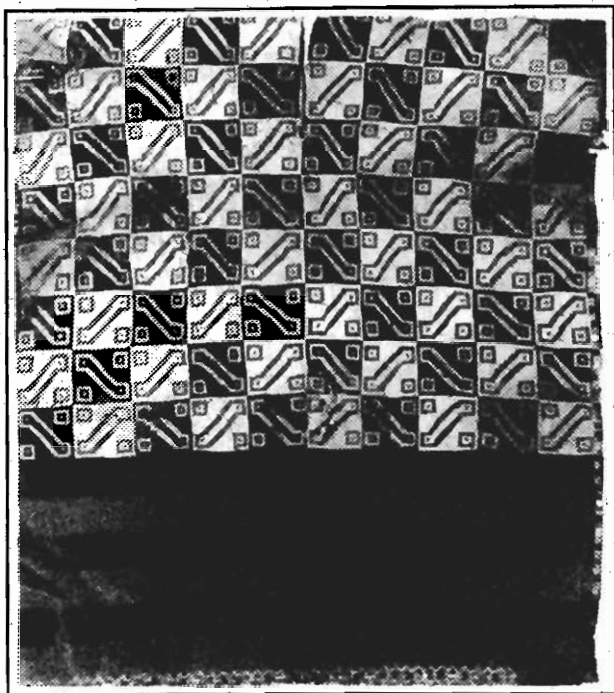


EL INCA PACHACUTI
con honda y rodea.
Guamán Poma describe este Inca
como "amigo de guerra
y cienpre salia con bitoria."
Guamán Poma,
Nueva Crónica, p. 108.

de las diferentes partes de la sociedad como la raíz del orden de esa sociedad. En ocasiones, los documentos escritos en español por forasteros lograban registrar con bastante exactitud los recursos y las obligaciones de las diferentes regiones y comunidades.¹¹ Pero esta información no surgía del interior mismo de la sociedad, porque generalmente las preguntas que se hacían se generaban de las necesidades del estado colonial y las ambiciones administrativas y fiscales de sus representantes.¹²

11. Véase por ejemplo la *Visita de los Lupaqua del año 1567* (arriba nota 5) and Iñigo Ortiz de Zuñiga, *Visita de la Provincia de Leon de Huanuco en 1562*, eds. Domingo Angulo and otros, Huanuco, 1967.

12. Véase en la *Visita hecha a la provincia de Chucuito* (arriba nota 5) pp. 8-11, la lista de preguntas que se debían contestar para este informe; cuestionarios muy parecidos se utilizaron en los informes regionales de España, véase Carmelo Vinas and Ramón Paz, edit., *Relaciones de los pueblos de España ordenadas por Felipe II. Reino de Toledo. Primera Parte*, Madrid, 1951, pp. XIX-XXIII, cuestionario de 1578; el cuestionario del cronista real Juan Páez de Castro, el cual se utilizó como modelo para este informe y otros parecidos aparece en pp. IX-XI; una colección de cuestionarios de Indias está en eds. F. de Solano and P. Poñce, *Cuestionarios para la formación de las relaciones geográficas de Indias*, Madrid, 1988.



PONCHO INCA
de la costa sur del Perú,
Cortesía del Brooklyn
Museum,
Nueva York.

De hecho, los registros incas y españoles se referían a dos sistemas económicos diametralmente opuestos. Los Incas solicitaban trabajo a sus súbditos y, desde el estado, se aprovisionaba a cada trabajador de sustento, ropa y equipo, de manera que los individuos daban al estado una parte de su tiempo de trabajo, quedando su propiedad intacta. En cambio, el gobierno español pedía no solamente trabajo sino también artículos acabados y pago de impuesto en moneda.¹³ Este nuevo principio de extracción de riqueza cambió la relación entre el estado y sus súbditos y, por ende, la naturaleza misma de la información registrada en los documentos públicos.

El trabajo que los incas demandaban sostenía el funcionamiento de diferentes comunidades en un todo coordinado, porque el trabajo para el Inca era llevado a cabo por grupos guiados por sus propios señores. En último término, trabajar para el Inca significaba la reafirmación y la validación de la identidad social del individuo y de su grupo. Esta es la razón por la que, durante

13. Véase Karen Spalding, "Exploitation as an Economic System: The State and the Extraction of Surplus in Colonial Perú", en G. A. Collier y otros, *The Inca and Aztec States 1400-1800. Anthropology and History*, New York, 1982, pp. 321-342. Sobre el estado Inca, la discusión fundamental está en J.V. Murra, *La organización económica del estado inca*, México, 1978.

la Colonia, el trabajo para el Inca era a veces evocado en términos de celebración pública: la gente recordaba ir al trabajo cantando, y regresar a celebrar con fiestas la tarea cumplida.¹⁴ Estos recuerdos eran aún más intensos porque los bienes y pagos monetarios que los españoles requerían llevaban al individuo a echar mano de sus propios recursos. La tarea de proporcionar un número determinado de ropas o una cantidad de productos agrícolas era una tarea individual y aislada, no una tarea comunitaria.

Los cambios en la organización política y económica de la sociedad andina afectaron también la práctica y la identidad religiosas. Cuando las comunidades trabajaban para el Inca, lo hacían también para las deidades del estado, particularmente el sol y los antepasados reales. Al mismo tiempo, las comunidades cultivaban los campos y cuidaban los rebaños de sus propias

"AGOSTO CHACRA IAPUI quilla
(mes de romper tierras)
tiempo de labransa hayllinmi Ynca
(el inca danza el haylli)...
En este mês haze haylle
(canto de triunfo) e mucha fiesta
de la labransa el Ynga."
Guamán Poma,
Nueva Crónica, p. 250.



14. Véase S. MacCormack, *Religion in the Andes* (arriba nota 2), pp. 158 f., agregando a las fuentes citadas a Francisco Falcón, "Representación" (arriba nota 6) pp. 151-152.

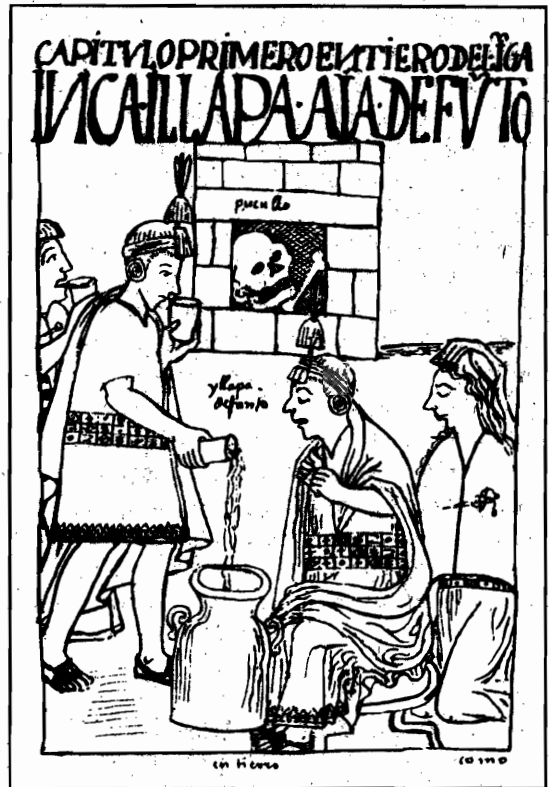
deidades locales y de sus antepasados. El trabajo para el sol inca y los antepasados cesó muy pronto después de la invasión, pero la gente continuó trabajando para el mantenimiento de los cultos locales hasta bien entrado el siglo XVII. Sin embargo, paralelamente, misioneros y representantes del estado secular presionaban, con vehemencia cada vez más acrecentada, por la conversión del pueblo andino al cristianismo, y confiscaban y destruían lo que quedaba del pasado pre-colonial, especialmente la propiedad de los seres sagrados andinos.¹⁵ La tarea de trabajar para el culto de estos seres fue despojada de validación pública, y ya no pudo -como en los tiempos antiguos- levantar el estatus del trabajador en la esfera pública. De esta manera, significados que habían sido públicos y oficiales se volvieron privados y hasta secretos. No sorprende, entonces, que hacia el fin del siglo XVI, el culto a los dioses andinos y a los antepasados se haya convertido en ofensa castigable por el estado colonial.

La celebración y el culto cristianos, y la erección de iglesias cristianas por todo el Perú, ayudaron a articular identidades locales, dejando espacio para una cierta continuidad con el pasado pre-cristiano.¹⁶ Pero por otro lado, así como lo hizo la jerarquía de la sociedad secular, también la jerarquía eclesiástica se cerró para el pueblo andino. Hombres y mujeres de extracción andina no podían ingresar a las órdenes religiosas, y los hombres no podían ser sacerdotes. La autoridad cristiana quedó así ejercida por extranjeros, lo que significaba que las enseñanzas cristianas, en último término, podían llegar al pueblo andino solo desde fuentes externas a su propia cultura.

Este hecho, a su vez, condicionó la conciencia histórica andina durante la Colonia, porque la discontinuidad religiosa y de culto entre el presente cristiano y el pasado no-cristiano se amplió a una discontinuidad cultural y social muy grande. A todo nivel la historia registró una ruptura entre el tiempo anterior y el tiempo posterior a la llegada de los españoles. La ruptura se hace evidente no solo en la conmoción política y la transformación que resultó de la invasión española, sino también en las diferentes maneras en que el pasado andino fue comprendido por los Incas y sus súbditos antes de la invasión, y por la gente andina y los peruanos españoles después. Examinemos estas dos maneras de comprender el pasado, comenzando por la de los Incas.

15. Véase P. Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660*, Lima, 1971.

16. Véase T. Gisbert, *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, La Paz, 1980, y su ensayo "Los curacas del Collao y la conformación de la cultura mestiza andina", en H. Tomoeda y L. Millones, edit., *500 Años de Mestizaje en los Andes*, Osaka, 1992, pp. 52-102.



EL INCA OFRECE CHICHA
a un antepasado muerto.
Guamán Poma,
Nueva Crónica, p. 287.

TRADICIÓN ORAL, QUIPUS E HISTORIA INCAICA

Las narraciones históricas incas se producían para consumo del rey Inca y versaban acerca de su propia vida, siendo recitadas en ocasiones festivas. Las celebraciones de la victoria incluían recitaciones de las acciones guerreras del Inca y de sus compañeros. Otras recitaciones exaltaban las actividades pacíficas del rey (como la construcción de ciudades y su ornamentación). Cuando un rey Inca moría, su sucesor era escogido de entre sus hijos, mientras el resto de sus descendientes formaba un grupo de parentesco o *ayllu*, que instituía y mantenía el culto de su antepasado muerto.¹⁷ El *ayllu* de un rey inca perpetuaba la

17. El sistema se describe en Pedro Sarmiento de Gamboa, *Historia Indica* (ed. C. Sáenz de Santa María en *Biblioteca de autores españoles*, 135, Madrid, 1965) capítulo 14, p. 220a.

memoria de sus hechos famosos contados, de generación en generación, en una tradición oral mantenida con cuidado y registrada también en quipus.¹⁸

Como otros pueblos andinos, los incas no enterraban a sus muertos en el suelo, sino que preservaban sus cuerpos momificados. Las momias de los reyes más antiguos, adornadas con todas sus insignias reales, eran guardadas en el principal santuario del imperio, el Templo del Sol en el Cuzco. En la toma de posesión de un Inca, y durante las grandes celebraciones estacionales, las momias de los Incas eran exhibidas en público, y recibían brindis y ofrendas alimenticias. Al mismo tiempo, las momias presidían recitaciones de sus acciones y logros.¹⁹ Asimismo, en todas partes, se celebraban con recitales poéticos los hechos de los antepasados históricos y legendarios.²⁰ Por todos los Andes, la memoria histórica estaba así estrechamente integrada a la realidad política y a la creencia y práctica religiosas. Los muertos, cuyas acciones eran conmemoradas con cantos y recitaciones, estaban al mismo tiempo presentes como momias entre los vivos. Al igual que los vivos, las momias poseían rebaños de llamas y propiedades de tierra, que proveían los medios para su culto, mientras sus intereses eran representados por su *ayllu*. Al articular los intereses de su antepasado muerto, los miembros del *ayllu* representaban, a su vez, sus propios intereses.²¹ Por tanto, vivir en el presente conllevaba un activo compromiso con el pasado.

18. Sobre este asunto véase Sarmiento de Gamboa, *Historia Indica*, capítulo 9, pp. 211b-212a. Vale citar el texto: Los Incas "unos a otros, padres a hijos se iban refiriendo las cosas antiguas pasadas hasta sus tiempos, repetiéndose las muchas veces, como quien lee lección en cátedra, haciéndoles repetir las tales lecciones historiales a los oyentes, hasta que se les quedasen en la memoria fijas. Y así cada uno a sus descendientes iba comunicando sus anales por esta orden dicha, para conservar sus historias y hazañas y antigüedades y los números de las gentes, pueblos y provincias, días, meses y años, batallas, muertes, destrucciones, fortalezas y cinches. Y finalmente las cosas mas notables, que consisten en numero y cuerpo, notábanlas; y ágora las notan, en unos cordeles, a que llaman *quipu*, que es lo mismo que decir racional o contador. En el cual *quipu* dan ciertos nudos, como ellos saben, por los cuales y por las diferencias de las colores distinguen y anotan cada cosa como con letras. Es cosa de admiración ver las menudencias que conservan en aquestos cordelejos, de los cuales hay maestros como entre nosotros del escribir". Otra descripción detallada de los quipus consta en Bernabé Cobo, *Historia del Nuevo Mundo*, libro 12, capítulo 37 pp. 143b-144b. Véase también Pedro Cieza de León, *Crónica del Perú. Segunda Parte*, ed. F. Cantu, Lima, 1985, en adelante *Segunda Parte*, capítulos 19 -20.

19. Betanzos, *Suma*, 1987, libro 1 capítulo 13 p. 61b, cantares triunfales; libro 1, capítulo 32 p. 150a, recitación de las hazañas de paz y guerra del Inca Pachacuti, recién fallecido; Miguel de Estete, *Noticia del Perú*, Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, serie 2a, tomo 8, Lima, 1924, pp. 1-56 en p. 54, mencionando las momias de los Incas pasados en la procesión celebrando la inauguración de Manco Inca.

20. Véase P. Duviols, *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo siglo XVII*, Cuzco, 1986, p. 352 con p. 535; véase también p. 343 con p. 534.

21. Para una discusión más detallada, ver S. MacCormack, *Children of the Sun and Reason of State. Myths, Ceremonies and Conflicts in Inca Peru*, 1992, Lecture Series, Working Papers, no. 6, Department of Spanish and Portuguese, University of Maryland, College Park, 1990.

Un documento descubierto recientemente nos proporciona un ejemplo del compromiso andino con el pasado, y revela al mismo tiempo el impacto perturbador del gobierno español sobre la conciencia histórica andina. En 1569, veintidós miembros de Capac ayllu, el grupo de parientes del rey Tupa Inca Yupanqui que estaba todavía viviendo en el Cuzco, comparecieron ante un notario a quien demandaron reproducir en español la transcripción de un quipu en su posesión, que tenía el listado de provincias y fortalezas que su progenitor y sus hermanos habían conquistado, y de los reyes a los que habían derrotado. Además, estos incas presentaron diez testigos que testimoniaron sobre la veracidad de estas afirmaciones. Los testigos confirmaron también la identidad de los veintidós incas comparecientes, declarando además que todos ellos eran "muy pobres y oprimidos".²²

El notario registró el relato de las conquistas y victorias de Tupa Inca Yupanqui y sus hermanos, que era probablemente el esbozo de alguna recitación histórica representada en los festivales del imperio inca para celebrar la memoria de los reyes difuntos. En aquel tiempo, el hecho de que el *ayllu* del muerto hiciera estas declaraciones hubiera sido suficiente para dotarlas de validez y autoridad, y para activar en el presente una memoria histórica. Pero este no fue el caso en 1569, cuando los veintidós descendientes de Tupa Inca Yupanqui, el más grande de los reyes Incas, tuvieron primero que dar pruebas de su propia identidad ante la nueva élite gobernante del Cuzco. Más aún, estos miembros de Capac ayllu eran pobres, porque sus palacios y tierras habían pasado a propietarios españoles. El propósito de su declaración ante el notario era ganar alguna merced de la corona española para aliviar su pobreza. El momento escogido era oportuno, porque un poco antes, ese mismo año, una campaña española resultó fallida justamente en una de las regiones donde Tupac Yupanqui había luchado victoriosamente.²³ El objetivo y la oportunidad del documento subrayan otro aspecto de su naturaleza, pues los miembros de Capac ayllu buscaban no solamente un favor de la corona. En esta cuestión también fue importante la forma en que se escogió hacer el relato -una declaración notarial de los logros de los antepasados muertos, confirmada con testigos-, pues ésta era precisamente la forma desplegada por los nobles españoles que buscaban confirmar o exaltar su estatus y riqueza.²⁴ Los incas de

22. Véase J.H. Rowe, "Probanza de los Incas nietos de conquistadores", *Histórica*, 9, 2, Lima, 1985, pp. 193-245, edición y comentario de este documento. Mi propia discusión del documento y de su importancia está en deuda con esta publicación.

23. Véase Rowe, *Ibid.*, pp. 194 s.; 204 s.

24. Véase Antonio de Solar y Taboada y Jose de Rujula y Ochotorena, Marqués de Cidoncha, "Relación de los servicios en Indias de don Juan Ruiz de Arce, conquistador del Perú", *Boletín de la Academia de la Historia*, 102, Madrid, 1933, pp. 327-384. El Inca Garcilaso de la Vega también compuso un documento sobre su genealogía con el propósito de obtener el mecenazgo de un

Capac ayllu buscaban obtener algún reconocimiento ante los ojos de la aristocracia española y esperaban realmente formar parte de ella. Durante el siglo XVI, y después, se hicieron muchas gestiones similares²⁵ El éxito fue parcial en el mejor de los casos: los miembros de la élite inca en el Cuzco colonial podían ganar el derecho a exhibir escudo de armas, y muchos eran exonerados del pago del tributo.²⁶ Pero esto no equivalía a una recuperación parcial de la preeminencia política y cultural de que gozaron sus antepasados antes de la invasión. Garcilaso de la Vega, con su perspicacia acostumbrada, contó una de sus pequeñas historias reveladoras a este propósito. Anotó que cuando el Inca Sairi Tupac salió de su refugio en Vilcabamba para vivir en el Cuzco, fue dotado por el virrey con un repartimiento en el valle de Yucay. El Inca reconoció la merced, empero, durante un banquete en su honor:

tomó la sobremesa que tenía delante, que era de terciopelo y estaba guarnecida con un flueco de seda, y arrancando una hebra de flueco con ella en la mano dijo al arzobispo: 'Todo este paño y su guarnición era mío, y ahora me dan este pelito para mi sustento y de toda mi casa.' Con esto, se acabó el banquete, y el arzobispo y los que con él estaban quedaron admirados de ver la comparación tan al propio.²⁷

La declaración de méritos ancestrales no era el único uso que se podía hacer de las narraciones históricas conservadas en el Perú colonial por los descendientes de la clase gobernante inca. A partir de la década de 1540, varios historiadores españoles interrogaron a estos nobles incas acerca del pasado andino y de las hazañas de sus antepasados. El resultado fue la elaboración de narraciones de muy diferente carácter al que tuvo la declaración de Capac ayllu. De hecho, mientras esta declaración registra el esbozo básico de la información del quipu original, conservando al mismo tiempo la secuencia de temas registrada en dicho quipu, la narrativa histórica en español frecuentemente

pariente noble para su *Florida*, véase J. Grier Verner, *El Inca. The Life and Times of Garcilaso de la Vega*, Austin, 1968, pp. 314-5. El documento, la "Relación de la descendencia de Garci Pérez de Vargas" se publicó con las obras de Garcilaso en C. Sáenz de Santa María, edit., Biblioteca de Autores Españoles, tomo 132, Madrid, 1965, pp. 231-240.

25. El Inca Garcilaso de la Vega se refiere a un esfuerzo de este tipo: *Segunda parte de los comentarios reales de los Incas*, C. Sáenz de Santa María, edit., Biblioteca de Autores Españoles, tomo 135, Madrid, 1965, libro 8, capítulo 21, p. 174. Véase también J.H. Rowe, "Colonial Portraits of Inca nobles, *The Civilisations of Ancient America. Selected papers of the XXIX International Congress of Americanists*, Chicago, 1951, pp. 258-268; Thomas B.F. Cummins, "We are the Other: Peruvian Portraits of Colonial *Kurakakuna*", en K.J. Andrien y R. Adorno, edit., *Transatlantic Encounters. Europeans and Andeans in the Sixteenth Century*, Berkeley, 1991, pp. 203-231.

26. Véase J.H. Rowe, "Genealogía y rebelión en el siglo XVIII. Algunos antecedentes de la sublevación de José Gabriel Thupa Amaru", *Revista Histórica*, 33, Lima, 1981-1982, pp. 317-336.

27. Garcilaso de la Vega, *Segunda parte de los Comentarios Reales de los Incas*, Carmelo Sáenz de Santa María, ed., Biblioteca de Autores Españoles, tomo 135, Madrid, 1965, libro 8, capítulo 10, p. 145.



"ARMAS CONCEDIDAS POR LA CESAREA MAGESTAD DE NUESTRO REY Y SEÑOR DON CARLOS I Rey de Castilla y de Leon, en 9 de Mayo de 1545 a Don Juan Tito Tupa Amaro, sus hijos, y descendientes y a los Hijos y descendientes de ellos." Aunque esta declaración se funde en una falsificación, representa fielmente las aspiraciones de la nobleza andina en el Perú colonial. Genealogía Betancur, tomo I, Archivo Departamental, Cuzco. Reproducido con gentil autorización de Don Horacio Villanueva Urteaga.

rompía estas secuencias por transposición, interpolación y omisión. En verdad, es muy raro que un trabajo histórico hispano sobre los Andes conserve alguna resonancia de la voz del narrador quechua.²⁸ Así, de manera inevitable, los historiadores españoles compusieron sus narraciones según principios retóricos y conceptuales muy diferentes de aquellos que gobernaron el quechua.

Lo que estaba en juego eran dos diferentes estilos de comprender el pasado y, por tanto, dos visiones diferentes del pasado andino. Hubo la diferencia inicial del idioma y la manera en que éste era registrado, ya sea por medio de quipus o por la escritura europea. Más aún, las dos visiones históricas divergían en contenido, porque el orden social y económico andino, y los ritmos de acuerdo a los cuales ese orden pudo cambiár, estaba condicionado por un conjunto de fuerzas absolutamente nuevo, una vez que los españoles tomaron control de la vida política en los Andes. Finalmente, las preguntas que los españoles se hacían sobre el pasado diferían radicalmente de aquellas planteadas por el pueblo andino, debido a que estas preguntas provenían de otra cultura y de una experiencia histórica diferente.

VISIONES ESPAÑOLAS DEL PASADO ANDINO

Los españoles estaban acostumbrados a contar los años a partir de un punto fijo, que podía ser la encarnación de Jesús o la creación del mundo, que se estimaba habría ocurrido unos 4.000 años antes de la venida de Cristo. Tal sistema -resultado en último término de la fusión de la cultura clásica con la tradición judeo-cristiana en la antigüedad tardía-²⁹ hizo posible establecer una correlación de las historias de las diferentes civilizaciones del antiguo Mediterráneo y también de las historias nacionales de Europa. El mismo esquema cronológico podía ser aplicado a todas estas historias diversas, sin importar si

28. Pero quedan algunos rastros. Por ejemplo, no es casualidad que la *Suma* de Juan de Betanzos comience con las palabras "En los tiempos antiguos dicen..." las cuales recuerdan a las frases iniciales del prefacio y del capítulo primero del manuscrito de Huarochiri, véase F. Salomon y G. I. Urioste, *The Huarochiri Manuscript: A Testament of Ancient Andean and Colonial Religion*, Austin, 1991, pp. 41 y 43 con p. 157 (en la edición de Gerald Taylor, *Ritos y tradiciones de Huarochiri del Siglo XVII*, Lima, 1987, pp. 40-41 y 44-45). Quizás las palabras iniciales del texto central de Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: "Dicen que en tiempo de purunpacha..." ("Relación", en M. Jiménez de la Espada, edit., *Tres relaciones de antigüedades Peruanas*, Madrid 1879) (en adelante "Relación", p. 234), son otro ejemplo del mismo fenómeno.

29. La obra cronográfica que está en la base de esta fusión de tradiciones es la *Crónica* de Eusebio, traducido al latín por Gerónimo, véase la edición de J. Knight Fotheringham, *Eusebii Pamphili Chronici Canones Latine vertit, adauxit, ad sua tempora produxit S. Eusebius Hieronymus*, London, 1923; véase también A. A. Mosshammer, *The Chronicle of Eusebius and the Greek Chronographic Tradition*, Lewisburg, 1979.

eran antiguas o recientes. La primacía de la cronología, como instrumento para ordenar la información y por lo tanto las narraciones, creó una aparente continuidad entre los eventos míticos y los históricos. Dado que el mismo principio cronológico ordenador podía ser aplicado, teóricamente, a todos los acontecimientos, las investigaciones históricas europeas tendían a comenzar, desde los tiempos de la antigüedad clásica, con el origen del tiempo, y finalizaban con el propio presente del autor. Esto significa que los eventos míticos -como la expulsión del Edén, el diluvio de Noé, el éxodo de Abraham, la guerra de Troya, y la legendaria fundación de Roma- podían ser re-contados dentro del mismo marco cronológico que el del descubrimiento europeo de América y la invasión del Perú.³⁰ Añadir a este marco la historia andina y, en particular, la historia de los Incas, parecía ser una empresa razonable y factible.

Como resultado de esto los historiadores españoles (de los incas se esforzaron por aprender algo de la cronología andina y sobre los orígenes de la historia en los Andes. Sin embargo, en razón de que en la región andina no existía un sistema aborigen de cronología absoluta que pudiera ser correlacionado con los sistemas cronológicos europeos, muchas de las cuestiones básicas que los historiadores españoles eran proclives a preguntar, no podían ser respondidas de manera satisfactoria. Los historiadores españoles querían saber cuándo y cómo los seres humanos llegaron por primera vez a los Andes. Y ¿cuándo exactamente se originó el imperio inca? ¿Cuáles eran los nombres de los diferentes reyes incas, y por cuánto tiempo vivió cada uno de ellos?

Para contestar estas preguntas los historiadores españoles coordinaban datos recogidos de diferentes informantes incas y andinos. Las cuestiones que abordaban en esta operación eran de dos clases. La primera intentaba comprender qué había pasado en los Andes antes de los Incas, ubicando así la evolución del imperio inca en un contexto más amplio. Esto significó extraer algún tipo de información histórica de los mitos andinos de origen. La segunda se esforzaba por encontrar un método para coordinar las memorias históricas que habían sido conservadas por los diferentes *ayllus* reales de los Incas, con el propósito de integrarlas en una narración continua arreglada de acuerdo al orden cronológico.

En lo referente a la cuestión de los orígenes humanos en los Andes, el libro del *Génesis* proveyó a los historiadores españoles de un referente de lo que estaban buscando: la historia de una creación hecha por una sola divinidad, seguida de un relato del Diluvio y de la consiguiente repoblación del planeta.³¹

30. Un resumen cronológico de este tipo, el cual llegó a ser muy influyente y se utilizó por historiadores en el Perú del siglo XVII es G. Genebrardus, *Chronographiae libri quatuor*, Lyons, 1609.

31. Don Cameron Allen, *The Legend of Noah: Renaissance Rationalism in Art, Science and Letters*, Urbana, 1949.

Los mitos andinos de origen contenían algunos motivos que convencieron a los historiadores españoles que, de alguna manera, dichos mitos evocaban o reflejaban los relatos bíblicos y europeos sobre el origen de la humanidad. Así, las traducciones y reformulaciones españolas de mitos andinos, en el siglo XVI, destacan ciertos episodios que permiten conectarlos con otros análogos europeos. Un ejemplo de esto es la idea de la creación por una deidad única. A mediados del siglo XVI, Juan de Betanzos registró en el Cuzco un mito de creación, según el cual varias divinidades denominadas Viracocha viajaron por los Andes haciendo brotar seres humanos de la tierra, los ríos y los manantiales. Al mismo tiempo, mientras Betanzos comprendió que los Incas atribuían su origen a la deidad ancestral del Sol, él seguía creyendo en la historia bíblica de la creación por obra de un solo Dios. Por tanto, Betanzos solicitó a sus informantes incas que le aclararan las inconsistencias en sus relatos de la creación por parte del Sol o Viracocha, pues Betanzos asumía tácitamente, a pesar de su propia mención anterior de la existencia de varios Viracochas, que en efecto se estaba discutiendo de un solo personaje. Empero, nunca recibió respuestas satisfactorias.³² La reacción de Betanzos a los mitos andinos de origen destaca una tendencia en el hecho de que los historiadores creían que los mitos andinos eran, en efecto, versiones indistintamente recordadas de la historia de la creación del Génesis que, debido a la ausencia de escritura en los Andes, habían sido distorsionadas a través del tiempo.³³

También en otros aspectos la antigüedad europea condicionó la percepción del pasado andino: los relatos míticos andinos acerca de la restauración de la sociedad humana, después de diluvios y cataclismos, tenían resonancias del mito griego de Deucalión y Pirra, quienes re-crearon a los seres humanos de las piedras, luego de que iracundos dioses los habían barrido del planeta en el Diluvio.³⁴ Incluso el arco iris de la reconciliación que apareció cuando Noé hizo un sacrificio a Dios, después de sobrevivir al diluvio, parecía tener una contrapartida en el mito de origen de los incas, cuando el primer Inca Manco Capac, al acercarse al Cuzco para asentarse en él, vio un arco iris y lo tomó como

32. Betanzos, *Suma*, 1987, libro I, capítulos 1 y 2 (varios Viracocha); libro I, capítulo 4, p. 19 a y b (el Sol como progenitor de los Incas); libro I, capítulo 11 p. 49b (el hazedor como Viracocha o el Sol).

33. La investigación clásica de este problema, tan discutido por historiadores de los Incas, está en Gregorio García, *Origen de los Indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales*, Valencia, 1607 (versión aumentada, Madrid, 1729). Esta última versión se reimprimió por F. Pease, México, 1981, véase su Introducción, pp. XV-XVII.

34. Cieza de León, *Crónica del Perú. Segunda parte*, ed. F. Cantu, Lima, 1985, en adelante *Segunda Parte*, capítulo 3, p. 4, "algún diluvio particular... como fue en Tesalia", con Ovidio, *Metamorfosis*, libro I, líneas 199-437; Ovidio ubica a Deucalion y su esposa Pyrrha, los cuales restauraron el mundo después del diluvio, en Beocia; mas según Estrabón, *Geografía* (ed. con traducción inglesa H.L. Jones, Cambridge Mass. 1961), libro 9, sección 6, Deucalion era rey de Tesalia.

señal de que "no será el mundo mas destruido por agua". Estas palabras evocan las de Dios confirmando que él "nunca más volverá a maldecir el suelo por causa del hombre... ni volverá a herir a todo ser viviente", palabras que en la tradición judía y cristiana eran representadas por el signo visible del arco iris.³⁵

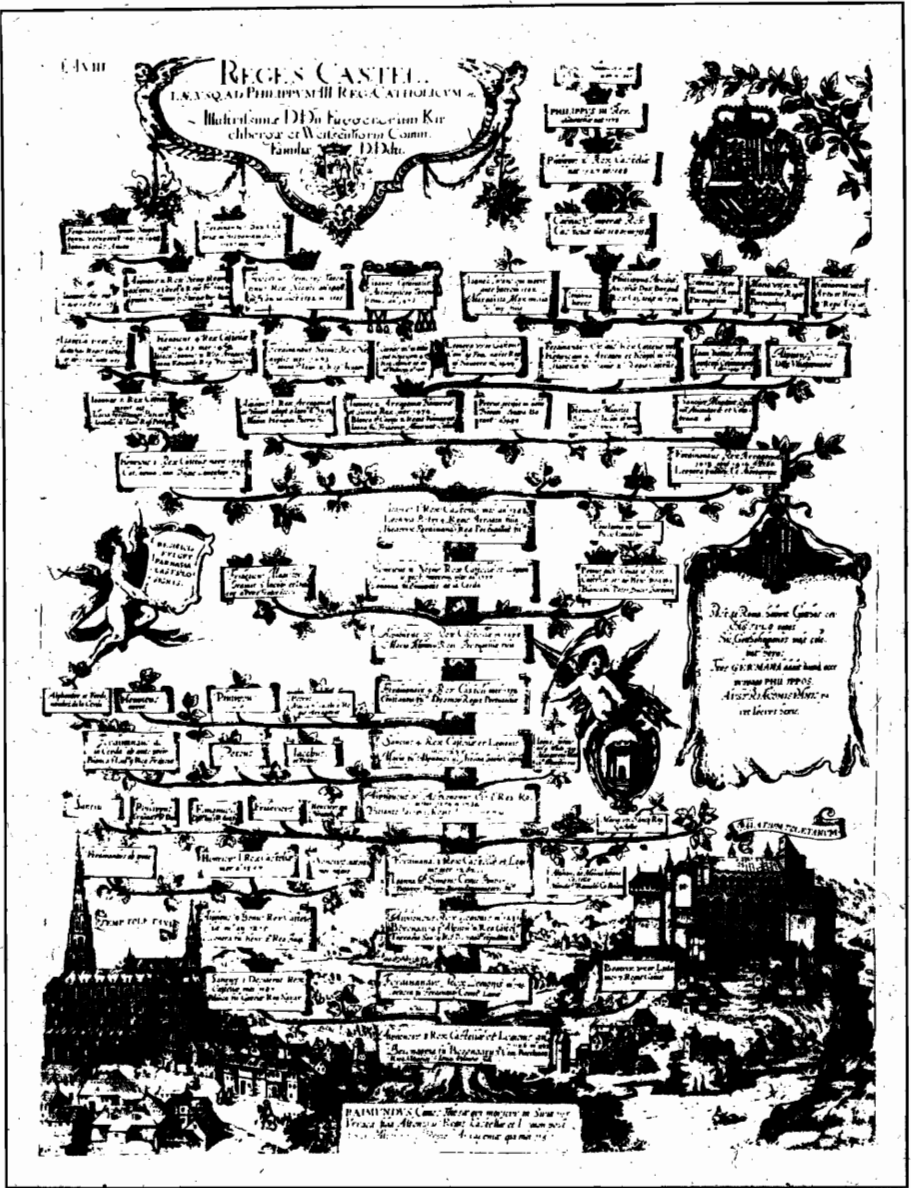
Pero ¿quién era exactamente Manco Capac? Aquí llegamos a una segunda cuestión importante confrontada por los historiadores españoles en los Andes durante el siglo XVI, que consistió en derivar una narración cronológica de los quipus y tradiciones orales que se habían conservado en los *ayllus* reales del Cuzco. Obras históricas españolas -como la *Primera Crónica General de España* de Alfonso X de Castilla, escrita en el siglo XIII y publicada en 1541 por el historiador Florián de Ocampo- estaban conformadas por unidades narrativas subdivididas en una secuencia de reinados de emperadores y reyes. En vista de que la sucesión por primogenitura masculina de los reinos españoles llevó a la formación de líneas reales de descendencia o dinastías, la narración histórica que describía una línea de gobernantes se vio anclada no solo en la cronología sino también en el funcionamiento de la soberanía legítima. En cuanto a los incas, como hemos visto, todo esto era muy diferente. La sucesión inca se producía, en verdad, al interior de un grupo grande de parientes; empero no existió la primogenitura, y los descendientes de cada Inca, con la excepción del nuevo rey, formaban separadamente un grupo de parentesco más pequeño o *ayllu*, cuyos miembros mantenían la memoria de su antepasado real, según lo registrado en la tradición oral y en los quipus.

La traducción española de uno de estos quipus, guardado por el ayllu de Tupa Inca Yupanqui, se ha conservado en el documento notarial de 1569 ya mencionado. El reto que los historiadores españoles encararon consistió en fusionar, en una historia continua, los quipus y las tradiciones orales de los diferentes *ayllus* reales de los Incas; en otras palabras, crear una narración histórica como la que estaba vigente en España, pero que nunca había existido en los Andes.

Como otros pueblos andinos, los incas tenían su propio mito de origen, según el cual tres o cuatro hermanos y sus consortes emergieron de la abertura de una roca. En el curso de los hechos, uno de los hermanos, Manco Capac, tomó posesión del Cuzco. Los historiadores españoles veían a Manco Capac como personaje histórico y por consiguiente describieron sus proezas.³⁶ Sin

35. Pedro Sarmiento de Gamboa, *Histórica Indica*, capítulo 12, p. 216a; *Génesis*, 8, 21; para el arco iris, véase Josefo, *Antigüedades* (edición y traducción al inglés por H. St. J. Thackeray con el título, *Jewish Antiquities*, Cambridge Mass. 1978) libro I, sección 102; nótese también las palabras de Dios, sección 101, "Nunca más será el mundo fundido por el agua", las cuales aproximan más los términos de Sarmiento.

36. Véanse especialmente los dos relatos más tempranos de Pedro Cieza de León, *Segunda Parte*, capítulo 8, y de Juan de Betanzos, *Suma* (1987), libro I, capítulos 4-5.



• ÁRBOL GENEALÓGICO DE LOS REYES DE CASTILLA Y LEÓN DESDE ALFONSO VIII HASTA FELIPE III:
 la continuidad visible del linaje real es prueba del dominio legítimo.
Principum Christianorum Stemmata ab Antonio Albizio... collecta,
 (1619), Van Pelt Library, Philadelphia.

embargo, uno de estos historiadores mencionó que, a diferencia de los demás reyes incas cuyos cuerpos momificados recibían culto, Manco Capac no tuvo momia, y fue más bien venerado por los incas en la forma de una piedra.³⁷ Pronto se dieron cuenta los españoles de que el culto de las piedras, consideradas como primeros progenitores de los grupos étnicos y linajes, no era extraño en los Andes.³⁸ Pero esta constatación no cambió el concepto de Manco Capac como el progenitor humano de los Incas y el fundador de una dinastía, al interior de la cual el poder pasaba de padre a hijo, de manera análoga a las sucesiones reales europeas.³⁹ La tarea de combinar los registros de quipus, guardados por los *ayllus* reales incas, en una narración única, siguió lógicamente a partir de la transposición inicial de la realidad andina en la española y europea.

El problema aquí no es tanto el que los historiadores españoles de los Incas hubiesen distorsionado la historia inca. Lo que sucedió es que, al aplicar categorías historiográficas europeas para comprender las evidencias halladas, los historiadores atendieron menos a lo que no les era familiar que a los temas usuales de la historiografía europea. La falta de familiaridad con la tipología del mito inca y andino y con el funcionamiento del sistema de parentesco inca -y por tanto con los principios de compilación y almacenamiento de los registros históricos de los diferentes *ayllus*- llevó a los historiadores a concentrarse en aquellos aspectos de la historia inca que eran conceptualmente accesibles, principalmente "las vidas y hechos de los Ingas Capac Cuna pasados".⁴⁰ Valga señalar que esto no significa necesariamente que el material poco conocido o solo parcialmente inteligible haya sido simplemente omitido. Al contrario, incontables detalles pequeños -como la mención casual de que no existía el

37. Creo que la palabra "estatua" usada por Pedro Sarmiento de Gamboa para referirse a alguna representación de Manco Capac describe una piedra, posiblemente labrada de alguna manera, véase *Historia Indica*, capítulo 14, p. 220a: Manco Capac "hizo el primero ayllu y llamole Chima Panaca Ayllu, que quiere decir linaje que descende de Chima; porque el primero a quien dejo encomendado su linaje o ayllu se llamo Chima... Y es de notar que este ayllu siempre adoraron la estatua de Manco Capac y no las demás estatuas de los Incas... El cuerpo de este no se supo que se hiciese de el mas de la estatua dicha". Véase también (Juan Polo de Ondegardo), Los errores y supersticiones de los indios, sacadas del tratado y averiguación que hizo el licenciado Polo, en *Libros y documentos referentes a la historia del Perú*, tomo 3, Lima 1916, capítulo 3, p. 10, donde no se menciona a Manco Capac como fundador de un linaje real, lo cual indica que Polo, con su perspicacia acostumbrada, entendió que Manco Capac no era una persona; asimismo, José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, E. O'Gorman, edit., México, 1962, libro 6, capítulo 20, p. 306.

38. Véase P. Duviols, "Un inedit" (arriba nota 7) pp. 20-21.

39. Véase Betanzos, *Suma* (1987), libro I, capítulo 5; Pedro Cieza de León, *Segunda parte*, capítulo 8, p. 22 sobre Sinchi Roca.

40. Betanzos, *Suma* (1987), p. 3 (sin numerar).

cuerpo embalsamado de Manco Capac- revelan cuán atentamente podían escuchar los historiadores españoles.

A pesar de ello, fue una perspectiva española del siglo XVI sobre los Andes la que dio existencia a una dinastía de doce reyes incas, desde Manco Capac, de quien se pensó que había vivido unos 500 años antes de la llegada de los españoles,⁴¹ hasta Guascar y Atahuallpa, muerto por Pizarro en 1533. Este cambio en la manera de comprender la historia andina e inca fue apoyada por la transformación de la sociedad andina provocada por la invasión española. Por un lado, los lazos económicos y sociales, plenos de significado en tiempos de los incas, tuvieron mucho menos sentido durante la Colonia. Por otro lado, la presencia en el Perú de una élite nueva y extraña tuvo como efecto que la visión histórica de la élite inca y de las aristocracias regionales, a través de las cuales habían gobernado los incas, perdiera su importancia cultural y política. También la habilidad de los *quipucamayocs*, custodios de registros tanto históricos como administrativos, acabó perdiendo los contextos -políticos, religiosos o culturales- que anteriormente les habían dotado de relevancia.

DOS HISTORIADORES ANDINOS DE PRINCIPIOS DE SIGLO XVII

Cuando los andinos expresaron en español su propia visión de los Incas y del pasado pre-inca, en los primeros años del siglo XVII, esta visión ya incorporaba numerosas innovaciones europeas. Por esta época, dos nobles andinos escribieron sendos trabajos históricos: Guaman Poma de Ayala y Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua. En ambos trabajos, la dinastía de los Incas, doce reyes según Guaman Poma, y once según Pachacuti Yamqui, domina la narración, junto con una percepción profundamente modificada del pasado andino, tanto por la cronología cristiana y española como por los valores cristianos y las ideas políticas europeas.⁴²

41. Parece que esta era la opinión de Pedro Cieza de León, *Segunda Parte*, capítulo 11 p. 28: "quinientos años". Juan Polo de Ondegardo pensó que la expansión incaica comenzó 350 o 400 años antes de la fecha del año corriente (el cual era 1571): Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros, *Libros y documentos referentes a la historia del Perú*, tomo 3, Lima 1916, pp. 45-186 en p. 49. Mientras tanto, no existía mucho acuerdo sobre la cronología incaica. Para una cronología distinta de la de Cieza y Polo, véase Sarmiento de Gamboa, *Historia Indica*, capítulo 14, p. 220a: este historiador pensó que Manco Capac murió en el año 665 d.C.

42. Las ideas cristianas y españolas infiltraron hasta el más andino de los textos coloniales, la colección de mitos de Huarochiri; véase F. Salomon en F. Salomon and G.L. Urrioste, *The Huarochiri Manuscript*, pp. 1-4.



LA DINASTÍA DE LOS INCAS DESDE MANCO CAPAC HASTA GUASCAR, EL ÚLTIMO INCA RECONOCIDO por los Españoles como legítimo. Portada de la *Historia general... Decada quinta*, (Madrid 1615), por Antonio de Herrera, Biblioteca Nacional, Madrid.

Este marco dinástico y cronológico articula incluso las diferencias de perspectiva que distinguen a los dos historiadores entre sí, debido a que dicho marco transformó la historia de los reyes Incas en la historia del Perú al interior de -como si así fuera- una historia nacional. Cabe señalar que en esta época también en Europa se utilizó la historia dinástica -el relato de las hazañas de los reyes- como medio para el establecimiento de una historia nacional. Guaman Poma incluyó en su texto muchos recuerdos familiares que criticaban profundamente el despotismo Inca y aun su tiranía. Pero, al escribir sobre el Perú en la época colonial, el historiador no pudo sustraerse a la tentación de contemplar al gobierno inca como un modelo de orden, paz y prosperidad. Cualquiera que haya sido la perspectiva que aplicó a su trabajo, Guaman Poma consideraba al Perú como un territorio coherente que compartía el mismo destino histórico. Tal visión hubiera sido inconcebible en la época de los incas, pero de ella está también impregnada la obra de Pachacuti Yamqui. En todo caso, a diferencia de Guaman Poma, Pachacuti Yamqui consideraba el imperio inca como precursor directo del Perú cristiano. Sus Incas llegaron a la adoración de un solo dios, y gastaban mucha energía en especulaciones teológicas y en el combate contra los "delinquentes, falsos engañadores", porque es así como llamó Pachacuti Yamqui a las antiguas deidades andinas.⁴³ Por consiguiente, el momento culminante de la invasión española, que tanto obsesionaba a Guaman Poma, no fue la ejecución de Atahualpa por parte de Pizarro, sino un día grande de celebración cuando Pizarro entró en el Cuzco -representando al emperador Carlos V- acompañado por el fraile dominicano Vicente Valverde -representando al Papa-, y por el sucesor de Atahualpa, Manco Inca, "como rey, con sus insignias reales".⁴⁴

A pesar de estas y otras diferencias entre Guaman Poma y Pachacuti Yamqui, hay mucho que comparten los dos historiadores. Y son estos rasgos comunes los que ayudan a comprender algo de la transformación radical de la conciencia histórica andina provocada por la invasión española. Examinemos brevemente la manera cómo los dos historiadores relacionan el mito con la historia, y concluyamos con la percepción que tenían de sí mismos como escritores de la historia.

Prácticamente no hay ninguna información que nos permita comprender si los incas distinguían entre historia y mito, y -si éste fuera el caso- cómo hacían tal distinción. Sin embargo, existe bastante información para el período colonial.

43. Pachacuti Yamqui, *Relación*, p. 260.

44. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, J.V. Murra, R. Adorno y J.L. Urioste, edit., Madrid, 1987, en adelante *Crónica*, p. 391 [393]. Acerca de las ideas de Guaman Poma sobre este acontecimiento, S. MacCormack, "Atahualpa y el libro", *Revista de Indias*, 48, Madrid, 1988, pp. 693-714, en 699 ss. El episodio mitologizado de la entrada colectiva al Cuzco de Pizarro, Valverde y Manco Inca, aparece en Joan de Santacruz Pachacuti, *Relación* (arriba nota 27) p. 327.



Fue bajo el impacto de la pasión española por los orígenes cuando, en el siglo XVI, apareció una versión altamente elaborada del mito de origen de los incas.⁴⁵ Esta versión del mito estaba enraizada en la topografía de la región del Cuzco y, en verdad, fue creada por los nobles de Pacaritambo, que esperaban levantar su estatus asociándose con el origen de los incas. En resumen, el mito recién elaborado fue diseñado para ser comprendido en términos históricos. También, en la Europa temprana moderna, los relatos míticos de tiempos antiguos eran leídos históricamente y ligados a lugares geográficos.⁴⁶ Los mitos andinos se prestaron para estas mismas interpretaciones, con presencias divinas y acciones ancladas en la tierra, las montañas, las peñas y los lagos. Así, Guaman Poma conceptualiza a las deidades andinas como si estuviesen presentes en las montañas y peñas, y daba animación al aire con demonios, como era la costumbre cristiana de la época. Estos dioses y demonios no eran ficciones mitologizadas sino presencias reales.⁴⁷ Asimismo, Pachacuti Yamqui consideraba los conflictos entre los reyes incas y los dioses y demonios andinos como eventos en sentido histórico.⁴⁸ Fue así cómo entraron en el registro histórico las creencias andinas acerca de los dioses y demonios.

Igualmente, Guaman Poma y Pachacuti Yamqui pensaban en términos históricos sobre el pasado más antiguo relatado en los mitos de origen. No se trataba simplemente de que ambos creían —como muchos de sus contemporáneos españoles— que uno de los apóstoles de Cristo había predicado en los Andes, creando de este modo las bases históricas para convalidar el conocimiento religioso andino frente a la cristianización agresiva. Estos cronistas describieron el paso del tiempo en los Andes, desde la antigüedad distante hasta el presente, como una secuencia continua, sin costuras. Así pues, del mismo modo que los historiadores de la Europa medieval y moderna temprana, y que los historiadores españoles de los Andes en el siglo XVI, Guaman Poma y Pachacuti Yamqui fusionaron en una sola secuencia lo que anteriormente habían sido narraciones míticas e históricas separadas, dotando así de significación histórica a todos los eventos. La preocupación europea por un solo esquema cronológico, que dio por resultado una narración unitaria que abarcaba desde el origen de la

45. Gary Urton, *The History of a Myth: Pacaritambo and the Origin of the Incas*, Austin, 1990.

46. Por eso, los eruditos gastaron mucho esfuerzo en la búsqueda del lugar geográfico del paraíso terrenal del libro del Génesis, véase H. Capel, *La física sagrada. Creencias religiosas y teorías científicas en los orígenes de la geomorfología española*, Madrid, 1985, pp. 94-99.

47. Sobre las deidades andinas, véase por ejemplo Guaman Poma, *Crónica*, 264 [266], Pacaritambo, con Guanacauri representado como figura humana minúscula; 266 [268], Pariacaca-Pachacamac representado adentro de una peña recibiendo sacrificios; 246 [248], demonio transportando el sacrificio del rey Inca al sol. Existen muchos ejemplos más.

48. Pachacuti Yamqui, *Relación*, p. 155, Mayta Capac se burla de las deidades andinas; asimismo p. 259 s., sobre el inca Capac Yupanqui.

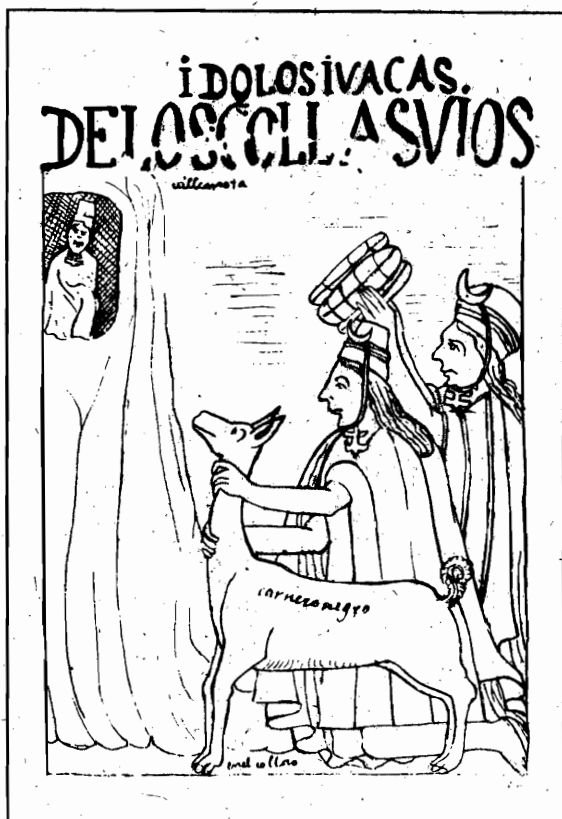


UN DEMONIO TRANSPORTA
a su destino la chicha
ofrecida por el Inca al Sol.
Guamán Poma,
Nueva Crónica, p. 246.

humanidad hasta el presente, condicionó la manera cómo Pachacuti Yamqui y Guaman Poma ordenaron sus conocimientos sobre el pasado andino.⁴⁹

¿Cómo entonces comprendieron estos dos nobles andinos su papel como historiadores? Guaman Poma estaba interesado en el sistema inca de registro, y en varias ocasiones hizo comentarios sobre el trabajo de los *quipucamayocs*. Los quipucamayocs llevaban la cuenta del contenido de los depósitos incas,

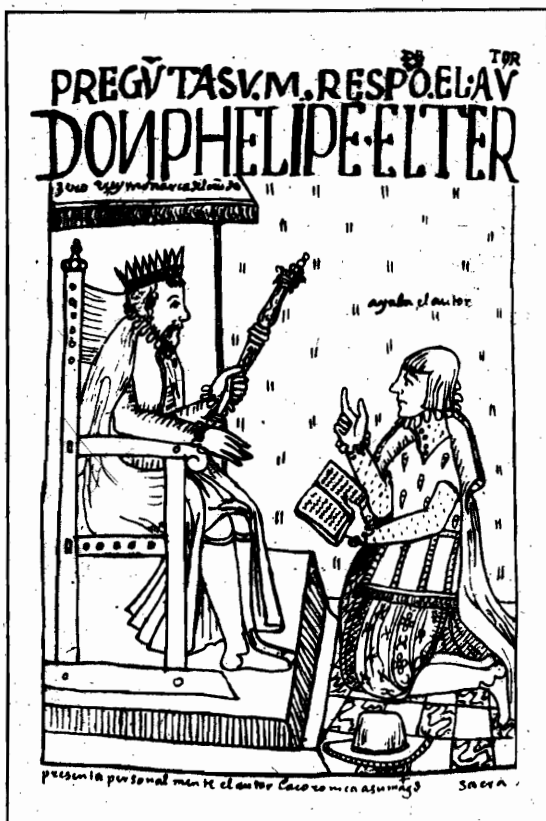
49. Dejo a un lado la literatura extensa sobre la periodización por Guaman Poma de la historia del Antiguo Testamento y la historia andina. Véase P. Duviols, "Periodización y política: la historia prehispánica del Perú según Guaman Poma de Ayala", *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 9, 3-4 (1980), pp. 1-18; F. Pease, "Felipe Guaman Poma de Ayala: Mitos andinos e historia occidental", *Caravelle*, 37 (1981), 19-36; J. Szeminski, "Las generaciones del mundo según don Felipe Guaman Poma de Ayala", *Historica*, 7 (1983), 69-109. Una discusión útil sobre la interrelación entre mito e historia en T. Turner, "Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society", en J.D. Hill, edit., *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, Urbana, 1988, pp. 235-281.



LA DEIDAD VILCANOTA,
presente adentro de un cerro,
recibe sacrificios de una llama
negra y coca, Guamán Poma,
Nueva Crónica, p. 270.

ayudaban a administrar las provincias del Inca, y llevaban mensajes; en suma, eran depositarios de sabiduría e información.⁵⁰ Pero sobre todo eran figuras públicas que hablaban en nombre del Inca y de otras personas de autoridad, cumpliendo funciones necesarias e importantes en nombre de su sociedad. Esto es precisamente lo que Guaman Poma trató también de hacer en su autoimpuesta tarea de escribir la historia de su país. Su obra tiene como modelo los libros impresos de la época y comienza, a la usanza de los libros de los siglos XVI y XVII, con una breve justificación del trabajo y sendas epístolas de dedicatoria al Papa y al rey Felipe III de España, a las que se añade, para mayor abundamiento, otra epístola de su propio padre al rey. Hacia la parte final de

50. Véase Guaman Poma, *Crónica*, pp. 335 [337] f.; 348 [350] f.; 358 [360]-361 [363]; 202 [204] respectivamente; cf. R.N. Luxton, "The Inca quipus and Guaman Poma de Ayala's First New Chronicle and Good Government", *Iberoamerikanisches Archiv*, 5 (1979), pp. 315-341.



"PREGUNTA SU MAGESTAD, RESPONDE el autor, Don Phelipe el tercero, rrey monarca del mundo, Ayala el autor. Presenta personalmente el autor la *Coronica* a su Magestad... comunicare con vuestra Magestad sobre el servicio de Dios... y sobre el servicio de vuestra corona rreal y aumento y bien de los yndios deste rreyno... Quiciera servir a vuestra Magestad como nieto del rrey de Piru; verme cara en cara y hablar, comunicar de presente sobre lo dicho no puedo, por ser biejo de ochenta años y enfermo, yr a tan lejos... Y anci que por lo escrito y carta nos veremos", Guamán Poma, *Nueva Crónica*, p. 961.

su trabajo, Guaman Poma se dibuja a sí mismo de rodillas ante Felipe III contestando las inquietudes de su majestad acerca del pasado y del presente del Perú, y sobre los pasos que se deben dar para mejorar su gobierno. A esto debe añadirse un nuevo esfuerzo por establecer su propia autoridad con una descripción de sus ancestros que, según él sostenía, fueron los antiguos gobernadores de Huánuco que, a su debido tiempo, se convirtieron en representantes de los incas. Sucede que, según Guaman Poma, su propio padre dio la bienvenida a los españoles en nombre del gobernante Inca, luego de su llegada a los Andes.⁵¹

Pachacuti Yamqui reclamó pretensiones similares. Sus antepasados gobernaron la provincia de Canas y Canchis, cerca del Cuzco, y algunos de ellos estuvieron entre los primeros señores que se entrevistaron con los españoles y

51. Guaman Poma, *Crónica*, pp. 75-76; 375 [377] f.

se convirtieron al cristianismo.⁵² Con estas visiones pacíficas, aunque legendarias, del primer encuentro entre sus antepasados y los invasores españoles, Guaman Poma y Pachacuti Yamqui trataron de responder al mensaje de evangelización que, en su momento, fue coercitivo y humillante. Pero había algo más en juego.

En primer lugar, los dos historiadores intentaron encontrar un *locus* de armonía en la historia de la sociedad conflictiva en que vivían, y alguna base para dotar al pasado andino de un valor que podría ser reconocido por los invasores. Por ello ambos historiadores describieron repetidamente aspectos de la religión andina, presentándola como monoteísta desde su mismo origen. En segundo lugar, en el marco de una sociedad que requería poca instrucción de los españoles, Pachacuti Yamqui y Guaman Poma buscaron establecer su propia autoridad para hablar en nombre de su cultura y de su pueblo. Por consiguiente, ambos llamaron la atención sobre su ascendencia aristocrática y sobre las funciones oficiales que sus antepasados desempeñaron en el tiempo de los incas. Los dos historiadores escribieron sobre el pasado andino a la luz de la autoridad con que estas designaciones oficiales investían a sus titulares y a sus descendientes. Estos dos descendientes de familias nobles podían ahora hacer por la historia andina lo que en tiempos pasados habían hecho los *quipucamayocs* al preservar la memoria histórica de los *ayllus* reales de los incas. Y aún así, existían fisuras en esta auto-percepción compartida por Guaman Poma y Pachacuti Yamqui.

Pachacuti Yamqui reivindicó autoridad por su noble linaje y por ser él mismo un cristiano practicante. A pesar de ello, definió la historia que escribía, no como el relato orgulloso del imperio inca sino más bien acordándose "que emos oido siendo niño noticias antiquisimas y las ystorias, barbarismos y fabulas del tiempo de las gentilidades".⁵³ Al usar las palabras "fábulas" y "barbarismos", Pachacuti Yamqui escogió dos términos frecuentemente usados por los españoles para describir el pasado andino en tono despectivo. Con "barbarismos" se hacía referencia a las costumbres andinas que los españoles desaprobaban. Y al definir la memoria histórica andina como "fábulas", los españoles a menudo trataban de implicar que esta memoria era vaga y de poca confianza. El asunto aquí es que el idioma español que se desarrolló en el Perú colonial frecuentemente era una lengua que articulaba un sentido de superioridad sobre la mayoría andina, sobre todo porque los recién llegados, al usarla, insistían en hablar sobre asuntos andinos, desde afuera. Esta posición ventajosa de extranjero ejercía su poder, aun cuando el español era usado por los mismos andinos, ya que estos muy poco podían hacer para moldear el idioma de la cultura

52. Pachacuti Yamqui, *Relación*, pp. 231-232.

53. Pachacuti Yamqui, *Relación*, p. 234.

dominante para sus propios fines. Así que Pachacuti Yamqui percibía su conocimiento del pasado andino como una visión de niño, para la cual tal vez no había mucho espacio en su propio mundo de adulto.

En cuanto a Guaman Poma, la percepción de sí mismo y de su tarea como historiador tenía también fisuras. Por cierto, estaba orgulloso de sus antepasados, de su conocimiento sobre el pasado andino y de su amplia experiencia de la vida. Aun así, cuando ya anciano concluyó su larga historia -con una descripción de su viaje a Lima para encargar su obra a un mensajero confiable que debía llevarlo a España para su publicación- su corazón estaba lleno de desesperanza. Dondequiera que mirase -él mismo estaba pobre y achacoso- contemplaba a su propia gente abusada y oprimida. En la primera edad de la historia andina, cuando los seres humanos se tapaban con hojas y realizaban tareas agrícolas muy simples, suplicaban a Dios diciendo: "*¿Maypim canqui, maypim canqui, yaya? ¿Dónde estás, dónde estás, padre mío?*". Este fue un tema perenne. Porque ¿dónde estaba ahora el rey -el hombre mismo ante quien Guaman Poma, en su imaginación, había hecho gala de su comprensión histórica y política-, dónde estaba el rey con el poder de remediar los males del Perú? Y lo más grave de todo, ¿dónde estaba Cristo, cuyo retorno era esperado por Guaman Poma?⁵⁴

Por el tiempo en que nació Guaman Poma -en los años sesenta del siglo XVI- el Perú fue sacudido por un movimiento milenarista conocido como Taqui Oncoy, "el cantar de la enfermedad", cuyos adherentes esperaban el retorno de los dioses antiguos y del Inca. Fue el primero de varios movimientos y rebeliones que apuntaban a una restauración de la autonomía andina, bajo alguna modalidad de soberanía inca.⁵⁵ Entre tanto, en el escenario quechua, el público andino recreaba, a través de piezas teatrales, la imponente majestad de la corte inca junto con la sensación de pérdida irreparable, que podía ser remediada solamente con una reversión completa del estado de cosas existente o, más efectivamente, con el retorno del Inca.⁵⁶

54. Guaman Poma, *Crónica*, pp. 51; 1111 [1121] f.; 1108 [1118] f., respectivamente.

55. Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, Lima, 1988; Manuel Burga, *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*, Lima, 1988.

56. *La Tragedia del fin de Atahualpa* es una versión dramática y mitologizada del primer encuentro entre Incas y españoles en Cajamarca y su resultado, la muerte del Inca; *Apu Ollantay* es una historia de amor la cual se desarrolla en la corte del Inca Pachacuti, y *Uscar Paucar* dramatiza la pérdida de prestigio y riqueza de la nobleza incaica durante la colonia. Las tres piezas de teatro se encuentran en traducción al español en T. Meneses, *Teatro Quechua Colonial. Antología*, Lima, 1983, q.v. para más bibliografía. El tomo también contiene una reproducción facsimilar del manuscrito de *Ollantay* en Santo Domingo, Cuzco. Sabine MacCormack, "Pachacuti: Miracles, Punishments and Last Judgement. Visionary Past and Prophetic Future in Early Colonial Perú". *American Historical Review*, 93 (1988), pp. 960-1006.

Así, el pensamiento histórico andino se convirtió, por un lado, en universal mítico y, por otro, en esperanza apocalíptica. Esta transformación no fue producto -como un crítico europeo del siglo XVI o XVII podía haber sugerido- de la tan lamentada ausencia de escritura o cualquier resultante pérdida de memoria histórica en los Andes.⁵⁷ Más bien, fue causada por la inevitable privatización del pensamiento histórico del pueblo andino. No importa cuánto Pachacuti Yamqui y Guaman Poma trataran de hablar con su sociedad o en nombre de ella; simplemente estaban atrapados en la terrible realidad de que, como historiadores andinos, no tenían efectivamente voz pública ni oficial. Podían tratar de informar; podían abogar y persuadir; pero raramente o nunca podían convencer.

El pensamiento histórico que está afincado en las instituciones de la sociedad, y que está sostenido por ellas, llega a ser un compromiso activo de carácter político, religioso y cultural. En el mejor de los casos, tal pensamiento puede ser una fuerza para el cambio orgánico y positivo. Pero a los historiadores andinos de la época colonial les estaba negado el acceso a las instituciones de su país. El texto de Pachacuti Yamqui se imprimió por primera vez en 1879, y el libro de Guaman Poma, diseñado deliberadamente para publicación, no fue impreso hasta 1936. Del mismo modo que los andinos no podían llegar a ser sacerdotes, tampoco podían ejercer en las cortes o enseñar en las universidades. La imposibilidad de ganar acceso a la expresión pública y a la validación institucional forzó a los exponentes del pensamiento histórico andino a hablar como individuos aislados o, anónimamente, a través de piezas de teatro en las que la nostalgia y el romance se mezclaban con la reconstrucción histórica. En tal estado de cosas había, y hay aún, otra vía de expresión: la vía de la protesta y la rebelión, sea ésta utópica o no.⁵⁸

57. Véase por ejemplo Betanzos, *Suma* (1987) Libro I, capítulo 11 p. 49b, "careciendo de letras y siendo ciegos del entendimiento y del saber casi mudos"; Pedro Cieza de León, *Segunda Parte*, capítulo 9, p. 23, sobre informaciones contradictorias resultantes de la ausencia de escritura. En el manuscrito de Huarochiri (arriba nota 27) prólogo (Salomon y Urioste, edit., p. 41; Taylor, edit, p. 40 s.) resuena este mismo tema de la ausencia de la escritura en los Andes.

58. Un estudio excelente de la visión histórica de una comunidad andina contemporánea encontramos en Joanne Rappaport, *Cumbe Reborn: an Andean Ethnography of History*, The University of Chicago Press, 1994.