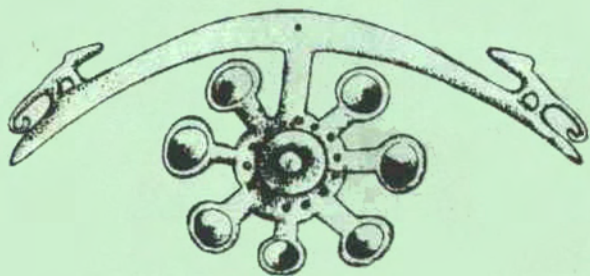


Quitumbé

REVISTA DE LA AEH-PUCE

FLACSO - Biblioteca



DIEZ
DIEZ

Quitumbé

REVISTA DE LOS ESTUDIANTES
DEL DEPARTAMENTO DE CIENCIAS HISTORICAS

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL ECUADOR

Nº 10, junio 1996
QUITO-ECUADOR

QUITUMBE, N° 10

Revista de los Estudiantes del Departamento de Ciencias Históricas de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Quito, junio de 1996

- Coordinadora: Andrea Ayala Flores
- Comité Ejecutivo: Jorge Moreno Egas
Andrea Ayala Flores
Sonia Salazar
- Comité Editorial: Carlos Landázuri
Ximena Sosa
Maritza Aráuz
Paquita Troya
- Equipo Técnico: Andrea Ayala Flores
Pilar Cruz Zúñiga
Paquita Troya
- Autoedición: Abya-Yala Editing
Quito-Ecuador
- Diseño de portada: Edgar Vega
- Impresión: DocuTech XEROX/UPS
- Correspondencia dirigirla a:

QUITUMBE

Pontificia Universidad Católica del Ecuador

Departamento de Ciencias Históricas

Casilla 17-01-2184

Quito-Ecuador

Los artículos que aparecen en este número son de exclusiva responsabilidad de sus autores. Se permite la reproducción citando la fuente.

QUITUMBE

Número 10

Junio 1996

CONTENIDO

Presentación	5
ESTUDIOS	
¿Estuvo el calendario indígena basado en el ciclo agrícola? Una aproximación al caso de la región interandina ecuatoriana	11
<i>José Echeverría Almeida</i>	
Quitumbe: de la narrativa contrarreformista a la genealogía regional de Manco Cápac	31
<i>Valeria Coronel Valencia</i>	
Un caso de centralismo en la colonia: El hospital de Quito pretende impedir que funcione el de Riobamba (1772-1781)	71
<i>Carlos Freile Granizo</i>	
Reflejo y proyección: Viajeros europeos de la segunda mitad del siglo XIX en el Ecuador	85
<i>Carmen Sevilla</i>	
El criminal y los inocentes: El discurso sobre las prácticas de gobierno en las instituciones de control social en el Ecuador: 1925-1938	105
<i>María José Calderón</i>	
El aparato técnico en los trabajos históricos: Guía para su elaboración ...	139
<i>Carlos Landázuri Camacho</i>	
Las series diezmos y encomiendas del Archivo Nacional, Quito	175
<i>Lucía Moscoso Cordero</i>	

RESEÑAS

Martha Moscoso, ed., Palabras del Silencio: Las mujeres latinoamericanas y su historia	223
<i>Ana María Cadena</i>	
Ricardo Márquez Tapia, Cuenca colonial	225
<i>María Lorena Rodríguez</i>	
John Leddy Phelan, El Reino de Quito en el siglo XVII. La política burocrática en el Imperio Español	228
<i>Andrea Ayala Flores</i>	
Mark van Aken, El Rey de la Noche: Juan José Flores y el Ecuador, 1824-1864	231
<i>Lizardo Herrera</i>	
Paul Drake, Kemmerer en los Andes	233
<i>Daniel González</i>	
Martha Moscoso, ed., Y el amor no era todo... Mujeres, imágenes y conflictos	235
<i>Lucila Viteri</i>	
REFERENCIAS	239
OBITUARIO	243

QUITUMBE

De la narrativa contrarreformista
a la genealogía regional de Manco Capac¹

FLACSO - Biblioteca

Valeria Coronel Valencia

Quitumbe es el nombre de un héroe mítico de la tradición andina. Su gesta, originalmente codificada en forma de quipu, había estado en manos de -Catari- un antiguo quipucamayoc de la corte del inca. En el siglo XVI se logró una traducción bajo pedido del Dr. Bartolomé Cervantes canónigo de la catedral de Charcas. A esta fuente accedió en el siglo XVII Anello Oliva cronista de la primera generación de jesuitas en el Perú durante su estadía en Charcas y la incluyó en su crónica "Vida de Varones ilustres de la Compañía de Jesús".² Pese a una primera aceptación positiva de la obra por parte de la orden religiosa, finalmente en el período colonial su publicación fue restringida; su primera edición es de 1895 por gestión de los limeños Juan Pazos Varela y Luis Varela Obregoso en la imprenta de San Pedro.³

-
- 1 Este trabajo fue iniciado en los cursos de Mitología Andina del Dr. Hugo Burgos en el Departamento de Historia de la PUCE. Fue revisado en los cursos de Historiografía a cargo de Jorge Secadas y de Teoría Antropológica a cargo de Tom Zuidema en el contexto de la Maestría de Historia Andina, FLACSO 1994.
 - 2 Cuatro años de noviciado pasó de Italia al Perú en 1597 para conformar las órdenes de Claver con otros once jesuitas. En Lima terminó sus estudios, y luego en trabajo misional residió en el Titicaca, en Oruro, Potosí, Chuquisaca y Arequipa. En 1630 regresó a Lima donde fue nombrado director del colegio durante seis años. Murió en la ciudad de los Reyes en 1642. (Esteve Barba, 1968).
 - 3 Los embates de su publicación no han sido suficientemente explicados. Probablemente el mito de Quitumbe, cuyos contenidos abordaremos más tarde, resultaba ya en el siglo XVII una versión demasiado ex-céntrica de la genealogía nobiliaria de los incas; pero el tema merecería una investigación más exhaustiva. Así mismo llama la atención su rescate en el siglo XIX, y no se reconoce su significado para esta segunda época.

Un ejemplar del primer tomo se encuentra depositado en la biblioteca de la PUCE, es al que se ha tenido acceso. Se trata de los capítulos que se ocupan de la formación del incario, la conquista y primeras décadas coloniales hasta la propuesta de un plan jesuita para la formación de una comunidad política.⁴

La preocupación expresa del cronista es interpretar el sentido histórico-providencial de la convivencia colonial y encontrar en él un lugar histórico y un significado a la llegada tardía de la compañía de Jesús a Indias.⁵ En este contexto, la sociedad andina prehispánica, y el mismo hecho de la conquista aparecen como antecedentes que el cronista debe interpretar. Al calor del debate acerca de la soberanía colonial, Oliva se apropiará mediante la reflexión historiográfica de una experiencia histórica de la cual los jesuitas no tuvieron parte.

Quitumbe aparece como uno de los personajes históricos en el acápite centrado en la formación de las sociedades políticas en el mundo andino prehispánico. Su hazaña cobra el valor de imagen y de argumento acerca de los estadios de la organización temporal y espiritual de las sociedades andinas. Se trata de un acápite altamente significativo en el que el interés por los antecedentes “reales y no míticos” de la fundación del Incario obligan a un diálogo alrededor del tema de la soberanía en el momento de constitución de las relaciones coloniales entre distintas fuentes y tradiciones de la memoria. Allí se teje una propuesta de “imagen para construir la memoria” según lo impulsa el método jesuita⁶ y se manipula los elementos de un quipu andino que parece oscuramente problematizar la relación entre las jefaturas étnicas del chinchaisuyu y el incario. La fuente utilizada

4 Según el índice general los siguientes tomos tratan de la obra y espiritualidad de distintos miembros relevantes de la Compañía de Jesús.

5 Recordemos que la primera época de la conquista está marcada por misioneros franciscanos, dominicos, mercedarios. La Compañía de Jesús llega décadas más tarde, ya en el asentamiento de instituciones coloniales.

6 Véase los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola. En él se formula un verdadero método de construcción de la memoria uno de cuyos medios es “contemplar componiendo la imagen” o “ver con la vista imaginativa”, el éxito de la imagen si mide en su capacidad de llamar al mismo tiempo a la reflexión racional subjetiva y a la conmoción.

por Oliva para ilustrar este punto -el quipu de Catari- es una heterodoxa genealogía de Manco Capac, inca mítico fundador del Cuzco, que se remonta al parentesco con otro héroe fundador, esta vez originario de la costa norte andina: Quitumbe. Mediante la recuperación y recontextualización de esta gesta, como veremos más adelante, Oliva argumenta alrededor de la primacía de la unidad religiosa-moral sobre la la centralidad política en la constitución de orden. Estos conceptos, el primero identificado con Pachacamac, y el segundo con el incario, son imágenes que portan un mensaje acerca del papel jesuita en la colonia: la constitución de una política moral.

A continuación se presenta un ensayo de interpretación historiográfica del primer tomo de esta crónica que, según se propone, contiene una interlocución -no libre de poder- entre dos modelos de construcción de la memoria que giran en torno al tema de la soberanía en el momento de constitución de las relaciones coloniales.

Siendo el interés específico de este análisis la relación entre conciencia histórica e interlocución política, se ha marginado un poco la discusión acerca de la veracidad de la descripción frente a su referente. No se ha tratado de reconocer la verdad acerca del objeto del que el autor se ocupa; en su lugar se ha puesto énfasis primero en la forma en que el cronista construyó la inteligibilidad característica de la disciplina histórica y segundo en los contenidos de la crónica como propuesta para construir sentidos sociales en la competencia comunicativa en que se inscribió el autor.

Se trata de enfocar el texto como un escenario donde tiene lugar una lucha simbólica por ganar un lugar en las relaciones coloniales. Se renuncia a la idea de una adecuación simple entre signo y referente y se reconoce la importancia de los tejidos de signos mediante los cuales se pretende construir sentido. Pero tampoco se trata de enfocar el texto como una estructura formal autocontenida. Se considera que la producción de imágenes y signos mediante los cuales se intenta representar el mundo y construir memoria es parte de una competencia para *generar* realidades.⁷

7 Véase Rogier Chartier (1992), y Michel Foucault principalmente *La Arqueología del Saber* y *Las palabras y las cosas*.

Este estudio no consiste entonces en la búsqueda de un objeto, sino de distintos niveles de interlocución. Por un lado del cronista con sus contemporáneos desde múltiples lugares sociales -entre ellos la voz de un quipucamayoc en el contexto colonial- por otro lado de la narrativa jesuita con la narrativa mitohistórica de una tradición cultural andina. En lo central, este trabajo muestra como una percepción providencialista de la historia de corte jesuita y nutrida por el debate teológico y político acerca de la grandeza del mundo antiguo, interpreta la experiencia del contacto colonial. Luego como esta interpretación anuncia proyectos de constitución de un modelo de comunidad política y un modelo de cultura hegemónica en una modernidad nutrida de la racionalidad contrarreformista y colonial. Se presenta también un anexo que esboza algunas hipótesis acerca del mito de tradición andina que parece contener antiguos argumentos de legitimidad de distintas regiones andinas frente al incario.

El cronista jesuita y el debate erudito

Uno de los problemas fundamentales que ocuparon el debate erudito de estos siglos fue el de la soberanía colonial. Oliva conoció la defensa humanista de los indios emprendida por Fray Bartolomé de las Casas y Fray Domingo de Santo Tomás. Sin embargo, su tradición filosófica y el contexto de su producción historiográfica no es el mismo. La diferencia es fundamental. Los primeros sostuvieron la idea de mantener los señoríos naturales en las repúblicas separadas de indios y españoles, en parte como defensa frente a la tiranía de los conquistadores en parte inspirados por el ideal renacentista que promovía la comparación de distintas civilizaciones y la traductibilidad de las lenguas.⁸ Los segundos, sin propender directamente a la supresión de las fronteras “nacionales” o étnicas, propugnaron por la **formación** de una comunidad política integradora y jerárquica que se puede reconocer vinculada a la cultura del barroco.

Sobre la intensión comparativa que domina por ejemplo el discurso de Las Casas, los jesuitas introducen una **temporalidad** salvacionista y una noción de perfectibilidad. Mientras Las Casas en su “Apologética his-

8 Véase Arturo Andrés Roig, Humanismo en la segunda mitad del siglo XVIII, 1984.

toria sumaria" (1550) intenta demostrar que en las Indias se habían alcanzado grados de civilización comparables a los del mundo antiguo, Oliva se sustenta en este antecedente para sostener que a la civilización andina, como a todo el mundo cristiano, solo le faltaba recorrer el camino hacia la conciencia moral que fundamentara el orden jerárquico. En su concepto, si los indios eran una comunidad natural, una civilización, la evolución esperada era el apareamiento de la voluntad política, es decir la toma de conciencia moral que sostendría el orden jerárquico y la soberanía legítima.

En el interés por argumentar alrededor del tema de la soberanía, Manco Capac aparece como un tema historiográfico central, permite establecer continuidad en el tiempo y el espacio andino y el nuevo espacio-tiempo de los españoles; permite reconocer antecedentes de una organización política centralizada. En esta línea, Oliva y Blas Valera -autor del diccionario quechua desaparecido cuya tesis era la de la bondad natural de los Incas- rectificaron a Polo Ondegardo. En base a su solvente conocimiento del quichua y citando a los quipucamayoc, debatieron a este autor que sostenía que los indios eran un pueblo sin historia. Valera, el jesuita anónimo, Oliva y Montesinos citaron incluso nombres de quipucamayocs otorgando así legitimidad a lo que consideraron como la memoria histórica de una civilización. Pero, a diferencia de Valera, y próximo a Montesinos, Oliva se interesó por demostrar la existencia de una civilización anterior al incario unida por el monoteísmo, sobre la cual Manco Capac habría creado una nueva forma de centralización, el estado y la idolatría a sus símbolos.

Oliva se encontró con tres posturas claramente establecidas frente al tema de la legitimidad de la sustitución de la "dinastía" inca, todas surgidas después de 1560 junto con el apareamiento de la primera gramática quichua. Una primera justificatoria de la muerte violenta de Atahualpa calificado como un gobernante idólatra y tirano, por lo tanto ilegítimo. Otros justificando la legitimidad de su señorío y el derecho que les correspondía a los indios sobre tierras y cacicazgos bajo el gobierno del nuevo monarca. Unos últimos atribuían un carácter de justicia y legitimidad a las autoridades étnicas regionales mientras le restaban importancia a la buro-

cracia inca. A Oliva se lo puede identificar con el segundo grupo, según su versión Atahualpa podía haber sido un excelente aliado para la introducción del cristianismo ya que era un rey legítimo y eficiente, al que solo había que corregir en su uso oportunista del símbolo religioso solar como medio para lograr unidad espiritual entre sus súbditos.⁹ Llega a argumentar, como veremos más adelante, que para los indios el monarca español era legítimo en cuanto sucesor del Inca. Al mismo tiempo se podría identificar a Oliva con el tercer grupo; según su periodización, y en base al testimonio del quipucamayoc Catari, el fundamento social del incario se debía buscar en antiguos señoríos étnicos y no en su mito de Pacaritambo. Además, según Oliva, estos señoríos estaban menos viciados de las idolatrías promovidas por el Estado, e intuían al Dios creador bajo la figura de Pachacamac.

Este tema encierra un debate sobre el cual ahondaremos más tarde, en el cual el cronista manifiesta su posición favorable a la idea de la primacía moral sobre la civil en la construcción de orden. En la línea de construir el orden, Oliva plantea su acuerdo con Francisco de Toledo y con las Leyes Nuevas contra el ejercicio privado del dominio y la violencia; pero con más convicción aún, comparte los intereses y proyectos contrarreformistas, traducidos en el Tercer Concilio Limense, especialmente los relacionados con la implementación de métodos de enseñanza eficaces para generar conciencia, memoria y práctica metódica. Todos tendientes hacia la incorporación subjetiva del telos de la salvación, y de sus valores constitutivos: la necesidad de atar voluntades para participar en un modelo de autoridad y en un orden político orgánico, moralmente fundamentado, concebido como medio para restablecer la alianza perdida con la divinidad. Entre los nuevos instrumentos pedagógicos considerados por el Concilio se encuentra la exposición de la doctrina cristiana por sermones y la evangelización radical junto a cierta postura tolerante, abarcativa, hacia

9 Esta imagen del príncipe eficiente que no escatima en medios para lograr unidad política está evidentemente inspirado en Maquiavelo, lectura favorecida por la Compañía de Jesús.

otros aspectos de la cultura tales como la proliferación de la imagen religiosa.¹⁰

Temporalidad salvacionista, historicidad y hegemonía política

En el primer libro de la obra el cronista teje una secuencia tendiente a demostrar que la llegada tardía de los jesuitas al Perú tuvo un asidero histórico, fue pertinente y predecible. Mediante un despliegue de las “causas razonables” de los hechos “descubre” la compatibilidad de los tiempos, la unidad y secuencia providencial de los acontecimientos. Es decir que mediante la razón le es posible develar los signos y los sentidos inscritos en un plan de origen divino. La concatenación de los tiempos y los acontecimientos mediante una razón de lógica providencialista, devela un nuevo sentido de la existencia de Indias, en esto consiste según el cronista el “*descubrimiento*” del nuevo mundo.

En el libro primero, que es de la historia del Perú, y *su descubrimiento escoge lo que ha parecido más verdadero, dándole el justo peso, que en cosas tan antiguas pudo hallar, y en concordar los tiempos lo más puesto en razón*, y en las Virtudes de los Varones Apostólicos (que trata en el segundo tercer y cuarto libro) lo mas pio y devoto, y en todo muestra sumo cuidado, piedad y religión conocida descubriendo la mucha de sus antepasados, que en tanto aumento de la cristiandad deste Reyno florecieron.¹¹

La compañía de Jesús había surgido en Europa como contrapartida intelectual y teológica católica ante las propuestas de la reforma. Ambos

10 Gurzinski, (1995) encuentra un salto entre la intransigencia franciscana frente a la imagen -que insistía en prohibir toda forma de acomodo entre el paganismo antiguo y el cristianismo de los neófitos- y la estrategia de la imagen barroca. Según el autor esta última favorece el intercambio entre las diversas poblaciones de la colonia, alentándolos a todos a adoptar las mismas creencias y prácticas como signos de identidad legítima, al mismo tiempo que el poder manipula la imagen y las devociones.

11 Discurso de aprobación de la obra por parte del padre Alonso Messia de la Compañía de Jesús, dada en el colegio de San Pablo de la Compañía de Jesús de Lima, 1 de marzo de 1631.

ramos del cristianismo compartían sin embargo la experiencia de la crisis de las nociones aristotélico tomistas medievales acerca de la continuidad y semejanza entre el mundo humano y el absoluto. Antes del cisma la iglesia ya había visto caer en pedazos varias nociones centrales de la escolástica: entre ellas la simultaneidad de pasado y futuro en un instantáneo presente, el espacio visto bajo la imagen de la analogía o identidad entre el modelo celestial y la comunidad natural, el hombre con su razón y su piedad natural conservado a imagen y semejanza de la divinidad. En su lugar, la cultura de la época se anuncia como testigo de la caída del hombre natural, de la evidente desviación o degeneración de las relaciones humanas que en nada se parecían a una comunidad naturalmente piadosa, revela el distanciamiento entre el modelo celestial y el mundo.¹² Juntos emprenden el primer trecho del camino. Incorporan un modelo de espacialidad dual: el mundo comprendido como lo temporal o secular, el absoluto comprendido como lo eterno e infinito. Ambos concuerdan en la espera de una salvación que imprime cambios substanciales en la idea de hombre, de autoridad y de conocimiento. La respuesta al reto de redefinir estos tres núcleos ya supone la elección de distintas vías que diferencian calvinistas de contrarreformistas. En función de la interpretación de esta crónica nos centraremos en los segundos.¹³

El mundo es retratado bajo la imagen de un camino a recorrer en el que el tiempo es transitorio, el camino es la corrección moral del pecado, finito medio hacia la salvación. La razón, que hasta entonces se había aproximado a la naturaleza por vía extrahumana se subjetiviza, es decir que aparece como un espacio que el hombre debe saber descubrir y manipular en su interior espiritual. La idea de la estructura natural de la vida social, es explícitamente relegada a un segundo plano bajo el argumento de que se degeneró por el pecado. Así, en el primer plano, las nociones de se-

12 La pintura del Bosco es una muestra del quiebre mental de la modernidad temprana; hombres que necesitan instrumentos manufacturados para caminar, seres híbridos que muestran el apareamiento entre fenómenos de la tierra antes que figuras especulares del modelo celestial.

13 La obra de Max Weber es un clásico insuperable acerca de los derroteros de la vía calvinista.

ñorío natural y derecho natural son sustituidas por la noción de comunidad política en la que el actor central es el hombre consciente de sí mismo y de los fines teleológicos.

Hay entonces un doble proceso de transformación. La construcción de una forma subjetiva que anuncia los albores de la modernidad: el privilegio de la interiorización de la conciencia del hombre, un hombre consciente de sí mismo. Y la construcción de una nueva convención acerca de la legitimidad de las relaciones de poder.

Aun cuando la definición de convivencia social como comunidad natural no haya sido abandonada, se establecía una radical diferenciación entre este concepto y el de comunidad política cuyo origen aparecía como el contrato entre voluntades en torno a una política moral. Se trata de una suerte de contractualismo de corte contrarreformista que sostiene la idea del fundamento social de la autoridad, es decir la idea de que una soberanía en principio popular legitima un modelo de jerarquía orgánica. Las voluntades legitiman el apareamiento deliberado de una autoridad jerárquica bajo el imperativo consciente de caminar en la temporalidad de fines salvacionistas.¹⁴ En síntesis, uno de los correlatos de este cambio en el imaginario fue un nuevo énfasis en el carácter contractual de la autoridad fundamentada en la defensa del orden moral, es decir fue la elaboración de una temprana estrategia de hegemonía.

Más allá del carácter ideal del contrato inicial, la voluntad activa de cada sujeto es requisito indispensable para la construcción del sistema de autoridad. Esta permite el consentimiento de todos los miembros del cuerpo orgánico, una ética de participación voluntaria que legitima el encumbramiento de una élite gobernante y de un orden jerárquico bajo un imaginario de comunidad abstracta e integradora. El sujeto es un requisito para la construcción de un modelo político moderno, aquel que requiere de

14 La tesis filosófica es desarrollada por Francisco Suárez, teólogo y filósofo jesuita (1548-1617). Suárez expuso su doctrina en una serie de Disputaciones *Metaphysicae* y en los tratados *Gentium* y *Defensio Fidei* en los cuales defendía la supremacía de la Iglesia sobre el Estado.

la elaboración de una estrategia hegemónica.¹⁵ Ya podemos imaginarnos que tipo de élite estaba considerando la Compañía de Jesús, una que hubiera aprendido a combinar el ejercicio centralizado de la autoridad con el fundamento moral del código hegemónico.

En este contexto la interpretación jesuita de San Agustín recupera el tema de la memoria como un espacio a ser construido: desde donde se pueda reconocer la imperfección del mundo y desde donde reconocer la vía de la salvación. Los jesuitas se ofrecían como iluminados por el espíritu Santo, dotados por la gracia de la razón y los instrumentos de una lingüística providencialista,¹⁶ para reconocer los pecados públicos que hicieron del mundo un discontinuo incontrolable, para guiar los ejercicios expiatorios creadores de conciencia y luego fungir de intermediarios para alcanzar la salvación. Esta labor se apoyaba en argumentos históricos que dotaban de temporalidad al mundo en un ideal de perfectibilidad contrarreformista.

En este sentido la escritura de la historia andina desde la pluma del jesuita Oliva implicó la introducción de un esquema de temporalidad teológico regido por una secuencia de tipo sacramental según el orden pecado-pasión-arrepentimiento-absolución, secuencia que a su vez estaba relacionada con modelos de orden social.

Un primer modelo o período va desde una sociedad políticamente fragmentada, descrita como una sociedad guerrera que sólo mantiene un pacto de tregua mercantil. Esta tregua estaría cobijada bajo la imagen reli-

15 El interés específicamente historiográfico de este artículo nos limita en desarrollar en este campo una discusión con Benedict Anderson (1991) que confrontaremos en otro texto en elaboración. Este autor diferencia el modelo de comunidad política dinástica -religiosa con el modelo de estado nacional del siglo XIX, en términos de que el uno es premoderno y el otro moderno. Desde nuestro punto de vista este es un error histórico que no conoce del pensamiento contrarreformista; error que por otro lado tendría como consecuencia desconocer formatos y tecnologías de comunicación que surgen de la particular imbricación entre tradición cultural y estrategia política en la modernidad.

16 La teoría de la iluminación del espíritu Santo tuvo un desarrollo importante en el programa de estudios Ratio Studiorum 1570-1590 cuando Claudio Aquaviva era general de la orden. Oliva evidentemente accedió a esta formación.

giosa de Pachacamac. Esta sociedad lograría un tránsito pactado hacia la centralización política y la universalización lingüística del incario; el precio sería la violenta sustitución del creador Pachacamac por la idolatría del sol. Un segundo período, el de la conquista y la colonia temprana se describe como el imperio de la tiranía y de la ilegitimidad expresada en el señalamiento de Pizarro y los conflictos entre encomenderos. En este período la tiranía estaría expresada en la erección de una nueva idolatría, la veneración española por el oro y la gloria, y conllevaría la pasión o el dolor expiatorio entre los indios, privados de participación. El tercer período está marcado por la llegada de los jesuitas al Perú. En sus términos: el *descubrimiento* del Perú por los iluminados del Espíritu Santo, “*la llegada de la conciencia prístina que alcanza a descubrir debajo de las apariencias un sentido providencial a la historia de esta región que solo sospechaba su destino*” los encargados de arreglar un acuerdo social pacífico capaz de incluir a los indios logrando participación subordinada, digna y voluntaria, capaz de formar las nuevas élites políticas.

Estos antecedentes justifican la llegada de los jesuitas a las indias occidentales, su propuesta de construir una base moral hegemónica para consolidar un proyecto racional de integración jerárquica. Esta es la versión del jesuita Oliva acerca de la idea surgida alrededor de 1560 de dejar atrás la conquista para instaurar la soberanía tanto sobre españoles como sobre indios.

El instrumento historiográfico del “diálogo”

En la historia de Oliva este no era el primer acercamiento entre el Perú y los apóstoles de Cristo, era un reencuentro. Santo Tomás, el apóstol, habría visitado el Perú bajo el nombre de Viracocha. Bajo estas premisas se pretende que el *reencuentro* o más precisamente el *descubrimiento* opera sobre semejantes, sobre una comunidad natural universal. La iglesia se coloca a sí misma como una instancia asimilable en un Nuevo mundo mediante el discurso de la continuidad histórica y la comunicabilidad. La construcción de una nueva memoria y conciencia plantea la posibilidad de crear un orden salvador sobre la comunidad universal.

El problema de la universalidad era importante en el sentido en que justificaba la unidad de los tiempos históricos en distintos hemisferios, la unidad de la humanidad cristiana. La controversia sobre los universales se profundizó junto a un desarrollo de la lógica. La pregunta ¿Cómo puede el universal ser uno y estar presente en muchas cosas? tuvo su correlato en una curiosidad histórica por culturas andinas regionales, no centrada únicamente en el incario.

En el caso de Oliva esta idea lo impulsó a la búsqueda de informantes y de esta forma al reconocimiento de la memoria local sistematizada en Quipus; el cronista asume la historicidad de los indios al punto de citar quipus como prueba historiográfica de la autenticidad de su relato. Aún si reconocemos los dispositivos de poder presentes en su narrativa, esta técnica historiográfica simula un diálogo como fórmula política.

Según Oliva esta información es comunicada a los doctrineros solamente porque los indios consideran que el monarca español venció al Inca pero al mismo tiempo lo reemplazó. En términos de Oliva, los indígenas estaban convencidos de que los españoles también eran hijos del sol. De lo que Oliva parece deducir que existía similitud entre los cronistas del rey y los informantes del inca.¹⁷ Centralidad política e historicidad parecen estar íntimamente relacionadas en este modelo historiográfico, así como lo estarían después en las historiografías nacionales del siglo XIX.

Anello Oliva inserta en su propia reflexión el relato de Catari conservando el entramado de imágenes épicas. Sin embargo, la posterior interpretación que le da al contenido del discurso se inscribe en los términos mediante los cuales el historiador trata de legitimar su testimonio y de construir al otro como posible interlocutor.

El cronista le hace hablar al texto como probatorio de sus tesis sobre la existencia de un solo Dios precolombino muy relacionado con su pro-

17 El informante indígena más bien legitima la autenticidad de su testimonio bajo el argumento de que es un conocimiento hereditario y originario, su oficio habría sido heredado del mítico Illa, el primer Quipocamayoc. La elaboración de quipus en el tiempo de los incas se inscribía en la historia oficial de las panacas como reivindicación de sus lazos y privilegios.

pio imaginario. Se trata de una forma de descontextualización de los significados del mito por los cuales un grupo étnico representaba su prestigio ante el Incario. Y luego una recontextualización en los términos en que se puede justificar el apareamiento de la conquista y de las instituciones religiosas jesuitas en el Perú.

Cuatro quipucamayocs, junto a un intérprete, dictaron lo que los españoles escribieron como historia inca, repitiendo una característica del sistema Quipu: la concentración en la vida y obra de los reyes que gobernaron con “acierto” el Tahuantinsuyu, o los que elaboraron nuevos códigos de ley o los que expandieron territorialmente el reino. Reprodujeron el olvido sistemático de los personajes que distintas panacas prefirieron ensombrecer.

El esquema de *Vidas de hombres ilustres*, del cronista, empató perfectamente con la narrativa épica de los incas y permitió tejer una continuidad de principio a fin en la crónica de Oliva. En la primera parte, la historia del Perú en base al testimonio de Catari y en la segunda, en base a su interés de ejemplarizar la vida de los jesuitas en el Perú. Hay similitudes notables entre ambos relatores. Ambos están relacionados con la legitimación de un proyecto de centralización, antecedido por un radical ejercicio de la conquista que debe ser reformulado bajo el portaestandarte de un símbolo religioso que se pretende integrador (uno cristiano, el otro inca). Ambos ponen énfasis en las normas que regulan las poblaciones que va captando el imperio, o las almas que va captando la misión evangelizadora. Sin embargo el entramado conceptual es distinto ya que están inscritos en diferentes matrices culturales. A la gesta del inca se suma y se contradice el empeño de los religiosos. Se colocan frente a frente ante el imperativo de escribir un relato sobre el gobierno de los incas y la lógica del encuentro colonial.

Del bautizo del “Nuevo Mundo” a su “descubrimiento”: fundación y conciencia del espacio universal y del tiempo providencial

Oliva caracteriza al primer contacto entre conquistadores e indios como una experiencia de incomunicación y al mismo tiempo de fundación. El mismo nombre del Perú lo señala. Según su relato, Blasco Nuñez

de Balboa, descubridor del mar del Sur, interrogó a un indio por el nombre del lugar mientras el indio contestaba con su propio nombre y destino. Las respuestas fueron Beru mi nombre, Pelu (genérico de río) el sitio a donde voy.

Para Oliva el error tiene un doble sentido, el primero es no considerar que los indios se comunican con otra lengua

Los christianos entendieron conforme a su deseo, imaginando que el indio les avía entendido y respondido a proposito, como si el y ellos ubieran ablado en castellano y desde aquel tiempo que fue el año de mil quinientos y quince o diez y seis llamaron Perú aquel riquissimo y grande ymperio, corrompiendo ambos nombres.” (Oliva libro uno, 8, 1895)

El segundo, que apunta hacia el contraste entre centralización y descentralización, fue ignorar que los indios carecían de un nombre general para designar la región y que mas bien “usan todos del nombre del pueblo o parcialidad de que cada uno es y donde nació” (Oliva, libro uno, pág. 4, 1985).

El error es, sin embargo, afortunado. Es el acto fundacional de un espacio antes inexistente, un nombre común para un espacio común y recién integrado universalmente. La transformación del espacio esta enunciada dentro del proyecto del autor en dos conceptos principales y antagónicos: “Nuevo Mundo” y “Dispersión”.

Respecto del primero explica: “Y lo llamo nuevo no porque sea distinto del viejo, que fuera manifiesto error, sino porque se descubrió de nuevo y lo descubierto es tanto como lo que conociamos en lo antiguo” (Oliva, libro primero, pág. 19, 1895). Descubrir es una actitud de la conciencia, el descubrimiento abstracto de un resto de la humanidad, que completa el círculo de la universalidad. Concretamente integrar reinos y reducir las formas de asentamiento dispersas de los indios invitándolos a reconocer un espacio abstracto más allá de los sentidos.

La importancia de este nombre reaparecerá en su periodización cuando se caracteriza el período previo a la llegada de los jesuitas como un estado de intuición acerca de una nueva fase en la historia, una que no se alcanza a visualizar racionalmente hasta el descubrimiento, es decir hasta

la llegada de la conciencia, o la gracia jesuita. “*El conocimiento de esta verdad no fue tan clara y distinta como después aca los han alcanzado mediante la fe y la luz de la predicación*” (Oliva, Libro 1 capítulo primero).

Para Oliva las formas dispersas de asentamiento, las identidades localistas, la multiplicidad de lenguas, sumadas al ejercicio de una justicia privatizada por parte de los empresarios coloniales, originan la corrupción. Son los obstáculos de una justicia y lenguaje universal. En contraste reivindicaba a los incas quienes, al establecer una identidad lingüística con el quichua como lengua del imperio habrían reemplazado, con alianzas y confederaciones, la diversidad que avivaba el estado de guerra permanente.

El problema de la dispersión y la lengua está expresado también en el personaje de *Phelippillo*. Este personaje, traductor entre Pizarro y Atahualpa, se había convertido en una traba en la comunicación porque su primera lengua no era la del imperio. De esta manera obstruye una posible transición pacífica.

“Nuevo Mundo” y “Descubrimiento” son también articulaciones del tiempo. En el tiempo se despliegan dos momentos, dos estados del hombre frente a los signos providenciales, el segundo es la conciencia. Como se ha visto antes, una primera idea de temporalidad había sido concebir una historia continua; en este punto vemos como se marcan momentos de transición, el hito es la introducción de tecnologías que generan nuevas subjetividades según el modelo jesuita. La conciencia se revela a los hombres a través de la evangelización en su propia lengua, y a través del ejercicio de una justicia universal. Para hacer de esta misión una labor sistemática había que crear instituciones religiosas en el Perú, lo que hemos llamado tecnologías.

La civilización andina como un estado de preparación

Anello Oliva debatió con el Inca Garcilazo acerca del origen de la civilización andina. Garcilazo planteaba que civilización en Indias sólo había existido desde los Incas; Oliva en contraste sostenía que la civilización andina había sido más antigua, acusando a Garcilazo de ingenuidad por creer en el origen solar de Manco Capac. Error que según su argumento

llevó a Garcilazo a problemas historiográficos tales como una falsa periodización que no tomaba en cuenta la civilización de los antepasados humanos de Manco Capac.

Prefirió en su lugar la información del quipucamayoc Catari acerca de los antepasados de Manco Capac. El cronista, tratando de darle una genealogía humana a Manco Capac, reprodujo una genealogía mítica desconocida por el discurso Habsburgo del linaje incaico. Esta es la saga conocida como el mito de Quitumbe. Se trata de una visión sobre el poblamiento del Perú que establece los hitos de un viaje fundacional norte-sur. Estos hitos son al mismo tiempo nudos en la construcción de un linaje de gobernantes que, originarios de Sumpa la llamada península de Santa Elena, son la semilla de los conquistadores que fundarán el Cuzco imperial.¹⁸

Por un momento dejaremos de lado un posible acercamiento etnohistórico para dejar marcados los elementos en los que se puede leer la utilización que Oliva da a este mito. La reconstrucción de un linaje humano para Manco Capac le sirve a Oliva para caracterizarlo, según el modelo de Maquiavelo, como un príncipe surgido de la voluntad política que, escondiendo su origen histórico, se presentó como primer fundador -"sin tacha"- del imperio. Recordemos que en Maquiavelo el príncipe no hereda poder, es un advenedizo que tiene una inquebrantable voluntad política.

El reconocimiento de la idea fundacional del imperio como estrategia política le permite al mismo tiempo reconocer mayor antigüedad a la civilización. La búsqueda de una historia real -detrás de los símbolos políticos- le lleva a ubicar la marcha fundacional hacia el Cuzco en una dirección norte-sur, tal como lo plantea el quipu, en lugar de la versión imperial ortodoxa que ubica la marcha de los hijos del sol en una dirección sur-norte. Resalta en defensa de los Incas que establecieron un gobierno que pacificó los ánimos guerreros de las parcialidades centralizando el gobierno, creó la lengua franca para que se entendieran los hombres y por eso Dios salvó la estirpe para que procreara a los Incas.

El segundo argumento que extrae del mito es de carácter teológico. Según el cronista, los indios anteriores al incario intuían la existencia de

18 En el Anexo de este trabajo se puede encontrar una aproximación detallada al "mito" andino, y una hipótesis de interpretación.

un Dios abstracto y eterno al cual llamaban Pachacamac que significa creador del orbe y la naturaleza. La palabra era tan antigua como era el mito que probaba el origen humano de los Incas, justamente serían los antepasados costños de los incas los fundadores del templo. A este centro acudirían todos los indios del Perú en peregrinación. El argumento es que este santuario fungió como centro antes que el estado pudiera crear una centralidad política. Se trata de sostener con argumentos históricos una tesis filosófica ya presente en Francisco Suárez, la idea de que la religión es la fundadora de la comunidad universal, y no lo es el orden político imperial como lo sostenían los emblemas Habsburgo.¹⁹

Para el cronista este conocimiento se confirma con una tradición que recoge de los indios y que se podría identificar con el mito de Viracocha. Cuenta Oliva, a su modo, que se trataba de un hombre de rasgos occidentales vestido con una manta (lo relaciona con Santo Tomás) que había llegado del mar predicando a la gente de la costa que no adorasen al Sol sino a Pachacamac. Según Oliva este fue un primer encuentro con el cristianismo. Este supuesto apóstol relataba en los pueblos que Pachacamac - a quien Oliva quiere asemejar a Dios padre- había tenido un hijo y lo había cedido a los hombres para que lo sacrificaran. Su última morada fue Copacabana en el Titicaca desde donde los indios escépticos lo arrojaron por el desaguadero (Oliva, libro 1, pág.128.1895), sin embargo ya había una comunidad de creyentes.²⁰

Según Oliva, si los indios empezaron después a adorar al sol fue porque al principio Manco Capac y sus sucesores del imperio necesitaron de un ídolo que representara su derecho de gobierno. Sin embargo, más tarde, a través de la sola inteligencia de Guayna Capac "privilegiada por bondad de Dios", los indios alcanzarían a reconocer que el sol era una cria-

19 Esta figura está intimamente relacionada con lo que serán los desarrollos posteriores del pensamiento político en la Compañía de Jesús tan influyentes entre los criollos americanos. En el siglo XVIII, el estado absolutista dio muestras de sentirse amenazado por esta teoría.

20 Esta muerte se parece de una manera que no parece coincidencial a la de Taguapaca Viracocha a quien Urbano (XXXIII, 1981) relaciona con el principio del desorden en el pensamiento andino.

tura física. Según el relato, a pesar de la rigurosidad de la religión que lo pretendía sobrenatural, el Inca se atrevió a mirarle directamente. Cuando el sacerdote se lo reclamó Guayna Capac habría planteado que solo un Dios superior al sol podía haberlo obligado a viajar sin descanso. Lo comparó consigo mismo y dijo que él no obedecería a nadie que lo quisiera enviar a correr la misma suerte, que sin embargo cualquiera de los presentes lo haría si fuese voluntad del Inca. El sacerdote quedó convencido de que debía haber un Dios superior al Sol. (Oliva, libro primero, pág.63, 1895).

Aquí encontramos un Guayna Capac que con argumentos de razón opaca a los ídolos y que a la vez establece una comparación entre el orden divino y la monarquía. Esta última comparación cobra fuerza en la consolidación política de unidades territoriales. Como hemos sostenido, ya no es la comunidad natural la que refleja como un espejo el orden divino; durante la batalla por reconquistar la virtud el gobierno debe normar según su comprensión del modelo divino.

Un tercer argumento significativo en la historia de Oliva sostiene que Guayna Capac había tenido premoniciones sobre lo que acontecería en la historia, su llegada. Antes de morir les había dicho a sus hijos que vendrían unos reyes superiores y que debían transar amistad con ellos. Luego, cuando Atahualpa había vencido a su hermano y estaba seguro de su poder, el oráculo Chalco le predijo que llegarían unos extranjeros con los poderes del cielo que se apoderarían de su poder eliminándolo. De esta manera Atahualpa y Huáscar, que estaban preparados para la llegada de los españoles, estuvieron dispuestos a hacer alianzas de paz que fueron malogradas por la incomunicación y la ambición que caracterizó los primeros años de la conquista hasta la llegada de los jesuitas al Perú.

En resumen, tres son los aspectos que se combinan en el argumento de que las indias se preparaban para su descubrimiento histórico: conocían de una religión cohesionadora, fundamento moral para la voluntad política. Una religión por otro lado vinculada al bienestar de la riqueza mercantil de estas naciones. Habían experimentado la acción de un príncipe modelo, como el que Maquiavelo propuso para la unificación de Italia, que facilitaría la unificación no ya de una nación sino de un imperio universal según el ideal jesuita y también Habsburgo. Por último sus élites

habían alcanzado notables niveles de claridad, al punto de predecir por la razón lo que vendría mas adelante.

Los años de la conquista que precedieron a la llegada de los jesuitas al Perú

En principio se trataba de un encuentro feliz entre un pueblo en condiciones de recibir las leyes universales y los embajadores del Pontífice y del Emperador que venían a extender el cristianismo. Atahualpa, ya prevenido, había mandado un emisario para encontrar a Francisco Pizarro. Le ofrecía su amistad; no quería ser víctima de su guerra tal como lo habían sido los habitantes de la isla Puná. Le enviaba regalos y según Oliva le reconocía como hijo del sol. Por su parte Pizarro decía venir en misión de develar la verdad del evangelio y el poder del rey de España pero no de hacer guerra.

Pero el encuentro inició una etapa sangrienta provocada según el cronista por una sucesión de incomunicaciones. En este caso llevaban los españoles un mal intérprete llamado Felippillo, natural de Puná, crecido en Túmbez, que no sabía bien ni español ni quechua, las lenguas imperiales, por lo que equivocó el sentido de todo lo dicho. Felippillo representa al miembro de una zona problemáticamente integrada al imperio, por error hasta marginal. La confusión llevó a que, tiempo después, un Atahualpa pacífico se encontrara con el gobernador Francisco Pizarro armado para la guerra.

Al llegar el Inca dispuesto a escuchar la embajada de Cristo le esperó lo que Oliva llama el “áspero discurso” de Fray Vicente de Valverde quien le pronunció los artículos de la fe como si Atahualpa entendiera el castellano y luego le amenazó con la muerte en caso de no convertirse (Oliva, libro primero, pág.98, 1895).

Oliva cuenta como el convite que los indios ofrecieron se convirtió en una matanza injusta y unilateral; los españoles habían preparado una emboscada sangrienta. Oliva hace una dura crítica a la política de los adelantados de las Indias que llevo a la fatal muerte de Atahualpa. Dos condiciones permitieron que esto ocurriera. La primera, la referida incomuni-

cación. Phelippillo, el intermediario, interesado en la esposa de Atahualpa -por usurpar sus privilegios- testimonió falsamente contra el Inca acusándolo de adúltero y fratricida justificando así su muerte por tantos deseada. La segunda, el no haber enviado al rey del Perú para ser ajusticiado por otro rey, el de España, tal como eran las normas de honor de los castellanos. Según el cronista, entre los españoles justos que así lo pedían, hubo otros que insistieron en librarse rápido del Inca para empezar su carrera de ambiciones. Oliva acusa esta actitud de doblemente ilegítima pues Atahualpa había sido bautizado. El bautizo le daba una cualidad inviolable, ésta era la que los jesuitas se proponían institucionalizar.

Sin embargo, piensa Oliva que las injusticias ejercidas sobre los indios tuvieron un motivo mediato fundamental que fue la necesidad de que posteriormente llegaran ellos mismos a recomponer la justicia. Para el cronista la condición de que los conquistadores no hayan sido vencidos en la guerra fue que Cristo intervino enemistando a los dos hermanos reales para fraccionar sus fuerzas en favor de las huestes de España.

También fue la bondad de Tito Atauchi hermano de Atahualpa quien, en lugar de matar a todos los españoles por la ofensa perpetrada a su rey, pactó con ellos capitulaciones favorables a la fe. Las capitulaciones realizadas con Francisco de Chavez, quien había estado en contra de la muerte del Inca, hablaban de un perdón mutuo, que se reconociera la legitimidad del gobierno de Manco Inca, la libertad de contratación de los indios y de éstos a ser contratados, y que todo esto sea legitimado por el emperador de todos, el de España (Oliva, libro primero, pág.112, 1895). Con estas propuestas, sostiene, se hubieran garantizado servicios, la institucionalización de la fe, y la construcción de una comunidad universal y jerárquica.

Desde una visión de la soberanía como voluntad política las distintas rupturas del afán indígena por el pacto, suponen un fatal error. Pizarro rompió con las capitulaciones -con el contrato social- al apresar a Manco Inca; su ambición desmedida de poder y riqueza puso en peligro la evangelización e incluso la soberanía. Manco organizó la guerra a muerte contra los españoles y rodeó el Cuzco. Solo perdió la batalla, a pesar de ser más fuerte y de la justicia de su arrebato, por la intervención providencial a través de dos milagros.

El primer milagro fue el respeto de los indios a la casa de Viracocha Inca bajo cuyo altar se refugiaron los españoles. El segundo fue que, a pesar de un cercamiento de ocho meses, los desgastados españoles del Cuzco vencieron a los indios por la intervención del Apóstol Santiago a quien los indios confundieron con su divinidad Illapa por llevar un rayo en la mano. En ambos casos se puede leer que los españoles no habían logrado institucionalizar su propio orden. Sosteniendo el providencialismo, Oliva solo consigue cobijarlos bajo emblemas del antiguo orden, el único del cual emana la legitimidad.

Refiriéndose al estado previo a su llegada este jesuita dice:

Todas estas guerras ejercito del demonio por espacio de veinte y cinco años. Por estos impedimentos no se predicó el evangelio con fructo porque ni los fieles podían enseñar la fee por los alborotos que cada día tenían, ni los infieles recibirla por que en todo aquel tiempo no ubo sino guerra y mortandad a fuego y a sangre, de la cual no participaban menos los indios que los españoles.... (Oliva, libro primero, capítulo 6).

El Espíritu Santo como portador de conciencia

La tarea de Oliva, en sus términos, es acceder a una cierta lógica que ilumine un mundo oscuro que no se comprende a sí mismo. Mediante la razón se pretende restablecer el sentido de los signos entendidos como representaciones en reemplazo a la antigua lógica de las similitudes (Foucault, 1988). Se disputan entonces una nueva convención que adecúe signo con referente en la búsqueda de un sentido histórico providencial. La tarea de los jesuitas -iluminados por los designios de la providencia divina- es descubrir un orden a través del conocimiento: la escritura de la historia se inscribe allí.

Es de notar que el modelo a ser implementado contiene tecnologías diferenciadas. Para los sectores subalternos, las tecnologías de confesión habrían de lograr un tránsito del orden social antiguo a una interiorización de la nueva normatividad según la cual su rol subordinado adquiriría tonalidades "participativas". Al mismo tiempo se incentivarían los nú-

cleos de espacio comunitario como laboratorios del nuevo aprendizaje político entre miembros convencionales. Para las élites, según el modelo moderno de centralización política, la confesión impulsaría una renuncia a la idolatría de la ambición privada de gloria y al ejercicio privado de la violencia. La meditación según el método de los ejercicios de San Ignacio permitirían interiorizar el propio lugar jerárquico como un fin que motiva, pero que no les pertenece en el sentido estricto. Generaría conciencia del proyecto.

En su capítulo cinco del libro primero Oliva establece cual es la riqueza que buscan los jesuitas en el Perú: las almas. El primer sector social sobre el cual se quiere operar son los indios. Las almas de los indios estaban preparadas como hemos visto antes. El estado de inocencia sería superado con un eficiente trabajo de evangelización y guía espiritual. Su misión es generar un ordenamiento jerárquico, institucionalizar la conciencia del orden y las preacticas que permiten recrear la conciencia e interiorizarla. Se trata de generar la interiorizacieon social de una moral integradora y jerárquica. Así entre las obras ejemplarizantes de los jesuitas cuenta la implementación de bautizos, matrimonios, confesiones, expiaciones públicas e inclusive la formación de indios y mestizos para sustituir a los “hechiceros” controladores de un orden social previo.

Otra condición de este orden propuesto fue integrar las autoridades étnicas del antiguo orden a su proyecto.

Quando entraron los padres en el distrito hallaron estaba recién desposeído de su oficio y señorío el cacique principal, que en aquel tiempo eran muy poderosos por un falso testimonio que se le había levantado, y fue el Señor servido de dar tan buena mano e industria a los padres que sacando la verdad en limpio fue restituido el señor a su estado que fue de grande importancia para que los indios sus vasallos acudiesen de mejor gana a las cosas de la doctrina cristiana. (Oliva, Libro 1, capítulo octavo, num. tres)

Junto con esto el sistema de reducciones implementado por Toledo “y aunque hubo muy grandes dificultades y repugnancia por parte de los indios el virrey salió con ello y a la verdad esta obra fue de las más heroicas y de mayor servicio de Dios que hizo este caballero en beneficio de los indios” (Oliva, libro 1, capítulo octavo, num. tres).

Junto a la creación de cofradías de indígenas y de esclavos aparecen en la crónica como hechos notables la conversión de hombres públicos españoles. La Compañía de Jesús movió a los conquistadores y sus descendientes a reconsiderar el carácter privado de sus hazañas, y de entrar en los recién fundados conventos donde los ejercicios expiatorios de San Ignacio les llevarían a una nueva conciencia de élite. Su arrepentimiento se demostraba en generosidad material hacia las instituciones religiosas y a través de la Iglesia -ya no directamente- hacia los miserables. En la institucionalización de la limosna se hace evidente el afán por despersonalizar el poder, por dejar atrás el honor y construir el estado de soberanía.

Junto con los conventos para españoles apareció la universidad cuya cátedra de teología y artes estaba dirigida por jesuitas. La formación intelectual de las élites fue parte del proceso de pacificación entendido por Oliva como una alianza entre dos sectores que antes de la llegada de los jesuitas no tenían muy claro su papel en la comunidad política. La defensa de un orden social incluyente es crucial para la normatividad de las relaciones de autoridad y jerarquía, es una forma de traducción sociológica que tras hacer del otro un sujeto plantea alternativas de autoridad.

Todo este proceso, en que la iglesia pretende erigirse en la conciencia de un orden social, está cruzado por la práctica de la confesión que es parte de la reconstrucción del sujeto. En primer lugar la retrospectiva en el pasado permite la imposición de una nueva lógica de la temporalidad que va de un pasado oscuro -idolatría, violencia, clientelismo- a un presente claro -universalismo, autoridad-. La complementariedad debía ser conciente, un contrato en los términos contrareformistas: derecho pero jerarquía. Las instituciones religiosas jesuitas se presentan como el medio para crear conciencia en los actores de su papel diferenciado en el camino de la salvación. Por lo tanto se presentan como los perfectos guías espirituales y temporales, parafraseando al Papa Alejandro VI.²¹

En la "metáfora del don" Rafael Vicente (1988) ha observado que la traducción de un lenguaje es una invitación a la participación de los pue-

21 Significativamente, este fue el personaje escogido por Maquiavelo como adalid de la unidad de los estados pontificios, bajo el gobierno de un príncipe católico.

blos que hablan una lengua vulgar a la llegada de Cristo. Es concebido como un regalo de los cristianos que transforma la diferencia de lenguajes en un orden jerárquico. Lo mismo se podría decir de la traducción histórica. La relación amo esclavo se subvierte tras la constitución del sujeto y es reemplazada por la relación padre-hijo o sea latín-lenguas vulgares o antiguos cristianos-nuevos, bajo tutelaje.

La formulación del problema historiográfico que hemos propuesto y la voluntad histórica en Oliva encuentra una imagen propicia en la revelación a Santa Brígida que aparece en su capítulo sobre los tesoros del Perú:

Digote (abla el señor con la Sancta) que tales obejas debían ser aquellas que lleban la Cruz a quienes puse en los ultimos fines de la tierra de los cristianos pero ya estos mismos pelearon contra mi porque ni cuydan de las almas, ni se compadecen de los cuerpos de los que se convierten de su error a la fe católica y a mi porque los oprimen con trabajos privandolos de su libertad, no les instruyen en la fe, privandoles de los sacramentos; y enbianlas al infierno con mayor dolor que si estuvieran en su antiguo paganismo, ni procuran otra cosa sino dilatar su sobervia y aumentar su codicia por tanto vendrá tiempo en que sus dientes serán quebrados, su mano derecha cortada y su pie derecho dejarretado para que vivan y se conoscan assi mismo, (Oliva, libro primero, capítulo cinco).

ANEXO

UNA HETERODOXA GENEALOGIA DE MANCO CAPAC

En su búsqueda del origen “real” y no ficticio de Manco Capac, Oli-va se remonta a narraciones de actores no directamente adscritos a la versión oficial de la fundación del Cuzco. En estos relatos las pruebas de cultura material y gobierno del hombre andino no se refieren a los emblemas del sol imperial, sino al parentesco múltiple de Manco Capac con habitantes de Chile, Collao, Cuzco, Rimac, Ica, Tumbes, Santa Elena, Tomebamba y Quito. Manco Capac -quien lleva todas las sangres- requiere, sin embargo, de un acto político para fundar la organización de un Estado. El cronista al intentar dotar de una genealogía humana a Manco Capac reproduce una genealogía mítica no collasuyu, ni collana.²² Antes que una historia real de los incas y de sus antepasados, según nuestra hipótesis, el mito de Quitumbe en el contexto de la memoria andina, expresa una forma de representar las relaciones políticas entre el incario y la región del noroeste andino.

Manco Capac funcionó como un arquetipo o modelo ejemplar primordial al cual se refirieron los demás incas.²³ La genealogía o función mítica de Manco Capac era un lugar de rivalidad simbólica con incidencias políticas importantes para quienes reclamaran su cercanía a este primer rey. Manco Capac -como fundador simbólico del incario- es el centro de elaboración de distintas geografías políticas y mitológicas que recrean el viaje que articuló los distintos grupos al Estado Inca. Es un camino cuyos tropos no corresponden a una geografía natural. El tiempo, el espacio y el ordenamiento social fueron sometidos a premisas clasificatorias referidas a esquemas jerárquicos y espaciales.

La versión heterodoxa contenida en el mito de Quitumbe plantea que el Cuzco se fundó al final de un viaje norte-sur, en lugar del clásico

22 Linaje originario del rey en la versión ortodoxa.

23 Tom Zuidema, *Reyes y guerreros*.

desplazamiento desde el lago Titicaca al Cuzco. No vamos a intentar apoyar esta versión como la verdadera historia de los incas, sino leer como se construye una reivindicación del prestigio de distintas regiones frente al Tahuantinsuyu. Tal vez se pueda decir que es un mito de dos pisos estratigráficos. Posiblemente pudo funcionar como una reivindicación de legitimidad para las autoridades indígenas regionales frente al poder colonial - como hemos visto en el modelo jesuita - pero antes de eso fue construida sobre las bases de una reivindicación de la costa y los llanos del Chinchasuyu frente al Incario.

Según esta versión, en Sumpa (nombrada por los españoles la punta de Santa Helena) había una gran población. Su principal, llamado Tumbe, “*deseoso de descubrir nuevas tierras embio aun Capitan suyo con alguna gente a este efecto*”. Este fue un primer intento de articulación regional fallido. Quedaron una serie de líneas parentales regadas por el continente que no pudieron activarse en relaciones políticas o de intercambio. Cantidad de pobladores de Sumpa fueron a poblar Chile, Paraguay y Collao. Los capitanes lejos de conquistar las tierras para Tumbe se perdieron sin regreso. El cacicazgo de Tumbe permaneció como un cacicazgo local hasta la siguiente generación.

Le heredaron dos hijos uno mayor, Quitumbe, y otro menor, Otoya. Entre estos dos no logró conciliarse un cogobierno tipo andino (mayor-menor/hanan-urin), la conflictividad expulsó al hermano mayor a convertirse en conquistador.

El mito presenta una oposición global en los atributos y destinos políticos de estos personajes arquetípicos. Otoya, el menor, aparece como el que se queda en el lugar de origen, sin relacionarse con nadie, ni siquiera entra en matrimonio con una mujer. Incluso se lo relaciona con el “pecado nefando” (homosexualidad). Acaso su homosexualidad sea una ratificación ritual de su vocación endogámica y su asentamiento. En el mito se deja ver una imagen de que su falta de pacto con mujeres es falta de sociabilidad. El matrimonio de hombres con mujeres es una salida exogámica, no pueden ser parientes. Está caracterizado por una vocación algo mística: homosexualidad, sensualidad, embriaguez, guía a sacrificios. Otoya aparece relacionado con niveles de naturaleza, no en la oposición naturaleza-

barbarie, sino en relación a la fuerza telúrica de la religiosidad propiciatoria. Así, por ejemplo, quienes generan las formas de acceso al agua -los pozos- son gigantes provenientes del mar contemporáneos a Otoya.

Quitumbe presionado por el conflicto con Otoya se dirige al exterior. Pensando erróneamente que volvería, deja abandonados a su esposa Llira (también llamada Ylla como el rayo) y a su hijo Guayanay (traducido por el cronista como Golondrina). Quitumbe es heredero de la vena conquistadora del padre: político, viajero y guerrero sale a restablecer contacto con sus paisanos perdidos en el continente. Quitumbe es el conquistador de los llanos y el fundador de Tumbes. Sus hombres llegaron a la costa de Rimac donde fundó el templo a Pachacamac y un sistema de regadío. Fundó Tomebamba y Quito. En este último lugar permaneció, gobernó Quito y tuvo un segundo hijo llamado Thome.

La caracterización de estos dos hermanos tiene semejanza al modelo Huari-Llacuas o locales-conquistadores que describe Duviols(1984 y 1986) en referencia a las batallas mitológicas en Ancash, en la sierra norte del Perú. Se trata de las luchas entre “los de arriba” pastores y guerreros por su movilidad y “los de abajo” caracterizados como agricultores y locales.

Esta oposición no logra constituirse en una relación de subordinación en el lugar del conflicto, el círculo no logra cerrarse hasta posteriores generaciones, como veremos más adelante. Es así que Llacuas (si lo identificamos con Quitumbe) no domina a su hermano, ni a los primeros pueblos visitados, sino que huye dejando su descendencia secuestrada. En esta condición socialmente inmadura abandona Tumbes y pasa a vivir en una isla, identificada como la isla Puná en la costa de Guayaquil. Allí descubre el maíz, pero no se queda como agricultor, el crecimiento de la población le obliga a emprender una nueva marcha de conquista. Desde la isla Puná marcha a la sierra norte donde Quitumbe funda Quito y procrea al mencionado Thome. Este también es abandonado cuando toma rumbo a Rimac. Allí crea el regadío y funda el templo de Pachacamac. Significativamente este destino de movilidad termina con su muerte y entierro en la sierra, tierra de pastores.

Thome y Guayanay

También entre los medio hermanos Thome y Guayanay se establece un contraste: Thome era belicoso, había inventado armas y había hecho repetidas veces la guerra. Era señor de Quito, Tomebamba y dominaba los llanos. A pesar de ser hijo de un padre que había escogido la poligamia como estrategia política, establece leyes de monogamia, privilegiando las leyes antes que los pactos: *“siendo de su natural cruel aunque justiciero establecido una lei que el que fuese cogido en adulterio muriese por ello despedazado”*. Guayanay, hijo de madre del lugar de origen de la estirpe y de padre conquistador errante, se caracteriza por el permanente riesgo de ser sacrificado, acentuado además por su supuesta belleza. Varias veces estuvo a punto de ser sacrificado. Cuando niño, su madre lo iba a sacrificar a Pachacamac en las montañas de Tancar o Tarma (cercano a Guanuco) como precio del abandono del conquistador Quitumbe. Este primer sacrificio se presenta como un conflicto entre divinidades: Pachacamac dios antiguo que regula la sociedad en un período de fragmentación versus los primeros indicios de la iconografía incásica. Ante los ruegos de Llira en Tarma, Pachacamac hizo que se trocaran los vientos de la costa y cesaran las lluvias para predominar al sudoeste. El sacrificio de Guayanay no se llevó a cabo, un águila real (inti) lo rescató. Esta imagen se repite en la crónica de Calancha en la cual la mujer quiere sacrificar un niño llamado Vichama “hermoso como el sol” que es también rescatado por el águila. El destino de Guayanay es entonces permanecer aislado en una isla llamada Guayau caracterizada por su inestabilidad *“la cubrían y descubrían las aguas por lo cual la llamaban movediza”* y por su carácter paradisiaco donde no hacía falta el trabajo *“llena de arboles y frutos”*.

El segundo riesgo fue a los 22 años cuando *“se canso de estar solo”* en la isla y volvió al continente. En esta ocasión en manos de un cacique que lo hizo prisionero. Este segundo sacrificio se presenta como precio de su incapacidad de entrar en tratos políticos y menos de conquistar. Es un conflicto entre una autoridad local y el carácter extranjero de Guayanay. Se resuelve inicialmente mediante dos figuras que representan las formas vigentes de negociación: el parentesco exogámico y el comercio. Cigar, hi-

ja del cacique negoció la libertad de Guayanay con su padre tras la entrega de hachitas champi. Y luego se casó con él. Digo inicialmente porque Guayanay se negó a permanecer en el lugar y a continuar sus relaciones bajo la forma del comercio.²⁴

Volvieron a vivir en una isla igualmente paradisiaca. En la isla había un árbol que daba agua dulce. Era una isla donde había abundancia, algo similar a lo que señala Calancha, donde se daba *naturalmente* todo alimento inclusive el maíz. En esa isla confluyeron Guayanay y un hijo de Thome que había huído de Quito por acusación de adulterio. Tío y sobrino sin siquiera reconocerse e inclusive hablando distintos idiomas (tío de línea real, sobrino en mujer callao).²⁵ Habitaron juntos en la isla.

En esta isla tuvieron Guayanay y Cigar un hijo llamado Atau quien a la muerte del padre ensayó una primera forma de gobierno. Cuando la población en general se había multiplicado a 80, decidió visitar tierra firme porque la isla ya no proveía para todos. El no pudo salir porque ya estaba muy viejo pero lo hizo un hijo suyo y de su hermana: Manco Capac.

La realidad y el mito de Quitumbe

En lugar de convertir al mito en una expresión de lo que realmente ocurrió, intentaremos presentar las posibles condiciones de producción y referentes de organización social que se representan bajo las imágenes hasta ahora descritas.

Las investigaciones arqueológicas (Marcos, 1986; Lumbreras, 1989; Porras, 1973; entre otros) referidas a los períodos formativo (hasta 550 a.C.), desarrollo regional (500 a. C.-750 d.C) e integración (550 d.C.-conquista hispánica) sostienen la existencia de un continuo nexo panandino activado por el comercio de productos artesanales y concha spondylus. Ce-

24 Hay que tener presente esta negativa porque Manco Capac, nieto de Guayanay podrá consolidar un nuevo tipo de articulación regional basado en la forma del poder real como oposición a la forma del mercado.

25 En la organización espacial andina collana-payan-callao, callao representa un círculo exterior, por fuera de la descendencia política de los collana.

ro Narrío (entre el golfo de Jambelí y Cañar) había controlado desde el período formativo el tráfico de *Spondylus* hacia Wairajirca de Kotosh y Tushcainyo en Perú; luego extendida al imperio Chavin de Huanter. Mientras, la cultura Chorrera -una amalgama de los grupos que explotaban los diversos ecosistemas del área costera y parte de la sierra- controlaban la producción artesanal, el rescate de la concha *spondylus* y el comercio marítimo con mesoamerica. Se encuentran sus fabricaciones y la sacralización del *mullu* en Quito, Tomebamba y el Perú

A fines del período formativo ubica Marcos el fin de la hegemonía Chorrera y el surgimiento de jefaturas regionales que rivalizaron el monopolio de Cerro Narrío hacia el sur. Este conflicto habría producido conflictos bélicos que dejaron evidencias arqueológicas de la presencia de Cerro Narrío en la costa. A fines del período de desarrollo regional, los mercaderes-navegantes manteños, huancavilcas, puneños y tumbecinos formaron una liga o confederación bajo el liderazgo del Señor de Salango, al sur de la provincia de Manabí. Reforzaron la flota marítima, construyeron canales de drenaje, centros urbanos, ciudades templo, y un grupo guerrero estable. Desarrollaron una cultura de opulencia, entre los placeres del “señor de Tumbal” figuraba la homosexualidad y los sacrificios propiciatorios para sus viajes. La cultura Cañari reemplazo a Cerro Narrío permaneciendo la rivalidad con dicha confederación.

La antigüedad del contacto al que la crónica de Oliva hace alusión es evidente. Las conchas *spondylus* aparecen en los Andes centrales a partir de la época de Chavin, luego son más corrientes en el imperio Huari y la expansión Tiahuanaco y luego lo mantuvieron los incas, el comercio nunca decayó. Sin embargo, los referentes espaciales del viaje fundacional de Quitumbe no parecen estar fundados en los conocimientos geográficos del cronista, sino en una mitohistoria que recorre puntos de articulación comercial preincaicos.

La fundación de Pachacamac por parte de Quitumbe es también muy iluminadora. Los grupos étnicos de los llanos y la costa del Chinchaisuyu lo veneraban. Según Huaman Poma de Ayala los ídolos y huacas de los Chinchay fueron siempre Pariacaca y Pachacamac. Según la descripción de Calancha, la población a los contornos del templo estaba com-

puesta de indios foráneos que venían a romería o a comerciar, entre otros los incas. Al parecer Pachacamac era un lugar de tregua, centro de convocatoria religiosa e intercambio entre distintos sectores étnicos. A su alrededor se habían erigido huacas y altares particulares de distintas regiones y grupos parentales.

¿Qué nos dice esto acerca de la forma en que el mito caracteriza la relación entre Thome y Guayanay? Evidentemente, aunque son hermanos, forman distintos grupos étnicos. Thome señor de Tomebamba y Quito parece tener las características guerreras que le atribuyen los etnohistoriadores a Cerro Narrío; Guayanay parece estar relacionado con una función ritual, no aparece como jefe étnico. Parecería que le espera un poder que durante algún tiempo no tiene vigencia. Guayanay no es un costeño amenazado por Cerro Narrío, uno de sus peligros corre frente a un jefe costeño. Si logra conciliar un trato inicial para salvar su vida en términos comerciales, no perdura en el contacto. Paralelamente es el niño protegido por el sol frente a las amenazas del Dios de la costa. Aunque su padre Quitumbe fundó el templo-mercado de Pachacamac, el sol debe defenderlo del sacrificio. De pronto entonces este niño originado en una zona bajo tutelaje de Pachacamac pasa a ser protegido del Inti. Huaman Poma sostiene que el sacrificio de niños a Pachacamac era difundido entre: *tarmas*, *yautos*, *guanaco*, *guayla*, *Chachapoya*, *Cañari*, *Cayambi*, *Quito*... El mismo orden con el que se funda la travesía geográfica de esta stirpe. El mito está muy cercano a la ubicación de puntos privilegiados de un eje noroeste-sur en los Andes. Esto coincide con el testimonio de Calancha según el cual los sacrificios de niños y mujeres del templo a Pachacamac tenía una orientación al occidente porque “*Antes de los Reyes Ingas, i de ser monarquía, tuvieron a Pachacamac*”. (Calancha, 420).

El sacrificio fundamental de esta región es Guayanay, es el precio de una campaña de expansión y al mismo tiempo quien corre los peligros de la siguiente iniciativa de contacto. Primero le salva un Inti telúrico, luego resuelve temporalmente el conflicto mediante transacciones comerciales y parentesco.

La trama muestra repetidas veces como Guayanay, que en Calancha es nombrado Vichama, personifica una primera alianza con el sol contra

Pachacamac. Guayanay o Vichama representan una transición simbólica entre los tiempos. Entre estos tiempos existe una evidente rivalidad simbólica que anuncia el fin de la hegemonía de la divinidad Pachacamac y la consolidación del sol como emblema inca. En este sentido una rivalidad mercado-estado.

Calancha sostiene que los incas se oponían al sacrificio de niños en Pachacamac. Muy probablemente no lo consideraban una veneración local (las cuales eran integradas y toleradas) sino una tradición de convocatoria peligrosa. Según Calancha el sol en confabulación con Vichama convirtió a los caciques idólatras de Pachacamac en piedras, peñones y huacas. En la tradición andina esto implica convertirlos en pasado, el pasado es venerado al mismo tiempo que esta desposeído de roles administrativos.

Guayanay es depositado por el Inti en una isla movediza.²⁶ La isla aparece como un lugar todavía previo a la administración política establecida desde la "pax incaica". Guayanay se siente solo, está solo. Es así que cuando decide salir de la isla, uno de sus obstáculos es la falta de reconocimiento político que tiene frente al cacique costeño, padre de Cigar. La solución para Guayanay no es el permanecer secuestrado por este cacique, no parece interesarle asumir una residencia matrilocal y tal vez tener un poder subalterno. No le interesa quedarse bajo las órdenes de su futuro suegro. La única forma que tiene de escapar son las hachitas. La amplitud del mercado costeño, y sobre todo en el caso de la costa norcentral y la sierra septentrional, fue manejado con el uso de estas hachitas como signo de intercambio. Según Waldemar Espinoza (1973) en la propagación comercial de chinchas, ishmas, chimús, lambayeques, tumbecinos, punameños, chonos, huancavilcas, Quito y Cañar estas hachas fueron signo para verificar transacciones. El matrimonio entre Cigar y Guayanay finalmente habla de una relación afín. Ciertamente es que Guayanay se ha llevado a Cigar le-

26 Según investigaciones de la escuela Superior Politécnica en la cuenca del río Guayas hubo una planicie inundable, llamada hoy Peñón del Río, que fue muy habitada en la fase Chorrera en el período formativo tardío (Marcos, 1986: 36). El lugar simbólico de la isla movediza puede estar usando como referente la experiencia geográfica de los indios costeños.

jos de quedarse, esto da a entender la primacía del poder de Guayanay, aunque aún no constituido.

Se muestra un período de conflicto y al mismo tiempo de comercio exhaustivo. En un primer momento Guayanay había sido salvado por el Inti, luego por el comercio y el parentesco. Torero (1987) encuentra que en una primera fase de relación de los incas con el norte andino, estos incas era todavía puquina hablantes. El quichua está según este autor emparentado con la lengua Tallana originalmente costeña. Es decir que antes que lengua del estado los incas lo adquirieron por ser la lengua franca del comercio. Bajo el gobierno de Atau, hijo del pacto entre Cigar y Guayanay, crece la población de la “isla” y se produce el nacimiento de un niño nacido de “dos hermanos”: Manco Capac.

Si en un primer momento el águila real protege a Guayanay, en la persona de Manco Capac los símbolos del Estado han tomado plena vigencia, el águila empolla críos. En la infancia de Manco Capac la isla se inundó de tal modo que se hizo patente el salir. Algunos hombres marcharon a Chile. Otros encabezados por Manco llegaron a la costa de Rimac. Debido a una gran tempestad Manco Capac se volvió a meter al mar porque en el se sentía más seguro. Luego desembarcaron en Ica.

Allí decidieron dejar el mar. Hundieron las barcas y cruzaron ríos y valles hasta llegar a la Puná, lo que se llama el Collao. Su paso del eje costero hacia la sierra se da “*en el mes que los indios llaman arruaquis que es cuando entra el verano, abril*”. El mes es significativo en el cambio de eje. Según Zuidema en este mes ya se quiere que termine la lluvia; cuando la tierra esta muy mojada, inundada, se abandona el cultivo del maíz y se prefiere la papa. “En este mes los sacerdotes de abajo van arriba, es el mes de Viracocha”.²⁷

Allí descubrieron la laguna de Chucuito. El grupo se dividió en tres. Unos eran los descendientes de la casa de Guayanay. Estos cruzaron la laguna hasta llegar a la islita donde encontraron una cueva con oro y plata. Hecharon a pique las canoas y se horadaron las orejas estableciéndose co-

27 Esto es parte de un trabajo inédito que Tom Zuidema compartió con los estudiantes de la Maestría de Historia, FLACSO, 1994.

mo élites. Cuando la población del lago los vió ellos le dijeron ser parte de la comitiva del hijo del sol. Los hijos de Thome siguieron el camino de la sierra. Allí Manco se separó de su gente advirtiéndoles que permanecieran un tiempo y luego recorrieran la serranía.

El por su parte marchó hacia el Cuzco “*solo manteniendose de hierbas Chucan y Pilli*”. Llegó a legua y media del Cuzco a Mamaota, donde encontró tres cuevas. En Mamaota convenció a la población de ser hijo del sol. Se quedó con los jefes regionales y a sus súbditos los envió de regreso a la tierra collana.

Más tarde regresaron con sus camaricos (regalos). Llegaron los de la casa de Thome que se dividieron en el lago Titicaca. Manco temió que avisara sus verdaderos orígenes así que los apartó. Y bajo el “pretexto” de que no habían traído camarico los mandó a matar. Pero no murieron todos. Todos le juraron obediencia, excepto Tumi, señor de los llanos. Luego, aunque este regresó último, fue mas apreciado que los otros, sus descendientes fueron nombrados guardianes de la isla de Copacabana.²⁸ En cambio los orejones le guardaron gran continua fidelidad y permanecieron a su lado.

Manco Capac, como hemos visto, aparece como fruto de distintos parentescos. Del fundador de Pachacamac, conquistador y poblador de vastas regiones, y una mujer del lugar de origen nace su abuelo Guayanay. De alianzas comerciales y parentales de Guayanay con la hija de un jefe mercader costeño nace su padre Atau. En el gobierno de Atau sobre los descendientes de sus parientes en segundo grado se forja una alianza endogámica cuyo fruto es Manco Capac. Este trecho del relato parece indicar el fin del parentesco de origen y la erección de la figura del Inca como sujeto de la unificación política y referente de un nuevo parentesco simbólico. Los de la estirpe de Guayanay son elevados a la categoría política de orejones. Los otros señoríos se subordinan al Estado, y entre ellos se otorgan privilegios simbólicos a la estirpe de Thome.

En esa medida Manco Capac aparece también como fruto de distintas tradiciones. Se encuentra personificada la versión HUARI: Aparece la

28 Varios autores contemporáneos señalan la existencia de un grupo de mitimaes Cañari como guardianes de la huaca de Copacabana en el lago Titicaca.

imagen del gigante de doble sexualidad. Está presente Pachacamac el dios telúrico con poderes sobre la vegetación tales como el cambio de lluvias propiciadas por el rito entre Llira y Pachacamac. Relacionado entonces con lo femenino, agrícola, y sobre todo con la residencia fija en el lugar de origen. Luego encontramos la tradición dominante: conquistador llacuaz, masculino, que sale del lugar de origen para entrar como foráneo en otros pero al mismo tiempo superior. Entre ellos la forma social del mercado y la hegemonía de Pachacamac.

Es una legitimación de la stirpe de los incas asumiendo un status llacuaz. El mito se presenta como una marcha conquistadora y ordenadora guiada por el sol. En el recorrido norte-sur, Pachacamac-sol, Hurin-Hanan el mundo es reordenado. El primer trecho del viaje está marcado por instancias de origen que parecen señalar características culturales de los grupos regionales: técnicas agrícolas, la utilización del hacha moneda, etc. El segundo recorrido, desde el abandono definitivo de la costa, y el hundimiento voluntario de las barcas, parece ser un paso del mercado al Estado como forma de articulación dominante. Según Ossio para el caso de la ruta inversa, el camino del oeste al este, es decir de la costa al Cuzco es el camino de la religión al Estado, de la religión a lo administrativo.

La crónica de Huaman Poma de Ayala podría ser una fuente interesante en esta línea de análisis ya que a su vez se interesa por introducir la reivindicación del prestigio de los linajes nobles del Chinchaisuyu. Hay un sugerente parecido entre los atributos de los hijos de Quitumbe (Thome y Guayanay) con los que Huaman Poma otorga al "*Otabo Inga Vira Cocha Inga*". Por un lado, Guayanay el abuelo de Manco Capac se parece a Viracocha Inca en sus atributos físicos. Ambos están descritos como especialmente bellos. Por otro lado se parece a Thome porque imponía justicia por adulterio y porque había conquistado Tanquiua, hanan y urin huanca, yaayos y algunos yungas. En la versión de Guaman Poma este Viracocha inca tiene nostalgia por los dioses vinculados a la costa.

El conflicto entre Viracocha Inca y su hijo Pachacutic se refiere, según Franklin Pease, a una rivalidad por cambio de arquetipo divino: de Ayar Manco al sol como dios tutelar, con su correlato en la transformación de la figura de Manco Capac de un ícono religioso a un primer personaje

administrativo (Pease, 1983:67). Si el parecido descriptivo -entre viracocha inca y los hijos de Quitumbe o Vichama- que hemos sugerido tiene algún sentido, podemos sugerir que entre ellos existe en común la imagen de personajes transicionales. Viracocha Inca no tiene heredero en su adoración a Viracocha como huaca central; en el segundo caso, se opera la transición de su dios Pachacamac a una nueva relación clientelar con el sol. Con Manco Capac como con Pachacuti se inicia un nuevo tiempo identificable con la organización del Estado, en ambos casos Manco Capac personifica el punto de referencia de la administración.

Una investigación más profunda podría establecer alguna relación entre las intenciones nobiliarias de Huaman Poma y esta genealogía heterodoxa de Manco Capac. Es sugerente encontrar en Huaman Poma referencias a un tal Guayanay Poma entre los descendientes de Yaro Bilca a su vez descendiente de Uari viracocha. Dice que hizo su casa en Guanuco el viejo junto con Topa Ynga y Yaro vilca, siendo capac apo Yaro Bilca Pacarimoc, originador de los Yaro Vilca.

Quisiéramos tentativamente sugerir que este mito es la reivindicación de la importancia de los señores del Chinchaisuyu (¿los Yaro Vilca de Huaman Poma?) y sus alianzas costeñas, frente al incario. Primero al dotar de mayor antigüedad al contacto entre etnias bajo el signo dominante de otro referente político. Segundo cuando un subgrupo noble pero no dominante se ve guiado y protegido por el emblema del sol. Tercero cuando Manco Capac, síntesis de distintas tradiciones andinas abandona a Pachacamac, al comercio, el conflicto y la inseguridad de las islas movedizas en el acto simbólico de hundir las barcas y como vuelto a nacer camina guiado por el Inti a fundar el Estado en el Cuzco (con la clásica vuelta por Titicaca de donde viene la versión ortodoxa). Cuarto, cuando los señores chinchas (forasteros en el Collao) se hacen orejones y luego ofrecen regalos al Inca junto con todos aquellos pueblos que desde la estirpe de Tumbé se quiso juntar y que sólo el Estado logra juntar: el Inca es mediador de conflictos, aparece como tercer poder. Aquí hay algo de Anello Oliva, pero también se legitima en términos de las entidades políticas andinas al Inca y a los principales. Por último cuando Tumi, descendiente del bravo señor de los Llanos, permanece soberbio hasta que finalmente decide pactar y lo hace inclusive con más honor que otros señores.

Es un mito que, inserto en la narrativa contrarreformista, reconstruye un linaje regional prehispánico como mecanismo de reconocimiento de derechos antiguos en el presente colonial. En los términos de Guaman Poma:

Estos estuvieron entre Vari runa y Variviracocha runa...estos fueron reys y emperadores sobre los demas rreys y fue señor absoluto en todo su rreyno de los indios antiguos desde su nación, aunque había muchos reys de cada fortaleza. Pero este tenía mas alta corona que antes que fuese Inca y después fue temido del Ynga y acá fue temido del dicho inca... Daquí prosederá los dichos segunda persona de los dichos Yngas, la dicha generación y casta de la dicha de los rey capac apo Yaro Vilca amigo de Topac Ynca Yupanqui” (Huaman Poma de Ayala [75]).

Para concluir vale señalar algunas implicaciones que se proponen desde este trabajo: es preciso considerar a la historiografía del siglo XVII como inserta en la rivalidad entre proyectos de constitución y legitimación de órdenes políticos; luego si se considera al texto como un lugar de interlocución social y rivalidad simbólica, surgen preguntas analíticamente relevantes para el examen de la heterogeneidad del orden colonial y sus narrativas historiográficas.

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, Rolena,
1989 *Cronista y Príncipe La obra de Don Felipe Guaman Poma de Ayala*,
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú Fondo Editorial.
- Bovero Michelangelo,
1979 "Lugares clásicos y perspectivas contemporáneas sobre política y
poder."
- Bernard Carmen y Gruzinski Serge
1992 *De la Idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México,
FCE.
- Crónica de Calancha,
"Sucesos ejemplares de la Monarquía", Cap. XIX.
- Chartier, Rogier, ,
1992 *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Bar-
celona, Gedisa, Primera edición.
- Duviols, Pierre,
1984 "Albornoz y el espacio ritual andino prehispánico", *Revista Andina*,
No. 2, Cuzco, Centro de Estudios Andinos Bartolomé de las Casas.
- Cultura andina y represión
1986 *Procesos y visitas de idolatrias y hechicerías. Cajatambo siglo XVII*,
Cuzco, Centro de Estudios Andinos Bartolomé de las Casas.
- Espinosa Soriano, Waldemar,
1973 *La destrucción del imperio de los Incas: la rivalidad política y señorial
de los curacazgos andinos*, Lima.
- Esteve Barba, Francisco,
1968 Estudio preliminar a Crónicas peruanas de interés indígena, en *Bi-
blioteca de Autores Españoles*, tomo ducentésimo noveno, Madrid.

- Foucault, Michel,
1988 *Las Palabras y las Cosas*, México, Siglo XXI Editores.
- Guaman Poma de Ayala,
1988 *Nueva coronica i buen gobierno*, Quito, Siglo XXI-Libri Mundi Editores.
- Gruzinski, Serge
1995 *La guerra de las imágenes. De Cristobal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, México, FCE.
- Hobsbawm, Eric,
1992 "Inventando tradiciones", *Memoria*, No. 2, Quito, Marka.
- Hulme, Peter,
(1492-1797) *Colonial Encounters Europe and the native caribbean*. London and New York, Methuen.
- Lumbreras, Luis Guillermo,
1989 *Chavin de Huantar.El nacimiento de la civilización andina*, Lima, Ediciones INDEA, Instituto Andino de Estudios Arqueológicos.
- Marcos, Jorge,
1986 "Breve prehistoria del Ecuador", en *Arqueología de la costa ecuatoriana*, Guayaquil, Espol.
- Murra, John,
1985 "Las etnocategorías de un quipu estatal", en *La tecnología en el mundo andino*, México, UNAM.
- Oliva, Anello,
1895 *Historia del Perú y varones insignes en Santidad de la Compañía de Jesús, Publicada por Juan Francisco Pazos Varela y Luis Varela y Obregoso*, Lima, Imprenta y Librería de San Pedro.
- Ossio, Juan,
1973 "Aproximación a las categorías del pensamiento del mundo andino", en *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*, Lima, Colección Biblioteca de Antropología.
- Pease, Franklin,
1983 "Las fuentes del XVI y la formación del Tawantinsuyu", en *Del Tahuantinsuyu a la historia del Perú*, Lima, IEP.
- Perez Terán, Luis,
1985 *Encomenderos y Doctrineros*, Quito, Editorial Casa de La Cultura Ecuatoriana.

- Porras, Pedro,
1973 *El Encanto-Puná, un sitio de la Fase Valdivia asociado a un conchero anular*, Guayaquil, Editorial Guancavilca, No. 5, Museo Francisco Piana.
- Roig, Arturo Andrés,
1984 *Humanismo en la segunda mitad del siglo XVIII*, Quito, Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional.
- Rostworoski de Diezcanseco, María,
1975 "Pescadores, artesanos y mercaderes costeños en el Perú prehispánico", en *Revista del Museo Nacional*, No. 41, Lima.
- Torero, A.,
1987 "Lenguas y pueblos altiplánicos en torno al siglo XVI" *Revista Andina*, No. 5, Cuzco, Centro de Estudios Andinos Bartolomé de las Casas.
- Urbano, Enrique,
1981 *Wiracocha y Ayar*, Lima.
- Vicente, Rafael,
1988 *Contracting Colonialism Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*, Cornell University Press.
- Weber, Max,
Economía y Sociedad
- Zuidema, Tom,
1990 *Reyes y Guerreros*, Quito, Flacso-Librimundi.