

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA**

JEREMY GIBRAN DIOSES CAMPAÑA

**LA ESCRITURA, LA ILUSTRACIÓN EUROPEA Y EL MITO DEL BUEN
SALVAJE. EL CASO DE: LA SOCIEDAD DE AMANTES DEL PAÍS, LIMA (1791-
1794)**

Juiz de Fora

2020

JEREMY GIBRAN DIOSES CAMPAÑA

**LA ESCRITURA, LA ILUSTRACIÓN EUROPEA Y EL MITO DEL BUEN
SALVAJE. EL CASO DE: LA SOCIEDAD DE AMANTES DEL PAÍS, LIMA (1791-
1794)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em História da Universidade
Federal de Juiz de Fora como requisito parcial
à obtenção do título de Mestre em História.
Área de concentração: Narrativas, Imagens e
Sociabilidades

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Christofolletti

Juiz de Fora
2020

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Campaña, Jeremy Gibran Dioses.

La escritura, la ilustración europea y el mito del Buen Salvaje : El caso de: La sociedad de Amantes del País, Lima (1791-1794) / Jeremy Gibran Dioses Campaña. -- 2020.

150 p. : il.

Orientador: Rodrigo Christofolletti

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História, 2020.

1. Colonialismo. 2. Pensamiento mítico. 3. Ilustración europea. 4. Buen Salvaje . I. Christofolletti, Rodrigo , orient. II. Título.

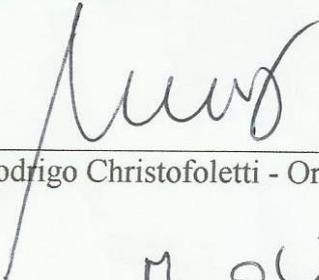
JEREMY GIBRAN DIOSES CAMPAÑA

La Escritura, la ilustración europea y el mito del Buen Salvaje. El caso de: La Sociedad de Amantes del País, Lima (1791-1794)

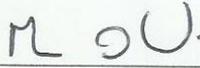
DISSERTAÇÃO apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de MESTRE EM HISTÓRIA.

Juiz de Fora, 19/02/2020.

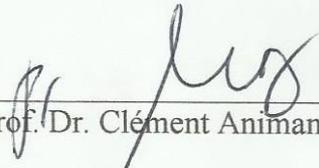
Banca Examinadora



Prof. Dr. Rodrigo Christofolletti - Orientador



Prof. Dr. Marcos Olender (UFJF)



Prof. Dr. Clément Animán Akassi (Howard University)

A mi abuela, por haberme enseñado a sembrar ajos en el jardín
por haber sembrado en mí, como un jardín
historias
en donde podemos florecer: Ai apaec, ella y yo.

AGRADECIMENTOS

La lista de los agradecimientos siempre será ingrata con el todo que me trajo hasta aquí. Habiéndome disculpado por esas omisiones no pretendidas, hago extensivo mi agradecimiento perpetuo a los brasileños que desinteresadamente me dieron su apoyo en este camino. Desde las muestras de apoyo más discretas hasta las generosísimas amistades que hice en estas tierras, y, que, con su calor humano hicieron más amable mi estancia en este país muy querido.

Agradezco la honestísima amistad y la sencillez, entre muchas otras cualidades, de mi gran amigo Sergio Bento, las cuales cargaré para siempre en mi memoria porque me recordó la existencia de la bondad sin intereses. Asimismo, agradezco mucho la confianza y el apoyo que recibí de la profesora Maria Fernanda Martins porque fue fundamental académicamente, en este proceso, y por su gran calidad humana demostrada siempre que trabajamos juntos. También a Rodrigo Christofolletti por su amistad y la calidad humana que demostró a medida que nos fuimos conociendo, y, que, claramente, trascendió el espacio académico. A Ignacio Godinho por haberme enseñado en sus aulas sobre el compromiso con la sociedad y la lucha por una mejor América Latina; a Marcos Olender por su buen ánimo para resolver las cosas y siempre darme su apoyo cuando le fue posible; a Silvana Motta por sus sugerencias que, sin duda, ayudaron al crecimiento de mi trabajo; a Clément Akassi que me ayudó a desestructurar mi afrancesada formación, resultante de la corriente de *La Nueva Historia*, hija de los Annales. Y, a todos los profesores que contribuyeron con sus valiosas sugerencias para mejorar mi trabajo, como

Del mismo modo, agradezco a mi familia por haberme dado su apoyo emocional y logístico, cuando lo necesité. Fueron sumamente importantes. A Kathia por haberme acompañado en este periodo de crecimiento profesional y personal. Y, a la energía americana que resiste a pesar de todos los embates del colonialismo.

El presente trabajo fue realizado con apoyo de la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

RESUMEN

En el presente trabajo estudiaremos los mecanismos discursivos utilizados por el colonialismo europeo para adaptar y mantener la idea de salvajismo atribuida a las civilizaciones pertenecientes a este continente llamado por ellos como América. A través de la cual se auto adjudicaron ser superiores con respecto a estas civilizaciones. La cual se mantuvo desde Colón hasta los hombres depositarios de la Ilustración europea. Es precisamente este punto el analizado con mayor insistencia a lo largo del texto porque la Ilustración europea se construyó sobre la idea de la razón en un sentido antagónico a la matriz de pensamiento mítica. Incluso, siendo utilizada por Voltaire y los miembros de La Sociedad de Amantes de Lima para desacreditar a los grupos sociales que poseían esta forma de pensamiento. Sin embargo, parten del mito del salvajismo adaptado por Rousseau al mito del “*Buen Salvaje*”, que al no existir una ruptura semántica que indique una mudanza en la estructura de pensamiento, entendemos que sólo se modificó la matriz desde donde se pensaba al otro americano y no el mito desde donde parte. Siendo esta la principal incoherencia de la Ilustración porque, como ya mencionamos, se posiciona como antagónica al pensamiento mítico, pero inicia sus reflexiones desde un mito. Entonces, a partir de estas colocaciones, exploramos las producciones de la Sociedad de Amantes de Lima como una repetidora de un lenguaje mítico subrepticio en la Ilustración. Así, a partir de la desestructuración del pensamiento colonialista podemos entender de una forma más cercana a la verdad histórica la producción de los autores postcoloniales, no sólo como fuentes sino como productores de conocimientos.

Palabras Claves: Colonialismo. Pensamiento mítico. Ilustración europea. Buen Salvaje.

ABSTRACT

In this paper we will study the discursive mechanisms used by European colonialism to adapt and maintain the idea of savagery attributed to civilizations belonging to this continent called by them as America. Through which they justified a self-awarded superiority awarded by them to these civilizations. Which was maintained from Columbus to the depositary men of the European Enlightenment. It is precisely this point that has been analyzed with greater insistence throughout the text because the European Enlightenment was built on the idea of reason in a sense antagonistic to the matrix of mythical thought. It was even used by Voltaire and members of The Lima Society of Lovers to discredit the social groups that possessed this form of thought. However, they start from the myth of savagery adapted by Rousseau to the myth of the *"Good Savage"*, that in the absence of a semantic rupture indicating a move in the structure of thought, we understand that only the matrix was modified from where the other American was thought and not the myth from where it departed. This being the main inconsistency of the Enlightenment because, as we mentioned, it is positioned as antagonistic to mythical thinking, but begins its reflections from a myth. Then, from these placements, we explore the productions of the Society of Lovers of Lima as a repeater of a mythical language surreptitious in the Enlightenment. Thus, from the structure of colonialist thought we can understand in a way closer to historical truth the production of postcolonial authors, not only as sources but as producers of knowledge.

Keywords: Colonialism. Mythical thinking. European Enlightenment. Good Wild.

LISTA DE ILUSTRACIONES

| | | | |
|---------------|---|--|-----|
| Ilustración 1 | - | Escudo Nobiliario del Inca Garcilaso de la Vega | 107 |
| Ilustración 2 | - | Escudo de los Reyes Incas, según Guaman Poma de Ayala | 108 |
| Ilustración 3 | - | Escudo de Armas de la Iglesia, del Reino de Castilla y León, y de Felipe Guaman Poma de Ayala | 120 |
| Ilustración 4 | - | Felipe Guaman Poma de Ayala y Familia en Práctica Católica | 121 |
| Fotografía 1 | - | Dios Viracocha | 126 |
| Fotografía 2 | - | Representaciones del Dios Pachacamac | 127 |
| Ilustración 5 | - | Negro Criollo | 136 |

SUMARIO

| | | |
|----------|--|------------|
| 1 | INTRODUCCIÓN | 9 |
| 2 | CAPÍTULO 1: APROXIMACIONES A LAS EXPEDICIONES EUROPEAS EN AMÉRICA (XVI-XVIII) | 23 |
| 2.1 | COLÓN, EL DEBUT DE LA ESCRITURA EN AMÉRICA Y EL MITO COMO LENGUAJE UNIVERSAL | 24 |
| 2.2 | EL BUEN SALVAJE EN LOS ESCRITOS DE LAS EXPEDICIONES DEL SIGLO XVIII. | 32 |
| 3 | CAPÍTULO 2: LA SOCIEDAD DE AMANTES DEL PAÍS, LA ILUSTRACIÓN Y EL MITO DEL BUEN SALVAJE | 53 |
| 3.1 | ¿ILUSTRACIÓN PARA QUIÉN? VOLTAIRE, ALGUNOS OTROS ILUSTRADOS Y SU INFLUENCIA EN LA SOCIEDAD DE AMANTES DEL PAÍS | 55 |
| 3.2 | LA NUEVA GRAMÁTICA ILUSTRADA Y EL MITO SUBREPTICIO DEL BUEN SALVAJE | 82 |
| 4 | CAPÍTULO 3: CUESTIONAMIENTO EPISTEMOLÓGICO ANDINO AL MITO OCCIDENTAL | 91 |
| 4.1 | EL INCA CRONISTA Y SU AGENCIA ENTRE LOS DOS MUNDOS | 103 |
| 4.2 | FELIPE GUAMÁN POMA DE AYALA, RECHAZO AL PENSAMIENTO OCCIDENTAL Y AUTONOMÍA EPISTEMOLÓGICA ANDINA | 119 |
| 5 | CONCLUSIONES | 141 |

1 INTRODUCCIÓN

Son las falacias o incoherencias detrás del discurso de superioridad europea presentes en La Sociedad de Amantes de Lima y su órgano difusor “*El Mercurio Peruano*” que deseamos explorar en esta investigación, las cuales influyeron en el desarrollo del pensamiento de la élite criolla peruana. Y, aunque la existencia del periódico se extendió por cuatro años, ellos vendrían a ser uno de los grupos más importantes en América Latina que sintetizaron un proceso de poco más de tres siglos de presencia violenta hispana, la cual inició con la expedición de Colón en 1492, pasando por la invasión y colonización de 1532, y prolongándose hasta 1824, año en el que fueron expulsados los españoles, pero no el colonialismo.

[...]el sujeto colonizador blanco nunca se fue, de modo que pervive la misma jerarquía socioracial de los tiempos de la esclavización y/o de la colonización. De ahí que no cabe duda de que salir de la subalternización territorial no garantiza la igualdad de las razas que (con)viven en Estados Unidos y América Latina (AKASSI, inédito).

Entonces, entendiendo que, mediante los artículos publicados en este periódico, se actualizaron conceptos de antigua data, como: el concepto de salvaje, el concepto del tiempo lineal, el mito de la superioridad europea en relación con las sociedades autóctonas y africanas, entre otros; sintetizando gran parte de la experiencia colonizadora. Por esta razón, debemos trazar el recorrido de las ideas que hicieron posible la institución del pensamiento europeo como núcleo opresor y organizador de las concepciones autóctonas sobre la realidad objetiva. Pero, debemos advertir que nuestro abordaje dejará las tradicionales posturas historiográficas para concentrarnos en colocar las producciones europeas como lo que son, es decir, expresiones que intentan comprender esta realidad objetiva, al igual que las civilizaciones autóctonas en este continente denominado como América por los europeos. Al ubicarlas en su verdadera dimensión, no existe el espacio para interpretaciones sobre las producciones intelectuales americanas que las mantengan confinadas a una menor jerarquía, como tradicionalmente se ha llevado a cabo, incluso hasta el día de hoy.

[...] En realidad, desde los tiempos de la colonia, el sujeto cultural africano en América Latina ha sido reducido a un sinfín de apelaciones y estatus : propiedad/objeto mueble, primate (como si el sujeto africano fuera el único primate humano), hereje/brujo, defecto estético (por el color, el fenotipo y un supuesto descomunal falo) y ético (criminal nato), saltimbanqui e irracional/emocional, entre otras categorías de representación. Todas estas representaciones sirven hasta hoy el mismo propósito de subalternizar al sujeto colonizado africano, invisibilizar/ocultar sus aportaciones y sobre todo deslegitimarlo como ser pensante y presunto coautor de la narración de la nación y, por consiguiente, de sus correlatos que son la memoria y la identidad (AKASSI, inédito).

En efecto, entendemos que los antagonismos: civilización/salvajismo, cristianismo/idolatría, pensamiento racional/ pensamiento mítico; parten del mismo presupuesto eurocéntrico dirigido a minimizar el valioso y diverso acervo cultural de los grupos subalternizados (en este caso, africanos e indígenas). Y, que, en realidad, su propia propuesta tiene elementos contradictorios porque al deconstruir las bases de la ilustración, presente en la época que estudiamos, nos topamos con dos aspectos nucleares. El primero, consiste en que su humanismo se limita a los europeos. El segundo, aunque su propuesta se yerga sobre lo que ellos consideran ciencia, mantienen los presupuestos míticos subrepticios en sus planteamientos de carácter científico a través de los cuales se les atribuye una naturaleza inferior a los sujetos¹ no occidentales (en este caso, americanos); en efecto, la contradicción de este pensamiento se encuentra en que la ilustración, siendo constituida por ideas míticas, no puede ser entendida como antagónica a las formas de pensamiento autóctonas. Y, para el caso del sujeto cultural africano en Cuba, Clement Akassi sostiene observaciones relevantes en donde hallan respaldo mis colocaciones².

[...]Tal perversión no sólo radica en las representaciones (antropológicas) coloniales del sujeto cultural africano sino en la distancia entre los grandes principios occidentales y su puesta en situación histórica. De hecho, ¿cómo se podía hablar de Siglo de las Luces o del tríptico Libertad-Igualdad-Fraternidad o Declaración de los Derechos Humanos en el contexto histórico de la esclavización/colonización ? ¿De qué mestizaje, de naciones multiculturales o de democracia racial se reclaman las naciones latinoamericanas posindependentistas si sólo dominan las memorias y los discursos del sujeto colonizador blanco? (texto inédito).

Por esta razón, no es una casualidad la existencia de un equipo de proto científicos embarcados en expediciones, intentando probar los mismos postulados de inferioridad que los griegos y romanos atribuían a las civilizaciones del exterior. En efecto, creemos que la ilustración europea, no puede entenderse si se disocia del mito de superioridad europea, pues perdería uno de sus pilares en su construcción epistemológica, que los coloca en la posición de un ente ordenador y clasificador de mundos a los que sin pertenecer, se impone por su razón y su fuerza.

Y, para revisar el desarrollo de todo lo mencionado, aunque hayamos escogido una fracción temporal de cuatro años, tenemos en consideración la larga duración porque es el gran

¹ De hecho, con el objetivo de entender este universo de ideas colonialistas, utilizaremos el "concepto de sujeto que se entiende como un ingrediente activo que tiene cualidades y tiene las posibilidades de actuar en la estructura social"(Gremias y Courtés 1982, p. 395).

² Es interesante ver como el mito de la superioridad europea se impone en nuestras sociedades, incluso en el periodo contemporáneo. Marcando una historia de decepciones causadas por la aplicación de fórmulas foráneas a nuestra realidad americana. Así, los fracasos en la aplicación del concepto de progreso, seguido por el de desarrollo, nos mostraron su inoperancia en espacios americanos.

marco temporal compuesto por fracciones menores de tiempo, que Piotr Sztompka denomina tiempo externo (1995), y nos permite tener una visión integral del fenómeno que estudiamos, al considerar los antecedentes no sólo como referencias, sino como una parte activa e influyente en el objeto de estudio ubicado en este determinado tiempo. Así, la construcción de imágenes barbáricas en marcos de tiempo que ya no se tienen registro porque los soportes de la memoria no conservaron estas informaciones no es una problemática que determine su total desaparición. El lenguaje, los mitos y otras formas de narrativas conservan elementos que guardan significados adaptados según los contextos y las personas que los manipulan. Así, la idea de salvajismo o barbarie que los griegos o romanos le atribuían a las civilizaciones enemigas no es exactamente igual a la que los hombres influenciados por el Renacimiento o por la Ilustración europea utilizaron en contra de los americanos y africanos; sin embargo, conservan, en esencia, lo nuclear de estas construcciones conceptuales, que es la creencia de la inferioridad como elemento inherente al hombre no europeo.

Otra razón que refuerza el haber elegido establecer una lectura temporal que contempla una aproximación entre el tiempo braudeliano³ y un periodo de tiempo compuesto sólo por cuatro años, es el saber que los procesos de colonización del imaginario requieren de un periodo de tiempo mayor.

Todas se perciben como si funcionaran internamente (reproduciéndose en el «tiempo interno»), pero también extendiendo su impacto a la siguiente (produciéndolo en el «tiempo externo»). El funcionamiento de la anterior es visto como ligado causalmente al funcionamiento de la posterior, transformándola en aspectos significativos (SZTOMPKA, 1995, pp. 251, 252).

En este sentido, el intervalo de tiempo entre el siglo XVI y el XVIII no sólo representó un periodo en donde se consolidó la invasión europea y el sometimiento de las poblaciones autóctonas, sino que es el tiempo en donde se afianza el lenguaje escrito sobre la oralidad de las poblaciones autóctonas que la imprenta, a finales del siglo XVIII, impulsó superlativamente; finalizando así una etapa en donde la narrativa escrita, incluso siendo minoritaria, se impuso, en el terreno de lo oficial, a la oralidad, que debió ser un éxito confirmado por su masividad. Finalmente, la complementariedad de ambas acarrió una mayor difusión de ideas, alcanzando a un público con posibilidades limitadas para acceder al lenguaje escrito; así como también, el mantenimiento de una relación entre ambas, que, en el cotidiano, a través de la idea de oficialidad de lo escrito, se deslegitimó lo oral, y acciones naturales como:

³ El tiempo braudeliano o la larga duración es una categoría de tiempo creada por Fernand Braudel que se aplica al estudio de tiempos históricos cuya estructura se mantiene estable y sin mudanzas significativas en un gran marco de tiempo. Ver: BRAUDEL, Fernand (1985). *Histoire et Sciences Sociales: La longue durée*. En: *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 13. 4. pp. 725–753

los nacimientos, las defunciones, las relaciones amorosas, entre otras; pasaron a ser regentadas por el texto y todo aquello que estuviera fuera sería considerado marginal o inexistente. “[...] El origen ya no es lo que se cuenta, sino la actividad multiforme y murmurante de producir el texto y de producir la sociedad como texto”. (CERTEAU, 2003, p. 148).

Es decir, la cultura escrita normó la vida de los iletrados, que eran la mayoría africana e indígena; sin embargo, su mayor éxito no fue construir los lineamientos por donde ellos debían conducirse en la sociedad, sino la imposición de una visión histórica occidental que, en el plano oficial, obligó la adaptación de narrativas autóctonas milenarias con lógicas circulares que eran almacenadas en quipus, sistemas de nudos, e interpretadas por los quipucamayocs, para pasar a los papeles y los escribanos que sometían estos ciclos circulares a lógicas lineales, consiguiendo así lo que Aníbal Quijano advierte como: Uno de los mecanismos más poderosos de Europa fue el haber establecido la historia en el mundo en función a sus concepciones (2000). Pero, esto no fue totalitario, las culturas autóctonas se defendieron.

Para concluir este punto, aunque la larga duración sea un concepto creado en el seno de la intelectualidad francesa, nos posibilita entender el sometimiento epistemológico de los tiempos circulares, en el ámbito de lo oficial, adaptados a la lectura de un tiempo lineal que se extendió hasta el periodo en donde se gestaron las independencias americanas, pensadas por el sujeto colonizador blanco que apartó de su proyecto político a las poblaciones indígenas y africanas. Siendo superlativo su análisis porque estas mismas directrices expresadas en términos como progreso y, posteriormente, como desarrollo, han norteado el proyecto de un Estado nacional peruano segregador y depredador del importante acervo cultural creado por ambos grupos subalternizados. En este sentido, darle secuencia a una lectura que abarca más de tres siglos, nos va a permitir desestructurar los mecanismos utilizados por este sujeto colonizador blanco.

Sin embargo, debemos aclarar que la supremacía eurocéntrica no fue totalitaria porque los espacios en donde no tenía injerencia el lenguaje escrito, la oralidad y las prácticas que se mantenían en esta lógica circular se conservaron victoriosas. La extirpación de idolatrías fracasó, y se aprecia en la permanencia de símbolos indígenas en el Corpus Christi; las representaciones indígenas en búsqueda del retorno del Inca; la literatura; los mitos inventados en la colonia; etc. demuestran que esta imposición temporal tuvo un éxito parcial y fue mantenida en los grupos de europeos y criollos, no en todos. Por esta razón, las publicaciones en *El Mercurio Peruano* reflejan este esfuerzo criollo por totalizar un tiempo lineal que no fue compartido por todos los grupos. Incluso en el Perú contemporáneo, la eterna espera del restablecimiento del orden bajo esta lógica circular, ha sido expresada por algunos

movimientos políticos⁴ que alcanzaron la presidencia gracias a que le otorgaron espacio a estos reclamos. Por esta razón, los tres capítulos que componen este trabajo están constituidos en función a la problemática expuesta.

En el primer capítulo titulado: *Aproximaciones a las expediciones europeas en América (XV-XVIII)*, analizamos, inicialmente, a las producciones académicas realizadas por los viajeros europeos, fruto de sus expediciones en la América conquistada por España, con el objetivo de identificar las imágenes preconcebidas en Europa sobre lo que se supone, debían hallar en América; y así encontrar el origen de los conceptos sobre los cuales se fundamentaron las sociedades americanas, constituyendo una proyección del imaginario europeo. Es decir, para probar que América, conceptualmente, en el inicio de la invasión europea, fue la proyección de ideas europeas sobre la barbarie o el salvajismo de las civilizaciones que poblaban los otros continentes, cuyo antecedente más remoto son los autores griegos que Colón en sus diarios de viajes y en sus cartas a Santángel reproduce, y los cronistas y viajeros, que le sucedieron tomaron para justificar una superioridad auto adjudicada por ellos sobre los otros (no europeos).

En efecto, a lo largo de esta sección exploraremos las pocas expediciones que se realizaron durante el siglo XVIII en América del Sur, pero tomando en cuenta las que se llevaron a cabo en los siglos anteriores. Iniciamos considerando que los tres viajes de Colón tuvieron características de expediciones de tipo geopolítico porque las razones que los motivaron fueron: el apetito por hallar nuevos territorios con riquezas, procurar nuevas rutas comerciales hacia la India y difundir la fe católica; además de las ambiciones personales de poder que poseía este navegante.

Posteriormente a Colón, junto con las invasiones militares de los europeos, llegaron los cronistas, los cuales registraron acontecimientos en función a sus concepciones e intereses, introduciendo así las crónicas, que eran una nueva forma de preservar las memorias. Según su orientación, las crónicas fueron: soldadescas, conventuales, pre toledanas, toledanas, etc. Y, con ellas se inicia sistemáticamente el proceso de sometimiento de la oralidad por el lenguaje escrito que comentamos al inicio.

Las crónicas se extendieron hasta el siglo XVIII y fueron mudando según las necesidades que se les presentaban a los cronistas. Estas narrativas sirvieron de puentes para mantener el sometimiento a través de las ideas de salvajismo iniciadas por Colón en función a

⁴ Los grupos políticos que han utilizado el lenguaje simbólico del retorno del Inca en el siglo XX, han sido: Perú Posible, presidido por el prófugo ex presidente del Perú Alejandro Toledo Manrique; y, el Partido Nacionalista Peruano, presidido por el ex presidente del Perú Ollanta Humala Tasso, acusado de presunta corrupción.

los conceptos de los griegos. Con la llegada del siglo XVIII, la ilustración se hizo presente y de mano de los problemas económicos que atravesaba la Corona Hispana tuvieron una mayor apertura para conocer estos territorios apoyados en la ilustración, como matriz de pensamiento.

La primera expedición del siglo XVIII, considerada en este capítulo, es la única que fue financiada por otra corona. En 1735, la Academia Francesa de Ciencias organizó esta expedición que fue dirigida por La Condamine, a la cual se le unió una misión española conformada por Jorge Juan y Santacilia y Antonio de Ulloa. Sus informaciones resultantes de este viaje fueron editadas posteriormente bajo el título de *Noticias Secretas de América*. Y los datos que tomamos de estas documentaciones, son los que tienen como foco a las sociedades que observaron estos científicos, a través de las cuales podemos comprender como ellos percibían la estructura social de estos lugares y las posiciones sociales en donde ubicaban a los individuos pertenecientes a cada grupo. Muestran los conflictos entre los criollos y europeos que ascendían socialmente, afectando al estatus social de estos; las complicaciones para convivir con los indígenas en los mismos espacios, evitando poner en riesgo su posición en la estructura social; también, hablaron sobre la educación como un mecanismo para mejorar las condiciones en las que vivían estas sociedades, pero siempre manteniendo como paradigma los cánones educativos europeos, con lo cual se confirma lo propuesto por Quijano líneas arriba. Es decir, ellos fueron agentes que observaron esta realidad y, en el plano escrito, actuaron en función a la estructura, haciendo uso de este medio para reproducir una superioridad arbitrariamente autoproclamada en detrimento de las poblaciones autóctonas.

La segunda expedición considerada en este capítulo es la visita eclesiástica realizada por Jaime Baltazar Martínez de Compañón, al asumir su cargo como obispo de Trujillo del Perú. Esta visita se realizó entre 1780 y 1790. Su modo de proceder fue programático y estructurado, según los cánones de la ilustración, iniciando con una evaluación a través de formularios, para luego iniciar su visita a lo largo del Obispado de Trujillo, en donde recopiló informaciones sobre: las sociedades, la flora, la fauna, edificios indígenas, los diferentes grupos sociales, sus costumbres y su posición en la estructura social. A partir de la sistematización de esta información recopilada, se crearon 12 tomos, los cuáles fueron destinados por este obispo a las autoridades, entre ellas al Rey de España, con el objetivo de proponer mejoras en la realidad de su jurisdicción. En este caso, el sometimiento del indígena se efectuó a través de una idea religiosa de la paternidad, como lo hiciera Bartolomé de las Casas, y de la educación a través de los cánones europeos.

En el segundo capítulo, titulado: La Sociedad de Amantes del País, *la ilustración y el mito del Buen Salvaje*, se intenta identificar los giros en el discurso de dominación esgrimido

por los miembros de esta sociedad, con el objetivo de demostrar las maniobras lingüísticas realizadas por ellos para mantener, a través de sus publicaciones, el concepto de *Salvaje* atribuido a las etnias indígena y organizarlas en este concepto de origen mítico que es adaptado en una nueva gramática simbólica investida por la ilustración, conveniente según los intereses de los miembros de esta sociedad de conocimiento, que representaban al hombre blanco colonizador.

Estas preocupaciones de los miembros de La Sociedad de Amantes del País por mantener los conceptos de inferioridad de los grupos indígenas responden a las problemáticas de un siglo en donde tuvieron lugar más de doscientas rebeliones que amenazaron el orden establecido por la Corona española. Asimismo, la historiografía sobre las rebeliones suscitadas en el virreinato peruano, señalan una importante participación de los criollos a favor y en contra de dichos movimientos sociales, indicando la complejidad de un fenómeno que supera los conceptos de etnicidad y de posición social a causa de las alianzas construidas por individuos de diferente origen, que privilegiaron sus objetivos en común. Este fenómeno causado por el establecimiento de las reformas borbónicas y de los repartos, alarmó al Estado porque indicaba que los mecanismos de control social y político habían sido superados y que el descontento se había ampliado a grupos sociales que antes no estaban conflictuados con el Estado⁵, información que es constatada por O'phelan Godoy y Charles Walker.

La producción historiográfica de Scarlett O'Phelan Godoy, Charles Walker y Jürgen Golte son nucleares para comprender al fenómeno de las rebeliones anticoloniales.

Scarlett O'Phelan Godoy (1995) estudió las rebeliones llevadas a cabo en el sur andino, haciendo uso del concepto braudeliano de larga duración, pues dedicó gran parte de su obra al estudio de los levantamientos acaecidos a lo largo del siglo XVIII que tuvieron lugar en el sur andino.

La autora entiende a las rebeliones como expresiones provocadas por el descontento de las medidas fiscales aplicadas por la corona sobre los habitantes que moraban en los espacios colonizados americanos sin distinción alguna de estrato social, grupo étnico, etc. Por su parte, Charles Walker afirma que el contexto descrito acarreó unificaciones transitorias de miembros de múltiples grupos étnicos y de diferentes estratos sociales que fueron afectados por las mudanzas en el siglo y por las reformas borbónicas; sugiriendo que sus efectos fueron menos admisibles que la idea de crear estas alianzas efímeras con personas consideradas inferiores.

⁵ Ver el trabajo de Charles Walker denominado: Diálogos con el Perú.

Con respecto a las rebeliones lideradas por indígenas, Jürgen Golte (1980) estudió las causas de la rebelión de Túpac Amaru II, afirmando que los repartimientos y el abuso de los encomenderos constituyeron las causas más importantes. Asimismo, el autor muestra la complejidad del contexto que debió afrontar el gobierno virreinal porque el sistema de repartos fue un mecanismo eficiente para dinamizar la economía, pues obligó a los indígenas a abandonar la producción de autoconsumo para realizar otras actividades que generaban excedentes con los cuales solventaban los bienes otorgados arbitrariamente por los corregidores. El balance económico realizado por el autor permite conocer el decaimiento de la economía colonial cuando se retiró el sistema de repartimientos, siendo su restitución la medida inmediata aplicada por el gobierno para superar esta crisis. Sin embargo, la continuidad de la violencia y los abusos por parte de los corregidores contra las poblaciones indígenas mantuvieron vigente su descontento que finalmente tuvo como máxima expresión la rebelión de Túpac Amaru II.

Los mencionados aportes nos revelan que, aunque hubo rebeliones lideradas por indígenas o mestizos, debemos de alejarnos de la clásica visión historiográfica que simplifica la complejidad de los grupos étnicos y los parcela como si no hubieran enlaces y negociaciones entre cada uno de ellos. Por esta razón, nos inclinamos a tener una visión que considera la fluctuación entre los grupos, según sus conveniencias, pero partiendo de la premisa que en estas negociaciones, claramente, el grupo con una posición más confortable en la estructura social y con mejores herramientas para mantener sus intereses fueron los europeos o americanos blancos que defendieron las ideas colonialistas en detrimento de las poblaciones de ascendencia africana e indígenas. En este sentido, la agencia social de los criollos o, *sujeto colonizador blanco*, se realizó, en parte, a través de la prensa; reafirmando el rol que ya había tenido la prensa en su aparición, casi en el primer cuarto del siglo XVIII, como herramienta político y social. En consecuencia, estas emergencias estatales hicieron que la prensa se ideologice, convirtiéndose en un instrumento del gobierno para evitar que las expresiones de descontento comentadas al inicio no hallen terreno fértil en las personas ubicadas en las ciudades más importantes del virreinato peruano que estaban más sometidas y, en consecuencia, sin posibilidades de efectivizar rebeliones.

La naturaleza del periódico *El Mercurio Peruano* constituye una expresión de esta tendencia en Hispanoamérica. En el tomo II se publicó un artículo titulado: “Disertación sobre la ceguera ilustrada, en donde menciona que: “Es la privación de la vista una de aquellas calamidades que más hieren el sufrimiento de los mortales” (1964, p. 210). François-Xavier Guerra, constata estas informaciones publicadas en *El Mercurio Peruano*, señalando que, en

general, los periódicos, semanarios, etc. tuvieron un fin político durante la presencia del Estado Moderno:

En los medios ilustrados de finales del Siglo XVIII, muy restringidos aún, la imprenta ocupaba un lugar ambiguo: permitía una mejor circulación de sus escritos y, por los periódicos, de noticias e informaciones; sin embargo, en lo que atañe al conjunto de la población, su papel se concebía más bien, bajo una óptica pedagógica, como un medio para ilustrar al pueblo, para formar la opinión. La opinión aquí remitía a un espíritu público que había que remodelar (2002, p. 362).

Es precisamente en este periodo en donde la ilustración conservadora a través de la prensa posee una mayor difusión en la población denominada arbitrariamente como americana. Se genera una apertura a informaciones que pasaban por los filtros del gobierno para asegurarse que no fueran leídos textos de revolucionarios franceses, pero que, aún con estos cuidados, se ilustrase a la población sobre temas convenientes a los intereses de la Corona Hispana. A pesar de estas intenciones, debido al costo del papel, las posibilidades de difusión eran limitadas, generando interrogantes hasta ahora no resueltas totalmente por limitaciones en las fuentes, pero, entre estas interrogantes, hay una que si ha obtenido respuesta: ¿los límites se mantuvieron firmes sin filtrar informaciones a los grupos subalternizados a través de lecturas públicas? Las respuestas a esta pregunta de principales autores, como: Roger Chartier (1995), Darnton (1994), Ginzburg (2001), en espacios europeos sugieren que sí. La historia del molinero fruliano de Ginzburg, ubicada en el siglo XVI, devela las fisuras en las diferencias sociales que marcaba el acceso a la narrativa escrita de personajes subalternizados, al exponer las posibilidades de acceso que tenían las personas poco favorecidas socialmente a las lecturas, consiguiendo así ingresar a las construcciones del imaginario social a partir de la difusión de las lecturas. Por su parte, para el siglo XVIII, a través de las historias para niños que eran contadas a un número mayor de personas, Darnton confirma esta realidad porque halla la misma historia con algunas modificaciones en espacios distantes, lo que demuestra el poder en la difusión oral, aun con las limitantes al acceso de la educación en el lenguaje escrito y los altos costos de textos. Dejando claro que, independientemente de la época, la oralidad siempre fue un canal natural para la difusión de ideas, consiguiendo romper las barreras impuestas por la literalidad escrita.

En este sentido, la historiografía peruana encargada de estudiar la prensa en el Perú es muy amplia, pero no responde a estas interrogantes y algunos de los trabajos más importantes realizados sobre el periódico con mayor relevancia de este periodo son los realizados por Jean Pierre Clément (1997), José Ignacio Soria (1972) y Claudia Rosas Lauro (2006).

El trabajo de Jean Pierre Clement (1997) es de carácter integral, pues estudia todos los aspectos que permite conocer el periódico *Mercurio Peruano*, y debido a esta característica no

profundiza en aspectos específicos del mismo. En su texto, José Ignacio López Soria explora las ideas sobre políticas económicas que sugerían los miembros de La Sociedad de Amantes del País a través de este periódico; asimismo, comprende cómo es que ellos ubicaron a la economía colonial peruana en el sistema económico mundial durante el siglo XVIII. Finalmente, el trabajo de Claudia Rosas (2006) se enfoca en el accionar del gobierno para evitar que las lecturas de libros con ideas propias de la ilustración francesa lleguen a calar en el pensamiento social colonial en el Perú.

Y, aunque la mencionada bibliografía peruana sobre este tema no nos proporciona mucha información sobre las lecturas de los grupos subalternizados; nos muestra el pensamiento social que abrigaron los miembros de las élites criollas en el Perú. Con esta información podemos entender al marco de pensamiento estandarizado por las élites criollas, sobre el que se desarrolló la sociabilidad de los grupos humanos en estos espacios colonizados y el lugar que ocupaban los grupos étnicos subalternizados. En este caso específico, nos referimos a la idea del *Buen Salvaje* que fue vinculada a los grupos indígenas y mantenida por estos grupos de poder para conservar su lugar privilegiado en la estructura social.

Antes de explorar como se ejecutaron las adaptaciones del concepto del *Buen Salvaje* en el periódico, es preciso mencionar que, nuestro objeto de estudio, La Sociedad de Amantes del País y su órgano difusor, la publicación periodística más importante del siglo XVIII en el Perú llamada "*El Mercurio Peruano*" nació autónoma. Pero, posteriormente, con el respaldo financiero del virrey Francisco Gil de Taboada se condicionó el accionar de sus miembros y de la publicación; convirtiéndose en una extensión del gobierno, con un limitado margen de opinión por parte de los articulistas. Esta realidad indica la lógica de los gobernantes de este periodo, los cuales tenían como objetivo llevar, lo que ellos entendían por *luces* a la población; pero, también fue una táctica para controlar de forma más eficiente el tránsito de ideas en estos espacios colonizados y manipular la proto opinión pública de los descontentos criollos que, como mencionamos anteriormente, estaban formando alianzas con los indígenas rebeldes.

Sin embargo, no fue posible controlar el flujo de las ideas con eficiencia debido a la oralidad utilizada por la población iletrada que demostró Darnton en su trabajo, mencionado anteriormente. Los cafés que se inauguraron en este periodo y que la misma publicación los registra, eran espacios en donde el control de las ideas era muy complejo. Y, la burguesía comercial con atisbos aristocráticos introdujo, en la década final del siglo XVIII, tal cual se registra en el tomo II del M. P.

[...] Lima ha admitido la introduccion de dos Papeles Periódicos, y los protege proporcionalmente al respectivo desempeño de cada uno. Ahora tenemos el

gusto de anunciar otros establecimientos de instrucción y recreo público, á los que ha dado margen el conocido espíritu de sabiduría, que reyna en nuestra amada patria” (1964, p. 66).

Los establecimientos a los que hace referencia, en el tomo II del M P, son: la escuela de diseño de Joseph del Pozo, la academia de baile del francés Vicente Bertarini, y, finalmente, la fábrica de órganos del alemán Enrique Kors. El artículo finaliza mencionando el objetivo del establecimiento de estos espacios:

Todos estos establecimientos dirigidos á la comodidad y dulzuras de la vida, prueban la suavidad del carácter actual de los Peruanos, la paz y fraternal union de esta Capital, y el influxo de la Sabiduría que reyna en el Palacio de la Suprema Autoridad [...] la felicidad publica, es el principio que los hace brotar, y el auxilio por el qual se propagan (1964, p. 67).

A través de los artículos periodísticos mencionados, podemos percibir como se alentaba la importación de cultura europea, en detrimento de las expresiones autóctonas. En este sentido, nos parece adecuado reparar en la semántica de la palabra ilustrar, como si en este espacio se iniciara desde un punto cero, cuando, en realidad, ya era rico en culturas milenarias autóctonas y africanas; las cuales contribuyeron sustantivamente en la construcción de América. Una América que este grupo de académicos, a partir de la omisión, de la violencia y de la apropiación; sentaron las bases para los proyectos nacionales que se desarrollaron en el Perú, en donde los esfuerzos de los grupos subalternizados fueron aprovechados para estos proyectos de los cuales nunca participaron.

Asimismo, consideramos que existió una idea de superioridad mítica que se mantuvo debajo de la superficie de la ilustración y la científicidad del nuevo hombre europeo, que mudó la matriz desde donde concebía la realidad, pero no mudó sus certezas sobre su lugar en el mundo. Así, la corriente europea de la ilustración que, según la época, tomó ciertos matices, hizo que los pensadores pertenecientes a ella se distingan entre sí, sin perder los fundamentos esenciales que, por definición, los convertían en sus depositarios; acarreando que algunos tuvieran más afinidad con los pensadores americanos. En este sentido, Voltaire tuvo una mejor acogida en la América colonizada por España porque privilegiaba el control y el empoderamiento de una minoría para dirigir a la población.

[...] En América española, Rousseau fue vencido, pero no Voltaire. Nosotros favorecimos, en su historia la promesa de Voltaire –el devenir debía ser racional, feliz y orientado por una minoría iluminada– se conjuga a la coartada de Rousseau –nosotros podríamos en el futuro reencontrar la unidad perdida del origen (FUENTES, 1981, p. 21, traducción nuestra).

Es por esta razón que consideraremos en nuestro trabajo el concepto de ilustración propuesto por Voltaire por ser el que La Sociedad de Amantes del País tomó, al constituirse como esa minoría que llevaría las luces al pueblo, limitándolos en la conducción de su propio destino. Esta concepción marcará la naturaleza del periódico y de la élite criolla moderna

peruana. Pues, a través de sus planteamientos, además de todos los elementos eurocéntricos que esgrimieron en detrimento de los grupos sociales subalternizados, mantuvieron vigente el tiempo lineal que, desde nuestra perspectiva, terminó por marginalizar la concepción del tiempo circular. Nuestra afirmación se fundamenta en que, al fundarse la república, son los miembros de esta sociedad de conocimiento, los que van a participar directa o indirectamente de la creación de proyecto nacional. Dando lugar a la marginación de una posible reconciliación de las memorias entre los grupos sociales, y que sea reproducida en un proyecto nacional integrador; por el contrario, las directrices colonialistas se mantuvieron, permitiendo la aceptación de conceptos inoperantes en la realidad peruana, como: el progreso (siglo XIX), y el desarrollo (siglo XX).

Con respecto al tercer capítulo titulado *Cuestionamiento epistemológico andino al mito occidental*, se debe hacer la aclaración de que no hemos seguido un orden cronológico en la estructuración de los capítulos para poder evidenciar la oposición postcolonial de los autores explorados en este capítulo final con relación a los analizados en los dos capítulos iniciales. En este sentido, la lógica seguida es en función a los posicionamientos discursivos, en donde se evidencia una vinculación de Colón hasta los miembros de La Sociedad de Amantes del País, en oposición al pensamiento postcolonial de Felipe Guaman Poma de Ayala y del Inca Garcilaso de la Vega.

Así, en este capítulo se busca analizar en los escritos del Inca Garcilaso de la Vega y de Felipe Guamán Poma de Ayala el pensamiento que entendemos fue compartido por otros mestizos o indígenas, con el objetivo de reconocer que lo realizado por estos escritores no fue una particularidad, sino que corresponde a un grupo mayor de expresiones de descontento propias de mestizos e indígenas que reverberaron en múltiples espacios. Que fueron desde levantamientos armados, pasando por personajes sincréticos como el líder religioso y profeta Juan Chocne, hasta en espacios elitistas como la escritura que también fue aprendida por algunos sujetos subalternizados. En este ámbito, dos de los escritores subalternizados más importantes influenciados por las crónicas, fueron: el Inca Garcilaso de la Vega, autor de *Los Comentarios Reales de los Incas*, y Felipe Guamán Poma de Ayala, autor de *La Nueva Corónica y el Buen Gobierno*. Ambos autores, en sus trabajos dieron espacio a la mixtura de la tradición hispana y la autóctona, cuestionando el orden establecido a través del análisis de los argumentos nucleares sobre los cuales se justificaba la dominación hispana. El uso de elementos de la dominación para realizar sus demandas y erosionar la estructura, se debe a que todos los agentes sociales, sin excepción, están insertos en la estructura; en este sentido, no se les podría culpabilizar o considerar inconsecuentes a estos agentes que cuestionan la estructura

opresora, por hacer uso de estas herramientas. Así, la escrita, en ambos autores, incluso si escriben en castellano sobre el dios judeocristiano, no los hace menos revolucionarios porque, en realidad, buscaron erosionar la estructura.

Asimismo, tomaremos los aportes de autores postcoloniales, como José María Arguedas, por ser un autor que parte del mundo andino para construir un discurso académico, y no al revés; y Clément Akassi por sus aportes al desestructurar el discurso dominador y, también, por los cuidados teóricos que sugiere sobre los conceptos propios de autores decoloniales, como: Adorno, Mignolo, Quijano y otros que forman parte de esta valiosa tentativa por no reproducir más las ideas colonialistas. En efecto, nos aproximaremos a las obras del Inca Garcilaso de la Vega y de Felipe Guaman Poma de Ayala, a los cuales no los entendemos más como sujetos fronterizos que intentan negociar con la centralidad europea; sino como sujetos que reconocen su propia cultura, y, a través de un fino trabajo conceptual, traen a su centralidad la epistemología europea para desestructurarla y cuestionar la presencia violenta de los españoles, mencionando, claramente, que se vayan de sus tierras. Rechazando así, el salvajismo que le atribuían los europeos a las civilizaciones autóctonas. Sobre todo, Guaman Poma de Ayala que presenta un discurso más firme en sus raíces en comparación al Inca Garcilaso de la Vega.

En efecto, una vez esclarecidos los elementos que integran este marco de resistencia, podremos entender mejor las luchas que los demás indígenas, en otras áreas, también llevaban a cabo. Y, analizaremos los mecanismos discursivos utilizados por el sujeto colonizador blanco, que, como menciona Akassi (2011), nunca se fue de América y que durante el periodo contemplado en nuestra investigación manipuló la estructura para dejar sin efecto la agencia de los escritores indígenas subalternizados. Los cuales fueron omitidos o apropiados en un nuevo discurso que los desvirtúa y los adapta en función a las necesidades del sujeto colonizador blanco, activo a través de la élite criolla peruana y, por extensión, de la Sociedad de Amantes del País.

2 CAPÍTULO 1: APROXIMACIONES A LAS EXPEDICIONES EUROPEAS EN AMÉRICA (XVI-XVIII)

En esta parte de la tierra la historia se cayó
 ...como se caen las piedras aun las que tocan el cielo
 o están cerca del sol o están cerca del sol
 (León Gieco, Cinco siglos)

Las civilizaciones que se hallaban en el continente denominado como América, por los europeos, poseían sus propios sistemas de almacenamiento de información. Pues, no podrían haber alcanzado los niveles de complejidad en sus estructuras sociales sin una contabilidad que les permitiese comprender su entorno para un mejor y mayor aprovechamiento, realidad que contemplaba todo el espectro social. Es así como los registros sobre eventos políticos o históricos, específicamente en las civilizaciones andinas, se conservaban a través de sistemas de nudos denominados *quipus* o a través de *quilcas*, grabados en piedra. Sin embargo, con los procesos de aculturación, de extirpación de idolatrías, y de otras formas de sometimiento al sistema de pensamiento occidental; la cosmovisión andina, su idea de temporalidad circular y todo lo que se desprenda de estas formas de pensamiento autóctono fueron sometidas, o resistieron a través del sincretismo, o fueron desplazadas de su natural posición nuclear en estas civilizaciones. Es así, que se construyó la idea de rural o periférico sobre aquellos conocimientos que en estos espacios siempre fueron el centro de su pensamiento social.

Estas prácticas de construir al otro como inferior tienen origen en las narraciones desarrolladas por pensadores europeos sobre individuos pertenecientes a otros espacios geográficos, desde su antigüedad. Las cuales fueron constantemente alimentadas por noticias de viajeros. Autores como: Pertti J. Pelto (1972) Tzvetan Todorov (2006) reconocen que los viajeros influyeron en las variaciones de las ideas en Europa, a través de las cuales se intentaba ubicar al otro, no europeo, en una posición inferior. El primer autor realiza un pequeño recuento de viajeros que impulsaron un mayor flujo de ideas acarreado por el contacto con otros pueblos y reconoce los aportes al desarrollo de la antropología de viajeros como: Marco Polo; Ibn Batuta, de origen árabe (1304-1378); e Ibn Khaldun, quien analizó los datos recolectados por otros viajeros. Asimismo, menciona que: “La obra de Richard Hakluyt *Divers Voyages Touching the Discovery of America* (1582) es tal vez la más célebre entre muchas colecciones de información geográfica y antropológica que comenzaron a circular entre los estudiosos de los siglos XVI, XVII, XVIII”. (PELTO, 1967, p. 25). El segundo autor comprende que la

ilustración fue influenciada, en gran medida, por los aportes de culturas desarrolladas fuera de Europa y, específicamente, menciona a los reinos despóticos asiáticos.

2.1 COLÓN, EL DEBUT DE LA ESCRITURA EN AMÉRICA Y EL MITO COMO LENGUAJE UNIVERSAL.

Se podría seguir contabilizando muchas producciones literarias pensadas desde Europa sobre otros espacios. Pero, es preciso, por ahora, reparar en Cristóbal Colón, nacido en 1451, y reconocido durante su vida como: “[...] experimentadísimo marinero y cartógrafo, almirante del Mar Océano y Virrey de las Indias”. (COLÓN, 1984, p. 28, traducción nuestra). Su fama se construyó sobre las acciones tomadas por él en respuesta a las inquietudes despertadas por las lecturas de Séneca y Pedro de Aliaco que retomaban las ideas de Aristóteles y por los libros de Marco Polo, del geógrafo Toscanelli y la Biblia. Y viabilizadas por el aval financiero de la reina Isabel “*La católica*”, la cual estaba interesada en descubrir nuevas rutas comerciales hacia las Indias.

Las decisiones tomadas por Colón y los reyes de España componen un elemento fundamental en las mudanzas históricas que, en la sociología, se le conoce como agencia social, la cual no actúa sola en el sistema societario para generar cambios en la historia; sino que es acompañada por elementos contingentes. Por esta razón, los elementos que se fueron sumando sin ser premeditados, como: la necesidad por buscar nuevas rutas hacia las Indias Orientales por las invasiones turcas, la amistad de Colón con la Reyna Isabel, el encuentro fortuito con aves marinas que indicaban su proximidad con la tierra, constituyen elementos que influyeron en las mudanzas sociales⁶.

[...] En este caso, si surge algún patrón en la historia, puede ser relacionado al gobierno de la "mano invisible". Pero no se puede negar que, a veces visibles, e incluso completamente visibles, las manos operan en la historia – dictadores, tiranos, reformistas, legisladores, revolucionarios, profetas, etc., que tratan de empujar el proceso histórico a lo largo de un camino preconcebido, en una dirección pretendida, a través de transformaciones planificadas (SZTOMPKA, 1995, p. 387).

Así, estas casualidades y causalidades fueron motores importantes en la mudanza social que no sólo generaron cambios significativos en la historia europea, sino que ampliaron su campo de acción hacia los nuevos territorios. Siendo los viajes de Colón el primer paso para el traslado y la instalación de la estructura social europea en detrimento de las estructuras sociales

⁶ Al respecto, Edward H. Carr (1983) desarrolla un valioso aporte sobre la causalidad y casualidad de la historia en su clásico libro llamado: *¿Qué es la historia?*

ya existentes en estos espacios geográficos que, posteriormente, serían denominados como América.

Ahora, es importante reparar en los mecanismos utilizados por Colón, en este marco; considerando que esta estructura dio espacio a la construcción de la figura del Colón histórico que nace de la mixtura de narraciones legendarias tejidas por su propia mano sobre él y sus viajes relacionados con los hechos históricos. Este vínculo no fue inaugurado por él, es tan viejo como la necesidad del hombre por comprender la realidad y contenerla en conceptos. En este sentido, el lenguaje y las leyendas poseen el mismo germen y son similares. Al respecto, Jean Starobinski menciona que:

El paso de "conceptos aislados" al discurso no es sólo interesante en sí mismo: es el modelo que permite entender otras actualizaciones. Cuando Saussure reflexiona sobre la evolución de la leyenda, descubre un problema de enlace y organización a partir de materiales primitivos. Estos son entonces designados por el término símbolo. Abriendo uno de sus cuadernos inéditos que exploran la leyenda de los Niebelungos, se encuentra una nota muy importante incluso en sus imperfecciones e incertidumbres (1974, p. 12, traducción nuestra).

Asimismo, enumera algunas características que describen el derrotero de las leyendas: “la leyenda se compone de una serie de símbolos enlazados con sentido, los símbolos son sometidos a las mismas reglas, forman parte de la semiología, varían en ciertos límites, y, finalmente, no se puede conocer su origen” (STAROBINSKI, 1974, p. 13, traducción nuestra).

En efecto, los estereotipos creados por los europeos sobre las poblaciones ubicadas en espacios fuera de Europa, que mencionamos líneas arriba, tuvieron como antecedentes más remotos a los textos de historiadores griegos, como: Heródoto, Tucídides, Timeo, Polibio, etc. Y, de autores romanos, que, aunque fundaron su propia historiografía, las influencias de los griegos fue sustantiva en el desarrollo de su narrativa histórica. Se identifica el uso de las leyendas, tal cual lo hicieron los griegos, para la construcción de un pasado heroico, que iluminó el origen de Roma con la gloria que les era esquiva al germen romano, producido por luchas entre aldeas ubicadas en la región de Lacio.

Colón sólo fue un continuador de esta simbiosis que, inicialmente, se usó para legitimar élites, y que él las empleó en su momento para construir su propio mito con fines políticos y económicos a través de una gramática simbólica que fue mantenida por él en su diario y en las comunicaciones establecidas con los monarcas castellanos.

Con respecto a las observaciones de Colón registradas en su diario sobre el aspecto físico de las poblaciones americanas, él no utiliza un lenguaje que evidencie un desprecio por ellos; por el contrario, las opiniones poseen cargas positivas, siendo seis el número de veces en donde él tiene expresiones semejantes en su diario.

[...] Es gente muy hermosa: los pelos no son rizados, sino lisos y gruesos, como cerdas de caballo, y todos de rostros y cabeza mucho más largos que cualquier generación que haya visto hasta ahora, con ojos muy bonitos y nada pequeños, y entre ellos no hay ningún negro, a no ser del color de los canarios; ni se debe esperar nada más, pues esta tierra está al oeste de la isla de Ferro, en las Canarias, en línea recta. Todos, sin excepción, tienen piernas bien torneadas, y ninguno tiene barriga, a no ser muy bien hecha. (COLÓN, 1984, pp. 45-46, traducción nuestra).

En contraste y desde una matriz de pensamiento mitológico, percibe la fealdad de unas mujeres que son bestializadas a través del concepto europeo de sirena. La mitología vuelve a ser el canal por donde circulan los códigos culturales pertenecientes a los diferentes grupos de indígenas y a los europeos, sirviendo de apoyo para comprender el mundo del otro diferente. "[...] Ayer, cuando el Almirante iba al Río del Oro, dice que vio a tres sirenas que saltaron sobre el mar, pero no eran tan hermosas como pintan, y que, de cierto modo, tenían la cara de un hombre". (COLÓN, 1984, p. 87, traducción nuestra).

Este tipo de opiniones son nuevamente expresadas en la carta enviada a Luis Santángel, escribano de ración de los Reyes Católicos, en donde describe a las personas de las civilizaciones americanas con términos que sugieren su salvajismo.

Ya dije como yo había andado ciento siete leguas por la costa de la costa de la mar, por la derecha línea de Occidente á Oriente, por la isla *Juana*: según el cual camino puedo decir que esta isla es mayor que Inglaterra y Escocia juntas: porque allende destas ciento siete leguas me quedan de la parte de Poniente dos provincias que yo no he andado, la una de las cuales llaman *Cibau* (1), adonde nace la gente con cola (1): las cuales provincias non pueden tener en longuta menos de cincuenta ó sesenta leguas, según puedo entender destes indios que yo tengo, los cuales saben todas las islas. (Colón, 1493, pp. 189-190).

Sin embargo, bestializar al otro, indígena, como se constata en el diario de Colón, fue una actividad que se apoyó en los mitos locales que tenían los indígenas contactados por Colón, sobre los otros pueblos que les resultaban, ajenos y ofensivos.

[...] Todos las personas que Ud. conoce hasta el día de hoy dicen que sienten el mayor miedo de los "caníbales" o "canima" que viven en esta isla de "Bohio". Ellos no querían hablar, por miedo a ser comidos, y yo no podía quitarle el miedo a ellos, porque ellos dijeron que sólo tenían un ojo y una cara de perro. El Almirante pensó que era una mentira, debido a la impresión de que ellos deberían ser de dominio del Gran Can, que los redujo al cautiverio. (COLÓN, 1984, p. 65, traducción nuestra).

En efecto, las ideas sobre las personas, la comprensión de sus historias, entre otros elementos, que hallaron en este continente y adaptaron los europeos a su sistema de pensamiento mítico, sirvió, principalmente, para establecer un posicionamiento político jerárquico en donde se despojó de su humanidad al otro para dominarlo. Acción realizada a partir de la construcción de puentes entre el pensamiento mítico europeo con el pensamiento

mítico de las primeras civilizaciones que hallaron, así los europeos construyeron equivalencias en función a arquetipos presentes desde los griegos, tal cual lo vimos anteriormente.

Para llevar a cabo esta agencia, comprendemos que se utilizaron dos elementos básicos en los cambios sufridos por los símbolos que constituyen las leyendas: el primero, es la sustitución de nombres, como lo veremos más adelante con los ilustrados que mantuvieron esta lógica, pero desde una matriz de pensamiento diferente; el segundo, la permanencia de una acción, pero con la dislocación de su razón (STAROBINSKI, 1974). Ambas, impulsadas por el olvido, mecanismo que da espacio a la sustitución o a la resignificación de los objetos o acciones.

Por otra parte, da sus impresiones sobre el aspecto cultural de estas poblaciones; siendo, las primeras referencias que tuvieron los europeos sobre las sociedades americanas y, como ya mencionamos líneas arriba, repercutieron en las producciones intelectuales posteriores. Razón por la cual, esta descripción posee mucha semejanza con el salvajismo atribuido por el padre Las Casas a las sociedades autóctonas, que además eran acompañadas con la idea de inocencia primigenia. Siendo elementos mantenidos por autores posteriores a él y sintetizados en el concepto de *Buen Salvaje* construido en el siglo XVIII por Rousseau y compartido por otros ilustrados.

Es a través de esta arqueología de los conceptos que podemos entender las permanencias en el aparato occidental de pensamiento, cuyo lógico proceso de mejora, en sus discursos, puede generar la ilusión de marcadas diferencias en las aproximaciones realizadas por los principales pensadores europeos, en sus diferentes épocas, con respecto a América. Pero lo cierto es que sólo muda la estructura desde donde realizan las mismas afirmaciones que los benefician en detrimento de América y los americanos. Así, la inexistencia de una dislocación de la premisa de salvajismo y masedumbre – en todas sus versiones – atribuidas a los no europeos, en este caso americanos, confirma esta unidad semántica en los múltiples discursos europeos desarrollados a lo largo de su relación de imposición con los espacios colonizados. Y, al no existir una ruptura semántica, el vínculo epistemológico entre griegos e ilustrados se mantiene.

[...] Y yo creí y creo que aquí vienen procedentes de tierra firme para llevarlos a cautiverio. Deben ser buenos serviciales y hábiles, pues observo que repiten luego lo que decimos y creo que pronto se harían cristianos; me pareció que no tenían religión. Yo, complaciendo a Nuestro Señor, llevaré desde aquí, por ocasión de mi partida, a seis de ellos para Sus Majestades, para que aprendan a hablar. (COLÓN, 1984, p. 45, traducción nuestra).

Además de pensar en los indígenas como poco desarrollados y susceptibles a su influencia; su sentido de supremacía, que les hizo creerse en la libertad de tomar personas para llevarlas al rey de España, fue expresado a través de la vía del descubrimiento geográfico.

Atribuyéndoselo por el derecho que dios les otorgaba y que era efectuado a través de la declaración; despojando de esta acción a las personas que ocupaban estas tierras antes de su desembarque y que, en consecuencia, eran los verdaderos poseedores de los beneficios sobre las tierras que indicaba esta lógica de Colón⁷.

[...] Sus Majestades me han enviado de nuevo, y en un corto período de tiempo, digo, descubrí, por mérito divino, trescientas treinta y tres leguas de tierra firme, en los confines del Oriente, y setecientas islas nombradas, además de lo que ya había sido descubierto en el primer viaje, y conquisté la isla Española, cuyo territorio es más extenso que España, en donde los habitantes son numerosos y todos pagarán tributo. (COLÓN, 1984, p. 134, traducción nuestra).

El desvincular a las poblaciones originarias de estos espacios con el “descubrimiento” de su geografía estuvo motivada por razones no sólo de orden legendario, estimulado por ideas bíblicas que les atribuían una inocencia primaria propia de personas que vivían en el paraíso; sugiriendo una carencia de conciencia más desarrollada en comparación a la de ellos. Sino, que le era cómodo desarraigarlos, en el imaginario, de esos espacios para poder tomar posesión. En este sentido, las razones fueron producto tanto del imaginario como de las necesidades económicas y políticas de España y de Colón. De la estructura y del agente que la mantiene dándole continuidad por sus intereses.

[...] Quién ha de ser, es Dios, por boca del profeta en el décimo cuarto salmo, que dice. El abad Joaquim pensó que tendría que salir de España. San Jerónimo enseñó el camino a la santa mujer. El emperador de Catai tiempo atrás pidió a los sabios que le enseñen la fe de Cristo. Quién se pontificará a hacer esto? Si Nuestro Señor me reconduce a España, yo me comprometo a llevarlo, con el nombre de Dios siempre en seguridad. (COLÓN, 1984, p. 157, traducción nuestra).

Acción que es aprovechada por los mitos locales, mediante los cuales Colón y sus marineros sacaron provecho. “[...] Algunos nos traían agua; otros, cosas para comer; otros aún, cuando veían que nadie tenía la intención de acercarse a la tierra, se lanzaban a la mano y venían nadando, y entendíamos que nos preguntaban si habíamos venido del cielo”. (COLÓN, 1984, p. 47, traducción nuestra).

Posteriormente, al realizar su cuarto y último viaje, la reina Isabel “*la Católica*” fallece y España entra en un conflicto contra Italia; provocando mayores dificultades para continuar con su empresa. Cristóbal Colón ya era un marino de edad avanzada y con poca aprobación

⁷ Con respecto a las prácticas de declarar para confirmar alguna acción, sabemos que ha sido una actividad mantenida hasta la época actual; siendo ratificadas a través de hechos históricos importantes como la declaración de los Derechos Humanos, resultantes de los procesos revolucionarios realizados en EE. UU. y Francia durante el siglo XVIII. En la época contemporánea esta práctica ha continuado siendo importante en las relaciones diplomáticas. Al respecto, Lynn Hunt escribió un valioso trabajo titulado: *La invención de los Derechos Humanos*, en donde resalta la importancia de la declaración para fijar las decisiones tomadas por las personas encargadas.

política y social; acarreado que, luego de su último viaje, termine sus días en la pobreza, pero sin dejar de lado el misticismo que lo acompañó a lo largo de toda su vida.

Comenzó a escribir un Libro de Profecías en el que los rincones más oscuros de la teología y las Sagradas Escrituras iluminaban su teoría del fin del mundo, demostrada por las experiencias de sus viajes marítimos. La única tarea urgente era unir a todo el mundo bajo la sombra de la Cruz. Y esto es lo que escribe en un testamento precoz a sus herederos; cristianizar al mundo, a través de cualquier tipo de esfuerzo, o el fuego los devorará. (COLÓN, 1984, pp. 25-26, traducción nuestra).

La secuencia histórica de lo realizado por Colón fue continuada por otros agentes que le sucedieron y llevaron a cabo la invasión a este continente, sistematizando imágenes resultantes de la recopilación inicial. Los cronistas, que formaron parte de la invasión hispánica a estos espacios geográficos, fueron los encargados de darle continuidad a estas imágenes generadas en los cuatro viajes de Colón, pasando por el famoso debate entre Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas, hasta llegar a los ilustrados europeos y peruanos del siglo XVIII. Actuando así, el principio de inercia, que es seguido por el de *momentum* y secuencia. "[...] Un "principio de inercia" puede ser observado: en general, es más probable el mantenimiento de la forma existente de funcionamiento que el acontecimiento de un cambio radical"(SZTOMPKA, 1995, p. 365).

En este sentido, las crónicas van a ser el mecanismo inmediato utilizado por los europeos para mantener estas construcciones en detrimento de América y los americanos. Raúl Porras Barrenechea define a las crónicas como un tipo de narrativa que:

[...] En Europa, y particularmente en España, la crónica había surgido como una rama del árbol épico. La crónica castellana se nutrió de la vieja cepa popular de los cantares de gesta. [...] Pero la crónica castellana tenía, sobre todo, como característica propia, una tendencia ascética y moralizadora. (1974, p. 43).

También menciona que: "La crónica medioeval tuvo, como característica formal, ser narración pura, objetividad ajena a toda opinión o juicio reflexivo" (1974, p. 44). Pero, la crónica sufrió algunas modificaciones provocadas por el tránsito hacia América.

Si la crónica se escribe generalmente en España, en loor del príncipe, al trasplantarse a América se populariza y reclamará, por boca de Bernal Díaz del Castillo, contra la gloria exclusiva del capitán, pidiendo que se incluya en la gesta los nombres de los soldados al lado del jefe de la hueste. (PORRAS, 1974, p. 44).

En función a las afirmaciones de Porras, los cronistas intentaron normar la conducta social de los pueblos autóctonos a través de su ética renacentista europea, que además estaba dirigida a crear la imagen de los invasores como personajes épicos y merecedores de reconocimientos sociales y económicos. Esta afirmación se insiere en un marco narrativo que

da licencias a la interacción entre lo imaginario y lo real característico en la literatura caballeresca y de conquista propias del siglo XVI, que sostiene Amalia Castelli (1998).

En efecto, las crónicas en América, según su finalidad, se modificaron y en función a estas mudanzas fue categorizada. Existen las crónicas soldadescas que según Porrás: “En lo que sí es parca la crónica soldadesca es en la percepción de las costumbres y de las instituciones de los Incas [...] Efectivamente, la intención del cronista fue únicamente narrar los hechos de la empresa castellana” (1974, p. 48). Posteriormente, se desarrolló una crónica denominada como pre-toledana. Esta fue una narrativa menos violenta y que, en la medida de sus posibilidades, buscaba un punto ecléctico.

El representante más cabal de la crónica pre-toledana es la figura humana, comprensiva y tolerante del mayor de los cronistas de la conquista: Pedro Cieza de León [...] el primer viajero y etnógrafo en tierra peruana[...] Con su segunda parte de La Crónica del Perú, titulada el *Señorío de los Incas*, surge adulta la primera historia incaica. Su versión del Incario es la más completa y ecuánime. (PORRAS, 1974, pp. 50-51).

La medida del autor al dar sus impresiones sobre los hechos ocasionados por la conquista lo colocan en un punto medio, entre las exageradas opiniones de Sarmiento y la versión “romántica” del imperio de los Incas escrita por el Inca Garcilaso de la Vega. Con el surgimiento de las crónicas toledanas, la orientación de la narrativa deviene más violenta en contra de los indígenas.

La crónica toledana también suele ser injusta para juzgar la aptitud del indio peruano. Cieza y Santillán, cronistas pre-toledanos, habían elogiado la capacidad, la moderación, la sobriedad y el espíritu disciplinado de los indios. [...] Pero los cronistas toledanos tienen una idea depresiva sobre el indio. Es el propio Virrey Toledo el que encabeza esta opinión adversa, en cartas al Rey, en las que dice que los indios eran nulos en el sentimiento de la ambición y “gente con quien era menester no hacer más asiento que dalles la comida y la manta con que se cubren. (PORRAS, 1974, p. 55, traducción nuestra).

Con las corrientes mencionadas podemos percibir que las expresiones escritas por los europeos fue más compleja de lo que parece y que las categorías nos ayudan a aproximarnos, pero son insuficientes, existen matices dentro del mismo discurso de la dominación en donde la violencia es gradual y, en algunos casos, cuestionan determinadas prácticas violentas sin que lleguen a ser expresiones anticoloniales; siendo la dominación el único patrón que se mantiene sin variación en las representaciones hispanas con relación a los pueblos originarios.

En respuesta a estas producciones violentas en contra de los pueblos indígenas, se generó una nueva corriente de la cual forman parte algunos agentes subalternizados, que revisaremos en el tercer capítulo. “Agotada la reserva épica de los cantares incaicos, transcritos casi literalmente por Betanzos y Sarmiento, los nuevos cronistas inician el cielo novelesco que es la decadencia de lo épico, y se echan a buscar leyendas míticas o romancescas” (PORRAS,

1974, pp. 57-58). Entre estos nuevos cronistas se encuentran: “Murúa, Cabello Balboa, Montesinos, Juan Santa Cruz Pachacutic, quien mixtura la épica del Incario con elementos líricos. “El intérprete más cabal de este proceso de fusión de las dos razas y culturas, es el Inca Garcilaso de la Vega” (PORRAS, 1974, p. 58).

En el siglo XVII, las narraciones de la épica incaica y de las guerras de conquista pierden hegemonía para dar paso a una narrativa más conventual. Esta narrativa mantiene como patrón la dominación que se expresa a través de su idea de moralización, semejante a la arquitectura barroca, dirigida a normar la vida en la sociedad a través del miedo a los castigos bíblicos.

Fray Antonio de la Calancha, escribió la *Corónica Moralizada de la Orden de San Agustín*; Fray Juan Meléndez, autor de *Tesoros Verdaderos de las Indias*; Fray Diego de Córdoba y Salinas; etc. Además de este tipo de crónicas, Porras Barrenechea menciona que existen otros tipos, como: “los manuscritos diaristas y las relaciones de las fiestas” (1974, pp. 67-68).

Por otro lado, Someda (1999) no se preocupa tanto por categorizar a las crónicas, sino que se concentra en la imagen construida por los europeos sobre el Tahuantinsuyo (conocido imprecisamente como imperio de los Incas). Poniendo en relieve que, existieron malas interpretaciones sobre estas realidades, debido al desconocimiento de la lengua, principalmente, y a la comprensión de estas sociedades a partir de conceptos europeos. "espejo en que se refleja el modo de pensar y vivir tradicional de la España de aquél entonces o las circunstancias políticas del momento". (1999, p. 282). Así, el autor esclarece, al margen de la fidelidad de las crónicas, que esta imagen homogénea, a través del concepto occidental de imperio, por referirse a una sociedad compleja, y de inca, como equivalencia de un rey, fueron imprecisas por estas causas. En este sentido, su trabajo nos parece pertinente porque es un esfuerzo por aclarar estos errores y, a partir de estas colocaciones, acercarnos nuevamente a las crónicas con nuevas miradas.

En este sentido, tanto la erudición sobre las crónicas de Porras como las nuevas lecturas de Someda nos fornecen de un soporte rico en conocimientos con nuevas preguntas sobre estas fuentes. De las cuales, nos serviremos para entender las características que permanecieron hasta el siglo XVIII y mantuvieron en el sometimiento a las poblaciones autóctonas, sin olvidar que también existieron crónicas realizadas por indígenas con elementos discursivos postcoloniales (que revisaremos en el tercer capítulo). Entre los elementos de dominación que debemos tener presentes, se encuentran: la búsqueda de la dominación a través del concepto de salvajismo atribuido a los indígenas y el apego al registro exacto en la literalidad escrita. Con respecto al primer elemento, se le ha atribuido el salvajismo a los indígenas por: los matrimonios entre hermanos, la muerte de Huáscar por parte de su hermano Atahualpa (durante la guerra de sucesión), el culto a sus dioses (considerados demonios por los españoles). En relación al

segundo elemento, debemos decir que existió y existe un sometimiento de la cultura oral por la cultura escrita, y esta primera es considerada más avanzada que la primera; además de normar la vida de letrados e iletrados. Realidad que se acentúa más con la llegada de la imprenta a América en el siglo XVIII.

2.2 EL BUEN SALVAJE EN LOS ESCRITOS DE LAS EXPEDICIONES DEL SIGLO XVIII.

Las producciones literarias exploradas a lo largo del presente capítulo son elementos constitutivos de un puente que le dio continuidad a ideas de larga data que se fueron adaptadas, y que, muchas de ellas, en esencia, se mantuvieron. Voltaire, en *Le Candide*, construye una imagen idealizada sobre el Tawantinsuyo y, probablemente, es concebida sobre referencias de textos que llegaron a Europa porque él nunca estuvo en América. En adición, podemos mencionar que Mdme Graffigny era cercana a Voltaire; la cual, según Sanchez:

[...] fue autora, de la comedia *Genie*, y otras hasta llenar cinco volúmenes editados en Londres, 1788. Existen traducciones al inglés. Sin duda Madame de Graffigny es una precursora de Marmontel, Diderot y en cierto modo copartícipe de algunos americanismos de Voltaire: pleno reinado “du noble et bon sauvage. (1974, p. 751).

Otros interesados en América, según el mismo autor, fueron: Juan Jacobo Rousseau y Jeremías Bentham, ambos representantes del Derecho Natural y utilitario, respectivamente. Además del expedicionario La Condamine, que arribó al continente americano a mediados del siglo XVIII; el botánico De Jussiu; y el estudioso Bonpland que acompañó a la expedición de Humboldt en América, en el siglo XIX.

Por su parte, Pablo Macera realiza, también, un recuento en donde analiza el paso de expedicionarios europeos que visitaron América. Menciona al viajero francés Feuillée, que estuvo en el Perú durante el gobierno del Virrey Castell Dos Rius, en el siglo XVIII, y resalta la atención que puso en el estudio de los fenómenos físicos y geográficos sobre las construcciones y expresiones culturales autóctonas. Posteriormente, Frézier plagió la información recabada por las pocas exploraciones arqueológicas realizadas por su compatriota años atrás.

[...] Sin detenernos en La Condamine y en su Viaje publicado en diversas fechas (1745, 1751, 1752), el verdadero iniciador de la Arqueología peruana fue el viajero francés José Dombey, que vivió en el Perú entre 1778 y 1785. El área investigada por Dombey comprende, de acuerdo a sus cartas, el valle del Rímac, las provincias aledañas de Pachacámac, Lurín y Huaura y algunos sitios de Tarma y de Huánuco. Acerca de todo ello Dombey escribió algunas disertaciones (una, por ejemplo, sobre las Agujas de Oro en las tumbas

indígenas) y un Journal Archéologique que por desgracia en un momento de ofuscación quemó por sus propias manos (1977, p. 310).

La contabilidad de literatura producida sobre estos espacios, que se sustenta sobre pequeñas y grandes expediciones, constituyeron esfuerzos (agencias) de actores sociales pertenecientes a una estructura que se nutrió con el intercambio de ideas, producciones textuales, etc. de estos actores; dando una continuidad que se prolongó durante los siglos contemplados entre la presencia de Colón en América hasta el siglo XVIII. En este nivel, en donde las totalidades y las particularidades se encuentran, nos puede ayudar el concepto de “práxis”.

[...] Praxis es en donde se encuentran la operación y la acción: síntesis dialéctica de lo que está sucediendo en una sociedad y lo que las personas están haciendo. Representa la confluencia de las estructuras en operación y de los agentes en acción, un producto acordado del *impulso* de la operación (a nivel de totalidades) y el curso de las acciones emprendidas por los miembros de la sociedad (al nivel de las individualidades). (SZTOMPKA, 1995, p. 369).

Además de explicar el proceso que da lugar a mudanzas o continuidades en la estructura. Entiende a la práxis como la concretización de la agencia. Es decir, el establecimiento de la estructura que emergió con la agencia de Colón, los cronistas y las otras personas involucradas. Asimismo, menciona que los *feedback*, presentes en todos los niveles de la estructura social, aseguran que tanto la estructura como los agentes, fuera de las influencias que ejercen entre sí, puedan auto modificarse en función a las experiencias pasadas (SZTOMPKA, 1995). Todo esto, en un periodo de tiempo que consiste aproximadamente en tres siglos, durante el cual se reforzó la idea del salvajismo atribuido a las civilizaciones que se habían desarrollado en este espacio denominado como América. El cual es conformado por tiempos menores que componen a la larga duración, en términos de Braudel.

[...] Cada uno de ellos es visto funcionando internamente (reproduciéndose en el "tiempo interno"), pero también extendiendo su impacto hasta al siguiente (produciéndolo en el "tiempo externo"). El funcionamiento del primero es visto como casualmente relacionado al funcionamiento de lo seguido, transformándolo en aspectos significativos. (SZTOMPKA, 1995, p. 382).

En el siglo XVIII se desarrollaron algunas expediciones dirigidas hacia América, las cuales se diferenciaban de las llevadas a cabo por Colón debido por la matriz de pensamiento que las sustentaba. Estas expediciones no sólo tenían una naturaleza geopolítica, sino que además estaban dirigidas a recabar informaciones por su naturaleza de científicas. Y, al igual que los autores del renacimiento influyentes en los pensadores de estos espacios colonizados; en el siglo XVIII, los autores que ejercieron una influencia en América fueron los que debatían sobre la inferioridad de las razas, como: Buffon, De Paw, entre otros. Pero, no sólo ellos, sino

también las sociedades de conocimiento europeas y las expediciones, que se registran en el Mercurio Peruano y que las veremos más adelante.

Así, lo descrito es un indicador de las permanencias en lo que Sztompka llama conciencia social y lo entiende como un ambiente en donde se desarrolla la sociedad. Lo cierto es que este ambiente artificial, porque es cultural, fue el que se naturalizó en el proceso descrito desde Colón hasta el siglo XVIII, y se constituyó en una realidad social presente, en mayor medida, en los núcleos de poder español de este virreinato; ya que los espacios con menor injerencia hispana presentaron una menor carga de aculturación. La cual fue fortalecida por los consensos intersociales que tenían los ilustrados del virreinato peruano con los que se encontraban en España.

En este caso, la debilitación de la economía hispana, en parte, por la decadencia de potosí a fines del siglo XVII, las caídas demográficas de los indígenas y negros, y otros factores que pertenecen a la naturaleza, también considerada como un ambiente, condicionaron la agencia de los monarcas hispanos. Así, ambos ambientes componen el marco en donde las transformaciones sociales fueron operadas. Y, en este caso, las variaciones en el pensamiento acarreadas por la ilustración fueron aprovechadas por el gobierno español (estructura institucional) para resolver sus problemas económicos, políticos y sociales.

Por esta razón, la presencia de la expedición liderada por La Condamine, por el obispo de Trujillo Jaime Baltazar Martínez de Compañón y, como veremos más adelante, la injerencia del gobierno virreinal en la manutención de La Sociedad de Amantes del Lima y su órgano difusor denominado *El Mercurio Peruano*; constituyen expresiones que forman parte de una mudanza en la estructura institucional, relacionada a los cambios en la conciencia social, con el objetivo de evitar los cambios sociales que afecten a los intereses de la Corona Hispánica. Según Szompka:

[...] Los eventos sociales, que funden la operación estructural y la acción propulsora (o simplemente praxis) en un instante dado de tiempo, influyen tanto en las estructuras (modificando o conformando nuevas redes relacionales) como en los agentes (modificando o conformando sus habilidades inmanentes) en un momento posterior. Como resultado, aparece una agencia nueva o modificada (1995, p. 382).

Algunas de las acciones específicas realizadas por la estructura institucional para evitar mudanzas en la sociedad fueron llevadas a cabo mediante la apropiación de las etnias indígenas a través del discurso y de sus producciones culturales. Ambas formas de apropiación son reproducciones de lo realizado por expedicionarios y literatos europeos (algunos de ellos mencionados líneas arriba). Así, la literatura que es ficción se convierte en una expresión

política que refrenda estas intenciones europeas en detrimento de las civilizaciones que se desarrollaron en estos espacios colonizados, según Riviale:

En Francia, el interés por los pueblos amerindios, sus costumbres y su “industria” (empleando un término usado hasta fines del siglo XIX) se remonta a los primeros descubrimientos del Renacimiento y no hizo sino aumentar con la expansión colonial francesa de los siglos XVII y XVIII, principalmente en Canadá, Antillas/Guayanas y, en menor grado, en Luisiana. (2000, p. 31).

En añadidura, lo intrigante de estos territorios fue la puerta de ingreso para el interés exacerbado por la imaginación plasmada en la literatura de la época. Hasta el siglo XVIII, el conocimiento sobre el mundo americano, anterior a los españoles, se limitaba a las crónicas. Pero, con las nuevas exploraciones, el panorama sobre América se amplió; produciendo un lógico viraje en las concepciones sobre las prácticas culturales y sobre los artefactos producidos por las civilizaciones autóctonas. Entonces, las crónicas se convirtieron en fuentes susceptibles a ser sometidas para el análisis al igual que los artefactos arqueológicos “[...]Pero, es sobre todo en las instrucciones redactadas por el abate Barthélémy en 1776 que el estudio de los vestigios arqueológicos y de los documentos etnográficos aparece claramente como modo de aproximación crítica al Perú prehispánico” (RIVIALE, 2000, p. 33).

La expedición impulsada por la Academia de Ciencias de París, liderada por La Condamine e integrada por los marinos españoles Jorge Juan Santacilia y Antonio Ulloa, que tuvo como principal objetivo medir el grado terrestre a la altura del Ecuador, influyó directamente en los escritores peruanos; reafirmando la concepción de que las etnias indígenas eran inferiores a las europeas, esta influencia se percibe claramente en La Sociedad de Amantes del País; pues en sus artículos publicados a través del “*Mercurio Peruano*” adaptaron el discurso racista en detrimento de las etnias africanas e indígenas. Asimismo, mantuvieron la idea de un monumental Tawantinsuyo con el objetivo de rebatir los discursos europeos, argumento que será desarrollado ampliamente en el segundo capítulo.

Uno de los resultados de la expedición de La Condamine fue las anotaciones de los marinos españoles, las cuales fueron recopiladas y publicadas, más tarde, por David Barry en 1886 bajo el título de “*Las Noticias Secreta de América*”. Su temática se compone por informaciones relativas: al estado de las plazas de armas de América, a la escasez de armas para la defensa de las ciudades, a la denuncia del comercio ilícito, a la exposición del tiránico gobierno de los corregidores, a las extorsiones que sufren los indios por parte de españoles y sacerdotes, a los conflictos entre europeos y criollos, a la corrupción de los jueces, al estado de los puertos principales de América y otros temas relacionados. Percibimos que los autores se preocuparon, específicamente, en cinco temáticas. La primera, es de naturaleza científica; la

segunda, es de carácter militar; la tercera, es de carácter económico; y, la quinta, es de índole social, de la cual nos encargaremos en este apartado.

Con respecto al relacionamiento entre criollos y europeos, los autores de este documento señalan que era conflictivo; sin embargo, estos desencuentros estuvieron acompañados con ideas de superioridad atribuidas a los europeos por parte de los criollos.

Como los europeos o chapetones llegan a aquellos países pobres, descarriados, y, entre tantos como van, la mayor parte viene a ser de un nacimiento bajo en España, o de linajes poco distinguidos, los criollos, sin hacer distinción de unos a otros, los tratan a todos igualmente por dos extremos: por el de la amistad y buena correspondencia [y por el del más absoluto desprecio] [...] No tienen los criollos más fundamento para tal conducta que el decir que son blancos, y por esta sola prerrogativa son acreedores legítimos a tanto distintivo, sin pararse a considerar cuál es su estado, ni a inferir, por el que llevan, cuál puede ser su calidad (SANTACILIA; ULLOA, 2002, p. 398).

Lo expuesto revela dos problemáticas: la primera tiene relación con la superación de la capacidad del gobierno para aplacar los conflictos sociales a causa de su gran envergadura. Por esta razón, los corregidores intentaban no involucrarse en la resolución de estos conflictos que eran delegados a los alcaldes sin conseguir resultados concretos. Para graficar esta problemática, los autores mencionan, en específico, una confrontación entre un criollo y un europeo; ambos se habían ofendido y no pudieron manejar la situación, agravándola hasta el punto de llegar a batirse en duelo, resultando vencedor el europeo. Sin embargo, la situación no terminó con la derrota del criollo, pues él buscó venganza cuando halló a los europeos desprevénidos; agudizando el problema porque involucró a más personas.

El corregidor, aunque estaba allí, no había querido pasar a hacer diligencia ninguna para contenerlos, porque, no habiendo bastado las que interpuso de la amistad, no se consideraba con fuerzas para hacer otra cosa. Habiendo, pues, llegado el eco de este alboroto a la ciudad capital de la provincia, se le mandó que prendiese a los culpados para castigarlos, mas, luego que éstos lo supieron, se dispusieron en sus casas con la tropa de mestizos, criados y dependientes que tenían, y con la tropa de mestizos, criados y dependientes que tenían, y con las armas de fuego que pudieron, para resistirle caso que intentase poner por obra lo que la Audiencia le mandaba (SANTACILIA; ULLOA, 2002, pp. 416, 417)

A través de este enfrentamiento se pueden percibir las posiciones sociales en donde se colocaba cada individuo involucrado en este problema, según lo establecido por el estatus colonial y el racismo. Asimismo, este conflicto devela una segunda problemática, que es, en parte, el resultado de lo mencionado, anteriormente. Las epopeyas de la conquista, la minería, el pillaje de tierras y el sometimientos de las etnias indígenas a un régimen de trabajo próximo a la esclavitud (encomienda y mita), y, en particular, el auge del comercio durante el siglo XVIII; fueron elementos que motivaron a la migración europea por la posibilidad de obtener dinero en América y por la valoración superlativa de parte de los criollos con respecto a los

Europeos por haber nacido en ese continente y por su color de piel; permitiéndoles obtener un estatus superior al que poseían originalmente en su continente.

Con respecto a las posiciones sociales en donde se establecen los miembros pertenecientes a determinados grupos (europeos, criollos, indígenas, negros y mestizos), Christopher Pierson (2004) señala que debemos enfocarnos sobre los procesos de generación de los efectos estatales y sociales en vez de reparar sobre los conceptos de Estado-nación. Además de reconocer que, así como los Estados-nación (aunque no sea el tema de esta investigación) deben estar insertos en sistemas múltiples de Estados interestatales, las sociedades también deben hallarse en un sistema inter-societario. Y, finalmente menciona que el compartir algunos criterios definatorios y la poca claridad de estos conceptos, da lugar a una relación compleja.

En este sentido, los criterios de nacionalidad fueron utilizados tanto para construir una admiración por lo europeo, como para diferenciarse y cuestionar su presencia en estos espacios colonizados; poniendo en evidencia la ambigüedad de estos conceptos. Así, la sociabilidad fue afectada debido al descontento causado por el constante desplazamiento que sufrieron los criollos ubicados en posiciones privilegiadas de la jerarquía social, acarreado por la competencia europea. La cual aumentaba, afectando directamente a la capacidad de generar riqueza a los criollos. Y, como un resultado colateral, las ciudades españolas sufrieron una caída demográfica, en parte, por estas causas. Es decir, estos trastornos en el relacionamiento de estos grupos sociales fueron provocados por las valoraciones de las personas depositarias de los códigos culturales propios de la estructura del sistema estamental de castas que influía en el sistema económico colonial. Y, también, por los límites sociales que podían ser reinterpretados con relativa facilidad tanto por los habitantes nacidos en la colonia como por aquellos de origen europeo.

Otro elemento reforzador de esta indefinición, desde la perspectiva de Pierson, es que el Estado no posee exactamente la misma dimensión de las sociedades porque ellas no están demarcadas exactamente como el contorno de los mapas que definen los límites de acción estatal.

Supongamos que le preguntamos a un individuo: ¿A qué sociedad perteneces? Las respuestas que podríamos recibir diferirían sin duda en función del contexto en el que se hiciera la pregunta. Pero sin duda tendría sentido que el interrogado afirmara pertenecer a un gran número de tipos de sociedad muy diferentes. [...] Por supuesto, tanto el interrogador como el interrogado normalmente (aunque no siempre) serían capaces de juzgar desde un contexto particular qué tipo de respuesta era apropiada. (PIERSON, 2004, p. 51, traducción nuestra).

Con una mayor cantidad de motivos vinculados expresamente a la mutable definición de idea de nación, en un periodo como el colonial, en donde estas cuestiones eran embrionarias. Se hallaban casos de mestizos o indígenas que, según sus posibilidades, se reconocían como españoles para evitar el pago de tributos o para escapar de los trabajos obligatorios a los que eran sometidos. Asimismo, podemos mencionar la existencia de autores europeos en espacios compuestos, mayoritariamente, por criollos como es el caso del milanés José Rossi y Rubí, el cual colaboró en el periódico *El Mercurio Peruano*, publicación que intermitentemente asumía una posición en contra de las ideas de los europeos que atacaban el continente americano. Así, aunque no se pretenda problematizarnos sobre los conceptos de Estado-nación, entendemos que son necesarios para comprender las relaciones construidas por razones económicas, intelectuales, políticas entre los miembros de la metrópolis y los que pertenecían a ultramar, que, además, dieron lugar a una sociedad más amplia y con límites complejos de establecer (intersocietal) porque eran relativos al contexto y a la conveniencia del individuo que realizaba la acción.

Con respecto al Estado, el vínculo con las sociedades colonizadas no era muy claro y se hallaba a merced de los contextos. Esto explica las acusaciones de algunos intelectuales, como Baquijano y Carrillo, sobre la existencia de expresiones anárquicas entre las élites criollas. O, la preocupación por las rebeliones anti fiscales en el sur andino. Además de otros casos que demuestran una dinámica desarrollada entre una sociedad con límites poco definidos y un Estado español con problemas para ejercer eficientemente su poder en los espacios colonizados.

En el plano de la realidad subjetiva, en términos de Bourdieu (2009), los límites entre el Estado moderno y la sociedad son plasmados en libros como *El Leviatán*, en donde la estructura análoga al cuerpo humano establece que el liderazgo tenía que ser exclusivo de una minoría posicionada en la cabeza y respaldada por dios. Lo restante del cuerpo, para que sea funcional a este pensamiento, debe estar sujeto a la voluntad de la parte pensante.

Sin embargo, en el plano de la realidad objetiva, la dinámica entre la sociedad y el Estado fue más activa, acarreando una influencia mutua de dimensiones mayores de las que el Estado estuvo dispuesto a aceptar. La revolución de EE. UU., la revolución francesa, la independencia de Haití, las rebeliones anticoloniales en los andes, etc.; son algunas expresiones de oposición entre la sociedad y el Estado que no son sólo el resultado de periodos críticos, sino que demuestran una relación muy dinámica entre ambas partes, las cuales provocaron, posteriormente, mudanzas sociales a nivel estructural.

La Corona Hispana, que en términos de Pierson, debería ser entendida como un ente vinculado a otros, interestatal, nos permite comprender su preocupación para evitar mudanzas

en la estructura de estas monarquías, como la francesa, por ejemplo; razón por la cual, denuncian estas expresiones a través del impreso y utilizando otros mecanismos de poder con la finalidad de aplacar la posibilidad de que estas ideas hallen un espacio en las mentes de los individuos que conformaban las sociedades que habitaron estos espacios colonizados⁸.

Estas expresiones de descontento, rebeliones y revoluciones, acaecidas en los diferentes espacios colonizados; en este caso, específicamente en las sociedades que poblaban el virreinato del Perú, fueron conformadas por agentes sociales que se opusieron a la estructura⁹. Y, el Estado actuaba a través de sus agentes para influir también en la estructura en función de sus intereses.

En este sentido, Jhon Scott (2011) analizó a la estructura social y la define como el resultado de la confluencia entre la estructura institucional y la estructura relacional. Así, Scott menciona que Parsons, a mediados del siglo XX, inició un estudio sistemático sobre la estructura institucional a través del cual determinó que la idea de la expectativa está presente en cada encuentro social y funciona como una norma que permite regular el comportamiento de los individuos. Asimismo, las normas crean un marco que permite a los individuos actuar, sometiéndose a esos límites. Sin embargo, no siempre las normas son respetadas y Parsons pensó en el concepto de la compensación como un segundo mecanismo que refuerce al primero.

La estructura institucional, entonces, comprende los grupos de expectativas normativas que forman la organización esquelética de un sistema social. Las instituciones se sostienen a través de una red de creencias entrelazadas y reglas de acción que se mantienen en las mentes individuales como conocimiento disperso y se reproducen o transforman a través de la comunicación (SCOTT, 2011, p. 159, traducción nuestra).

Por otro lado, debido a la naturaleza del vínculo entre ambas estructuras, menciona que la estructura relacional debe ser considerada en sus propios términos. Para abordar el estudio de esta estructura, el autor parte del concepto de Blau:

[El aspecto relacional de la estructura social comprende patrones reales de asociación y circulación entre agentes. La asociación es “interacción y comunicación social recurrente” (Blau, 1977, p. 1)] a través de la cual se transmiten los mensajes y se transmiten las actitudes. (2011, p. 159, traducción nuestra).

Las instituciones colonialistas: los virreinos y las capitanías, que poseían como órganos administrativos a: la Real Audiencia, los Cabildos, las gobernaciones; constituyeron el aparato estatal colonial que regentó estos espacios a través de normas, cuyo acato por parte de la población era supervisado por: virreyes, gobernadores, corregidores, etc. Asimismo, la

⁸ El libro de Claudia Rosas Lauro, titulado: *Del Trono a la Guillotina* es importante porque explica los mecanismos que utilizó el gobierno virreinal para evitar que la influencia francesa tenga un terreno fértil en los espacios colonizados peruanos.

⁹ Ver el trabajo de Archer, titulado: *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*, para entender la agencia de los actores involucrados en este fenómeno.

Iglesia y la ética de la Burguesía Comercial fijaron los márgenes por donde se les permitía accionar a los grupos que conformaban la población en la colonia: europeos, criollos, indígenas, negros, mestizos, etc.

Por esta razón, los expedicionarios no sólo registraron sus impresiones sobre el espacio que visitaron, sino que propusieron leyes con el objetivo de regular la agencia de los miembros de la sociedad. Este accionar los convierte, parcialmente, en una extensión de lo que John Scott llama estructura institucional, la cual, a través de las prácticas cotidianas (estructura relacional) pretenden establecer un mejor control para resolver la problemática vinculada a la mala convivencia provocada por problemas étnicos y económicos; aplacando las migraciones, que, según sus opiniones, eran perjudiciales para la Corona Hispana, y así impedir el rápido ascenso social y la autonomía de la que eran beneficiarios los europeos en América.

No hay, a nuestro parecer, otro medio más acertado para apagar la llama de aquellas parcialidades, vicio tan envejecido en el Perú, y casi desde el tiempo de su conquista, que el de humillar la soberanía que conciben todos los europeos que van allá, debiéndose entender que los que fueron menos favorecidos en su nacimiento son los que más concurren a este incendio, y por su causa entran en el mismo fuego todos los demás, aunque siempre se repara en los que tienen más distinción de calidad, que se conservan por lo regular imparciales, de tal modo que, aunque siempre se repara en los que tienen más distinción de calidad, que se conservan por lo regular imparciales, de tal modo que, aunque participen del calor de las disputas, no llegan a encenderse en él como los otros (SANTACILIA; ULLOA, 2002, p. 404)

Asimismo, entiende que los europeos migrantes se apartaron de sus oficios porque se dedicaban al comercio o a otras actividades, acarreado un atraso porque consideraban que los conocimientos de ellos no eran aprovechados en América por no hallar un espacio para desarrollarlos debido al atraso en el que vivían, según su criterio, los pueblos autóctonos. Estas afirmaciones son sustentadas en la superioridad auto adjudicada por los europeos, parcialidad a la que pertenecen los autores; los cuales, demuestran, implícitamente, abrigar la idea de que las civilizaciones fuera de Europa se encuentran en un estadio anterior al ya superado por los europeos.

[...] los que pasan de Europa, llevando aprendido algún oficio, en llegando allá se aparten totalmente de su cultura. Por esta razón, todos los artes mecánicos y oficios no pueden adquirir allí más perfección o adelantamiento que aquél en que quedaron en el primitivo tiempo y en que los conservan los indios y mestizos, empleados únicamente en ellos (SANTACILIA; ULLOA, 2002, p. 400).

También, propusieron medidas para el mejor gobierno sobre las poblaciones indígenas, como: la parcial devolución de tierras hurtadas por los españoles a los indígenas; la institución de los hijos de Caciques como protectores de los indios para evitar abusos como los antes mencionados; entre otras determinaciones orientadas a la protección de ellos. Sin embargo,

estas expresiones, aunque en favor de los indígenas, no dejan de ser expresiones insertas en un marco de pensamiento colonialista, talvez un poco moderadas con respecto a la intensidad de estos abusos.

[...]Otra objeción que se le pondría a esta determinación sería la de que, si había de vestir garnacha y entrar en la Audiencia un indio, o si habría de sentarse en el coro de una catedral. Pero éstas, y otras que se pueden hacer no más formales que ellas, no merecen el que nos detengamos a su solución, pues ¿cuánto peor es, si se examina con alguna reflexión, que haya en unos y en otros empleos sujetos con mezcla de sangre y otras manchas que ya ha borrado, si no de la memoria, [Sí] de la murmuración, la dignidad? Siendo, pues, los hijos de los caciques de sangre limpia, y nobles en su modo, ¿qué reparo puede ser el que el color del cutis no sea tan blancos como el de los españoles? ¿Dejará de haber entre los españoles linajes esclarecidísimos por no ser nosotros tan blancos como los nacionalistas del Norte? (SANTACÍLIA; ULLOA, 2002, pp. 324-325)

Las sugerencias presentadas se enfrentaban a dos problemas. Primero, la sociedad colonial y el Estado debían aceptar que algunas de las ideas relacionadas al estatus y a la raza, sobre las cuales se fundaba la estructura social, estaban erradas; segundo, estas ideas también cuestionaban a las agresivas formas de explotación instituidas por la Corona Española. En efecto, Jürgen Golte ubica la causa de la rebelión de Túpac Amaru en los malos tratos de los encomenderos sobre los indígenas, los cuales eran pieza clave del sistema económico. Además de otras expresiones de descontento como las rebeliones suscitadas en los andes.

La Corona Hispana, por su parte, cuestionaba a los abusos de los encomenderos; sin embargo, estos cuestionamientos eran motivados por el miedo al creciente poder que iban adquiriendo, el cual se traducía en una mayor autonomía con respecto al Estado. Ya que a la Corona Hispana no le importaban, en realidad, las condiciones en las que vivían los indígenas; pues, la institución de la Encomienda fue mantenida a pesar de los abusos y era sustentada en la lógica del *Fuero Viejo de Castilla*, libro nobiliario que contiene los privilegios de la aristocracia hispana. Siendo, en consecuencia, una expresión inherente de las ideas que formaban parte de la estructura social trasladada a América por los españoles; por lo tanto, no les incomodaba ni mucho menos les resultaba negativa la existencia de esta institución.

En este sentido, podemos entender que el Estado monárquico español influyó en el desarrollo desigual de las relaciones intersectoriales de la sociedad colonial al mantener en posiciones privilegiadas a algunos grupos en detrimento de otros. Así, la institución de la encomienda se mantuvo, a pesar de los mencionados cuestionamientos, por razones económicas; pero también por mantener su sistema de recompensas y redes clientelares entre los servidores de la corona en perjuicio de las castas, compuestas por las poblaciones indígenas, negras y sus variaciones, que eran sometidas en el plano de la realidad objetiva y subjetiva.

En el siglo XVIII, como es mencionado al inicio del texto, con las reformas borbónicas, en su afán de centralizar el poder en la corona y administrar mejor los espacios colonizados, se disminuyeron los privilegios que gozaban los criollos, generando una brecha mayor con respecto a los europeos, y, también empeoró la situación de los indígenas, negros y mestizos. Así, la comprensión del nivel macro ofrece un mejor panorama de lo que está en disputa, en niveles más específicos de la sociedad colonial. Estas diferenciaciones remarcaron las categorías de raza y estatus porque las diferencias que se establecieron desde los criterios nacionales y raciales, proyectados en las posibilidades que tenían estas personas para acceder a determinados medios de producción de riqueza, definieron su estatus colonial.

En este marco, se entiende que las sugerencias de los expedicionarios hacia la Corona Hispana estaban lejos de ser motivadas por alguna afinidad con algún grupo humano. En realidad, estas expresiones fueron impulsadas por la necesidad de mantener un orden que les permitiera conservar las diferencias en función a la raza y al estatus que posicionaban a los autores, por tratarse de europeos, militares y científicos, en un lugar confortable dentro de la estructura social. Y, a través de estos cargos privilegiados, podían asumir una posición de ordenadores del universo que observaban, dentro de la lógica colonialista, con relación a los grupos sociales para que se mantengan pasivos y la estructura no colapse.

Utilizaron las equivalencias para subsanar las diferencias que les ayudarían a mejorar la sociabilidad, sin afectar la estructura en donde estaban inmersos dos mundos diferentes. Por esta razón, ante la problemática generada por la existencia de una nobleza indígena y espacios reservados sólo para españoles, la solución fue hallada en su sangre noble a través de la cual, según su opinión, se corregía, parcialmente, la inferioridad otorgada por los hispanos a estas poblaciones autóctonas. Así, indígenas con vinculación a alguna panaca¹⁰ podían andar en lugares que, determinados por la jerarquía, sólo correspondían a los españoles, resolviendo dos problemas: no problematizar al estatus, cuestionando la auto adjudicada superioridad europea, y permitirles asimilar a las “noblezas indígenas” como operarias de la corona hispana.

[...] Otra objeción que se le pondría a esta determinación sería la de que, si había de vestir garnacha y entrar en la Audiencia un indio, o si habría de sentarse en el coro de una catedral. Pero éstas, y otras que se pueden hacer no más formales que ellas, no merecen el que nos detengamos a su solución, pues ¿cuánto peor es, si se examina con alguna reflexión, que haya en unos y en otros empleos sujetos con mezcla de sangre y otras manchas que ya ha borrado, si no de la memoria, [Sí] de la murmuración, la dignidad? Siendo, pues, los hijos de los caciques de sangre limpia, y nobles en su modo, ¿qué reparo puede ser el que el color del cutis no sea tan blancos como el de los españoles? ¿Dejará de haber entre los españoles linajes esclarecidísimos por

¹⁰ El término Panaca hace referencia a las familias que gobernaban en estos espacios, antes de la invasión hispana.

no ser nosotros tan blancos como los nacionalistas del Norte? (SANTACÍLIA; ULLOA, 2002, pp. 324-325)

Esta segregación espacial, de naturaleza simbólica, reverbera en otras áreas de la sociedad. La educación era propuesta, por ambos autores, para “civilizar” a los indígenas, acción que sería el siguiente nivel de la colonización inicial dominada sólo por la violencia. Esto no quiere decir que luego haya desaparecido, ambos mecanismos de poder (la violencia y la fascinación por la cultura europea) se utilizaron simultáneamente, bajo la superficie compuesta por una serie de argumentos que indicaban a los europeos como los benefactores de los indígenas. Y, al margen de las manifestaciones de rechazo evidenciadas por las más de doscientas rebeliones registradas en los andes, durante el siglo XVIII, este mecanismo de dominación, que la imprenta impulsó, a través, de una mayor difusión de periódicos, semanarios, libros, etc. se complementó con otros mecanismos de poder como: la violencia, la religión, etc.

El éxito del mecanismo de poder, descrito por Chatterjee (2007) como el amor, se puede observar en la herencia colonial durante la república en las américas. A través de la fascinación por lo europeo durante los subsiguientes periodos. Sobre todo, con el afrancesamiento de Lima, Río de Janeiro y las otras capitales que acogieron con devoción estas ideas, expresadas en el romanticismo de autores decimonónicos, como: Ricardo Palma, Carlos Augusto Salaverry, Mercedes Cabello de Carbonera, Clorinda Matto de Turner, etc. Es decir, incluso con la independencia, la estructura colonialista impuesta mantuvo su dominación porque los esfuerzos de los pensadores peruanos del siglo XVIII, que exploraremos más adelante, mantuvieron estas estructuras para su beneficio. Dando lugar a este fenómeno con características semejantes al acontecido en la India en su experiencia histórica como espacio colonizado.

Se volvería común en la retórica colonial afirmar que los británicos estaban en India para mejorarla, para civilizarla, para adecuarla al mundo moderno, para proporcionar a sus habitantes un estado de derecho y vías férreas, Shakespeare y la ciencia moderna, hospitales y parlamentos, hasta que al final, en un vuelco casi ridículo de la ironía histórica, fuese declarado que los británicos habían estado en la India para hacer que los indios estén aptos para el autogobierno. Antes de merecer la autonomía que les había sido arrebatada, debían calificar para que les fuera otorgada por los mismos ladrones (CHATTERJEE, 2007, p. 29).

Explorando las propuestas sobre la educación, es posible percibir que la sugerencia para mejorar el nivel de conocimiento propio de las poblaciones autóctonas es la educación en el conocimiento de la cultura e historia europea, igual que el colonialismo inglés, porque ese es el mecanismo constructor de hombres cultos (según sus cánones) en el que ambos autores creen. Lo propuesto es una expresión del sistema de dominación que intentaba establecer a la historia

europea como un paradigma al cual todos los demás sistemas de pensamiento debían ser sometidos y adaptar sus historias para convertirse en una continuidad de la historia europea.

[...] Es cierto, como muchos dicen, que aquellas gentes, en gran parte, viven ignorando el estado político de las potencias de Europa; que carecen de las noticias instructivas de la cultura y gobierno de estos reinos, de los derechos de los príncipes y de todo lo que corresponde a los hombres de culto para saber lo que pasa en el mundo (SANTACILIA; ULLOA, 2002, p. 415).

De otro lado, la idea del salvajismo que se retoma en el siglo XVIII a través del concepto de *Buen Salvaje*. Constituye una idea nuclear en sus textos porque mediante ella elaboran la imagen de un indio idealizado y estandarizado que posee una naturaleza dócil, semejante a la expuesta por Colón.

La naturaleza, el genio y los cortos alcances en que al presente están los entendimientos de los indios se hacen acreedores a que se reputen en todo tiempo por menores, mediante que, si hoy se desposeen de una alhaja por atender a la presente urgencia, es no alcanzando a reflexionar la falta que les hará mañana (SANTACILIA; ULLOA, 2002, p. 305).

Y, se evidencia que esta construcción idealizada del indio fue sólo para fines políticos porque se conoce que ellos eran conscientes de esa realidad, al mencionar en otros pasajes de su crónica la existencia de pueblos de indios que se diferenciaban entre sí.

Las naciones que pueblan todos aquellos anchurosos y largos espacios son muy numerosas, y cada población suele ser una y distinta en lengua de sus inmediatas, y, aunque en lo general de las costumbres no sea muy sensible la diferencia, se nota, no obstante, alguna variedad entre ellas, ya sea en los falsos ritos de su idolatría, ya en el régimen de su gobierno o ya en el conjunto de sus propiedades (SANTACILIA; ULLOA, 2002, p. 339).

Por otro lado, aparece una nueva variante de la característica del indio. Ahora, su docilidad es acompañada por atisbos de rebeldía que encubren la ociosidad y la idolatría, cuyo cambio es resistido por estas poblaciones.

“No podemos negar que los indios son por su naturaleza inclinados a la ociosidad, a la idolatría y a todo aquello que es propio de la irracionalidad en que viven, porque en todas las naciones del mundo es natural, y se experimenta, que cada una aprecia, como las mejores, aquellas costumbres, modales y religión en que nació y le criaron, [y que], por el contrario, cualquiera otra extraña no le parece bien, ni se hiciera a ella sin grande repugnancia y fuerza” (SANTACILIA; ULLOA, 2002, p. 340).

En efecto, estas características provocaron que los autores de esta crónica plantearan la aplicación de medidas orientadas a la protección de los indígenas por ser sumisos y vulnerables a los continuos abusos cometidos por sacerdotes, corregidores y españoles, en general; pero, también por ser susceptibles a mantener conductas consideradas inapropiadas, rebeldes, por los españoles. Al margen de estas sugerencias, lo relevante para nuestros intereses se encuentra en la aproximación al concepto del indio idealizado, utilizado por ambos autores. La eficiencia de esta estructura conceptual es conseguida por el hermetismo de un círculo perfecto de argumentos que no dejan espacio a cuestionamientos. Tanto la sumisión como el desacato o

rebeldía eran imágenes aparentemente opuestas, pero, en esencia, no lo eran porque componían las dos caras de una misma moneda, cuyo núcleo era lo irracional vinculado a lo emocional que los europeos les atribuían a los pueblos autóctonos americanos por ser, según ellos, carentes de inteligencia y depositarios sólo de emociones. Comprobándose así que esta condición no humana atribuida por los hombres depositarios del Renacimiento europeo a las civilizaciones autóctonas, fue mantenida por los depositarios de la Ilustración europea.

La imagen del indígena dócil y vulnerable también fue retratada por Voltaire en su libro “*Le Candide*” (que será analizado más adelante), a través del personaje Cacambo, quien era poseedor de una filosofía natural, rasgo característico mediante el cual descalificaban a los indígenas y negros, por ser considerados, por los pensadores europeos, como seres emocionales y ajenos a la inteligencia. Así se mantuvo la oposición entre la escritura y lo oral, como si ambas no fueran literalidades. En adición, Voltaire construye a Cacambo como una persona que apoya el proyecto de Candide sin realizar cuestionamientos; asimismo, tiene un porcentaje pequeño de sangre española y sirvió en la iglesia. Este perfil de indígena construido por Voltaire posee características de versiones anteriores sobre la idea del *Buen Salvaje* que transitaron entre autores europeos y americanos.

Por esta misma razón, la figura del Inca Garcilaso de la Vega fue funcional, como lo veremos posteriormente; pues, poseía dos elementos que, ante sus ojos, revelan una mejoría. Su composición sanguínea, él era mestizo, y la educación según los cánones hispanos. En la ecuación de ambos expedicionarios, el Inca Garcilaso era un depositario de elementos que sugerían una mejoría dentro de la lógica estamental, racista y colonialista. Era menos indio y estaba aculturado; es decir, era un *Buen Salvaje*.

[...] según la mucha agilidad que se nota en ellos para hacer e imitar todo lo que ven, como se ha dicho en la primera parte de nuestra historia. Si cupiera, por ejemplar, de algunos mestizos, podíamos traer a la memoria, entre ellos, el de un Garcilaso Inca, pero los indios puros no se han visto todavía en el caso de medir sus talentos en las letras, porque no se les han franqueado las luces de ellas por el medio de las escuelas (SANTACÍLIA; ULLOA, 2002, p. 322).

En suma, todas las áreas sociales exploradas por estos expedicionarios, según sus opiniones, se reforzaron mutuamente para asegurar la posición de sometimiento a la que fueron obligados los grupos indígenas: en la escritura, en lo espacial, en lo educativo, y en lo legal, entre otras; dejando poco espacio para la réplica, lo que no quiere decir que no hubo expresiones postcoloniales.

Entre 1780 y 1790, el obispo de Trujillo, llamado Jaime Baltazar Martínez de Compañón realizó una Visita a lo largo de todo este obispado. Y, con el objetivo de comprender esta Visita,

debemos, primero, reparar en la identidad de este obispo. Él nace en el seno de una familia originaria de Pamplona, España, poseedora de un estatus económico medio y de estrechas relaciones con el Estado y la Iglesia. Esta posición en la estructura social le permitió acceder a una buena formación académica, apoyado, también, por la ayuda que recibió; logrando estudiar en las universidades de Salamanca y Oñate, para ser ordenado posteriormente como sacerdote en 1761.

Su posición dentro de la estructura social lo aproximó al despotismo ilustrado desarrollado con mayor énfasis durante el gobierno de Carlos III; el cual tuvo presencia en los espacios colonizados, provocado, en parte, por el intercambio de ideas entre intelectuales europeos y americanos a través de los viajes y la difusión de textos. La presencia del limeño Pablo Olavide o de Baquijano y Carrillo en España son prueba del intercambio de ideas entre ambos espacios.

[...] Sus equivalentes peruanos integraron, como lo ha señalado Puente Candamo, la generación anterior a la clásica generación de los precursores de la Independencia. Menores suyos fueron Rodríguez de Mendoza, Baquijano y Carrillo, Vizcardo y Guzmán e Hipólito Unanue nacidos entre 1748-1755. (MACERA, 1997, p. 14).

Asimismo, para los europeos que poseían un estatus social privilegiado o eran ayudados por alguna persona, la idea de arribar a estos espacios colonizados representaba una oportunidad para generar riqueza o aumentar sus caudales, acarreado ascender socialmente, según las afirmaciones de Santacilia y Ulloa, mencionadas anteriormente. En este sentido, la llegada de Martínez Compañón al Perú es entendida, dentro de este marco, como una expresión de estas estrategias sociales. Además, su presencia coincidió con la celebración del Concilio Limeño, en donde participó como secretario, posición que le permitió relacionarse con personas importantes en la esfera eclesiástica y, aunque, no exista documentación que compruebe, el historiador Pablo Macera sugiere que: “De ser así Martínez Compañón estuvo en la buena compañía del panameño Agustín Gorrichátegui, maestro y mentor de Baquijano” (1997, p. 17). Posteriormente, en 1780, le asignaron el cargo de Obispo de Trujillo del Perú y una de sus primeras acciones, influenciada por la ilustración, fue realizar una Visita completa al obispado que tenía una extensión aproximadamente de 150,000 kilómetros, según Restrepo. En añadidura, menciona que:

[...] La diócesis estaba compuesta por doce provincias además de unas enormes conversiones misionales en territorio de los indios Hibitos y Cholones que se extendían hacia el este por las Pampas del Sacramento. Este extenso obispado limitaba por el sur con los territorios de la sede metropolitana de Lima sirviendo como frontera los cursos de los ríos Santa y Anchique [...]. Por el norte, con el obispado de Quito. Por el este no existía

un límite preciso por tratarse de zonas selváticas poco conocidas aunque el río Huallaga una frontera natural importante (1992, p. 50).

A estas grandes dimensiones del obispado se le adicionan las problemáticas relativas al mal estado de los caminos o a la ausencia de ellos en ciertas partes. Además de amenazas de invasiones por el conflicto contra Inglaterra. Es decir, no sólo era un problema logístico sino de inseguridad, para lo cual resolvieron mandar cuestionarios antes de iniciar la Visita. Según Pablo Macera:

[...] El viaje mismo fue precedido por un cuestionario enviado a los curas con 18 preguntas referidas al genio, clima, estado de los pueblos, costumbres matrimoniales, cifras demográficas, régimen de aguas, estadísticas económicas, informaciones sobre minerales, aguas termales, resinas, maderas, datos sobre el mundo botánico, etc... (1997, p. 22).

Finalmente, a pesar de las limitantes, el obispo de Trujillo llevó a cabo la Visita entre 1782 y 1785, en la cual se registraron, a través de acuarelas y anotaciones, datos sobre: la flora, la fauna y expresiones culturales del cotidiano pertenecientes a los moradores de estos espacios (indios, negros, españoles, criollos, etc.). Este material compilado en doce tomos recoge no sólo información sobre datos específicos, sino que nos permite el acceso a la mirada sobre la realidad en la cual se encontraba Martínez de Compañón.

Debido a la influencia de la ilustración en su formación académica, el obispo posee una visión orientada a la organización de la sociedad para que alcance un eficiente funcionamiento. Por esta razón, el obispo parte de la descripción de la realidad para construir un análisis más preciso y dar soluciones eficaces a las problemáticas de Trujillo del Perú. Estas descripciones se encuentran registradas en el Códice de Trujillo del Perú, producto de esta Visita, compuesto por 1411 acuarelas y 20 partituras musicales distribuidos en nueve tomos, que documentan la vida integral en su diócesis. En específico, Martínez registra las costumbres, vestimentas, actividades económicas, jerarquías sociales, grupos humanos diferenciados por el criterio de la raza, etc.

Con respecto al aspecto económico, el obispo reconoce que sus más grandes avances eran en el área de la producción de jabón y tejidos a diferencia de la minería. Por esta razón, él sugiere que se debe desarrollar este ámbito económico con un mirar más humanitario con respecto a los indígenas. Este humanitarismo tiene relación con lo que Macera (1977) entiende como una expresión que forma parte de un paternalismo europeo construido sobre la idea de un indígena inferior.

[...] El obispo basaba la reforma de estas minas en la reorganización del trabajo indígena prescindiendo de la mita de tal forma que las minas se autoabastecieran de operarios y agricultores para lo que preveía la habilitación de al menos 1,000 operarios con tierras cedidas en propiedad particular transferible, animales y aperos de labranza (RESTREPO, 1992, p. 107).

En adición, Restrepo menciona la necesidad de crear un colegio de minería, que estaría ubicado en una de las minas más importantes en el periodo colonial denominada como Hualgayoc, su descubrimiento fue realizado en 1771 y documentado, posteriormente, tanto por Martínez como por La Sociedad de Amantes del País. Lo relevante de estas informaciones para nuestros intereses se encuentra en la injerencia que tuvo este personaje, la exploración de recursos a través de la Visita, de sus ideas ilustradas sobre la economía y la sociedad, etc. “[...] Por último, y tal vez más interesante, fue la propuesta que hace Martínez de Compañón al Virrey Croix de establecer en Perú y específicamente en Hualgayoc las constituciones de un colegio de minería a semejanza del existente en México y la contratación en las minas de técnicos especializados” (RESTREPO, 1992, p. 107).

En relación con el trabajo en las haciendas, el obispo pone en relieve la explotación de la que eran víctimas los grupos indígenas, tal cual lo hicieron los expedicionarios Jorge Juan Santacilia y Antonio Ulloa, anteriormente. Según Restrepo: “La configuración del trabajo en la estancia-hacienda andina tiende claramente a ser heredada del servicio personal indígena de siglos anteriores lo que daba motivo a los malos tratos y abusos por parte de los propietarios” (1992, pp. 87-88).

Asimismo, según Restrepo, el obispo se preocupó por la logística que forma parte de un sistema productivo bien organizado. Por esta razón, la articulación de caminos sería vital para facilitar el transporte de sus productos a otras ciudades porque las Reformas Borbónicas habían acarreado problemas económicos en la región a causa de la mayor competencia con otras ciudades y con otros espacios como Chile.

Desde su posición en la estructura social y considerando este marco económico y político dirige su mirar hacia la sociedad que poblaban el obispado de Trujillo del Perú. Asimismo, debemos entender que su mirar se inserta en un siglo que para Pablo Macera: “[...] se caracterizó en el Perú por la aparición simultánea de dos fenómenos: la implantación del pensamiento moderno europeo y la desviación gradual del *criollismo* hacia los movimientos políticos de tipo nacionalista” (1997, p. 24).

Esta modernidad a la que hace referencia Macera, va de la mano con la ilustración. La Visita, en sí misma, es una expresión de modernidad porque constituye una tentativa de entender sistemáticamente la realidad a la que el obispo llegaba, con el objetivo de realizar un buen gobierno, según sus cánones, apoyándose en medidas que se adapten a esta realidad expresada en datos fríos sobre los recursos naturales y observaciones sobre el comportamiento de los indios, negros, españoles, etc.

Por lo registrado en la documentación de la Visita, Macera (1997) entiende que Martínez Compañón era depositario de dos ideas que definieron, en parte, su accionar en el cargo de Obispo de Trujillo. En primer lugar, debido a su formación sacerdotal, era conciliador; en segundo lugar, debido a su posición privilegiada por ser un europeo con instrucción, reafirmaba la idea paternalista que era una expresión del pensamiento colonialista. Asimismo, según Macera, los hombres de raza blanca no consiguieron comprender al indígena conquistado por sus ancestros europeos:

[...] Frente al *Buen Salvaje y al Indio Inmaduro*, invenciones opuestas y a la vez complementarias de la literatura europea, los criollos y peninsulares del Perú no supieron construir una imagen propia, razonable y sencilla del indio. Salvo algunas excepciones -Loredo, Eyzaguirre, Mata Linares- el Perú que pretendieron reformar siguió siendo *su* Perú, el Perú blanco y occidental nacido con la conquista española del siglo XVI (MACERA, 1997, p. 25).

Y, aunque existieron intentos por preservar las expresiones culturales de algunos pueblos indígenas. Se reconoce en este accionar una idea subrepticia de superioridad por parte de pensadores blancos. En este sentido, José Ignacio Lecuanda, célebre por acompañar la expedición de Martínez Compañón y por publicar, años más tarde, en “*El Mercurio Peruano*” algunos artículos sobre Trujillo. A través de sus reflexiones, este viajero y articulista, confirma la posición que le era otorgada a los indígenas y negros, por parte de los criollos y europeos. Pues, aunque exhorta la importancia del quechua y elogia la monumentalidad de sus construcciones, entre otras reflexiones; él también defendió ideas que sugieren una inferioridad natural de los indígenas con respecto a los españoles. “[...] Así José Ignacio de Lequanda, elogió la humildad de los indios piuranos o el amor al trabajo de los de Chiclayo, pero generalizando audazmente añadió que el indio era *hombre de ánimo doble y apocado*” (1997, p. 33). Esta idea de superioridad natural es complementada con la idea del salvajismo otorgado a los indígenas con anterioridad y mantenida, también, por Martínez de Compañón; demostrando que las acciones de los blancos, criollos y europeos, para apropiarse del pasado indígena, sistematizarlo y explicarlo (desde su mirar) fue exitoso porque consiguieron que tenga efecto en lo social y político; al mantener su posición privilegiada en la estructura en detrimento de los grupos subalternizados, los cuales fueron marginados de su proyecto político, sin dejar de aprovechar su fuerza de trabajo. En otras palabras, se cristalizó al indígena en el pasado y se le transportó inerte y sin voz a su presente, convirtiéndolo en un ser incomprendido y vulnerable política y socialmente; pero, reiteramos, que los grupos indígenas no fueron pasivos, existieron expresiones anticoloniales (más de doscientas durante el siglo XVIII en los andes).

En añadidura, se repiten otros estereotipos dirigidos al desprestigio de los grupos indígenas. En donde se le otorga como característica inherente la pereza a razón de su negativa

para adaptarse a las modalidades de trabajo impuestos por los españoles, como a los que eran sometidos en los corregimientos, prefiriendo la producción de autoconsumo. Asimismo, se les atribuye el estereotipo de violentos y de practicar una vida sexual licenciosa.

El principal defecto lo constituía la pereza manifestada en la indolencia y relajación. Esto contrastaba con una especial rudeza para con sus semejantes llegando incluso a la crueldad en sus castigos. Moralmente se les conocía como «ardientes» e infieles en el matrimonio tratando según Lecuanda – con especial dedicación a sus concubinas. Su constitución física débil provenía de un mal régimen de alimentación (RESTREPO, 1997, p. 148).

Todas estas informaciones compiladas en el Códice, condujeron a Martínez a la idea de que los indígenas poseían un carácter que se resumía en tres conceptos fundamentales: “la indolencia, la superstición, la violencia” (RESTREPO, 1997, p. 156). Pero, que los elementos de la cultura hispana presentes en su cotidiano eran un indicador de que ellos podían ser integrados a la vida civil. Visión que se entiende en el marco de la paternidad expresada a través de la tutela que este obispo ejerció y que sugería un sentimiento de superioridad con respecto a estas poblaciones; manteniendo, aunque desde una matriz protectora, ideas propias de sometimiento colonialista. “[...] El indio para el Obispo no era un ser incapaz de adquirir los conocimientos necesarios para integrarse en una vida civil. Tenía que salir de él esta actitud y no esperar a que las instituciones le integraran” (RESTREPO, 1997, p. 157). Finalmente, todas estas sugerencias mostradas por el obispo, según Restrepo, que forman parte de la reforma planteada por él, se sostienen sobre dos principios: “la felicidad y sentido práctico de la vida” (1997, pp. 158-15).

A lo largo del presente capítulo, hemos analizado como los actores sociales fueron mudando por razones naturales del tiempo biológico, pero las ideas implantadas en América prevalecieron a través de la adaptación, que es provocada por las exigencias de nuevos contextos y por el olvido provocado naturalmente por el traslado de la información de una generación a otra — en términos de Starobinski (1974). Por esta razón, con la aparición de la ilustración europea no se desplazaron las ideas de inferioridad adjudicadas por los europeos a los grupos humanos autóctonos de América; por el contrario, esta matriz de pensamiento reforzó las ideas que, inicialmente, fueron consideradas como verdaderas desde el pensamiento renacentista y religioso, trasladado por Colón a estos espacios.

Así, con la emergencia de la ilustración, sólo se le dio continuidad al concepto de salvajismo atribuido a los grupos humanos que constituían las civilizaciones autóctonas (en esencia nada mudó). Esta estructura de pensamiento, la Ilustración europea, significó la presencia de una nueva matriz desde donde se sometió a estas civilizaciones; que, además,

operó en comunión con la religión, en lo que se le conoció como Ilustración conservadora, de la cual los miembros de La Sociedad de Amantes de Lima fueron depositarios.

Así, ellos mantuvieron el adoctrinamiento de las poblaciones indígenas en la religión católica, y reafirmaron su idea de superioridad en función a los americanos, mediante artículos científicos proto científicos que, según sus opiniones, comprobaban la inferioridad de los grupos indígenas y africanos peruanos. Es así, como el mito de la inhumanidad atribuida a las poblaciones no europeas, en este caso americanas; les sirvió a los europeos y criollos para asegurar su privilegiada posición en la estructura social.

Es así como la élite criolla peruana, y, específicamente, La Sociedad de Amantes del País asumieron la posición de continuadores a las acciones desarrolladas desde Colón hasta las expediciones del siglo XVIII. En su condición de blancos utilizaron el corpus conceptual eurocentrista para confirmar su posición privilegiada en la estructura colonial peruana; dando continuidad a lo mencionado anteriormente, a través del principio de inercia, que Sztompka utiliza para entender la dinámica de las variaciones en la estructura y las permanencias. En este caso, nos sirve para entender las permanencias agenciadas por el sujeto colonizador blanco, y, con ello, el mantenimiento de conceptos eurocéntricos, como: el mito de la inferioridad americana con respecto a los europeos, al concepto de tiempo lineal, entre otras que ya fueron mencionadas.

3 CAPÍTULO 2: LA SOCIEDAD DE AMANTES DEL PAÍS, LA ILUSTRACIÓN Y EL MITO DEL BUEN SALVAJE

| | |
|---------------------|------------|
| "SUMAR | |
| Veinte arrobas de | ignorancia |
| Cuatrocientas de | torpeza |
| Cero de honor y | pureza |
| Veinte varas de | jactancia |
| Ochocientas de | arrogancia |
| mil de sama y otros | males |
| Narices largas | bestiales |
| Ni un adarme de | talento |
| Propiedades de | jumento |
| Suma total | liberales |

(Felipe Pardo y Aliaga, Operaciones de aritmética satírica)

Estas expresiones realizadas por Felipe Pardo y Aliaga, en los albores del periodo republicano peruano, guardan el germen colonialista que fue heredado por los profesores que les enseñaron a los denominados próceres de la independencia. Los cuales fueron continuadores de un proyecto político moderno, liderado por el sujeto colonizador blanco, en donde los grupos subalternizados no tenían lugar.

Los educadores de estos próceres de la independencia fueron los miembros de La Sociedad de Amantes del País de Lima, los cuales silenciaron la obra de Guamán Poma de Ayala y de otros indígenas que estaban en contra de la dominación europea; además de apropiarse y reinterpretar las ideas del Inca Garcilaso de la Vega y parte del acervo cultural indígena. Sin embargo, estas ideas iban acompañadas por la marginación, en su proyecto político, de la población subalternizadas (indígena y africana peruana). Esta aparente incongruencia tiene que ver con la necesidad de los criollos por asumirse como herederos del importante acervo cultural americano, específicamente Inca, y desplazar a los grupos subalternizados de su proyecto político para mantener su privilegiada posición en la estructura social.

La apropiación de la producción cultural pertenecientes a los incas era, fue y es una expresión de los imperialismos europeos. En efecto, una vez posicionados como herederos del monumental acervo de los incas que, según las afirmaciones de Cieza de León en el siglo XVI, eran los portadores de la civilización. Actualizaron en el siglo XVIII estos argumentos para

hacer frente a las discusiones llevadas a cabo en Europa sobre la degeneración de las razas por efecto del clima americano.

Es preciso mencionar que estas prácticas no fueron exclusivas de esta sociedad de conocimiento, sino que fue común en América. Es así que, cuarenta años después, en Brasil, a través del IHGB, se buscó en el pasado indígena la idea de civilización. Una civilización entendida desde los cánones europeos, que mediante la mitificación de un indígena imaginario e histórico, sustentarían que el imperio de Brasil fue y era merecedor de encajar en los estándares europeos. Es decir, era un país con una historia que respaldaba su civilización y poseía una élite moderna, capaz de mantener al margen la barbarie y el salvajismo que los europeos habían adjudicado a las civilizaciones americanas¹¹. En este sentido, podemos entender que la emergencia por crear justificativas históricas que los acrediten como pueblos civilizados a través de proyectos políticos con rostros blancos (sujeto colonizador blanco), estuvo presente en toda América, y la agencia de La Sociedad de Amantes de Lima, aun siendo cincuenta años atrás, responde a los inicios de estas iniciativas por “civilizar” a estos espacios colonizados.

Una vez justificada su civilidad, desde una perspectiva europea, respondieron a los autores europeos que esgrimían discursos en detrimento de América y los americanos. “[...] John Locke hizo referencia a las Relaciones de los Jesuitas en su planteamiento del Contrato Social, y J.J. Rousseau introdujo la idea del “salvaje incontaminado” en las especulaciones filosóficas, utilizando para ello, a manera de modelos, a los indígenas caribes de Venezuela” (PELTO, 1967, p. 26).

Así, durante el desarrollo de este presente capítulo exploraremos: la injerencia de la ilustración en esta sociedad de conocimiento; su génesis; sus conexiones con otras sociedades de conocimiento; el establecimiento del tiempo lineal en detrimento del concepto de tiempo circular, mediante el pensamiento mítico subrepticio en la ilustración europea; y el discurso como un mecanismo de silenciamiento y de apropiación de las etnias indígenas homogeneizadas bajo el concepto de indio o indígena.

¹¹ LAGER, Johnni (2002). A cidade Perdida da Bahia: mito e arqueologia no Brasil Império. En: Revista Brasileira de História, vol. 22, n 43

3.1 ¿ILUSTRACIÓN PARA QUIÉN? VOLTAIRE, ALGUNOS OTROS ILUSTRADOS Y SU INFLUENCIA EN LA SOCIEDAD DE AMANTES DEL PAÍS

En el siglo XVII, Racine, Molière, Fontenelle; escribieron: “*Fedra*”, “*Tartufo*”, “*Histoires de Oracles*”, respectivamente. Teniendo en común ideas que cuestionaban a las instituciones que dirigen a la sociedad de la que ellos formaban parte; pero, también mantuvieron algunos tópicos clásicos como el destino, la influencia de dios en la historia, etc. De todas las mencionadas, la obra que cuestiona, en particular, a su sociedad, es la de Fontenelle; lo hace desde pensamientos cartesianos que por definición están dirigidos a cuestionar todo aquello que se cree conocer y, por lo tanto, se oponen a la rigidez natural de los dogmas religiosos. En este sentido, Lanson y Tuffrau afirman que : “En el fondo esta inocente crítica de la fe de los antiguos hacia sus oráculos es el primer ataque que dirige el espíritu científico contra el fundamento del cristianismo” (1956, p. 344, traducción nuestra).

Es así como la literatura francesa del siglo XVII heredó su espíritu crítico, marcado por el cartesianismo, a los escritores que desarrollaron sus propuestas durante el siglo XVIII. Robert Darnton (1994), Tzvetan Todorov (2007) y Roger Chartier (1995) son algunos de los historiadores que dirigieron sus esfuerzos hacia la comprensión del “*Siglo de las luces*” y, específicamente, hacia la revolución francesa. Los mencionados autores no poseen un consenso sobre sus orígenes, pero estas discordancias son interesantes porque nos brindan matices en las verdades halladas por cada autor. Las cuales son propias de la complejidad de éste fenómeno social; sin embargo, existen elementos que se mantuvieron de siglos anteriores y conviven con cambios propios de un contexto convulso. En este sentido, lo oportuno, desde nuestra perspectiva, es comprender que la ilustración contiene muchas verdades, muchos rostros, sin negar que hay permanencias que traspasan los siglos y son reinterpretadas en esos nuevos contextos. Es así como los cuestionamientos dirigidos hacia las instituciones del Estado moderno, propuestas desde la ilustración, reiteramos, no son antagónicas a las producciones académicas del siglo antecedente; sino que los cuestionamientos siempre estuvieron y, probablemente, las diferencias entre el denominado “*Siglo de las luces*” y los que le antecedieron se encuentren en la dislocación y centralización en la razón de los análisis sobre la sociedad, en un marcado antropocentrismo y en la históricamente conocida radicalización de las críticas hacia el Estado moderno.

La nueva religión con evidentes raíces míticas, esta vez, le rinde culto a la “*razón*” y al “*hombre*”, y enmarca el pensamiento de Voltaire y otros ilustrados. Por ejemplo, para Kant:

La Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse de ella sin la tutela de otro (2013, p. 25)

Y, pensaba que la no utilización de la inteligencia era causada por la comodidad del ser humano al no hacerse cargo de su vida, por no estar emancipado. Asimismo, Kant piensa que el proceso de ilustrar a la población debe ser paulatino y distante de la revolución, pues sólo traerá nuevos prejuicios que serán los nuevos yugos. En este sentido, la ilustración no podrá ser alcanzada, ya que requiere de la libertad para ello. A medida que avanza el texto, se torna más conservador cuando se refiere a las instituciones; pues, piensa que para la existencia del gobierno no todo puede ser vinculado al razonamiento, sino que también debe existir obediencia. “Por eso, sería muy perturbador que un oficial que recibe una orden de sus superiores se pusiera a argumentar en el cuartel sobre la pertinencia o utilidad de la orden: tiene que obedecer” (2013, p. 29).

Cierra sus argumentaciones tomando como referencia el gobierno de Federico, al reafirmar que la estructura institucional se debe imponer, pero sin ilustrarse a la población. En este sentido, coincide con las afirmaciones de Voltaire, sobre la necesidad que un pueblo sea guiado por un grupo de ilustrados. Siendo un momento en el que estaban en el proceso de ilustración, aún no eran un pueblo ilustrado. Así, entendemos que existe la idea de progreso es constitutiva de la ilustración.

[...] Un grado mayor de libertad ciudadana parece que beneficia la libertad espiritual del pueblo pero le fija, al mismo tiempo, límites infranqueables; mientras que un grado menor le procura el ámbito necesario para que pueda desenvolverse con arreglo a todas sus facultades. Porque ocurre que cuando la Naturaleza ha logrado desarrollar, bajo esta dura cáscara, esa semilla que cuida con máxima ternura, a saber, la inclinación y oficio del *libre pensar* del hombre, el hecho repercute poco a poco en el sentir del pueblo (con lo cual éste se va haciendo cada vez más capaz de la *libertad de obrar*) y hasta en los principios del Gobierno, que encuentra ya compatible dar al hombre, que es algo más que una *máquina*, un trato digno de él (2013, p. 37).

Así, a través de esta estructura de pensamiento, se busca combatir el “mal”, ahora, por principios del humanismo europeo que nacen de una ética social, que lo aleja de las “virtudes” de la fe en el dios judeocristiano. Sin embargo, esta oposición a las ideas míticas de la religión católica, queda sin efecto, cuando en su ensayo sobre *La Historia Universal* desarrolla la tesis de que la Naturaleza implantó en el hombre gérmenes para que progrese y salga de un estado de barbarie hasta llegar a lo que él entiende como sociedad civil, la cual depende, a su vez, de mantener buenas relaciones interestatales. El alcanzar este estadio depende de una dinámica de antagonismos que, al ser resueltas, lo lleven al hombre a esta sociedad ideal planteada por Kant.

El detalle con esta propuesta es que: en primer lugar, piensa en la humanidad como un todo, pero trata de imponer sus cánones eurocéntricos; en segundo lugar, entiende a la naturaleza como un ente que influye en la estructura, y, la semántica del concepto de naturaleza, en realidad, hace referencia al dios judeocristiano —o sea, su planteamiento parte, al igual que Voltaire, de un concepto mítico—.

[...] se descubriría, digo, un hilo conductor que no sólo puede servir para explicar este juego tan enmarañado de las cosas humanas, o para un arte político de predicción de futuros cambios [...], sino que [...] se puede marcar una perspectiva consoladora del futuro en la que se nos represente la especie humana en la lejanía cómo va llegando, por fin, a ese estado en que todos los gérmenes depositados en ella por la Naturaleza se pueden desarrollar por completo y puede cumplir con su destino en este mundo. Semejante justificación de la Naturaleza -o, mejor, de la Providencia- no es motivo fútil para escoger determinado punto de vista con que enfocar la historia universal (2013, p. 63).

Así, aunque los autores de esta época afirmen la ruptura con la religión para colocar su fe en el hombre, en esencia no fue de esta manera. Con respecto a esta idea, debemos señalar que fue instituida para mejorar la sociedad, pero sobre eso habría que preguntarse: ¿Una sociedad mejor para quién? Ya la historiografía ha discutido sobre esta interrogante concluyendo que esta mejoría era contemplada sólo para Francia y, en extensión, para las sociedades europeas. Espacios como las regiones del Caribe, las de América del Sur, Haití, entre otras; no estaban contempladas en estos pensamientos. Pues, Voltaire en sus reflexiones sobre la esclavitud desarrolladas en el *Diccionario Filosófico* no tiene en cuenta a ninguno de estos espacios. Realiza un recorrido por las formas de esclavitud en las sociedades antiguas, entre las cuales destacan las consideradas por él como más cercanas a la libertad. “Ningún legislador de la Antigüedad trató de anular la servidumbre; por el contrario, los pueblos más entusiastas de la libertad, como los atenienses, los lacedemonios, los romanos, los cartagineses, fueron los que tuvieron las leyes más duras contra los siervos” (AROUET, 1978, p. 165, traducción nuestra). Posteriormente, grafica a la sociedad francesa y comenta los horrores sufridos por los esclavos de las familias nobles de esta sociedad y del clero. Pero, no asume una oposición marcada ante este sistema de explotación. No le resulta tan incómodo porque cuando se trata de aterrizar sus ideas en su realidad, apela a sociedades históricas, lejanas, o se recoge en un área etérea, huyendo de lo que acontece con los esclavos africanos dentro de los dominios franceses y europeos, en general. Posición, que sólo confirma la negativa de Akassi (texto inédito) para denominar a este periodo como *Siglo de las Luces*, o de creer el en tríptico de *Libertad, Igualdad, Fraternidad*, o, finalmente, darle el título de *humanismo* a una corriente de pensamiento que margina a la mayor parte de la humanidad.

A pesar de lo mencionado, Voltaire mantiene la idea de que negros, amarillos y blancos —como él los clasifica en el texto— forman parte de la humanidad. No pone en cuestión esta premisa, pero no deja de lado la idea de que son pueblos inferiores a los europeos porque en este mismo libro titulado *Tratado de Metafísica* argumenta que:

Observo, inicialmente, la existencia de pueblos sin ningún conocimiento de un Dios creador. Estos pueblos, de hecho, son bárbaros y un pequeño número, pero, en fin, son hombres, y si el conocimiento de Dios fuera necesario para la naturaleza humana, los salvajes hotentotes tendrían una idea del Ser Supremo tan sublime como la nuestra. [...] Todos los hombres nacen con una nariz y con cinco dedos y ninguno con el conocimiento de Dios. Si es o no deplorable, esta es, sin embargo, la condición humana (AROUET, 1978, p. 63, traducción nuestra).

Estos planteamientos constituyen la parte específica que se enmarca en un pensamiento generalizante de desigualdad social, mas no natural; sostenida por él a lo largo de su libro titulado *Diccionario Filosófico*, en donde afirma que todos los seres vivos nacen exactamente iguales, pero lo que genera las diferencias es la influencia divina en el ser humano que se denomina razón y, que debido a una realidad que los obliga a generar el sustento alimenticio, se crean las diferencias entre los humanos. “Por lo tanto, la igualdad es, simultáneamente, la cosa más natural y más quimérica que existe” (AROUET, 1978, p. 218, traducción nuestra).

Entonces, a través de la discusión levantada por él sobre la importancia de un ser supremo en la vida de los humanos, que opera a través de la razón. Nos permite observar cómo se jerarquizan a los seres humanos y, por extensión, a las civilizaciones. Confirmando que él también sostenía estas ideas de inferioridad atribuida a las poblaciones que se hallaban fuera de Europa y que, según él, eran bárbaras; dejando espacio para entender que el “civilizado” era él y la sociedad a la que pertenecía. Esta misma idea es reforzada en su texto *Diccionario Filosófico*, en donde afirma que:

[...] Hemos hablado del amor. Es doloroso pasar de la gente que besa a la gente que come. Pero es más que seguro que hubo antropófagos; en América fueron hallados algunos; tal vez todavía allá haya quien sabe, y los cíclopes no fueron los únicos que, en la antigüedad, a veces alimentados de carne humana (AROUET, 1978, p. 63, traducción nuestra).

En adición, estas construcciones de inferioridad adjudicadas a los humanos no europeos, estaban supeditadas a una lectura temporal evolutiva, que se desarrollaba de forma lineal; constituyendo una concepción temporal fuertemente influenciada por la religiosidad judeocristiana. Es decir, aunque Voltaire estuviese en oposición a la institución de la Iglesia, no descartaba totalmente ni la existencia de un ser supremo, ni desacreditaba la idea de destino, a las cuales se le adicionaba la idea de evolución social. Elementos que componían la estructura epistemológica del pensamiento occidental, y, básicamente, reproducía elementos nucleares,

sobre los cuales se legitimaban las instituciones que él cuestionaba, y que, luego de la invasión europea, fueron establecidas como el marco desde donde se realizaron las lecturas de los procesos sociales.

[...] Los pueblos que se dicen civilizados tienen toda la razón en no, hornear a los enemigos derrotados en un pincho; porque si fuese permitido comer a los vecinos, rápidamente se comerían también a los compatriotas; lo que sería un grave inconveniente para las virtudes sociales. Pero los pueblos civilizados no siempre lo han sido; durante mucho tiempo eran salvajes; y en el número infinito de revoluciones que nuestro mundo ha pasado, el género humano ha sido numeroso, ahora es muy raro (AROUET, 1978, p. 99, traducción nuestra).

Para reforzar su punto, ejemplifica con civilizaciones que en la antigüedad realizaban sacrificios y que posteriormente dejaron de realizarlas, entendiendo a los sacrificios humanos como elementos constitutivos del salvajismo. De este modo, a través de la idea de evolución a través del tiempo lineal, mantiene la idea de superioridad que se adjudicaron los europeos con respecto a las civilizaciones foráneas. A esta lectura temporal, la predestinación, que es parte concluyente del pensamiento totalitario judeocristiano, forma parte de sus argumentos para entender el funcionamiento de la sociedad. Parte de las premisas griegas, específicamente del texto de la *Iliada* de Homero, para llegar a los planteamientos del cristianismo y de la morfología de los seres vivos. “[...] Los árboles de pera nunca pueden dar piñas. El instinto de un *épagneul* no puede ser el mismo que el de una avestruz. Está todo determinado, interdependiente, limitado” (AROUET, 1978, pp. 148-149, traducción nuestra). Plantea que el argumento contradictorio ante tales afirmaciones es el desinterés por el esfuerzo cuando ya está todo predeterminado. Pero, propone que nadie escapa ni de las pasiones ni de los prejuicios que es, en sí misma, una predeterminación del ser humano, influyente en su historia.

En su novela titulada: “*Candide*” pone en relieve tópicos ya explorados por él, como: el destino, que es una construcción realizada inicialmente por la mitología; la razón, guía al personaje a lo largo del desarrollo del texto; el colonialismo, porque mantiene la idea de apropiarse de los bienes de otras sociedades para financiar sus búsquedas; el antropocentrismo, se enfoca específicamente en el sufrimiento del hombre, en el hombre europeo.

Esta historia inicia con un sujeto llamado Cándido quien es completamente inocente y está en un estado de constante aprendizaje filosófico¹². Él creció en el castillo del Barón de Thunder-ten-tronck, ubicado en Westfalia, y mantiene un romance con Mme Cunegonde, hija del Barón. El padre de ella se opone a la relación y por esta razón es expulsado para luego enrolarse en el ejército búlgaro. Posteriormente, deserta en Holanda y conoce a Pangloss, quien

¹² El cual, aparentemente, no existe porque nunca crece y no se describen aspectos psíquicos o físicos.

profesa una visión optimista de la vida. Más adelante, conoce a Martin quien asume una idea totalmente opuesta a Pangloss, pues para él todo anda mal y no le resulta importante preocuparse por resolverlo. Finalmente, se encuentra con Cacambo, poblador nativo del Paraguay, el cual sostiene una filosofía sin ninguna base o argumentación teórica más que su propio punto de vista. Es una filosofía empírica. Para Lanson y Tuffrau: “El más célebre de estos cuentos fantásticos es *Candide*, dirigido contra el optimismo sistemático de Leibnitz” (1953, p. 409, traducción nuestra).

Precisamente, el primer filósofo que Candido conoce parece abrigar esta propuesta filosófica. Y, la figura de Martin encarnaría la crítica que Voltaire realizó en contra de Leibnitz; finalmente, conoce a Cacambo quien encarna la idea del buen salvaje por sus ocupaciones, su filosofía. “[...] Era un cuarto de español, nacido de un mestizo, en Tucumán; había sido un chico del coro, sacristán, marinero, monje, cartero, soldado, lacayo. Su nombre era Cacambo, y amaba mucho a su maestro, porque su maestro era un hombre muy bueno” (AROUET, 2014, p. 31, traducción nuestra). Y, también porque le ayudó a encontrar al *Dorado*, y tomar el oro de la ciudad para financiar el viaje que le permitirá encontrar a Cunegonde.

[...] Pídeme todo lo que les gustará. – Nosotros no pedimos a Vuestra Majestad, dijo Cacambo, más que sólo unas pocas ovejas llenas de comida, guijarros y el barro del país". El rey se ríe. "No entiendo, dijo, "el gusto que Uds., personas de Europa, tienen por nuestro barro amarillo; pero llévenlo si quieren, y el bien les hará" (AROUET, 2014, p. 45, traducción nuestra).

La disposición del Inca para entregar el oro puede comprenderse dentro de la lógica de las sociedades europeas que entendían al Perú y otros espacios colonizados como lugares en donde ellos podían disponer del acervo cultural, y de los recursos naturales y humanos.

[...] Si nos quedamos aquí, seremos como los demás; en cambio, si volvemos a nuestro mundo sólo con doce ovejas llenas de guijarros de *El dorado*, seremos más ricos que todos los reyes juntos, no tendremos más inquisidores que temer, y fácilmente podremos llevar a la señorita Cunegonde de vuelta” (AROUET, 2014, p. 44, traducción nuestra).

Así, la construcción de este personaje refuerza la idea de tomar los bienes pertenecientes a América para mejorar su vida en Europa. Pero, también se encuadra en los argumentos expuestos por Tomás Moro en su libro “*La Utopía*”. En donde describe a una sociedad ideal, con un sistema de justicia que no dejaba espacio para el abuso de los tiranos, ni la corrupción; además de atribuirle un valor diferente a las cosas que en el mundo occidental, pues el oro y otros minerales de gran valor en Europa, son considerados inferiores en la isla de Utopía a causa de su utilidad (ya que el oro fundamentalmente sólo tenía un valor social). En este sentido, existe una clara influencia de la utopía en la obra “*Candide*”.

En síntesis, al deconstruir los argumentos que Voltaire defendió a través de sus obras, podemos comprobar que la ilustración no fue pensada para todos, se limitó a las sociedades

europeas. Asimismo, se fundamenta, en parte, sobre los mitos occidentales, como: la existencia del dios judeocristiano, aunque no lo dice abiertamente; desprendiéndose de esta idea, el concepto de tiempo lineal, el destino, un pasado único para todos por la génesis común de la humanidad (en término del pensamiento judeocristiano y eurocéntrico), etc.

En adición, estas bases míticas de la ilustración levantan otra problemática: el supuesto antagonismo del pensamiento racional con el pensamiento mítico. Pues, si la ilustración se yergue sobre algunos conceptos míticos ¿Cómo justifican su antagonismo ante el pensamiento mítico de las civilizaciones autóctonas? Lo cierto es que cuando se deconstruye el pensamiento y analizamos los elementos del pensamiento colonialistas, es probable que no se halle una coherencia porque forzaron los marcos de la realidad objetiva para poder establecerse en una posición jerárquica con respecto a los otros pueblos ubicados en los otros continentes.

En efecto, los elementos observados, salvo algunas excepciones, fueron heredados a la intelectualidad criolla, parcializada con el gobierno virreinal y preocupada por mantener el orden social para no poner en riesgo su privilegiada posición en la estructura social. Por esta razón, nuestra atención se centra en la producción de Voltaire, por ser gravitante para la intelectualidad criolla a diferencia de los otros autores que formaron parte de la ilustración francesa; en este sentido, Carlos Fuentes menciona que:

[...] Es un Maquiavelo sonriente. «Lo importante, escribe él, es que el pueblo sea guiado, no solamente instruido. Lo que necesitamos es cerca de cuarenta mil sabios.» Las luces del siglo descienden de lo alto; el «bajo pueblo» debe satisfacerse de «el ejemplo de sus superiores» (1981, p. 17, traducción nuestra).

Ahora, como se menciona en el título, exploraremos a las otras influencias recibidas por esta sociedad de conocimiento. Para lo cual, debemos considerar también que el intercambio entre autores peruano y españoles fue un elemento importante porque nos ayuda a entender el flujo de los libros, las lecturas y las ideas. En este sentido, debemos considerar la influencia del ilustrado conservador Melchor Gaspar De Jovellanos a través de las relaciones que mantuvo con autores peruanos, la difusión de sus escritos y la similitud en las formas de pensar soluciones para la crisis en las colonias; elementos que develan la cercanía en el pensamiento que poseían los miembros del Mercurio Peruano con las ideas propuestas por el autor español¹³. Asimismo, debemos resaltar que la composición futura de La Sociedad de Amantes del País estuvo conformada por algunos miembros con proximidad a las altas esferas hispanas, según José de la Puente Brunke:

¹³ Entre los más notables intelectuales peruanos de este periodo se encuentra Pablo Olavide que mantuvo relación con Gaspar de Jovellanos y otros intelectuales españoles. Pero, que no abordaremos acá por no ser el foco de nuestra investigación.

[...] el religioso jerónimo fray Diego Cisneros– quien ya había integrado la “Academia Filarmónica”, era cercano amigo de Baquíjano y tenía gran prestigio en Lima, sobre todo por los contactos y la influencia que tenía en la Corte madrileña a raíz de su anterior condición de confesor de la reina María Luisa–, el mercedario Calatayud –también amigo de Baquíjano–, y otros ilustres vecinos de Lima, como Vicente Morales Duárez y Toribio Rodríguez de Mendoza (1995, p. 58).

Además, las soluciones para mejorar la producción a través de la tecnificación, la búsqueda de una educación orientada a alcanzar una mayor productividad de la mano de obra en las haciendas, obrajes, mitas, y las otras formas de producción; responden tanto a la crisis, p. presente en la metrópolis, que repercutió en sus colonias, como en la búsqueda de soluciones orientadas según el pensamiento de Jovellanos. “[...] La preocupación por la regeneración económica de la nación y la creencia axiomática de que la instrucción es el origen de todo progreso social y personal, constituyen el impulso inicial de la pedagogía de Jovellanos”. (ROSSI, 1964, p. 2).

Por otro lado, el estilo para abordar los textos que utiliza Jovellanos se encuentra presente en los escritos elaborados por: José Baquijano y Carrillo, José Rossi y Rubí, Hipólito Unanue, y otros miembros del *Mercurio Peruano*. Al inicio de sus artículos, estos autores resaltaron los antepasados, comparándolos con grandes civilizaciones occidentales, tal como lo hacían Voltaire “Siempre que pueden, los miembros del Parlamento de Inglaterra gustan mucho de compararse con los antiguos romanos” (AROUET, 1978, p. 12, traducción nuestra). Y Gaspar de Jovellanos: “Pero el valor de nuestros antiguos caballeros, no contento con ejercitarse en los montes, buscó en los poblados y ciudades una escena de lucimiento más pública y solemne, y la halló en las justas y torneos” (1984, p. 19). Lo cual es una reminiscencia de las prácticas discursivas del siglo XV y XVI, en donde retoman como modelo a lo romano y griego.

Así mismo, la idea de civilizar lo que ellos consideraban bárbaro está relacionado a la búsqueda emprendida por Jovellanos para convertir al individuo en un ser virtuoso. “[...] la virtud y el valor deben contarse entre los elementos más destacados de la prosperidad social. El medio privilegiado para alcanzarlos será también aquí la instrucción, pues la ignorancia es el origen de todos los males que corrompen la sociedad” (JOVELLANOS, 1984, p. 23).

Estas influencias se conjugaron en el pensamiento de los autores que posteriormente conformarían a La Sociedad de Amantes del País, en un contexto en donde no sólo los cuestionamientos en contra de los americanos por parte de autores europeos tiene lugar; sino que la Corona Hispana, al llevar a cabo las reformas borbónicas, generó una serie de inconformidades en todos los grupos sociales que componían la estructura social del virreinato peruano; dando lugar a la apertura de una tímida propuestas de pensamiento autónomo

americano dirigido por el grupo de los criollos, que se encontraban plegados al poder. Por esta razón, el discurso de esta sociedad de conocimiento a través de su órgano difusor “*El Mercurio Peruano*” no tuvo un patrón definido que orilla a pensar al lector en un discurso contradictorio; de ahí que podemos hallar desde cuestionamientos al razonamiento europeo, como también la defensa de las instituciones del Estado moderno europeo. Sin embargo, existen grandes rasgos por donde transitan ideas recurrentes dirigidas a su protección como grupo, en contra de cualquier elemento que amenace a su privilegiada posición en la estructura social.

La existencia de este periódico también es el resultado de la ideologización de la prensa a finales del siglo XVIII, que fue utilizada para moldear la opinión pública en función a los intereses del Estado Moderno. Por esta razón, François-Xavier Guerra señala que:

En los medios ilustrados de finales del Siglo XVIII, muy restringidos aún, la imprenta ocupaba un lugar ambiguo: permitía una mejor circulación de sus escritos y, por los periódicos, de noticias e informaciones; sin embargo, en lo que atañe al conjunto de la población, su papel se concebía más bien, bajo una óptica pedagógica, como un medio para ilustrar al pueblo, para formar la opinión. La opinión aquí remitía a un espíritu público que había que remodelar (2002, p. 362).

En efecto, la apertura a la información conllevaba a que una parte privilegiada de la sociedad tenga acceso a conocer noticias e ideas que se discutían en este periodo, pero, que, presumiblemente, alcanzaba a personas que formaban parte de los grupos sociales menos favorecidos, más de esto no se tiene conocimiento por carecer de fuentes que nos informen al respecto. Si bien es cierto, el gobierno permitió una mayor libertad en la difusión de información con el objetivo de sacar provecho, utilizando a la prensa para construir una opinión pública a la medida de sus intereses. No pudo regular espacios de difusión, como: los mercados, los cafés y otros espacios públicos -como los centros en donde se vendían los diarios- en los cuales la ley se hallaba vulnerable y el control del Estado era casi nulo.

Precisamente, es en uno de estos espacios en donde la tertulia, el intercambio de ideas hicieron posible el establecimiento de una de las sociedades de conocimiento más importantes de América Latina denominada La Sociedad Amantes del Lima y la instrumentalización de su órgano difusor como “*El Mercurio Peruano*”. La cual, por injerencia del virrey Gil de Taboada, fue absorbida por el Estado moderno español para que sea su brazo intelectual.

El interés por impulsar la ilustración con la creación de tertulias de salón dedicadas a la práctica de lectura, se convirtió en una nueva moda de la aristocracia limeña. En mayo de 1791 el Mercurio dio cuenta de la formación de una Tertulia Poética, animada por Hipólito Unanue, e integrada por diez miembros. En marzo de 1794 el número de socios académicos de la Sociedad de Amantes del País se había elevado a veintiuno. Pese a prohibirlo sus reglamentaciones, estas tertulias no pudieron evitar el abordaje del tema de la política, motivadas primero por el desarrollo de la revolución francesa y más

tarde por el estallido de la guerra entre Francia y España (PERALTA, 1997, p. 111).

Así, La Sociedad Amantes del País se constituyó en base a las influencias ideológicas comentadas, sumadas al contexto y a los miembros de las elites criollas que se interesaron en apoyar al gobierno virreinal ¹⁴ y de algunos europeos, como es el caso de José Rossi y Rubí y José Ignacio Lecuanda. Según López Soria, José: “[...] Sus miembros, que pertenecían al grupo rector de la estructura social del final del virreinato, participaban de los mismos sentimientos, perseguían los mismos intereses, y obedecían a las mismas vigencias culturales”. (1972, p. 21). Desde esta plataforma social, los artículos publicados se orientaron a la conservación del orden político y social del Virreinato, con el objetivo de reafirmarse en la posición privilegiada que se encontraban los criollos dentro de la estructura social. Así, esta publicación bisemanal se desarrolló, entre 1791-1795, con el auspicio inicial del virrey Gil de Taboada, el cual fue continuado por el virrey De la Croix. Tal cual, se evidencia en el tomo II del M. P.

Esperando así de la acreditada generosidad de nuestros compatriotas, renovamos la solemne promesa de dedicar los mas vivos desvelos en perfeccionar nuestro Periódico. A ellos nos obliga la sagrada ley del reconocimiento y el ver cumplidos los deseos del Sabio Gefe que nos gobierna: su alta protección ha sido el fomento y recurso del Mercurio: sin su respetable sombra hubiera sucumbido á esfuerzos de los contrarios (1964, pp. 5-6).

Y fue concebido con el principal objetivo de: “[...] hacer mas conocido el País que habitamos, este País contra el qual los Autores extranjeros han publicado tantos paralogismos”. (1964: I, p. 1). Los autores clásicos que han estudiado “*El Mercurio Peruano*”, componen un marco interesante de reflexiones que van desde análisis integrales que contemplan todos los aspectos estructurales del periódico, pasando por los mecanismos utilizados para la construcción de una identidad criolla, hasta llegar al accionar de las élites americanas para modernizar estos espacios; sin embargo, existe un silencio en la historiografía dedicada al estudio de éste fenómeno sobre la existencia de la población mayoritaria (grupos indígenas y africanos) de la que casi no se hablaba o si se mencionaba algo de ellos era para el beneficio de la élite intelectual criolla. Por sus silencios o por la apropiación de ellos, en el texto, entendemos que poseían una importancia superlativa debido a su número y a lo que representaban para el mantenimiento de la estructura social en la colonia. Y este es, precisamente, uno de los puntos a desarrollar en este trabajo de investigación.

¹⁴ Los miembros que conformaban el directorio son los siguientes: Don Joseph Baquíjano y Carrillo (Cephalio), Joseph Rossi y Rubí (Hesperiohylo), R. P. Tomás de Méndez y Lachica (Teagnes), Joseph Hipólito Unánue (Aristio), Joseph María Egaña (Hermagoras), Jacinto Calero y Moreira (Chrysipo), R. P. Francisco Gonzales Laguna (Thymeo), R. P. Francisco Romero (Hypparco), R. P. M. Fr. Gerónimo Calatayud y Borda (Meligario), Ambrosio Cerdán y Pontero (Nerdacio), Ilmo. Sr. Dr. Joseph Pérez Calama (Hyerotheo), Mariano Millán de Aguirre (Sofronio), R. P. M. Fr. Diego Cisneros (Archidamo), Demetrio Guasque (Homotimo).

En 1972, con el libro titulado: “*La Ideología Económica del Mercurio Peruano*”, José Ignacio López Soria pretende iniciar nuevas vetas para la investigación historiográfica en el ámbito de la prensa; privilegiando a la metodología utilizada en lugar de sus conclusiones, con lo cual imprime a su texto un carácter de ensayo. En la elaboración de la investigación, el autor analizó los textos publicados y estableció patrones que le permitieron entender la orientación económica del *Mercurio Peruano*. Razón por la cual, él sostiene que este periódico fue depositario de una ideología económica promovida por un cuerpo de intelectuales heterogéneo, pero organizado en esta sociedad en donde promovieron el diálogo entre la ideología tradicional y la ideología liberal.

Posteriormente, en 1979, Pablo Macera publicó: *Trabajos de historia*. En donde afirma que “*El Mercurio Peruano*” fue producto del modernismo que abrazaron criollos y españoles con el objetivo no sólo de renovar en múltiples aspectos estos espacios colonizados, sino de conocer y amar al país. Sin embargo, a medida que las políticas de la administración borbónica iban afectando a los intereses de los criollos; ellos se hallaron en la posición de seleccionar las ideas modernistas que les resultaban convenientes para su defensa, acción que el reformismo oficial sobrellevó irresponsablemente, para sus intereses, según el autor, por privilegiar la actualización cultural y política de estos espacios colonizados sin prever resultados negativos.

En 1991, Jean Pierre Clément publicó uno de los estudios más interesantes sobre “*El Mercurio Peruano*”. Su importancia se encuentra en que es un estudio integral, abarcando desde su fundación en 1791 hasta que dejó de existir en 1795. Asimismo, estudió el origen de La sociedad de Amantes del País y de sus suscriptores; complementando con un estudio sistemático de los contenidos de los artículos. En base a este estudio minucioso, el autor explora las ideas sociales de los criollos a partir de las cuales recrearon el pasado e imaginaron su futuro. Clément afirma que La Sociedad de Amantes del País de Lima tiene como objetivo ser una verdadera Academia que ilustre al Perú, sin limitarse a ningún espacio, en específico. Esta característica se refleja en el epíteto de peruano que lleva el periódico, dotándolo de un sentido inclusivo. Por este motivo, el autor explica que el diseño general del periódico está condicionado por el público lector, siendo: “[...] el 75% de los suscriptores residían en el virreinato, lo que confirma la peruanidad, deseada del Mercurio [...] se le puede sumar el 13% de indeterminados, cuya procedencia es muy probablemente peruana, cuando no limeña” (CLÉMENT, 1991, p. 71). De este porcentaje, el 16, 28% pertenece al clero, el 35, 08% pertenece a la nobleza, el 46, 32% pertenece al Estado llano y finalmente el 2,33% son indeterminados. Los porcentajes presentados corresponden a un total de 517 suscriptores (CLÉMENT, 1991, p. 71).

Sin embargo, las cifras no se mantuvieron constantes, sufrieron variaciones. “[...] una reducción constante de los sectores de la administración financiera, de las actividades económicas y de los militares” (CLÉMENT, 1991, p. 82). Pero, a la inversa, los suscriptores de la administración pública, los intelectuales y la gente del clero aparecen en proporción cada vez más importante. De otro lado, el autor identifica al grupo dominante en la colonia, como burguesía comercial con tendencias aristocráticas. Lo cual nos conduce a la idea de que “*El Mercurio Peruano*” fue un periódico que se publicó en función a este grupo, a sus necesidades económicas y a la búsqueda de educar al resto de la población dentro del nuevo orden de ideas correspondientes a ellos.

Posteriormente, los trabajos de los autores mencionados fueron sucedidos por investigadores que, influenciados por el debate entre Darnton y Chartier, se aproximaron al mismo objeto de estudio, pero con otras preguntas. Claudia Rosas (2006) afirma que en el ocaso colonial la intencionalidad, por parte del gobierno virreinal, fue dominar la opinión pública, para lo cual utilizó diferentes medios con la finalidad de evitar que las ideas de los revolucionarios franceses hallen un terreno fértil en las mentes de los pobladores del virreinato. Y para llegar a esta afirmación utilizó artículos periodísticos publicados en la “*Gaceta de Lima*” y sobre todo en el “*Mercurio Peruano*”. De este modo, sostiene que la imagen de la revolución francesa en el Perú fue retratada como un hecho violento, para generar rechazo en la población y generar el consecuente apoyo a la monarquía hispana.

En el 2000, Rosa Zeta Quinde, en su texto titulado: El pensamiento ilustrado en *El Mercurio Peruano* 1791-1794, retoma una de las áreas exploradas por Clément, entendiendo al periódico como una empresa virreinal con orientaciones reformistas que construyó una idea de peruanidad, en un clima de críticas a lo americano y de reformas aplicadas por los Borbones. “*El Mercurio Peruano*, aunque no tuvo un objetivo político inmediato, logró a través de sus artículos y por su carácter periódico cultivar, enriquecer y arraigar la noción de lo peruano, de forma pública”. (ZETA, 2000, p. 27).

En efecto, los trabajos sobre *El Mercurio Peruano* que hemos considerado fueron dirigidos a la investigación de diferentes ámbitos de éste periódico bisemanal, pero el tema de la ideología perteneciente a la burguesía comercial es transversal en todos ellos; desprendiéndose la idea de la conservación de la ideología que les permitiría retomar el equilibrio deteriorado paulatinamente con el avance de las ideas afrancesadas y el descontento de las poblaciones que moraban en estos espacios americanos. En esta tentativa por mantener el control, como mencionamos a lo largo del texto, se realiza una apropiación de la imagen del

indígena idealizado a través del concepto del *Buen Salvaje* que, además, fue una adaptación de conceptos heredados por autores ya revisados a lo largo del texto.

Pero ¿qué es burguesía comercial? Este concepto ha sido trabajado por Jürgen Golte (1980), Jean Pierre Clément (1991), Hugo Neira (2009), entre otros peruanistas, que coinciden en definir así a la élite criolla compuesta por las familias tradicionales, en este caso limeñas, que habían logrado posicionarse en un privilegiado lugar en la estructura social, desde los albores de la colonización hispana, y, que, a través del comercio y otras actividades económicas, lograron afirmarse en esa posición privilegiada; manteniendo así una continuidad de familias ricas que se conservaron como grupo mediante la reproducción de mecanismos colonialistas para conservar su posición jerárquica. Un ejemplo de lo mencionado es lo gravitante que fue para la vida de estas personas la diferenciación social, pues las pérdidas materiales acarreadas por el terremoto de 1746 provocaron una convulsión en los mecanismos diferenciadores, según Charles Walker: “En las horas y los días posteriores al terremoto, aristócratas, monjas y mujeres populares se confundían en las calles de Lima. Con sorprendente rapidez, sin embargo, se restablecen las reglas y la cultura material (viviendas y ropa) que sostienen las diferencias” (2009, p. 67). Asimismo, otras familias pertenecientes a la burguesía comercial, que habían perdido sus bienes, resolvieron sus problemas económicos a través de matrimonios con emergentes ricos europeos, que generalmente habían hecho fortuna mediante el comercio. Así las familias recuperaron sus caudales y los emergentes ricos obtenían estatus¹⁵. Revitalizando con nuevos componentes la élite criolla; pero necesitaron otros elementos reafirmantes que ayuden a la consolidación de su grupo social. En este sentido, la construcción de su ideario político fue elemental para establecer los parámetros que los definirían como grupo; el cual será abordado en cuatro tópicos: en primer lugar, la construcción de su pensamiento político que se vincula a su visión histórica; en segundo lugar, la definición de los márgenes establecidos, por la ética burguesa, sobre su concepto de sociedad y la normativa a la que se sometieron todos los aspectos de los grupos subalternizados; en tercer lugar, el posicionamiento de ellos como minoría que llevó las luces a toda los grupos sociales; en cuarto lugar, el mantenimiento del orden político y económico para evitar una cambio social que afecte sus intereses como grupo social.

En primer lugar, debemos entender que esta sociedad se interpretaba así misma bajo el concepto de corporeidad, el cual tiene como antecedente más cercano al texto de Hoobes escrito en el siglo XVII, “*El Leviatán*”, en donde el autor afirma que:

¹⁵ Santacilia y Ulloa, en el texto revisado a lo largo del primer capítulo, comentan sobre esta migración de europeos al Perú, atraídos por el comercio y por otros ramos a través de los cuales podrían conseguir riquezas.

[...] Pero el arte va aún más lejos, imitando la obra más racional y excelente de la Naturaleza que es el hombre. Pues mediante el arte se crea ese gran Leviatán que se llama república o Estado (civitas en Latín), y que no es sino un hombre artificial, aunque de estatura y fuerza superiores a las del natural para cuya protección y defensa fue pensado. Allí la soberanía es un alma artificial que da fuerza y movimiento al cuerpo entero; los *magistrados* y otros funcionarios de la judicatura y ejecución, son las *articulaciones* [...] Por último, los *pactos* y *convenios* mediante los cuales se hicieron, conjuraron y unificaron en el comienzo las partes del cuerpo político se asemejan a ese *Fiat* o al *hagamos hombre* pronunciado por Dios en la Creación (1999, pp. 117-118).

Asimismo, Hobbes entiende que las creencias en dios se expresan a través de la religiosidad que ha sido extendida hacia la política. Por esta razón, los miembros del “*Mercurio Peruano*”, siendo ilustrados, no atacaban a la institución de la Iglesia, como lo hacía Voltaire en sus disquisiciones. Por el contrario, ellos abrazaban, como ya se mencionó, lo que se entiende como la ilustración conservadora, en donde mezclan la búsqueda del conocimiento sin atacar las bases sobre las cuales estaban sustentadas lo que la historiografía conoce como Estado moderno. Así, su concepción de Estado contempla la unidad de las instituciones laicas con las eclesiásticas. La cual es explicitada a lo largo del periódico con opiniones propias de los autores y de noticias publicadas con la intención de preservar la institución de la Iglesia y del Estado, tal cual lo hicieron con los manifiestos, en contra de la revolución francesa, publicados en los tomos II, VIII, IX. En donde califican a los ilustrados, como: ciegos o parricidas, entre otros calificativos; así, Campos, escritor del “*Mercurio Peruano*”, publicó, en el tomo VIII, el testamento escrito por el rey de Francia antes de su ejecución: “[...] Muero en la unión de nuestra Santa Madre la iglesia Católica Apostólica Romana, que tiene su potestad por una sucesión no interrumpida de San Pedro, á quien la confió Jesuchristo”. (1964, p. 72). Demostrándonos con estos posicionamientos políticos que las ideas de Voltaire no fueron tomadas en su totalidad. Existieron discrepancias, pues él estaba en contra de la institución de la iglesia y los miembros de esta sociedad de conocimiento no. Y, aunque Voltaire no tuviera afinidad con la iglesia como institución, no rechazaba totalmente la existencia de dios porque al final de su vida, en una carta del dos de marzo de 1778, solicitó el perdón de dios.

En relación a la visión histórica de los articulistas del “*Mercurio Peruano*” existe una influencia superlativa de Voltaire y de los otros autores mencionados, anteriormente. Pues, encontramos en los artículos de este periódico elementos que configuran una lectura de tiempo lineal presente en el cristianismo y, en consecuencia, en las sociedades europeas. Como la creencia de un pasado único y común a toda la humanidad, que fue ordenado por el dios judeocristiano (idea adaptada de las discusiones del siglo XVI), y dirigido hacia un único destino; esta idea de destino influyó, también, en el núcleo de su proyecto político como élite

criolla; además de reestablecer una lectura totalizante y lineal de la historia americana, apagando los esfuerzos realizados por los grupos indígenas para reestablecer, a través de movimientos como el Taki Onqoy, el concepto de tiempo circular del mundo andino. Así, esta visión histórica cuestionó a los elementos míticos fundacionales presentes en otras naciones, en este caso dirigido a las naciones autóctonas, por considerarlos fábulas (variante del mito). Siendo, reiteramos, esta oposición incoherente por ser la ilustración una corriente de pensamiento sustentada en bases míticas.

Voltaire, al diferenciar la historia de la fábula, en su libro *Diccionario Filosófico*, conceptualiza cada una de ellas. Para él: “La historia es una narración de hechos considerados verdaderos, al contrario de la fábula, narración de hechos falsos” (1978, p. 203, traducción es nuestra). A partir de esta premisa, el autor cuestiona los elementos míticos fundacionales de los Estados por carecer de mecanismos para la comprobación; a pesar de sostener los otros elementos míticos como verdades, por ejemplo, sobre el dios judeocristiano, en su discurso, mostrados anteriormente. “Los anales de todas las naciones modernas no son menos fabulosos. Las cosas prodigiosas e improbables deben ser relatadas algunas veces como prueba de la credulidad humana -pertenecen a la historia de las opiniones y de las necesidades, pero su campo es vasto” (AROUET, 1978, p. 204, traducción es nuestra).

Los mecanismos propuestos por él para comprobar los hechos históricos son los monumentos: “El único medio para conocer con relativa certeza alguna cosa sobre la historia antigua es ver si restan algunos monumentos indiscutibles” (1978, p. 204, traducción es nuestra). De los cuáles, por escrito, él reconoce tres: la antología de observaciones astronómicas de Babilonia; los cálculos del eclipse solar hecho por los chinos hace 2150 años antes de la era en donde se encontraba Voltaire; el tercer monumento, considerado inferior, son los mármoles de Arundel. Así, mediante estos mecanismos para comprobar la verdad, él ridiculiza a las fábulas (mitos), como si el dios judeocristiano (en el que él creía) no estuviese en la misma dimensión que dificultaba la posibilidad de comprobar su existencia: “La fecha tomada de Troya está marcada en los mármoles, pero nada se dice sobre las flechas de Apolo, el sacrificio de Ifigenia o sobre los combates ridículos de los dioses (1978, p. 205, traducción es nuestra).

La Sociedad de Amantes del País, en semejanza con la propuesta de Voltaire, cuestionan las leyendas fundacionales o, como les llama él, fábulas de los pueblos antiguos. Por esta razón, Hipólito Unanue, en su artículo sobre la coca, publicado en el tomo XI del M. P., describe las prácticas religiosas en donde se utiliza las hojas de la coca, como prácticas mágicas, en una clara contraposición con lo considera racional, según la Ilustración europea.

[...] Los solemnes sacrificios del *Capacraimi*, *Intiraimi*, *Situaraimi*, y *Raimicantaraiki*, en que se intentaba manifestar el esplendor del Imperio y la magestad del Sol á quien se deicaban, no podían celebrarse con agrado del Cielo, si las víctimas no eran rodeadas del sagrado humo de los cestillos de Coca que arrojaban al fuego [...] imitando en esto á los Griegos entre quienes la pitonisa se preparaba á las respuestas mascando las hojas de laurel (1964, pp. 207-208)

En adición, en el tomo XI del M. P., desaprueba estas prácticas a través de calificativos como irracional y horrible que refuerzan la idea de inferioridad atribuida a las sociedades autóctonas, inicialmente, por los invasores españoles y mantenida por sus descendientes, o sea ellos.

Los Agoreros Peruanos consultan sus Divinidades destrensandose el pelo que lo traen muy largo, cubren con parte de él la cara, beben chicha, mascan coca, se introducen en cabernas subterráneas y oscuras, y en medio de un silencio espantoso entonan cantos fúnebres. Los picarones que conocen nuestra codicia se valen aun de semejantes ardides para descubrir las Huacas ó entierros de oro y plata, y las vetas ricas (1964, p 207).

Por otro lado, Pedro Nolasco Crespo, en el tomo II del M. P., a pesar del descredito hacia estas prácticas consideradas carentes de racionalidad -una racionalidad desde los cánones de la ilustración-, que su colega, Hipólito Unanue, había expresado. Escribió un artículo a través del cual pretende dar una explicación científica sobre las causas que disminuyeron el tiempo de vida de los humanos con relación a las personas que estuvieron antes del diluvio universal.

Por la verdad, sin negar el que por el Diluvio Universal haya sido algún tanto maltratada nuestra naturaleza, y alterádose de aquel bello plan con que el que por la sacó de sí el Eterno poder del Soberano Artífice (mayormente si por este cataclismo sucedieron las tempestades y las diversas estaciones del año, por que acaso empezó entonces á salir el Sol de su equinoccio), yo diría que el no llegar ahora el común de las gentes ó ninguno, á la edad al ménos de los primeros Patriarcas postediluvianos, como Arphayad, Sale, Heber, &c provino del vicio que paulatinamente se fue introduciendo en la lactacion de los hijos, y no seria desesperable que corregido este por los mismos términos, se restablesiese (despues de algunas generaciones) aquel vigor perdido, y aquella primitiva fortaleza que hacia la duración portentosa de los Patriarcas, tal vez con tan bello efecto que nos aproximásemos á la vida dilatada de los antediluvianos (1964, p. 279)

La premisa de la cuál parte Pedro Nolasco, confirma que la ilustración, como ya mencionamos, mantuvo elementos míticos en su estructura de pensamiento, a pesar de anunciar que su estructura se justificaba en la razón, como si esta última fuera antagónica al pensamiento mítico. Así, se comprueba que tal oposición no existe, y que el pensamiento mítico es una herramienta para conocer el mundo equivalente al pensamiento ilustrado.

En líneas generales, percibimos contradicciones discursivas en los textos revisados anteriormente. En su texto, Pedro Nolasco, a través del epíteto de mítico (y sus variaciones), buscó desacreditar a las concepciones divergentes de la que él defendía (Ilustración

conservadora) para deslegitimarlas e imponer sus ideas. En adición, y como una extensión de lo último, él y los otros miembros del Mercurio Peruano construyeron un discurso de tiempo lineal que conectó los mitos religiosos judeocristianos a su presente y los proyectó a un futuro, que en su condición de única raíz de pensamiento, influenció a los proyectos políticos pensados por esta sociedad de conocimiento y a los que fundarían, posteriormente, al Perú republicano. Asimismo, no admitió lecturas paralelas y fue utilizada para someter a las otras concepciones (en este caso, la cosmovisión andina expresada por el Inca Garcilaso y Guamán Poma) a esta lectura que es lineal, totalitaria, impositiva, y con pretensiones de someter a la humanidad a un único razonamiento.

En segundo lugar, desde la ética burguesa, los miembros de esta sociedad de conocimiento establecieron las reglas que sirvieron de margen para el accionar de los grupos sociales subalternizados. A través de estas reglas, al igual que lo hicieron los expedicionarios revisados en el primer capítulo, los miembros de La Sociedad de Amantes del País ordenaron, en el discurso, el mundo de los indígenas y africanos en todas las áreas posibles: desde el cuerpo, la conducta, etc. Según Le Breton: “[...] Cada sociedad esboza, en el interior de su visión del mundo, un saber singular sobre el cuerpo: sus constituyentes, sus usos, sus correspondencias, etcétera” (2002, p. 8).

En efecto, el “*Mercurio Peruano*” asumió la postura de ente rector en el pensamiento peruano a finales del siglo XVIII, intentando desplazar hacia los márgenes la visión corpórea de las comunidades andinas y africanas. Las cuales preservaron la idea de unión con el ambiente natural en donde se desarrollaban; reflejada en sus ritos y dioses con formas de animales y de elementos naturales. Vincular estas afirmaciones al clásico texto de Darnton, denominado: “*La Gran matanza de gatos*”, en parte, nos ayuda a entender cómo las ideas sociales en Europa se fueron transformando, para dejar atrás prácticas acusadas como primitivas por los burgueses, que fueron vinculadas a las poblaciones “menos instruidas”, las cuales también consideraban a la naturaleza como parte de ellas. Así, preservando las diferencias entre las antiguas sociedades europeas y las americanas y africanas; el elemento que se aproxima a nuestro análisis es la adaptación en América de las prácticas de los burgueses para marginalizar a las sociedades africanas trasladadas a la fuerza a este continente y a las sociedades autóctonas, con el objetivo de justificar la dominación sobre las sociedades no europeas. Así, en el siglo XVIII, la obra de Descartes influyó en la desarticulación del hombre con su cuerpo y la naturaleza.

Con Cartesio entramos [...] en una filosofía propia e independiente, que sabe que procede sustantivamente de la razón y que la conciencia de sí es un

momento esencial de la verdad. Esta filosofía erigida sobre bases propias y peculiares abandona totalmente el terreno de la teología filosofante, por lo menos en cuanto al principio, para situarse del otro lado. Aquí, ya podemos sentirnos en nuestra casa y gritar, al fin, como el navegante después de una travesía por turbulentos mares: ¡Tierra! (Hegel, 1981, p. 252).

Sin embargo, la obra de Descartes fue cuestionada por Hipólito Unanue y otros autores que formaban parte de esta sociedad, hecho que no lo convierte en un defensor de las ideas de corporeidad propias de las sociedades consideradas primitivas; sino que Descartes al desacreditar lo conocido, también, iba en contra de la línea dogmática de ideas religiosas defendidas por el periódico. Por esta razón, en el tomo IX del M. P., se menciona que:

[...] Los números de Pitágoras, las ideas de Platón parecen para explicar el universo lo mismo que las formas; pero halla que Aristóteles los excede infinito en las observaciones de Física, é Historia Natural. De los modernos a quienes Aristóteles abrió el camino, nota que Gasendo substituye la materia de los átomos, á la forma de las modificaciones [...] la generación y corrupción de sus partes: las opiniones de Leucipo y Epicuro aparecen en nuevo idioma y estilo. Admira que Descartes, tan apto para edificar como para transtornar sistemas con sus tres materias y sus turbillones formen en su cerebro un nuevo mundo, haga un nuevo hombre, y le coloque en lugar del que salió de las manos del Criador. Finalmente observa que Newton, nuevo legislador de la Naturaleza (1966, p. 49).

La opinión de Unanue es, en cierto modo, compartida por Epitropo Diohithio¹⁶. La proximidad en el pensamiento de ambos muestra los consensos en determinados puntos de los miembros de esta sociedad de conocimiento. Que, como se ha mencionado a lo largo del texto, estaban supeditados a un gobierno monárquico e influenciados por la burguesía comercial peruana formada, en su mayoría, por criollos y europeos. Y, en el tomo VIII del M. P., entendemos que: “[...] La obscura question, que divide á los Peripatéticos, Cartesianos y Leibnitzistas sobre el modo de explicar el admirable comercio entre el alma y el cuerpo. Esta misma conducta, propia de un Filosofo circunspecto, guarda en la reñida controversia sobre la naturaleza del alma de los brutos” (1965, p. 288).

De este modo, el cartesianismo se utilizó como ejemplo, en el Mercurio Peruano, para estigmatizar y castigar las formas de pensamiento que se alejaban del cristianismo.

En el universo bíblico los límites entre el hombre y el cuerpo no existen, son lo mismo. [...] el hombre es una criatura de dios, del mismo modo que el conjunto del mundo; la ruptura entre el hombre y su cuerpo, tal como existe en la tradición platónica y órfica constituye un sinsentido. (Le Breton, 2002, p. 24).

Así, esta unidad entre el hombre su cuerpo y sus dioses autóctonos fue destruida, en el discurso occidental, para instituir a la Ilustración que, incluso estando en el mismo nivel mítico, es propuesto como antagónico a las estructuras de pensamiento locales; siendo un elemento

¹⁶Nombre que significa el Procurador del Compás.

útil para el aparato colonizador estatal y la élite burguesa comercial formada por criollos que defendían los mismos intereses.

Pero, estas reflexiones sobre el cuerpo no se limitaban a espacios filosóficos. Las publicaciones dedicadas hacia las deformidades de las personas, la monstruosidad, la longevidad, el gigantismo, todas ellas vinculadas a personas de origen africano o indígena; constituyen una adaptación de los conceptos de Colón, utilizados para reafirmar en la idea de inferioridad a las poblaciones subalternizadas¹⁷. Al respecto, Baquijano y Carrillo, en el tomo I del M. P., menciona que: “En días pasados una Negra Bozal llamada Mariana, Esclava de cierta Señora principal de esta Ciudad, parió un monstruo digno de la consideración de los Físicos, y admiración de los curiosos” (1964, p. 7).

Además de la bestialización, utilizaron argumentos en contra de las expresiones culturales propias de los grupos subalternizados (indígenas, negros, etc.). José Rossi y Rubí, miembro del “*Mercurio Peruano*”, entre las temáticas que abordó, resalta la importancia que le dio a la vida cultural limeña y a sus temas vinculados a la raza. Rossi fue un gran observador de los cambios y las permanencias culturales en la sociedad limeña, y debido a sus anotaciones, podemos percibir cómo, a través de la ética burguesa, se reafirma la modernidad europea, resultante del colonialismo, que fue instaurada durante un proceso de tres siglos. Así, como se evidencia en el tomo I del M. P., las actividades en los cafés, el teatro, la pintura; se colocaron por encima de las expresiones culturales autóctonas y africanas, consideradas primitivas y, en consecuencia, inferiores: “[...] el espíritu de humanidad, que en estos tiempos dá el tono al gusto literario, y á los corazones honestos. Convencida de estas verdades nuestra Sociedad Académica, se ha propuesto sujetar á unas breves indagaciones el origen de los cafés de Lima, y el enlace que tienen con el sistema civil de la República” (1964, p. 109).

Estas historias sobre los cafés en Lima iban acompañadas de las noticias sobre nuevos establecimientos, los cuales difundían las modas europeas. Con ello, se refiere, como ya se mencionó en la introducción, a los establecimientos que abrieron: Don Joseph del Pozo, profesor de pintura; Don Vicente Bertarini, profesor de baile francés; Don Enrique Kors, fabricante de órganos y claves.

En efecto, a través de estas afirmaciones lo que buscaba era proyectar una imagen civilizada de la sociedad limeña, según los cánones europeos, de la cuál había sido despojada

¹⁷Por ejemplo podemos citar: Descripción de un ternero bicípite (M. P., IV, 183-192), de un feto nacido por el canal uretra (M. P., 65-84), de un transexual (M. P., V, 230-243). Podemos mencionar, también: Ancianidad notable (M. P., I, 115), “Noticia curiosa [...]” (M. P., V, 85-87) y “Carta [...] sobre la longevidad de algunos peruanos [...]” (M. P., V, 164-171), la descripción de una raya gigantesca (M. P., I., 48), de hombres gigantes (M.P., IV, 274, y IV, 293-297), de una azucena prodigiosa (M.P., IX, 213-214)

por algunos pensadores de ese continente. Pero, también tenía la intención de educar a la población sobre lo que él entendía como las buenas formas, en función a lo europeo, tal cual se registra en el tomo II del M. P. “Todos estos establecimientos dirigidos á la comodidad y dulzuras de la vida, prueban la suavidad del carácter actual de los Peruanos, la paz y fraternal unión de esta Capital, y el influxo de la Sabiduría que reyna en el Palacio de la Suprema Autoridad” (1964, p. 67)

Y, con la finalidad de reafirmar su discurso, él usa a la cultura africana como un elemento antagónico de civilidad. Una civilidad, reiteramos, entendida desde el eurocentrismo que desacreditaba toda forma de expresión cultural que no se ajustara a estos cánones, como se evidencia en su artículo titulado “Idea de las Congregaciones públicas de los Negros Bozales”, publicado por José Rossi y Rubí, en el tomo II del M. P. “[...] Por lo demás debemos confesar, que en la música, en el bayle, y en otras muchísimas relaciones dependientes del talento y del gusto, muchísimo mas atrasados están los Negros en comparacion de los Indios, que los Indios respectivamente á los Expañoles” (1964, p. 123). De este modo, lo cultural se convierte en un demarcador social, mediante el cual reforzará las diferencias entre los grupos sociales; ya que el mestizaje desdibujó el concepto de raza-estrato social.

Asimismo, en el tomo II del M. P., cuestionó la cosmovisión de los grupos sociales subalternizados a través de la idea de superstición, como también lo hacía Voltaire en sus disquisiciones sobre las costumbres de los pueblos africanos. Para reforzar esta idea, realiza comparaciones con otras sociedades. Menciona a los mexicanos, los peruanos y los negros de Guinea que interpretaron la invasión de sus pueblos y posterior dominación como determinada por un ser divino. “Con respecto á semejantes ideas, que son los elementos de su discurso, no es de estrañar que todas las recreaciones de nuestros Esclavos Bozales tengan una relación inmediata con la Religion” (1964, p. 115). Además, menciona que dentro de los espacios religiosos, se mantuvieron los nexos comunitarios entre los africanos¹⁸. “Lo primero que ellos hacen es unirse a Cofradías: estas los reúnen para el culto, y para la recepción de los Sacramentos: mantienen los enlaces sociales de sus respectivas comunidades; y les proporcionan la participación en general de sus recreos” (1964, p. 115).

La sátira es otro mecanismo utilizado para desacreditar los elementos de resistencia, como lo fueron los diferentes medios de preservación utilizados por los grupos subalternizados

¹⁸José Rossi y Rubí describe la tipología aplicada a los africanos que habían sido esclavizados y traídos al Perú: Las Castas principals de los Negros que nos sirven, son diez: la de los Terranovos, Lucumés, Mandingas, Cambundas, Carabalies, Cangaes, Chalas, Huarochiries, Congos, y Mirangas. Sus nombres no son todos derivados precisamente del país originario de cada Casta: hay algunos arbitrarios, como el de Huarochiries, y otros que les vienen por el parage de sus primeros desembarques, como el de Terranovos (1964: II, p.115).

para mantener su estructura social originaria. En este sentido, a José Rossi y Rubí, en el tomo II del M. P., le parecía anecdótico que los africanos esclavizados mantuvieran su jerarquía y continuaran respetando a sus reyes; haciendo manifiesta esta sorpresa a través de la mofa, y disminuyéndolos como reyezuelos¹⁹. “[...] Uno de nosotros preguntó días hace ¿quien era un Negro que se hallaba de cabeza en el cepo en la Chacra de ...? No pudo reprimir las lágrimas, quando le respondieron: Este es el Rey de los Congos”. (1964, p. 116). En este sentido, es preciso resaltar que para el caso de los indígenas, sus estructuras sociales se conservaron un poco más porque fueron aprovechadas por los europeos para ejercer un control más eficiente de la población indígena a través de las curacas y otras autoridades indígenas.

Sus opiniones con respecto a las prácticas carnales también contenían desprecio por las expresiones culturales realizadas en estos periodos de tiempo que se le otorgaban mayores licencias a los grupos subalternizados para reproducir sus identidades. Así, en el tomo II del M. P., menciona que:

La fiesta [...] de la Infraoctava de Corpus. Todas las Tribus se juntan para la procesión que aquel día sale del Convento grande de Santo Domingo. Cada una lleva su bandera, y quitasol, baxo del qual va el Rey, ó la Reyna, con cetro en la derecha, y baston ó algún instrumento en la izquierda. Los acompañan todos los demás de la Nacion con unos instrumentos estrepitosos, los mas de un ruido muy desagradable. (1964, pp. 116, 117).

Sin embargo, estas opiniones que denotan menosprecio por las expresiones culturales africanas tuvieron un alcance limitado. Básicamente, contribuyeron en la reafirmación de la idea de inferioridad atribuida a los grupos subalternizados, en el imaginario colectivo de las élites, para que mantengan la reproducción y se evite cualquier expresión que aliente la subversión del orden.

Pues, en los espacios religiosos (las cofradías, la festividad del Corpus Christi) constituyeron, en mayor medida en Lima, un ambiente propicio para mantener las tradiciones culturales propias de sus cuerpos sociales. Constituyendo espacios de resistencia, los cuales no podían ser intervenidos por los amos ni por las autoridades civiles. Los litigios que acusaban las dificultades provocadas por amos en perjuicio de las prácticas religiosas evidencian las limitaciones que tuvieron el ejercicio del poder del gobierno y de la clase dirigente para controlar a los africanos en los espacios reservados para la religión. Tal cual se registra en el tomo II del M. P.

[...] El aparato fúnebre de esta función es un testimonio irrefragable, de que el Bozal no muta de corazón como de país; pues mantiene entre nosotros, y oculta hasta el sepulcro su superstición y su idolatría [...] Los condolientes

¹⁹Idea desarrollada en el capítulo dedicado a los cuerpos políticos y cuerpos sociales.

saltan, y dan vuelta al rededor, parándose algunas veces para murmurar en voz baxa algunas preces según su idioma nativo y sus ritos (1964, p. 123).

En líneas generales, estos textos estuvieron dirigidos al menosprecio, a través de la corporeidad, de los grupos subalternizados en todas sus áreas posibles. Así, el concepto de cuerpo va desde aspectos biológicos, pasando por cuestiones vinculadas a lo cultural hasta las otras áreas desarrolladas en este apartado. Asimismo, los elementos constitutivos de los africanos peruanos son utilizados para escribir una visión histórica desvirtuada y desde los criollos. Pues, por las afirmaciones de Rossi y Rubí, en el ya comentado artículo publicado en el tomo II, se entiende que tratan de ubicar a los africanos en un estadio anterior de los europeos y del otro grupo subalternizado (los indígenas). “[...] Esta pintura trivial que hemos dado de sus recreos y preocupaciones públicas, puede servir para ilustrar la historia del hombre, y extender las nociones que tenemos sobre las Sociedades de los moradores del Perú en general, y en particular de estas Castas que forman entre nosotros un tercer estado” (1964, pp. 124-125).

En tercer lugar, al asumir la posición de minoría ilustrada que guiaría al pueblo, según el postulado de Voltaire, realizaron expediciones hacia las provincias del interior de estos espacios colonizados, denominados como el virreinato del Perú. Las cuales fueron llevadas a cabo por influencia de los expedicionarios europeos; de los cuales se sabe que la influenciaron directamente: La Condamine y Jaime Baltazar Martínez de Compañón y Bujanda. El primero, es mencionado en un pie de página del artículo de José Rossi y Rubí publicado en el tomo I del M. P., titulado “*Idea General del Perú*”, en donde menciona que: “El mapa geográfico de Santa Cruz, y la Carta Hydrográfica de Ulloa, inserta en el Tomo 3 de su Viage á la América, nos han servido para rectificar los Datos longitudinarios, y latitudinarios, que establecen en materia con bastante variedad Busching Tomo 12 Buchard Tomo 3 La Crois Art. Perú; y otros Geógrafos en sus respectivas obras”. (1964, p.2). El segundo, no sólo fue un agente influyente en la política, sino que José Ignacio de Lecuanda, familiar y ayudante en la Visita de Trujillo, colaboró con artículos sobre las provincias que formaban parte del obispado de Trujillo.

Asimismo, desde un plano institucional, ellos emularon a otras sociedades de conocimiento ubicadas en Europa y también alentaron la creación de sociedades de conocimiento americanas como el papel periódico que se publicó en Santa Fe de Bogotá, tal cual se menciona en el tomo III del M. P. (1964, pp. 164-177); o, la comunicación existente con otros periódicos americanos como el que mantuvieron con el *Periódico de la Habana*, como se señala en el tomo IX del M. P. (1964, pp. 171-173); así, también se menciona, en el tomo VII del M. P., la emergencia de los nuevos periódicos, como el periódico llamado: *Correo*

Mercantil de España y sus Indias (1964, pp. 128-132); entre otras noticias sobre el mismo tópico.

En este sentido, podemos considerar a La Sociedad Amantes del País como un espacio en donde sus miembros reproducían las ideas y actividades científicas que creían convenientes para sus intereses, y entre estas se encontraban las expediciones. En efecto, a medida que el periódico se desarrollaba, sus contenidos fueron transformándose. El viraje de las temáticas históricas y literarias hacia las concernientes a economía, ciencia y tecnologías europeas; son, en parte, causadas por las necesidades económicas que buscaba resolver la estructura política de la mano de los intelectuales que conformaban a esta sociedad de conocimiento. Asimismo, en los últimos tomos (VIII, XIX, X, XI, XII) se percibe una preocupación por explorar los territorios más alejados del virreinato peruano con el objetivo de inventariarlos para aprovechar sus recursos. Y, para reafirmar los límites que podrían ser vulnerados por la Corona Portuguesa, según se mencionan en el tomo V del M. P. “La población en la boca del *Ucayali* es importantísima no solo para el pronto socorro de los Misioneros, si también para que no puedan entrar por ella las naves Portuguesas, si acaso lo intentasen”. (1964, p. 113).

Finalmente, Los tres tópicos que describen la ética perteneciente a la burguesía comercial defendida por el grupo de los criollos confluyen en un cuarto tópico, que consiste más bien en uno de los objetivos fundamentales de esta élite. Pues, en este tópico nos enfocamos en: la pedagogía de la dominación dirigida a preservar, en el discurso, a los grupos subalternizados en las posiciones sociales a las que fueron obligados a establecerse por los invasores; la búsqueda de una reconciliación entre los criollos alejados con el Estado español; y un mejoramiento en la economía, también dirigida al mantenimiento del orden social.

En este sentido, como un cuarto punto, debido a que el acceso al periódico fue limitado a los grupos mejores posicionados en la estructura social por barreras como la lectura y el costo. Sostenemos que fue dirigido a las élites locales y, con mayor énfasis, a las élites criollas que no estaban vinculadas al Estado por causa de la disminución de sus privilegios que provocaron las reformas borbónicas. En función a esta lógica, en el “*Mercurio Peruano*” se registran artículos castigando las expresiones de desacato de miembros de la élite criolla. Baquíjano y Carrillo publicó un texto histórico sobre la Real Audiencia de Lima (1964: I). A través del cual buscó reafirmar y justificar el control de la corona sobre las sociedades autóctonas, planteando lo siguiente: “La administración de justicia es el noble objeto de cetro y la autoridad: “sin el ejercicio de esa sublime virtud no ofrecería la tierra sino un vasto campo de mortandad y confusión” (1964, p. 185).

Y, para reforzar su punto, al igual que Pedro Nolasco Crespo, busca respaldo en la biblia para argumentar la importancia del orden social en función a los intereses del Estado moderno; construyendo una genealogía que, según su pensamiento, les otorga autoridad.

[...] quando no habiendo Rey en Israel cada hombre era árbitro, y juez de sus acciones. El implacable odio encendido entre los partidarios de Almagro, y Pizarro inutilizaba las mas acertadas, y sabias providencias perpetuándose la anarquia y confusión destructora cruel de la prosperidad, y aumento del Estado (1964, p. 186).

El traer a su presente estas historias constituye una acción política, pues lo realiza, como ya se comentó, en clara alusión a los cuestionamientos dirigidos por parte de algunos criollos en contra de la Corona Hispana. Asimismo, acompaña esta idea con la sacralidad y bondad “inherente a los monarcas”: “[...] Los Principes por su sagrado carácter, y dignidad se declaran enemigos naturales de la opresion, y protectores respetables del desvalido. Imágenes de la Grandeza, y Magestad del Dios Supremo que desde su alto Solio hace sentir hasta las extremidades del mundo los efectos de su poder, los Soberanos atienden á las necesidades y urgencias de las mas distantes provincias del Imperio” (1964, p. 185). Cerrando la composición de códigos con la imagen de seres humanos, víctimas de sus pasiones que no pueden desarrollarse sin la tutela de leyes y de la monarquía: “[...] para aquietar las porfiadas riñas de sus pastores. La viuda, el débil y el pupilo serían infeliz presa del fuerte, y poderoso, si el freno saludable de las leyes no encadenase el violento impulso de las pasiones” (1964, pp. 185).

En el Tomo II del “*Mercurio Peruano*”, Baquijano y Carrillo publicó un cuento remitido por Cosme, su autor: “*Historia Moral*” a través del cual pretende educar en los modos de conducta que se supone deben tener los pobladores del Perú. En la historia, el autor narra las aventuras de un joven llamado Floro, que guiado por consejos de un amigo, erra constantemente. Llegando, inclusive, a asesinar al oponente de su amigo, en una pelea que él mismo había causado. Y, en su lecho de muerte, este hombre dice lo siguiente:

[...] El infeliz hace esfuerzos para animarse y consolarla. Fixa su vista oscurecida sobre Floro, y mostrando en su semblante pálido y cubierto de un sudor frio, las señales precursoras de la muerte; cualquiera que seas, dice, yo os perdono por mi parte: el Cielo misericordioso lo execute por la suya. Esta mujer es mi esposa; vuestro amigo, pues asi lo llamabais, se ha propasado a la libertades que no podían disimularse: he ocurrido á su socorro, y muero defendiendo la castidad de la mejor de las mujeres. ¡A Dios! Amad y tened cuidado de mis tiernos hijos, pues quedan expuestos a todos los males de los huérfanos. Su voz desfallece, y aspira entre sus brazos. Ella inundada en lágrimas, cubierta en la sangre de su marido se rinde sin sentido ni conocimiento (1964, pp. 130, 131).

La muerte del hombre va llegando, pero antes de fenecer les da un consejo:

El que no tiene un carácter bastantemente determinado para seguir los impulsos de la razón, y no los del ejemplo, es un imbécil y casi diremos un estólido. La docilidad y la decencia tienen sus límites, como todas las demás

virtudes. Aquel joven que por complacer á un amigo, o á un lisongero se dispone a emprender lo que la Religion, ó la decencia no aprueban vuelva á leer este rasgo, y reconozca en la persona del desgraciado Floro un retrato de lo que él mismo será, si no mejora el sistema de su conducta (1964, p. 131).

En efecto, al igual que la historia del Rey de Israel, la historia de Floro es una alegoría al acecho que sufre la Corona Hispana y la Iglesia, según opiniones de Baquijano. Los agravios sufridos por una pareja de esposos de la mano de un joven (Floro) sin razón y sin fe, hace referencia a la muerte del Rey de Francia, al cuestionamiento de la Iglesia y a la “población huérfana”. En fin, tanto la historia del rey de Israel y la de Floro en un clima político que acusaba el deterioro de la monarquía hispana, reiteramos, se convierten en una expresión política dirigida a aplacar cualquier convulsión social que afecte el orden establecido.

Así, la intención de los articulistas era atacar al desacato de algunos grupos de criollos descontentos para detener las divisiones en las élites locales y el gobierno, que afectaran al orden social. En adición, buscaban también que las ideas, en donde se reafirmaba la posición de los subalternizados, fueran reproducidas por los criollos sobre los grupos subalternizados; asimismo, abrían la posibilidad de que, a través de la lectura en voz alta, estas ideas transiten entre los africanos peruanos e indígenas para que se naturalice su posición social y se mantenga el orden social.

Poco más de mil personas tenían el privilegio de aprender a leer y escribir. Los más favorecidos con esa situación fueron los miembros de la alta aristocracia, debido a que disponían de escuelas privadas como la de Negreiros o el prestigioso Colegio de San Carlos, lugar este último al que sólo se ingresaba después de probar limpieza de sangre. Más abajo en la escala social, los hijos de los comerciantes y de los empleados públicos, contaban con los Colegios Mayores y los conventos para acceder a la instrucción (Peralta, 1997, p. 108).

Así, una parte del discurso de Baquijano y Carrillo, miembro del *Mercurio Peruano*, fue dirigido a reafirmar las barreras sociales que se habían visto perjudicadas por el mestizaje. Para realizar su agencia, a través de su discurso, en el tomo I. inicia por establecer las diferencias entre los grupos sociales que componían la sociedad peruana en este periodo. “La Población del Perú, en cuanto a las castas originales, se compone de Españoles, Indios, y Negros. Las especies secundarias mas conocidas, que proceden de la mixtión de estas tres, son el Mulato, hijo de Español y Negra; Quarteron, de Mulata y Español; y Mestizo de Español é India” (1964: I, p. 3). Y, a partir de esta diferenciación va a normativizar la posición de cada miembro para no romper este equilibrio que le favorecía, como miembro de la élite criolla.

[...] El trabajo de las Chacras, y el servicio domestico se ha hecho siempre por Negros. De quatro años á esta parte muchos Blancos se ocupan en uno y otro. Anteriormente, fuese por preocupación o por soberbia, se reputaba en cierto modo infame aquel criado que no era ó Negro ó Mulato. Algunos

políticos ilustrados opinan que sería más feliz el Reyno, y especialmente esta capital, si este prejuicio se desarraigue eternamente (1964, p. 3).

También menciona que: “Las Fábricas del País se reducen á pocos obrages de bayetas, que llaman de la Tierra, cuyo uso se limita casi solo á los Indios, y Negros. Hay algunas de colcas, de vidrios, de sombreros, &c” (1964, p. 4). Y, adiciona: “La Pesca es un ramo de industria peculiar de los Indios de la Costa” (1964, p. 6). Al establecer los oficios en función a la raza aseguraba la permanencia de los grupos sociales en el mismo estrato en donde habían sido ubicados desde la invasión española en el siglo XVI.

La ilustración, la policía, las modas, el valor tal vez, y el modo de pensar se elevan, ó se abaten en razón de los grados en que está la industria y la opulencia de las Naciones. Las modernas, según el sistema universal de los enlaces sociales y políticos, no florecen, sino arreglando y perfeccionando su comercio (1964, p. 209).

Estos argumentos son muy semejantes a los presentados por Jaime Baltazar Martínez de Compañón, obispo de Trujillo, y por los expedicionarios españoles, Ulloa y Santacilia. A través de los cuales, Baquijano y Carrillo confirma la importancia que tenía la educación para el desarrollo del Perú, en función a los cánones de la modernidad europea.

En su esquema, todos los miembros poseen un lugar en la estructura social y todos deben contribuir al desarrollo. Y, aunque su división social es, esencialmente, en función a las razas, su colega, José Rossi y Rubí, insiere a las mujeres como agentes económicos que podrían influir en la estructura social. Por esta razón, cuestiona a la mujer blanca perteneciente a la élite, por no representar un elemento productivo que sume a la economía colonial. Opinión que es reafirmada por Fixiogamo, remitente de un artículo publicado en el tomo I y titulado: “Gastos excesivos de una Tapada”, en donde menciona que las mujeres mantienen un gasto excesivo de dinero en un contexto marcado por una crisis económica; acción que se opone a la ética burguesa (1964, pp. 111-114).

La postura de José Rossi y Rubí (1964) se agudiza cuando el género femenino lo asocia a la categoría de raza; siendo, las mujeres de origen africano tratadas con mayor desprecio en comparación a sus congéneres blancas. En el artículo publicado en el tomo I y titulado “Apólogo histórico sobre la corrupción de las colonias romanas de África” ellas no sólo eran acusadas como las causantes de un deterioro en el orden social –en el caso de las amas de leche–, sino que, además, provocaban la lascivia que doblegaba la voluntad de los amos y producto de ello se dañaba el orden social con la mixtión de razas.

Las propuestas de estos pensadores no pasaban sólo por la mejora en la educación y las conductas sociales; sino que también consideraban al comercio como un elemento útil para mejorar la crisis económica por la cual estaban pasando. En este sentido, una alternativa para

mejorar la economía era mantener un libre comercio entre los espacios colonizados que estuvieron sujetos a la monarquía española con el objetivo de dinamizar la economía colonial. Y en caso de que los gastos de transporte superaran las ganancias, sería recomendable establecer fábricas para determinados productos que causaran pérdidas por transporte, como es el caso de la lana. Tal cual se afirma en el artículo publicado en el tomo I:

[Las leyes del Reyno encargan con esmero], se entable, é introduzca el trato de lanas, como de gran aprobebamiento, y conocido interés: este pudiera conseguirse si los costos del beneficio y limpieza, y el recargo de la conducción del Mar, y Tierra, no hicieren subir su valor a un punto que no ofrece utilidad para su embarque (1964, p. 233).

Estas medidas promovidas por Baquijano responden a un periodo en el cual es consciente del crecimiento de otros territorios coloniales, que podían perjudicar a las élites criollas del virreinato peruano; generando una competencia con las élites ubicadas en los espacios sometidos por los españoles, como: el virreinato de Buenos Aires, la capitania de Santiago de Chile y el virreinato de Nueva Granada. Por esta razón, el autor adiciona que:

Tal es la idea del Comercio activo del Perú, y de las naturales producciones de su suelo, Ella demuestra el abatido estado á que se haya reducido, pues a excepción de las ventajas que logra sobre algunas Provincias de buenos Ayres, no llega á equilibrar con sus frutos, los que necesita recibir para su preciso consumo, disminuyéndose sensiblemente esas utilidades en el giro con los demás Partidos de América, según resulta del general resumen de lo expuesto (1964, p. 232).

Finalmente, el dinámico flujo de ideas entre intelectuales europeos y americanos que constituyeron a la Sociedad de Amantes de Lima, compone un laboratorio de ideas que, aunque partan de la modernidad europea impuesta en América, existen algunos intentos de pensar la americanidad. Sin embargo, debido a la matriz desde donde parten estas ideas, repelen a los grupos subalternizados de los proyectos políticos, prolongando la lucha iniciada en el siglo XVI por preservar sus civilizaciones, y todo lo que abarca el término, hasta el siglo XVIII.

Asimismo, desestructuramos los conceptos propios de la ilustración europea, que, estando sustentada sobre argumentos míticos, se posicionaba como un pensamiento antagónico al pensamiento mítico del mundo andino. Es así como comprendemos que ubicando a la ilustración y al pensamiento andino (cosmología andina) en el mismo nivel de análisis, por su naturaleza de herramientas funcionales a sus sociedades para comprender la realidad objetiva. Sabemos que, el posicionamiento de la primera como dominante sobre la segunda, es básicamente un resultado del colonialismo (iniciado en el siglo XVI) porque, en términos estrictos de pensamiento, son equivalentes. Entonces, a partir de estas colocaciones, entendemos que la lectura histórica, que además es política, estuvo dirigida a asegurar la supremacía de estas élites de la mano de una idea absolutista que aseguraba el sometimiento

del pensamiento andino. El cual no es alternativo ni mucho menos inferior porque las narrativas autóctonas eran centrales en su universo de códigos culturales, que, por el sometimiento y el proyecto político moderno europeo, fueron desplazadas de su centralidad y obligadas a resistir en los márgenes del pensamiento colonialista y moderno. En este sentido, tal cual es mencionado en el texto, entendemos a la Sociedad de Amantes del País como una sociedad de conocimiento reproductora del discurso ilustrado para mantener sus privilegios de los criollos (como grupo social), respondiendo así, a la interrogante del subtítulo, que la ilustración fue pensada sólo para los europeos y los criollos se apropiaron del discurso y lo reprodujeron.

3.2 LA NUEVA GRAMÁTICA ILUSTRADA Y EL MITO SUBREPTICIO DEL BUEN SALVAJE

Habiendo explorado el marco de pensamiento sostenido por la Sociedad de Amantes de Lima. Ahora, bajo la idea de “*nueva gramática ilustrada*” pretendemos comprobar, que, en los artículos del “*Mercurio Peruano*” que estuvieron dedicados al análisis de las poblaciones autóctonas, se percibe que: En primer lugar, los autores inferiorizaron a las poblaciones autóctonas; en segundo lugar, los autores mencionaron escasamente algunos hechos históricos relevantes que conciernen a los grupos indígenas o, simplemente, fueron silenciados; en tercer lugar, los criollos se apropiaron en el discurso de los grupos indígenas para utilizarlos según sea conveniente.

En primer lugar, las ideas sobre las complejas sociedades indígenas reducidas al concepto de salvaje (o sus equivalentes) y, en contrapartida, la adjudicación a los europeos la categoría de agentes civilizadores e ilustrados se hallaban en todos los juicios y percepciones de la Sociedad de Amantes del País. Por este motivo, en el siguiente párrafo Baquijano y Carrillo resalta, en el tomo I del M. P., lo que fue un deficiente gobierno del último emperador Inca.

[...] último Emperador del Perú no pudo juntar para su rescate] el valor de millón y medio en oro y plata; y el saqueo del Cuzco no se calcula en mayor suma, que la de 10. Millones: corta cantidad para tantos años de acopio y acumulación, pero inmensa para la simple y única maniobra de recoger entre las arenas de los Rios las menudas partes de oro que arrastran sus aguas, y la poca plata pura que podía excavar de una profundidad, que á veces apenas pasaba del estado de un hombre, ó de una fundicion mal organizada (1964, p. 215).

Es por ello que el autor le atribuye como causa primordial del pobre desarrollo en el comercio en el Perú, lo “incivilizado” que eran los pobladores nativos, juicio que es acompañado a la negativa de responsabilizar a los europeos por las bajas demográficas –que

impedían un mejor desarrollo de la agricultura y la minería— causadas por las guerras de conquista y las enfermedades traídas desde Europa.

Las causas verdaderas de esta extraordinaria despoblación de la América, tomada en el sentido general ya expresado, han de buscarse en el género de vida á que estaban contraídos sus habitantes originarios. Dependientes en la mayor parte de la caza y de la pesca, pasaban los días en una agitación violenta, ó carecían de aquellos alimentos, mas homogéneos á la propagación de la especie humana (1964, p. 221).

Además, de adjudicar como razones principales las guerras entre las etnias autóctonas, sus conocimientos y la geografía. Las cuales sugieren que el autor estaba despojando de sus responsabilidades a los europeos y, en adición, les estaba atribuyendo las causas a la naturaleza propia de la gente y del espacio geográfico en el que se habían desarrollado, según se observa en el tomo II del M. P.

[...] Las Guerras casi continuas, que había entre las Naciones que poblaban el País: los sacrificios de víctimas racionales, que se acostumbraban en algunas: los delitos que eran bien comunes en otras: finalmente lo insaludable del clima, con especialidad en las Islas y Provincias mas inmediatas á la equinoccial, sembradas de bosques y lagunas, que hacían la atmosfera mas húmeda que en ninguna otra parte de la tierra: todos estos principios se oponían á que las generaciones se multiplicasen; y á lo mismo contribuía la ignorancia en que yacía el Americano de las artes útiles y necesarias á las comodidades de la vida (1964, pp. 221, 222).

En segundo lugar, reparar en los silencios en la historia contada por los miembros del “*Mercurio Peruano*”, es importante porque también constituyen una fuente en sí mismos. Pues, en el Sur andino y en la selva fueron espacios en donde se desarrollaron las rebeliones más importantes que estallaron a lo largo del siglo XVIII. “*El Mercurio Peruano*” no registra ningún artículo relacionado a estos importantes acontecimientos. Lo único existente en el periódico que se relacione con las rebeliones, son tímidas menciones sobre los levantamientos que se hallan supeditadas a un tema de otra índole; siendo, solamente, cuatro el número de veces que aparecen a lo largo de la existencia del periódico y que serán exploradas en los siguientes párrafos.

En 1791, Pedro Nolasco Crespo publicó, en el tomo II del *Mercurio Peruano*, un texto, cuyo foco fue la correcta alimentación para revertir la disminución de años de vida que sufrió la humanidad posteriormente al diluvio universal. En el cual, le dedica una pequeña parte a la rebelión de Tupac Catari; disminuyendo su importancia política y observando únicamente los estragos provocados por esta rebelión, al cercar una villa.

[...] Aquí también se ha visto otro niño de los que escaparon el año de 1781, por el terrible cerco que pusieron á esta Ciudad los rebeldes comandados por Julian Apaza, alias, Tupacatari; á quien su triste madre falta de alimento no pudo criar á sus pechos, sino con solo el caldo de Chalonas (carne de Oveja salpresa) quando la podía haber. Desde luego se vio en él una admirable

anticipacion de todas sus facultades; pero en constitucion tan lánguida que yo le compadezco previendo ya que á los treinta años de su edad habrá llegado á la senectud (1964, pp. 280, 281).

En el mismo año, el padre Manuel de Sobreviela publicó una carta referente a las misiones en la selva. En la cual añade un comentario sobre la rebelión del cerro de la sal, dirigida por Juan Santos Atahualpa, líder de esta importante rebelión indígena que tuvo lugar en la selva central y que tenía por objetivo expulsar a los españoles y restaurar el Tawantinsuyo; y, aunque, nunca fue sometida, no prosperó más allá de estos límites. En este sentido, las problemáticas acarreadas al Estado por parte de esta rebelión la convierten en una expresión importante que debió ser noticiada, pero su memoria fue apagada al igual que la de Túpac Catari, tal cual se constata en el tomo I del M. P. “Pero todos nuestros afanes y trabajos servirán de poco si no llegamos á posesionarnos del cerro de la Sal. Construyendo un Fuerte cerca de la confluencia del rio Chanchamayo con la de Marancocha, y otro en el referido cerro según lo tiene ordenado S. M. en su Cédula de 7 de Marzo de 751” (1964, p. 103).

La atención prestada a los levantamientos del sur andino fue de la misma naturaleza. La inexistente producción de artículos por parte de los suscriptores revela su afán por desaparecerlos de la historia. O, en su defecto, los eventos son abordados desde una perspectiva en donde pudieron ser utilizados como historias aleccionadoras para generar una mayor fidelidad al Estado moderno español y así evitar sucesivos levantamientos. Así, en el tomo VI del M. P., se utiliza a la rebelión más importante del siglo XVIII para ensalzar acciones que respalden a la dominación española.

[...] el heroyco suceso de Felipe Cañipa Cacique de Cotpa baña nuestros corazones [...] Hallabase su Partido en el año de 780 combatido de los criminales propuestas que le hacia aquel fenómeno de torpe iniquidad Joseph Gabriel Tupac-Amaro, por medio de sus emisarios para atraerlo á su facción: y resistiendo á todas valerosamente, fatigado este traidor de su constante repulsa maquinó darle un tormento que por sus circunstancias será la admiración de la historia. Puso un palo corpulento en la plaza de su Pueblo, y ceñidos fuertemente sus pies y manos en la longitud del madero, le proponían gritar el infame nombre de Joseph Gabriel, y respondiendo constantemente que NO, y que viviese para siempre el del Señor CARLOS III (1965, p. 125).

Posteriormente, en 1793, el Doctor Mariano Millán de Aguirre publicó, en el tomo VIII del M. P. un artículo sobre la intendencia de Tarma, en el cual menciona al rebelde Juan Santos Atahualpa, como un añadido a la relación que escribía sobre esta provincia. “Mas provechos se podrían reportar, si en la doctrina de Paucartambo se sembrase el trigo, y se construyesen molinos para reducirlo á harinas, que expandidas dexarían sumas quantiosas de dinero, y si subsistiesen los Pueblos que la perfidia del apóstata Juan Santos Atahualpa” (1966, p. 132).

Así, los silencios en la historia oficial o estas menciones breves y esporádica, estuvieron acompañadas de artículos con contenidos religiosos que no sólo estuvieron dirigidos a reforzar

la lectura lineal histórica desarrollada anteriormente, sino que estuvieron dirigidas a reforzar la imagen de la Iglesia como un elemento civilizador a través de explicaciones míticas, por ejemplo: en la relación sobre Saña, Lecuanda registra la existencia de un milagro por transmutación de la hostia. El motivo de esta manifestación divina, para el autor, se encuentra en la ausencia de fe en los indios rebeldes. Así, esta publicación evidencia la necesidad de estigmatizar las rebeliones indígenas a través de un discurso que contiene elementos milagrosos (míticos) utilizados para aplacar los ánimos rebeldes. Es decir, lo milagroso o mitológico se convierte en una expresión política, que diseña los márgenes por donde debe conducirse la agencia social de todos los grupos insertos en esta estructura social colonialista, así como se menciona en el tomo IX del M. P.

En el anexo de Eten perteneciente al Curato de Chiclayo, que en lo espiritual corre al cargo de los Religiosos del Orden Seráfico, sucedió el año de 1649 el prodigioso y autenticado milagro de haberse hecho patente en la Hostia de la Custodia un hermoso y tierno Niño, que estuvo bastante tiempo permanente á la vista del Pueblo. Algunos sabios piadosos atribuyen esta presencia real y física á la falta de fé con que vivian aquellos indios neófitos, no creyendo la existencia del cuerpo y sangre del Señor en ella después de consagrada (1966, p. 58).

En el plano de las manifestaciones culturales que tuvieron lugar en los espacios públicos (fiestas religiosas, cultura material, etc.), el fenómeno de la transmutación sufrió algunas variaciones causadas por la necesidad de doblegar culturalmente a los indígenas. Con relación a la trasmutación de los símbolos, en su estudio sobre “*El Corpus Chirsti*”, Carolyn Dean (2002) señala que, inicialmente, el Cuerpo del dios sol se transmutaba en la hostia; debido a su parecido de forma y fondo (concepto), siendo utilizada para educar en la fe cristiana a los indígenas. Sin embargo, esta estrategia instructiva permitió la existencia de espacios para la supervivencia de ritos dedicados a los dioses andinos. El conocimiento de estas prácticas, en el siglo XVII, puso en alerta al grupo dominante y obligó a ajustar los márgenes permitidos en la fiesta del “*Corpus Christi*” y en las otras festividades. Con este descubrimiento se inaugura un periodo de persecución cultural, conocido por la historiografía peruana como “la *extirpación de idolatrías*”.

Asimismo, menciona que la presencia de estas medidas tomadas desde el gobierno se manifestaron en la permisión limitada de símbolos que antes eran aceptados por ser considerados inofensivos. La mascaipacha, el disco solar, y otros elementos de origen andino fueron desplazados de los ritos religiosos cristianos, considerando este proceso como una limpieza étnica planteada desde la cultura hispana. Los símbolos –antes pensados como mecanismos para familiarizar a los indígenas con los conceptos religiosos cristianos, a través

de un proceso llamado metonimia— pasaron a ser entendidos como una expresión de la etnicidad que debía ser desterrada del cuerpo de los Santos Europeos.

Al verse despojados de su divinidad estos símbolos que ahora habían sido transformados en referentes étnicos, representaron el brazo laico de los indígenas. Semióticamente, la *mascaipacha* se volvió un distintivo de jerarquía social, despojado de su naturaleza divina. Esta nueva condición permitió a indígenas como Túpac Amaru II entender la herencia de su pasado, considerado divino, desde la secularidad²⁰. Realidad que es reflejada, en parte, por la naturaleza anti fiscal y étnica de la rebelión. Si, bien es cierto, las causas que motivaron esta erupción en la normalidad de las relaciones interétnicas, entre los diferentes grupos sociales, estuvo motivadas por las políticas fiscales borbónicas. Los silencios en favor de reivindicar la tradición religiosa propia de su pueblo, constituye un indicador de la transformación cultural que habrían sufrido estos símbolos repercutiendo en la mentalidad de personajes como Túpac Amaru II. Sin embargo, debemos aclarar que no fue totalitario porque existieron otras expresiones de resistencia, como la solicitud, en el siglo XIX, para continuar haciendo el ritual que conmemoraba el recorrido del dios Viracocha.

El desenlace de la rebelión más importante del siglo XVIII, terminó en su derrota militar y simbólica. Se despedazó el cuerpo de Túpac Amaru II, públicamente, en un acto simbólico que intentó expresar el desmembramiento del cuerpo de los rebeldes, y con ello sellar su derrota. Esta acción llevada a cabo por las autoridades, resulta contradictoria al respeto por el concepto de cuerpo que se expresa en los artículos periodísticos citados líneas arriba. Ya que el cuerpo, según el cristianismo, debía ser respetado. Así, esta acción contra el cuerpo nos sugiere, el autodesacato de sus ideas para poder destruir simbólicamente al cuerpo rebelde indígena y concluir un ciclo de lucha entre manifestaciones culturales que involucraban a los grupos indígenas enfrentados con los españoles. Llevándose a cabo así, una serie de omisiones históricas, censura a todo lo concerniente con lo indígena, destrucción simbólica para apoderarse, también en el discurso, de los elementos que les fueran útiles.

En tercer lugar, los miembros de La Sociedad de Amantes del País se apropiaron en el discurso del acervo cultural indígena que les pareció útil para validar a América como un espacio en donde el conocimiento no era ajeno a sus pobladores autóctonos. Pero, esta afirmación poseía matices a través de los cuales se identifica la exaltación de un indígena poseedor de conocimientos suficientes como para establecer un imperio, al cual entendemos como un indígena histórico que no tiene agencia en el presente de esta sociedad de conocimiento

²⁰Descendiente de Túpac Amaru I –último Sapa Inca ejecutado por los hispanos en el siglo XVI–.

y que es utilizado para sus fines, según convenga; en oposición, se encuentra la imagen de aquel indígena que es cuestionado duramente con la finalidad de apartarlo de su proyecto político y mantenerlo sometido, los discursos sobre este último ya los hemos explorado.

Al indígena o indio, término usado por ellos, histórico se hace presente en contextos donde América y, por extensión, los criollos, que también eran americanos, sufrían cuestionamientos por parte de autores europeos, como: De Pauw, Louis Godin, entre otros. Y, por esta razón, en el tomo II del M. P., los autores dejan en claro su posición con respecto a los detractores europeos.

Todo lo contrario se manda para los casos en que los dicterios o las sátiras se dirijan contra nuestra patria el Perú. Entonces la *Sociedad* hará todos los esfuerzos posibles, hasta sacrificarse para su defensa. Si los detractores son literatos del otro hemisferio, especialmente si son extranjeros, deberá la Sociedad impugnarlos con las pruebas de hecho, y con los raciocinios más vehementes (1964, p. 132).

Por esta razón, para Jean Pierre Clément, los miembros del “*Mercurio Peruano*” se sentían herederos de los dos grandes imperios: los romanos y los incas, asegurando así argumentos que validaron su posición social y utilizaron frente a los cuestionamientos de los mencionados autores europeos y mantuvieron sus privilegios en contra de los grupos subalternizados que ya habían instituido más de doscientas rebeliones anticoloniales, según Scarlet Ophelan.

Hay que precisar, empero, que estos artículos se interesan tanto por la historia indígena (es decir, precolombina) del Perú como por su historia española. Hay, como expresa L. Monguió (1979), un “indianismo historicista” del *Mercurio Peruano*, postura que se puede finalmente calificar de “garcilacista” y que se observa en la colonia desde hace mucho tiempo (CLÉMENT, 1997, p. 244).

Razón por la cual, nos enfocaremos sobre sus opiniones al respecto del “*indio histórico*”, que es situado en la figura construida sobre los Incas. Para tal efecto, debemos revisar un poema dirigido a esta civilización. Joseph Torpas de Gamarrilla, su autor, realiza un recuento de catorce incas, claramente influenciado por el Inca Garcilaso. Pues, esta es la información que él da en su texto: “*Los Comentarios Reales de los Incas*”, de los cuales ya se tiene conocimiento, por las investigaciones de María Rostworowski, que no fueron esta cantidad, sino que superaron este número; habiendo sido adaptado por el Inca Garcilaso para que encajen en los patrones de las monarquías europeas.

Torpas, en el tomo VI del M. P., menciona las hazañas de cada uno de los gobernantes, atribuyéndoles características europeas y mecanismos de dominación utilizados en Europa para establecer su poder. Sobre Manco Cápac dijo que era: “[...] astuto y cortesano/Se coronó por Inca Soberano;/Y el Perú sin gobierno, paz, ni ley/Lo adoró como Padre, y como Rey;/Consiguió que los Indios se ilustrasen,/Y con gusto y amor se avasallasen” (TORPAS,

1792, p. 19). Sobre Sinchi Roca que: “Las Provincias que se iban entregando,/Movidas del cariño y la dulzura/Con que enseñó la buena Agricultura,/En los Pueblos de Asillu, Chuncará./Así acabó treinta años de Reynado,/Gobernados en paz y con agrado” (1965, p. 20).

Y, sobre Lloque-Yupanqui, en el mismo tomo, también menciona que:

Y, aunque ganó a Chucuito, y Paucarcolla,/Canas, Pomata, Cipita, y Hatuncholla,/Encontró en Ayavíri tal protervia,/Que humilló con las armas su soberbia./Esta es la primer sangre, que en esgrima/Derramó la ambición en este clima:/Y el Inca por blazon de su grandeza/Fabricó en Pucará una Fortaleza./Con estas, y otras gloriosas correrías,/Pasó Yupanqui el resto de sus días,/Siempre afable, benéfico, prudente,/Justiciero, pacífico y valiente (1965, pp. 20-21).

Manteniendo esta misma línea reflexiva sobre el resto de los gobernantes, hasta enlazar su cronología con la invasión de los españoles, utiliza el recurso mítico para establecer una unión lógica entre las dos historias, superar los conflictos y darles una secuencia que justifique una continuidad entre este antagonismo natural inherente a cualquier relación de invasor-invasido. Así, consigue conciliar las memorias y legitimar la colonización sin desprestigiar a los Incas, utilizando la imagen de la voluntad de un ente supremo. Tal cual se registra en el tomo VI en el M. P.

Pero poco gozó la preeminencia;/ Porque ya la Divina Providencia,/Con su antorcha luciente y misteriosa,/Quiso que esta Nación supersticiosa,/Conociese al Dios vivo y verdadero,/Que murió como hombre en un madero./Y como entre las Naciones que acrisola,/No hay ninguna mejor que la Española,/ Envió con la piedad de nuestros Reyes/Las Armas, Letras, Religión y Leyes (1965, p. 25).

Esta secuencia se conserva al establecer nexos entre la ilustración y los autores que tenían algún vínculo con los Incas. En efecto, La Sociedad de Amantes del País, en su búsqueda por elementos autóctonos que prueben su “ilustración”, consideró al Inca Garcilaso como un elemento constitutivo de individuos que provocaron la dislocación de las letras americanas con respecto a Europa; generando una mayor autonomía, de las cuales ellos se sentían herederos. Estas producciones literarias fueron ordenadas en retrospectiva según el sentido que les dieron los miembros de esta sociedad de conocimiento; siendo, incluso en su tiempo, una idea que no se sostuvo invulnerable porque los contextos cambiaban y estaban supeditados, en parte, a la voluntad de la monarquía.

Es decir, a fines del siglo XVIII, entre los académicos no existió una idea totalmente opuesta a la monarquía hispana; pero si cuestionamientos esporádicos, generalmente, provocados por las medidas implantadas a causa de las reformas borbónicas. Y, es en esos contextos de inflexión con el gobierno virreinal en donde aparecían ideas que sugerían una mayor autonomía a partir de una peruanidad construida en función a autores mestizos como el

Inca Garcilaso. La razón se encuentra en que: “[...] Los criollos limeños, especialmente los que se expresan en el Mercurio, todavía no han llegado a pensar esto. No obstante, la historia nos enseña que, de la percepción, más o menos difusa, de su pertenencia a una entidad social particular que no es puramente española, se pasa luego a una etapa posterior caracterizada por el rechazo a España y a su dominación” (CLÉMENT, 1997, p. 244). Aun cuando no hubiera una idea de secesión, tal cual se registra en el tomo V del M. P.

[...] Garcilaso de la Vega en su Historia de los Incas excedió la curiosidad de los literatos de su siglo, mas nó de los presentes: el Jesuíta Blas Valera, de quien tomó excelentes noticias citándolo siempre, debió haber escrito muy bien; mas perecieron sus admirables escritos. [...] sobre los Quipus que usaban los Peruanos se puede y debe escribir mucho. Garcilaso citado habla de ellos largamente. Los exjesuitas Misioneros me dicen que aun se usan por naciones bárbaras (1965, p. 175).

Córdova, miembro de esta sociedad, reconoce los aportes del Inca Garcilaso y de los pueblos originarios, entendiéndolos como lejanos y señalando una categoría similar a *Buen Salvaje* que es la versión adaptada por Rousseau del concepto de “*Salvajismo*” (y sus variantes) sostenido por los griegos y las otras civilizaciones constituyentes de la antigüedad europea. Por esta razón, a través de su lectura en perspectiva, argumenta sobre el valor de América en contra las ideas europeas que atacaban al continente, sin atribuirles la importancia a los indígenas que se encontraban en su tiempo presente, pero sin dejar de reconocer los aportes de aquellos que están en el pasado²¹. Esta posición era claramente política, dirigida a apropiarse de los indígenas en la escritura y recrearlos constantemente según la percepción y los intereses de su grupo, los criollos.

En síntesis, los argumentos mostrados a lo largo del texto son una invitación a leer debajo de la superficie de la escritura para dar atención a las voces silenciadas de los grupos subalternizados. Entendiendo a las producciones expuestas en “*El Mercurio Peruano*” como una de las tentativas más organizadas y de larga duración perteneciente a la élite criolla peruana que sentó las bases del proyecto político de nación, en donde se apagó de la memoria oficial las otras historias de los pueblos subalternizados, o, en su defecto, fueron sometidas en la escritura. Así, esta estructura se mantuvo en el periodo republicano a través de sus agentes sociales, los cuales dieron continuidad a las contradicciones nucleares de este proyecto que nunca se resolvieron. En adición, y precisamente por la búsqueda de una mayor y mejor proximidad de la verdad histórica perseguida por los autores griegos y retomada, implícitamente, por los representantes de la microhistoria, es que el dislocamiento del tradicional *locus* desde donde se pensó y piensa la historia, es justificado y confirma la necesidad de, primero, develar las

²¹ Sobre este tema, es importante revisar el trabajo titulado: *Incas Sí, indios no* de la autoría de Cecilia Méndez.

contradicciones del discurso colonialista y demostrar que las omisiones y apropiaciones de los grupos subalternizados en el discurso no son casualidades, sino que responden a un proyecto articulado que fue pensado desde Europa y se ha mantenido en América, y, segundo, debemos reconocer a los cronistas indígenas no sólo como fuentes, sino como productores de conocimiento. En consecuencia, luego de haber colocado al sujeto colonizador blanco y al sujeto subalternizado en su real dimensión, como productores de conocimiento, podremos estar más próximos a la verdad histórica. De lo contrario, sólo repetiremos, en un campo epistemológico, elementos de la colonización.

4 CAPÍTULO 3: CUESTIONAMIENTO EPISTEMOLÓGICO ANDINO AL MITO OCCIDENTAL

Caminito que anduvo
de sur a norte
mi raza vieja
antes que en la montaña
la Pachamama
se ensombreciera
(Atahualpa Yupanqui, Camino del Indio).

Las apreciaciones de este cantor argentino demuestran la vigencia de los reclamos que las poblaciones autóctonas dirigían durante la invasión española contra la colonización de sus sociedades. Y grafica las problemáticas que empujaron a los autores, que analizaremos, a cuestionar la estructura de pensamiento mítico occidental, trasladado a través de la religión cristiana, acompañada por conceptos que colocaban a los americanos en un lugar inferior con respecto a los europeos. Asimismo, debemos reafirmar lo mencionado en la introducción sobre el orden de los capítulos. No hemos considerado una lógica cronológica, sino de posicionamiento en el discurso. En este sentido, según Akassi (2011), lo postcolonial no constituye, necesariamente, un elemento temporal (por el prefijo post); pues, posicionamientos en contra del colonialismo se desarrollaron durante y después de la violenta colonización española.

Y, a partir de este posicionamiento en el discurso, debemos dejar claro que la invención de América, en el escrito, es el resultado de un proceso que responde al desarrollo de imágenes del corpus textual comentado en los capítulos anteriores. Así, la literalidad escrita que se mimetizó con las narrativas mitológicas, con raíz en la literalidad oral, fueron instituidas en América, inicialmente, con Colón, y esta relación se mantuvo con los cronistas que acompañaron a los invasores hispanos; trasladando y naturalizando en estos espacios imágenes concebidas en la antigüedad europea. A partir de las cuales se justificaron las categorías raciales que sustentaron la división en la estructura social del virreinato peruano. “Entre tanto, muchos eruditos europeos, incluyendo a Paracelso y a Giordano Bruno, continuaron manteniendo la postura de que los etíopes, los isleños de los mares del Sur y otros pueblos de análogo modo “diferentes”, no pertenecían a la misma especie que los europeos” (PELTO, 1967, p. 25).

Estas expresiones literarias tuvieron injerencia en la instrucción de los americanos que reflexionaron sobre su realidad, manteniendo el mito de la inferioridad de las poblaciones no europeas. Al igual que el debate entre Bartolomé de Las Casas y Sepúlveda, en donde se discutió sobre la posibilidad de salvar las almas de los indígenas, concluyendo que debían ser

salvadas. Así, en el tomo II de las obras de Bartolomé de Las Casas, se evidencia: “[...] *la Nulidad del título de Esclavos con respecto á los Indios; y en la segunda, la obligación del Rey nuestro Señor y de V. A. á declarar esa nulidad y mandar restituir á los Indios su primitiva libertad*”. (CASAS: II, p. s. n.). Esta premisa formó parte del aparato de dominación que reafirmó a los africanos y a sus descendientes como sujetos esclavizados, idea que es sostenida por Clément Akassi (2011). Y, aunque los indígenas estuvieron, aparentemente, en una posición más confortable, también les significó la reafirmación del sometimiento a mejores mecanismos de dominación. En este marco, emergen el Inca Garcilaso de la Vega y Felipe Guamán Poma de Ayala, como parte de la resistencia que llevaron a cabo los indígenas en diferentes espacios.

Así, mediante este debate se marcaron nuevos derroteros por donde iban a ejercer la dominación, en la cual tanto Sepúlveda como Bartolomé de Las Casas pensaron sus argumentos desde la colonización y, en consecuencia, desde la explotación de los africanos e indígenas. En este sentido, Clément Akassi posee un importante trabajo para el caso de Cuba, en donde muestra que las ideas lascasianas influyeron en la representación de la figura del *viejo cristiano* como modelo cultural e identitario de Cuba. El cual fue instrumentalizado para someter a la población cubana de origen africano desde el debate de Sepúlveda y de Las Casas hasta llegar al periodo contemporáneo.

Los infieles, para Bartolomé de Las Casas, son los paganos, es decir los que jamás han recibido la fe cristiana. De un lado, nosotros tenemos un discurso portador del mirar de la ortodoxia religiosa (el padre Las Casas) y del otro, la heterodoxia: los herejes y los paganos. En suma, tanto Sepúlveda como Bartolomé de Las Casas son guardianes del mismo templo: la supremacía católica. El primero señala sin discernimiento (= los herejes y los infieles), el segundo es más tolerante hacia los paganos y pregonar, al instar el argumento de Sepúlveda, una violenta cruzada contra los herejes (AKASSI, 2011, p. 252, traducción es nuestra).

La narrativa escrita de los autores indígenas muestra estas influencias al construir sus textos en contraposición a los europeos y en función a este otro sujeto colonizado africano. Se puede constatar esta afirmación por los cuestionamientos dirigidos hacia los europeos y el poco espacio que le dedica Guamán Poma a los africanos o la omisión de estas poblaciones en el trabajo del Inca Garcilaso de la Vega; al denunciar los abusos cometidos por los europeos.

Por otra parte, las producciones de Guamán Poma y del Inca Garcilaso, son el resultado de la mixtura entre la literalidad escrita y la literalidad oral y autóctona mediante la cual buscaron entender la realidad en la que ellos se encontraban, siendo conscientes de que ya no era más el mundo de los incas ni de los españoles; sino que se encontraban en una nueva realidad resultante de todas las influencias que convergieron en ese espacio y tiempo histórico, y que debían entender para llevar a cabo su agencia social con el objetivo de resistir a la dominación.

Sin embargo, a pesar de saber que ya no era más el mundo de los importantes señoríos autóctonos, la historia, como se entendía en este periodo, constituyó una herramienta para traer a su presente legados anteriores a la presencia de los españoles, con el objetivo de sustentar sus reclamaciones en contra de las abusivas condiciones de sometimiento en las que se encontraban. Es decir, lo histórico se convirtió en un respaldo no sólo para entender lo que les sucedió, sino para utilizarlo como un mecanismo de resistencia en esta lucha de poderes. Pero, no debemos pensar que estas expresiones en contra de la colonización europea fueron uniformes, pues tanto Someda (1999) como Burga (2005) sostienen que la diferencia entre el Inca Garcilaso y Guaman Poma se encuentra en que el primero era depositario de una historia oficial incaica y, el segundo sostiene una versión que se distancia de la oficial, por ser miembro de la etnia llamada Yarowilca, sometida al poder incaico.

[...] *Los Comentarios Reales* (1609) del Inca Garcilaso de la Vega es un excelente ejemplo: era necesario, ante la demanda de sus parientes indígenas, reivindicar -hasta idealizar- la historia de los incas. Inaugura una forma de hacer historia política, en el Perú, que aún perdura en la actualidad. La *Nueva corónica y buen gobierno* (1614) de Felipe Guamán Poma de Ayala, escrita para reivindicar y elogiar a los grupos étnicos de las provincias sometidas a los incas, también critica el sistema colonial, presenta al indígena con orgullo, demanda un futuro con más justicia y expresa su incertidumbre a través de su actualísimo lamento «¡Y no hay remedio!» (BURGA, 2005, pp. 53-54).

El accionar de ambos autores responde a un marco histórico explorado por María Rostworowski (1989) y Waldemar Espinoza Soriano (1989); en donde ambos coinciden en que el mundo andino, bajo la representación de la confederación multinacional incaica que agrupaba a más de 100 naciones, fue sometido por los hispanos de la mano de alianzas realizadas con naciones descontentas, que vieron en los europeos la posibilidad vulnerar el poder incaico y recuperar su autonomía; es decir, los poderes regionales entregaron el mundo andino a los españoles. El resultado de estas decisiones fue la instauración del orden colonial, en donde ellos se hallaron aún más problematizados. “[...] después de sesenta u ochenta años de la Conquista comenzaron a añorar a los incas sin mitificarlos. Será en 1606 cuando estos pueblos comenzarán a escenificarse la muerte de Atahualpa, como se deduce de un documento referente a Sapallanga, al sur de Huancayo” (ESPINOZA, 1989, p. 56).

Así, los esfuerzos para reestablecer el mundo andino son entendidos por Manuel Burga mediante el concepto de *utopía andina*, “resolviendo” el problema de su aplicación a un espacio andino, siendo un concepto de origen europeo. “[...] Todos los pueblos tienen siempre una noción del pasado y del futuro: algunos, como los cristianos, poseen una visión apocalíptica del futuro; y otros, como los antiguos griegos, exhiben una visión utópica de un futuro mejor” (BURGA, 1989, p. 58).

La utopía andina es un conjunto de actitudes y comportamientos sociales que buscan la restauración de la sociedad indígena derrotada y conquistada por los españoles. Pero no sólo actitudes y comportamientos; también se expresa en libros, en rituales, en la pintura, en la religión sincrética, en la fiesta popular, viviendo de preferencia en la imaginación, en el inconsciente colectivo de las poblaciones que soportaron la explotación colonial (BURGA, 1989, p. 58).

A pesar de que Burga afirme que es un concepto de carácter universal, el problema se encuentra en que esta visión de futuro está vinculada al cristianismo; dándole un rostro particular, lejano a todo concepto universal. Pues, Moro al colocar al dios judeocristiano como un elemento importante para analizar a la sociedad utopiana, inmediatamente, entiende la idea de futuro en términos de una idea totalizadora, de un único dios que controla todo, a través del cual, se justificó la invasión a América. “[...] Definen la virtud diciendo que no es otra que vivir según la ley natural, y que para solo esto fuimos criados por el sumo Dios, y que aquel sigue este camino que en apeteer ó dexar las cosas se ajusta con la razón”. (MORO, 1805, p. 63) ¿entonces, qué de andino tiene la utopía?

Sin embargo, en el Perú, la línea de reflexión que importa estos conceptos europeos se mantuvo y fue retomada años después por otros intelectuales interesados en los estudios de los milenarismos, las utopías y los mesianismos en el área de los estudios eclesiásticos peruanos:

[...] En los últimos años, Jeffrey Klaiber (1982 y 1995) ha insistido en la dimensión utópica, esta vez de Guamán Poma y también del movimiento de Túpac Amaru; y Marzal (1992-1994) ha acuñado el término de una “utopía posible” para referirse a las misiones jesuitas en América, particularmente las de Paraguay, pero también las de Juli o Maynas, posición que se transmite en un posterior texto colectivo (Negro y Marzal 1999) (ARMAS, 2002, p. 362).

Desde otra perspectiva, Luis Alberto Sanchez sostiene que el romanticismo se origina en América, específicamente en el Perú, a causa del apasionamiento de las voces que se vieron obligadas a reclamar a los europeos por reconocimiento; acarreado la creación de una exigua conciencia americana que con el tiempo fue tomando otras formas según el contexto y sus ejecutantes.

[...] El Inca Garcilaso, lejos de encarnar una tendencia clásica, como lo pretende Riva Agüero, fue un precursor romántico. Sus constantes nostalgias; su malcontento de vivir; su melancólica reconstrucción de lo pretérito; su irreductible adhesión a la raza vencida de su madre; su terca convivencia con su yo; su confidencial y taimada egolatría, todo ello revela proclividad romántica, a más de su estilo no por rico y armonioso, clásico, sino estremecido de emoción, al punto de trocar a su autor en rebelde implícito, modelo de vocablos y paisajes desconocidos, remoto heraldo de Rousseau, a su manera desde luego (1981, p. 748).

Volviendo al concepto de Utopía, debemos entender el problema más grande de su aplicación al mundo andino, que es la carencia del sentido de futuro en la cosmovisión andina, en términos estrictamente occidentales; convirtiéndolo en un concepto inoperante. Pues, como veremos en el desarrollo del presente capítulo, la resistencia epistemológica andina estuvo

presente en todas las áreas, entre ellas la escrita —a través del Inca Garcilaso y Guaman Poma, sobre todo en este último—; evidenciando que las campañas de adoctrinamiento en la fe cristiana, llevadas a cabo durante los siglos XVI y XVII, tuvieron discretos resultados. En este sentido, la restauración del mundo andino, reclamado enfáticamente por Guaman Poma, acusa su vinculación al concepto del tiempo circular, propio de la cosmovisión andina, que es compuesto por un ciclo en donde el desorden (representado por los españoles) marca el final de un periodo y el inicio del siguiente con la restitución del orden. Pensamiento que imposibilita el estudiar al mundo andino a través del concepto lineal de utopía.

Mas, es preciso reconocer el esfuerzo de los autores que intentaron estudiar al mundo andino. En este sentido, es más oportuna la posición de Luis Alberto Sanchez porque no intenta utilizar esquemas europeos en sociedades muy distantes en términos conceptuales, sino que reconoce que algunas corrientes literarias desarrolladas en Europa se gestaron en el Perú; es decir, hace el recorrido al revés. Sin embargo, por no ser el foco de esta investigación, debemos dejar esta discusión para un estudio futuro y concentrarnos, a partir de estos autores, en dislocarnos del culto a las letras para observar con mayor atención y sin prejuicios las otras producciones que conservan ideas sociales desarrolladas por estas civilizaciones milenarias. Razón por la cual, decidimos escoger a cronistas indígenas para reconocer, en su agencia, los momentos de resistencia epistemológica existentes en la historia peruana. Con el objetivo de realizar una lectura historiográfica de cómo, posteriormente, el sujeto colonizador blanco, encarnado en las élites criollas, a través de la apropiación o la omisión, desplazó los esfuerzos de autores postcoloniales del centro de las discusiones políticas a finales del siglo XVIII, para mantener sus privilegios (idea que fue desarrollada en el capítulo II).

En efecto, la importancia de entender este fenómeno se debe a que estas luchas marcaron el derrotero de lo que fue y es el Perú en su etapa republicana. Es precisamente, en este periodo en donde las agencias del hombre andino también se mantienen resistentes al desplazamiento de la centralidad en la que se encontraban y que fue apropiada por las élites criollas, las cuales tuvieron forzosamente que adaptarse a esta nueva realidad. Así, la emergencia de autores indígenas que pensaron en los acervos culturales autóctonos continuaron siendo marginalizados por el sujeto colonizador blanco. En la intelectualidad peruana existen casos interesantes a resaltar para precisar estas afirmaciones.

En 1929 se desarrolló desde el primero al doce de junio la “I Conferencia Comunista latinoamericana realizada en Buenos Aires”. De la cual fue excluido José Carlos Mariátegui debido a discrepancias de orden epistemológico con el comunismo. Es decir, por no someter su pensamiento a lineamientos europeos que buscaban estandarizar a las poblaciones americanas,

en este caso peruana, bajo el concepto de proletariado, ya que no era aplicable en un lugar donde la industrialización era inexistente, y lo que indicaba la realidad era pensar en problemáticas coloniales que vinculaba la construcción de un proyecto nacional que contemple a las poblaciones subalternizadas. Así, el acierto de Mariátegui fue pensar en las poblaciones indígenas, pero, por lo que se le cuestiona, oportunamente, es por la inexistencia de las poblaciones de origen africano en su propuesta.

En esta misma línea de confrontaciones entre intelectuales, que intentaron dislocar el pensamiento de Europa, y los que encarnaron al sujeto colonizador blanco, podemos mencionar el caso de José María Arguedas y su incomprendida obra. Consideraremos dos episodios que, a nuestro entender, materializan estos conflictos. El primero se desarrolló el 23 de junio de 1965, cuando en el Instituto de Estudios Peruanos, se desarrolló un conversatorio sobre la novela de Arguedas, llamada “*Todas las Sangres*”, al cual él asistió. Este conversatorio fue dirigido por algunas figuras importantes de la intelectualidad peruana, entre ellos se encontraban: Henri Favre, Luis E. Valcárcel, Aníbal Quijano, entre otros. Y, la temática central sobre la cual se desarrolló este conversatorio fue la importancia de “*Todas las Sangres*” para pensar al Perú. Infelizmente, entendieron a su obra desde cánones europeos, pues no podría ser diferente, viniendo de intelectuales que reproducían el mito del desarrollo, adaptación colonialistas a través del capitalismo. “[...] Con la excepción del lingüista Alberto Escobar, los demás participantes criticaron frontalmente la obra. El argumento más empleado fue que no reflejaba el presente ni el futuro del país, sino que constituía un trozo de su pasado” (ZAPATA, 2011).

Ante estas impresiones sobre su obra, Arguedas defendió su punto, al resaltar que él estaba pensando en una realidad indígena, que, además había sido desplazada por los proyectos políticos del Perú republicano. Y, anecdóticamente, uno de los autores que mantuvo la embestida en contra de la importante producción académica de Arguedas, fue Aníbal Quijano, uno de los autores peruanos más resaltante que formó parte de los denominados autores decoloniales, dirigidos por Adorno y Mignolo, en Sudamérica. De los cuales, Akassi ya ha puesto en relieve sus aportes y sus limitaciones, que influyeron en la obra de Quijano, también. Así, este marco de pensamiento hace comprensible la incompreensión de la cuál fue víctima Arguedas.

Ante la silenciosa presidencia de Luis E. Valcárcel, Arguedas sostuvo que el Perú era muy diverso, que había regiones más desarrolladas que otras, pero que el gamonalismo a la antigua no había desaparecido ni de Cusco ni de Apurímac y que ahí estaba situada su novela. Pero se fue callando, hasta que Aníbal Quijano resumió las críticas y con su habitual consistencia demolió la visión de la sociedad peruana planteada por la novela. Antes de silenciarse,

Arguedas en un momento exclamó: “¡Entonces he vivido en vano!”, expresando que si no entendía al Perú y su obra no era una contribución, sino lo contrario, se sentía sobrando en este mundo (ZAPATA, 2011).

Esta incompreensión se debe a que él intentó rescatar la estructura de pensamiento autóctona a través de su narrativa, manteniendo vivo el mito andino, como mecanismo cognoscitivo, el cual estuvo presente en su convivencia con las comunidades andinas. En efecto, su narrativa retoma los mecanismos de resistencia indígena utilizados por autores del siglo XVII, como Guamán Poma o Santa Cruz Pachacuti, y los adapta a su presente. Razón por la cual, su narrativa va en consonancia con la oralidad, la naturaleza -como elemento constitutivo del pensamiento autóctono-, el tiempo circular, y las expresiones rítmicas de los instrumentos andinos; dejando en evidencia lo que la academia, que es ortodoxa, quiere ignorar; pero, que en el siglo XX ha tenido continuidad a través de la literatura, y de las otras expresiones artísticas (música, arte, etc.).

Para Mauricio Ostría Gonzáles y Patricia Henríquez Puentes (2016) las narraciones de José María Arguedas son susceptibles a ser leídas como un sistema de representación que rememora las estrategias del Taki Onqoy, expresión poscolonial del siglo XVI que anunciaban el retorno de los dioses andinos. Emulando a este movimiento, Arguedas recupera en su narrativa las visiones tradicionales del hombre andino y su religiosidad vinculada a la naturaleza. Siendo el eje que enlaza la obra de Arguedas con el Taki Onqoy, los danzantes, instrumentos rituales que encarnan a sus dioses autóctonos para luchar en contra del colonialismo. En este sentido, en sus novelas más reconocidas: “*Los ríos profundos*”, “*Todas las sangres*”, “*El zorro de arriba y el zorro de abajo*”, se encuentra presente la idea de restauración de las huacas (vocablo quechua referente a sagrado) y del universo andino, que está sometido por la modernidad europea. Asimismo, se evidencia la idea de restauración del mundo andino a través de sus personajes.

[...] voluntad de sobrevivencia y resistencia cultural. Por eso el mundo arguediano, como el Taki Onqoy es utópico y subversivo y se juega entre la necesidad de recuperar el pasado y de provocar la revolución, el pachacuti. Personajes como Doña Felipa (*Los ríos profundos*), Rendon Wilka (*Todas las sangres*) o el loco Moncada (*El zorro de arriba...*) y hasta el pequeño Ernesto (*Los ríos profundos*) funcionan como los antiguos curacas para los que la visión andina del mundo no ha perdido vigencia y es necesario restablecer (OSTRIA; HENRÍQUEZ, 2016, p. 79).

En efecto, a diferencia del posicionamiento clásico entre científico social y objeto de estudio, que demanda una disociación para entenderlo. Arguedas, procedente del mundo andino, se encuentra con el mito en el cotidiano de su vida, y también lo entiende desde su posición de literato, antropólogo y etnólogo; adquiriendo una experiencia integral con respecto al mito. "En los pueblos que no tienen escuelas ni colegios (gentes que viven en los pueblos de

la selva o en aldeas de indios en el Ande) explican el origen de las cosas que existen mediante historias de dioses. A este modo de interpretar el origen de las cosas se llama mito" (ARGUEDAS, 2001, p. 8). Y, añade: "El mito está vinculado con la religión. El mito es un relato, un cuento que intenta explicar el origen del mundo en su conjunto, de lo que llamamos universo, o bien de algunos aspectos del universo, por ejemplo, el origen del hombre o la creación de las montañas o, en particular, de otros elementos que forman el mundo exterior" (ARGUEDAS, 2001, p. 8). Y, como veremos más adelante, especialmente, con Guaman Poma de Ayala, el mito es un mecanismo cognoscitivo a través del cual entienden su entorno. Y, las deidades funcionan como unidades que contienen otros conceptos, como: la creación, las jerarquías en la naturaleza, y el tiempo. Así, consiguen explicar su entorno, como un todo integrado que involucra al hombre, a diferencia de la llamada *Ilustración europea* que sobredimensiona al hombre y lo coloca encima de todo lo existente. En este sentido, debemos entender al pensamiento andino y a la ilustración europea como herramientas cognoscitivas equivalentes, dejando de lado la "superioridad" adjudicada a la segunda.

En su novela "*El zorro de arriba y el zorro de abajo*", ambientada en la norteña ciudad de Chimbote, Arguedas mantiene este vínculo entre lo divino y lo terreno (humano); confirmando una vez más que el pensamiento mítico no era antagónico a lo que se podría observar en la realidad objetiva porque en la epistemología andina no existía ni existe la oposición occidental entre lo mágico y lo real; sino que constituyen una unidad.

[En efecto, así como el cuerpo en el *Taki Onqoy* es llevado a su límite extremo, autodestruyendo su realidad carnal, su materialidad (Bernard, 1994, p. 93)] para devenir en símbolo, en facilitador de la comunicación con el mundo sobrenatural, en punto de contacto con los poderes ctonicos de los espíritus de montañas, rocas, manantiales, ríos y otros elementos topográficos, el cuerpo de los personajes en las obras de Arguedas es capaz de vincularse con los dioses, de leer sus mensajes y de encarnar la supervivencia cultural del antiguo mundo andino (OSTRIA; HENRÍQUEZ, 2016, p. 83).

Entonces, volviendo a la idea de "*futuro*", principal argumento utilizado en contra de la producción de Arguedas, por la mesa redonda realizada en el Instituto de Estudios Peruanos. Percibimos que sería un sinsentido incluir en sus preocupaciones como literato, la idea de futuro, progreso o desarrollo en el Perú, en términos estrictamente europeos, cuando él estaba pensando en rescatar el pensamiento andino que no posee una lectura temporal lineal. En adición, al dejar de lado la categoría de clase para enfocarse en la categoría de indio, como lo menciona Zapata (2011), está intentando pensar en la marginación étnica y colonial en contra de las poblaciones indígenas que se había mantenido vigente hasta su presente. Y, junto a

Mariátegui, pueden ser considerados los pensadores más originales e importantes en América Latina, por las razones mencionadas.

Por ejemplo, el destacado antropólogo Henri Favre sostuvo que la novela estaba construida sobre temas de etnia y casta, cuando en la realidad peruana de esos días primaban los problemas de clase. Donde Arguedas veía indígenas, él observaba campesinos. Uno a uno los intelectuales lo fueron arrinconando y Arguedas se defendió como pudo (ZAPATA, 2011).

Pues, su conciencia histórica y su conocimiento de causa lo respaldaban. Él entendía que el problema no era una cuestión de conceptos, sino de todas las problemáticas acarreadas por el colonialismo en el periodo republicano. Sobre lo cual, Mariátegui ya había llamado la atención y puesto en evidencia la inoperancia en la realidad peruana de conceptos modernos europeos, como el concepto de clase. José María Arguedas pensaba que se debía entender a este mundo marginado en su verdadera dimensión, y no como inferiores, para que, unidas “*Todas las sangres*”, se logre una idea de nación.

El segundo episodio, 1967-1969, fue la controversia provocada por las gruesas opiniones de Julio Cortázar, escritor argentino, en contra de José María Arguedas. Al cual acusaba de ser un escritor resentido y emocional, atributos que, claramente, estaban dispuestos a desacreditar todo rastro de inteligencia en la obra de Arguedas. Así, Cortázar se posicionaba como el sujeto colonizador blanco, detentor de la razón, despojándola de las estructuras de pensamiento locales, como si fueran antagónicas a la “razón”, por tener también cargas emocionales. Así, Cortázar, que estuvo en Francia, además de lo mencionado, sostuvo como argumento nuclear la carencia de perspectiva que le acarreó a Arguedas el no haber salido de la región.

Hablando de etiquetas, por ejemplo, José María Arguedas nos ha dejado como frascos de farmacia en un reciente artículo publicado por la revista peruana *Amaru*. Prefiriendo visiblemente el resentimiento a la inteligencia, lo que siempre es de deplorar en un cronopio, ni Arguedas ni nadie va a ir demasiado lejos con esos complejos regionales, de la misma manera que ninguno de los "exiliados" valdría gran cosa si renunciara a su condición de latinoamericano para sumarse más o menos parasitariamente a cualquier literatura europea. A Arguedas le fastidia que yo haya dicho (en la carta abierta a Fernández Retamar) que a veces hay que estar muy lejos para abarcar de veras un paisaje, que una visión supranacional agudiza con frecuencia la captación de la esencia de lo nacional. Lo siento mucho, don José María, pero entiendo que su compatriota Vargas Llosa no ha mostrado una realidad peruana inferior a la de usted cuando escribió sus dos novelas en Europa. Como siempre, el error está en llevar a lo general un problema cuyas soluciones son únicamente particulares; lo que importa es que esos "exiliados" no lo sean para sus lectores, que sus libros guarden y exalten y perfeccionen el contacto más profundo con su tierra y sus hombres. Cuando usted dice que los escritores "de provincias", como se autocalifica, entienden muy bien a Rimbaud, a Poe y a Quevedo, pero no el Ulises, ¿qué demonios quiere decir? ¿Se imagina que

vivir en Londres o en París da las llaves de la sapiencia? ¡Vaya complejo de inferioridad, entonces! (CORTAZAR, 2009, pp.245-246).

Y, lo cierto es que, nuevamente, el problema se encontraba en la falta de comprensión de la obra del escritor peruano. La incompreensión resultante de los pensamientos adoctrinados propio de los autores colonizados que no podían procesar una producción que no entienda a Europa como el centro por falta de herramientas epistemológicas, o, simplemente, por la comodidad que les daba el estatus colonial y elitista. Así, una vez más, no fue la carencia de conocimientos sobre conceptos como lo sugirió Favre, o el no haber ido a Francia, como lo pensó Cortázar; sino el abundante conocimiento de sus detractores sobre el mundo occidental y la ignorancia sobre su propia región, como un área en donde también se produce conocimiento, lo que los condujo a desacreditar tan importante producción intelectual.

Luego de este enfrentamiento José María Arguedas se suicidaría en 1969. Las motivaciones de esta decisión no quedan claras, pero se sabe que el pensador peruano poseía problemas de depresión. En 1971 y 1972, se publicaron póstumamente: Su novela *“El zorro de arriba y el zorro de abajo”* y su poemario titulado: *“Katatay”*, respectivamente. En relación a su novela, como ya se mencionó, aborda la temática de la pesca industrial y el abuso de las autoridades en la ciudad de Chimbote. En donde expone la imposición del orden capitalista y los males que este acarrea. Mezclando esta denuncia con historias de pescadores locales y elementos mágicos del mundo andino que tienen injerencia en el desarrollo de la historia. Confirmando así que en el mundo andino el mito está presente en el cotidiano, y que es un mecanismo para conocer la realidad, compuesto por la razón y no antagónico a ella; tal cual lo propone la Ilustración y las posteriores corrientes de pensamiento desarrolladas en el continente europeo. Además de lo mencionado, la introducción es un claro texto de despedida en donde desnuda, con una prosa ágil, la intelectualidad sudamericana que él conoció. Menciona a: Rulfo, Onetti, Carlos Fuentes, Lezama Lima, Cortázar y Vargas Llosa. Y, a partir de las críticas realizadas por Cortázar, Arguedas clasificó a los escritores latinoamericanos. Por un lado, reconoce a los escritores talentosos pero no profesionales en donde él también se ubica. Y, por otro lado, están los escritores denominados profesionales. Mediante esta diferenciación buscó reafirmar su idea de que la literatura no es mecánica, con horarios estrictos para escribir, sino que es una forma de vivir, dejando sin efecto los prejuicios de Cortázar y validando la producción de los escritores “no profesionales”.

[...] Y había decidido hablar hoy algo sobre el juicio de Cortázar respecto del escritor profesional. Yo no soy escritor profesional, Juan no es escritor profesional, ese García Márquez no es escritor profesional. ¡No es profesión escribir novelas y poesías! O yo, con mi experiencia nacional, que en ciertos resquicios sigue siendo provincial, entiendo provincialmente el sentido de esta

palabra oficio como una técnica que se ha aprendido y se ejerce específicamente, orondamente para ganar plata. Soy en ese sentido un escritor provincial; sí, mi admirado Cortázar; y, errado o no, así entendí que era don João y que es don Juan Rulfo. Porque de no, Juan, que conoce al infinito el oficio, no debería ser pobre. Yo tuve que estudiar etnología como profesión; el Embajador fue médico; Juan se quedó en empleado. Escribamos por amor, por goce y por necesidad, no por oficio. Eso de planear una novela pensando en que con su venta se ha de ganar honorarios, me parece cosa de gente muy metida en las especializaciones. Yo vivo para escribir, y creo que hay que vivir incondicionalmente para interpretar el caos y el orden (ARGUEDAS, 2006, pp. 29-30).

Y, añade: “Vallejo no era profesional, Neruda es profesional; Juan Rulfo no es profesional ¿Es profesional García Márquez? ¿Le gustaría que le llamaran novelista profesional? Puede decirse que Molière era profesional, pero no Cervantes” (ARGUEDAS, 2006, p. 31). Asimismo, cuestiona la visión supranacional de Cortázar, dando respuesta a sus ataques en contra de su visión “regional”, mencionados anteriormente. “[...] Perdónenme los amigos de Fuentes, entre ellos Mario Vargas Llosa y este Cortázar que agujijonea con su “genialidad”, con sus solemnes convicciones de que mejor se entiende la esencia de lo nacional desde las altas esferas de lo supranacional” (ARGUEDAS, 2006, p. 25). Lo cierto es que Arguedas está pensando al Perú desde la composición multiétnica y desde sus problemas sociales irresueltos; por esta razón, las corrientes que se desarrollan en Europa no son nucleares en el pensamiento de Arguedas, y deja sin efecto los ataques de Cortázar que sugieren modificar su visión de la literatura y de la sociedad peruana. Reforzando su argumento al resaltar que Márquez construye su narrativa en función a América Latina.

¿Y García Márquez? De él creo que estaba diciendo algo. Ése cuenta cosas del ser humano de este Continente, del individuo muy contaminado con los pareceres y modos de ser de Europa, cuenta con la fantasía y certidumbre con que Carmen contaba historias de osos y culebras. Absolutamente cierto y absolutamente imaginado (ARGUEDAS, 2006, p. 28)

Con respecto al poemario *Katatay*, podemos apreciar no sólo un gran nivel poético, sino que también da lugar a un pensamiento complejo, vinculando la realidad objetiva y el pensamiento mágico como un todo. Dejando constancia que el cuerpo teórico autóctono no superpone al hombre a la existencia de la realidad objetiva, sino que lo entiende como parte de un todo.

Así, en el poema titulado: “*A Nuestro Padre Creador Tupac Amaru*” el autor trae a su narrativa del siglo XX algunos arquetipos propios del mundo andino presentes en el siglo XVI, como: la serpiente, el puma, el colibrí, etc. “Tupac Amaru, hijo del Dios Serpiente ; hecho con la nieve del Salqantay ; tu sombra llega al profundo corazón como la sombra del dios montaña, sin cesar y sin límites” (1972, p. 15). Y, el autor se mantiene combativo en contra de la invasión de la modernidad europea.

[...] Desde el día en que tú hablaste, desde el tiempo en que luchaste con el acerado y sanguinario español, desde el instante en que le escupiste a la cara; desde cuando t u hirviente sangre se derramó sobre la hirviente tierra, en mi corazón se apagó la paz y la resignación. No hay sino fuego, no hay sino odio de serpiente contra los demonios, nuestros amos (1972, p. 15).

El reconocer la derrota que sufrieron como civilización, no constituye una aceptación pasiva, reiteramos. Pues, menciona que el sometimiento los ha vuelto más fuertes. Y, centra sus reflexiones en los diversos seres vivientes y elementos de la naturaleza que participan directamente en la defensa de su cultura.

De tu inmensa herida, de tu dolor que nadie habría podido cerrar, se levanta para nosotros la rabia que hervía en tus venas. Hemos de alzarnos ya, padre, hermano nuestro, mi Dios Serpiente. Ya no le tenemos miedo al rayo de pólvora de los señores, a las balas y la metralla, ya no le tememos tanto. ¡Somos todavía! Voceando tu nombre, como los ríos crecientes y el fuego que devora la paja madura, como las multitudes infinitas de las hormigas selváticas, hemos de lanzarnos, hasta que nuestra tierra sea de veras nuestra tierra y nuestros pueblos nuestros pueblos (1972, p. 19).

En la parte concluyente del poema, los indígenas conquistan los espacios geográficos de donde fueron despojados. Y los españoles, falsos dioses, ven vulnerado su poder. En este sentido, es interesante como, en esta parte, el autor está que observa esta fauna mitológica andina desde una casa en la ciudad de Lima; convirtiéndose en un triunfo conseguido por la fuerza de los indígenas y de la naturaleza con la cual conforman un todo indisociable.

Escucha, padre mío: desde las quebradas lejanas, desde las pampas frías o quemantes que los falsos wiraqochas nos quitaron, hemos huido y nos hemos extendido por las cuatro regiones del mundo. Hay quienes se aferran a sus tierras amenazadas y pequeñas. Ellos se han quedado arriba, en sus querencias y, como nosotros, tiemblan de ira, piensan, contemplan. Ya no tememos a la muerte. Nuestras vidas son más frías, duelen más que la muerte (p. 21).

Luego de haber ubicado a algunos autores depositarios de pensamientos coloniales y poscoloniales, y hacer algunas colocaciones podemos dislocarnos del pensamiento eurocéntrico, para reconocer los aportes de los sujetos indígenas como productores de conocimiento; dejando sin espacio para argumentos dirigidos a disminuir estos aportes, como aportes menores o de segundo orden. Generando así una ruptura epistemológica que nos coloca en nuestra propia centralidad, la cual nos permitirá aproximarnos a la realidad americana, sin pensamientos velados por el colonialismo, y observaremos en su verdadera dimensión el milenar acervo cultural propio de las civilizaciones autóctonas. Es en este marco, en donde las producciones del Inca Garcilaso de la Vega, de Felipe Guaman Poma de Ayala, y de todas las otras expresiones de resistencia, pueden entenderse mejor. Y, para comprender la agencia humana desde el discurso, analizaremos los dos textos más importantes que se insieren en este marco de protestas. El primero, es el trabajo titulado: “*Los Comentarios Reales*”, en donde existe un intento de comprender la realidad en la que se encontraba el Inca Garcilaso por ser

mestizo y subalternizado; el segundo, se trata de “*La Nueva Corónica y buen Gobierno*”, escrito por el indio Felipe Guamán Poma de Ayala, el cual estaba pensando en una realidad incómoda que lo conduce a un discurso más frontal y, que, además, el reclamo del retorno del gobierno indígena sugiere un cuestionamiento epistemológico a la lectura lineal temporal europea, como ya se mencionó líneas arriba. Sin embargo, no vamos a caer en argumentos simplistas que busquen encasillar a cada autor en su posición social y a partir de ahí desarrollar una explicación de sus textos. Pues, las posturas de ellos son fluctuantes por ser problematizadas debido a su condición de sujetos subalternizados. Además, estos flujos son entendidos en un marco que diferencia a ambos autores, Guamán Poma de Ayala es Yarovilca y el Inca Garcilaso de la Vega es, evidentemente, descendiente incaico. En efecto, entendemos a ambos en sus complejidades, diferencias y contradicciones, así evitaremos errores conceptuales acarreados por términos que buscan homogeneizar.

En síntesis, independientemente de que sean posiciones diferentes desde las que parten uno y otro autor, vamos a considerar que ambos, en su condición de indígenas por ser una posición política adoptada por ambos. Erosionando la estructura de pensamiento impuesta, haciendo uso de su pensamiento mítico, tan válido y razonable como el pensamiento europeo del Renacimiento y de la Ilustración. Así, la defensa de la epistemología andina permitió el mantenimiento del conocimiento de sus dioses, que los entendemos no sólo como elementos de culto; sino, también, como unidades conceptuales que contienen otros conceptos relativos a la existencia, la estructuración del entorno (cosmos), y al tiempo.

4.1 EL INCA CRONISTA Y SU AGENCIA ENTRE LOS DOS MUNDOS

El Inca Garcilaso de la Vega, nacido en el Cusco, fue hijo del capitán español Sebastián Garcilaso de la Vega y la ñusta, noble inca, Isabel Chimpu Ocllo. Claramente, las circunstancias políticas en donde se desarrolló la unión de estas dos personas generaron un ambiente contradictorio para el Inca Garcilaso de la Vega; el cual se agudizó por la discriminación sufrida por él en Europa, siendo reflejadas posteriormente en “*Los Comentarios Reales de los Incas*”. Este texto, obra cumbre del autor, se publicó en Lisboa en 1609 y fue dedicado a Doña Catalina de Portugal, duquesa de Bragança. Y, al igual que “*La nueva corónica y el buen gobierno*”, fue dirigido a miembros principales de la monarquía; siendo sustancial tener en cuenta al receptor para nuestro análisis porque nos muestra las posiciones asumidas por el autor, desde donde pensó su texto y el lenguaje, como herramienta, que utilizó para obtener el efecto esperado. Por lo mencionado, podemos entender que el lenguaje y las estructuras de pensamiento occidentales

(propias del Renacimiento europeo) usadas por él fueron los canales mediante los cuales se aproximó a las autoridades europeas. Pero, también a las poblaciones indígenas, como lo sostiene Mazzoti (1996), al reivindicar a la etnia Inca, a la cual él pertenecía. Precisamente este será nuestro punto de partida para conocer las permanencias de la cultura incaica inseridas en una narrativa oficial, que constituyeron un punto de quiebre en su discurso; pues, aunque oficial y normado por lo occidental, cuestiona a la estructura del pensamiento occidental.

Posteriormente, en 1617 se publicó, al año siguiente de su fallecimiento, el texto que lleva por nombre "*Historia General del Perú*", considerado como la segunda parte de "*Los Comentarios Reales de los Incas*". La historiografía tradicional sostiene que este libro fue concebido con la finalidad de pensar su parcialidad española porque se enfoca mayoritariamente en las guerras provocadas por la invasión europea; así a través de esta bifurcación en los contenidos de su trabajo, el Inca Garcilaso consigue interpretar a sus dos herencias. "Quiere el Inca glorificar a sus dos estirpes, pero la gloria que les dé se hallará empapada en amargura" (DURAND, 1976, pp. 23-24).

En este sentido, el Inca Garcilaso de la Vega fue uno de los primeros americanos que elaboró, en el escrito, imágenes sobre la problemática del relacionamiento violento del mundo europeo y americano, en donde observó las contradicciones nacientes del conflicto de todos los grupos sociales implicados. "[...] Yo nasci ocho años despues que los españoles ganaron mi tierra y, como lo he dicho, me crie en ella hasta los veynte años; y assi vi muchas cosas de las que hacían los Yndios en aquella su gentilidad, las quales contare diziendo que las vi" (GARCILASO, 1609, p. 18). Y, sobre todo, pudo enterarse de la boca de sus familiares del lado materno que la confederación plurinacional incaica no sólo perdió su autonomía política y económica; sino que, también, simbólicamente fue sometido en ámbitos, como: la escritura, la arquitectura, las expresiones pictóricas, las festividades, etc.

Con respecto al lenguaje escrito, sabemos mediante los trabajos de Guaman Poma, Santa Cruz Pachacuti y él, que las literalidades autóctonas, a través de las cuales se guardaban valiosa información, fueron desplazadas por la inserción violenta de una nueva forma de registro que fue la escritura. En este sentido, los quipucamayocs, los quilcacamayocs que se registran en los grabados de Guaman Poma, fueron marginalizados y se perdió mucha información; aunque, algunos elementos se hayan rescatado a través de los cronistas indígenas y mestizos.

En cuanto a la arquitectura, la realidad no es diferente, el Inca Garcilaso da cuenta del proceso destructivo que sufrieron los templos de los dioses indígenas. En este caso, menciona la destrucción que sufrió el templo del dios Viracocha por manos de españoles que se interesaron más por los posibles tesoros que por las estructuras monumentales; las cuales, según

palabras del Inca Garcilaso, podrían preservarse para dar cuenta de la grandeza de estas construcciones y de los adelantos alcanzados por los incas.

[...] como han hecho otras muchas obras famosas que hallaron en el Peru, deviendolas sustentar ellos mismos a su costa, para que en siglos venideros vieran las gentes la grandezas, que con sus braços, y buena fortuna avian ganado. Mas parece que a sabiendas, como embidiosos de si propios las han derribado por el suelo de tal manera que el día de oy, apenas quedan los cimientos desta obra, ni de otras semejantes que avia; cosa que a los [discretos] ha lastimado mucho. La principal causa que les movió a destruyr esta obra, y todas las que han derribado, fue decir, que no era posible sino que avia mucho tesoro debaxo della (GARCILASO, 1609, p. 121 v.).

Esta depredación se llevó a cabo sistemáticamente desde la invasión, conquista, e, incluso, posteriormente al Inca Garcilaso de la Vega. En efecto, Carolyn Dean menciona que: “Mientras se levantaba la catedral del Cuzco, Saqsaywamán fue parcial e imperfectamente obliterado” (DEAN, 2002, p. 33). Asimismo, en relación a las expresiones artísticas autóctonas, acontece su desplazamiento y el gobierno coloca como elemento central a las expresiones de origen europeo. Cuya máxima expresión, en América, durante este periodo, es la escuela de Arte del Cusco, que estuvo influenciada por la corriente artística del manierismo, transportada hasta estos espacios, principalmente, por Bernardo Bitti. Y, con respecto a las festividades, una de las fiestas más importantes “*el Inti Raymi*” fue reprimida, desplazada y reemplazada por el *Corpus Christi*. Configurándose así un escenario nefasto para los indígenas, por las dificultades a las que se enfrentaron para mantener su acervo cultural, su historia y, por lo tanto, su identidad.

En efecto, la hispanización de los estudios garcilasistas constituye un problema por la omisión en la que se mantiene a estos ricos acervos culturales indígenas, en este caso Inca. Afirmación que no pretende descartar la presencia hispana en “*Los Comentarios Reales de los Incas*”, sino adicionar a estos trabajos un mirar que se interese por los conocimientos autóctonos implícitos y, en menor medida, explícitos en esta obra. Sin embargo, la realidad de la historiografía sobre el Inca Garcilaso es mayoritariamente hispanista y pone en relieve aspectos formales de su escritura que acusan una fuerte influencia de los cronistas (Pedro Cieza de León, Agustín de Zárate, Francisco López de Gómara, Diego Fernández, Fray Gerónimo Román; mencionados en su obra) y del Renacimiento europeo, del cual hereda, en parte, no sólo sus formas de percibir la realidad; sino, también, los mitos de la inferioridad atribuido a los pueblos no europeos que los autores griegos y romanos habían sostenido en la antigüedad y que en este presente sirvieron para reforzar la posición jerárquica autoasignada por los españoles. Estos argumentos fueron redirigidos por el Inca Garcilaso hacia las poblaciones preincas, llamándolas de *brutas* o *bárbaras*; consiguiendo eludir esas categorías que atacaban

su posición en la jerarquía social, al colocarlas en los grupos indígenas sometidos por los Incas²².

Así, por las lecturas occidentalizantes de “*Los Comentarios Reales de los Incas*”, se le reconocen características propias del renacimiento europeo, como: el retorno a los textos clásicos, el establecimiento de redes de semejanza, la búsqueda del equilibrio y la proporción. Con la relectura de los clásicos, Heródoto se convierte en una influencia importante en la obra del Inca Garcilaso a través de la idea de registrar para evitar el olvido de lo que se observa (preservación de lo visto y vivido), buscando así la verdad. Pero, debido a que el Inca Garcilaso no presencié la invasión hispana, adaptó este concepto y, en reemplazo, utilizó los relatos de sus familiares hispanos e incas. “[...] una profunda apetencia intelectual lo empujaba a iniciarse como autodidacta en las nuevas corrientes culturales del Renacimiento, sin por eso dejar de beber en las fuentes de la cultura tradicional española, contacto múltiple que enriquecía su bagaje consuetudinario proveniente del Perú” (VALCÁRCEL, 1986, pp. 31-32). Asimismo, toma de Heródoto la semejanza o analogía entre griegos-bárbaros con hispanos-incas.

Por su parte, Mazzoti cuestiona la dirección que han tomado los estudios garcilasistas debido a la existencia de un mayor número de trabajos que piensan las influencias europeas en sus textos dejando de lado su acervo indígena.

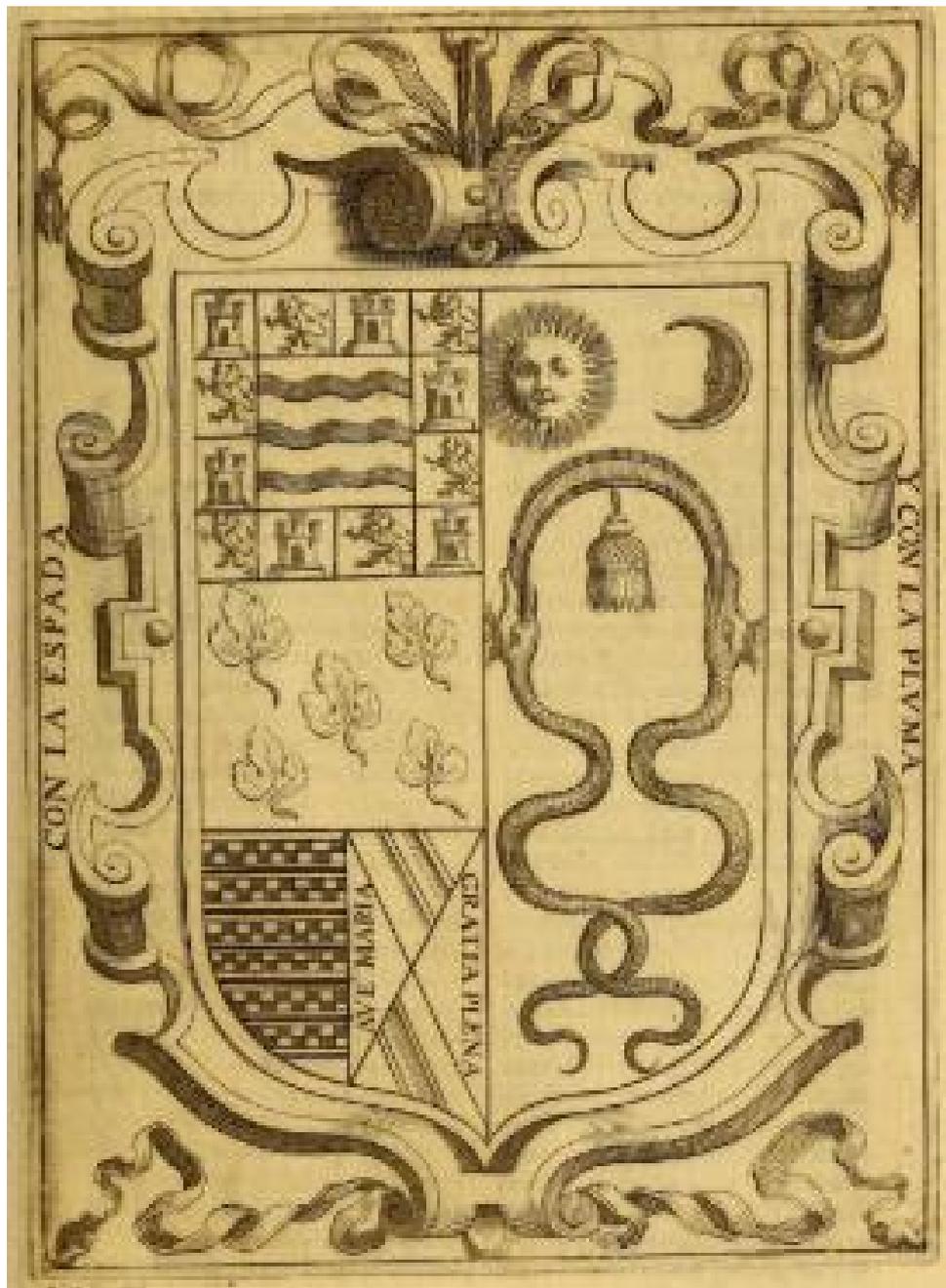
[...] no debe pasarse por alto que la crítica que hoy, después de cuarenta años, sigue asimilando completamente al Inca Garcilaso a los patrones estéticos y retóricos de su tío abuelo el toledano repite el error de negar toda importancia a aquello que desconoce, precisamente ese mundo andino en el cual el Inca creció y se formó vivencialmente, así como la continuidad, transformada, claro, y sincrética, de los marcos de referencia cultural (no necesariamente religiosa) de la tradición de las *panakas* cuzqueñas huascaristas antes de 1609 y 1617 (MAZZOTI, 2005, p. 211)

Por esta razón, tanto los estudios de Durand (1976), como los de Mazzoti (1996, 2005) nos sugieren que el Inca Garcilaso de la Vega se posicionó en función de su parcialidad materna y paterna; señalando así que el derrotero del estudio de la producción del Inca Garcilaso debe ser equilibrada, atendiendo a sus dos herencias culturales. Asimismo, Mazzoti sugiere procurar una lectura que se aleje del simplismo reduccionista a través del cual se considere a la producción del Inca Garcilaso como mestiza y que abracemos una lectura fluctuante entre la parte hispana e indígena. Por ejemplo, en su escudo (ilustración 1), además de otros elementos andinos, como: el sol, la luna, la borla (distintivo “noble” indígena), las composiciones geométricas; y las serpientes – *amarus* en lengua quechua. Ellas son un símbolo de divinidad y

²²Cabe resaltar, sin ánimos de vincularlos, que el término “*bruto*” aparece también en el texto *Utopía* de Tomás Moro, publicada en 1516. Así, podemos constatar que la difusión de conceptos europeos influyeron en la obra del Inca Garcilaso, ya sea por la evidente influencia de Bartolomé de Las Casas o por algunas otras lecturas de las que no se tiene registro, aún.

sabiduría, sabemos esto porque también están presentes en las representaciones de los dioses principales pertenecientes al mundo indígena, como Viracocha (fotografía 2), y, también, es representado por Guamán Poma de Ayala, en el escudo que él le atribuye a los Incas (Ilustración 2). Con respecto a los elementos españoles, pues, además del formato (escudo), se encuentran: el león heráldico, las torres; pero, sobre todo, la espada y la pluma, símbolos que tienen que ver con sus ancestros vinculados al ejército español y a la literatura.

Ilustración 1-Escudo Nobiliario del Inca Garcilaso de la Vega



Fuente: Inca Garcilaso de la Vega – Los Comentarios Reales de los Incas (1609)

Ilustración 2-Escudo de los Reyes Incas, según Guaman Poma de Ayala



Fuente: Felipe Guaman Poma de Ayala – La Nueva Corónica y Buen Gobierno (1615)

Tanto la simbología presente en su escudo como en su narrativa son expresiones de estos mundos por donde sus reflexiones transitaron, tal cual lo menciona Mazzoti. En esta misma línea se inserta el trabajo de Bravo (1993), la cual afirma que a través de “*Los Comentarios Reales de los Incas*”, el Inca Garcilaso expresa todo su conocimiento adquirido por la oralidad materna, y, también, por las historias de conquista contadas por la familia de su padre. Y, aunque el trabajo de la autora se concentra en las omisiones o errores presentes en la obra del cronista mestizo; nos parece pertinente rescatar aquellos elementos de su reflexión vinculados a la presencia de elementos fantásticos o legendarios en la prosa del Inca Garcilaso porque más allá de saber si hubieron omisiones o errores, nos interesa, en mayor medida, las reflexiones

que nos aproximen a la composición del pensamiento de este autor. En este sentido, Bravo afirma que: “El aura de leyenda de esos relatos trasciende en la prosa de Garcilaso, que se tiñe así de un tono de cierta fantasía, como de recreación de las palabras” (1993, p. 3). Y, adiciona:

Es una expresión del pensamiento andino, que advertimos en los textos de Huarochirí, o en muchos pasajes que, sin duda, son una traducción directa del quechua, de Juan Díaz de Betanzos, de Cristóbal de Molina, de Fray Martín de Murúa, y desde luego, de los cronistas indígenas Pachacuti Yanqui y sobre todo Guamán Poma (1993, p. 3).

Con respecto a sus afirmaciones, nos parece interesante que reconozca a los mitos como un lenguaje utilizado por las civilizaciones autóctonas para la educación; sin embargo, debemos tener cuidado con la semántica de las palabras utilizadas porque desde el aparato de pensamiento occidental, se mantiene la creencia de que el concepto de mito encierra elementos irreales, pero lo cierto es que estas interpretaciones formaban y forman parte de la cosmovisión andina, y eran reales en el sentido ritual. Convirtiendo al concepto de mito, en términos andinos, en inoperante porque era la estructura de pensamiento que habían construido para entender su entorno, del mismo modo que los europeos con un dios judeocristiano que, fuera de la presencia del Jesús histórico, nadie ha visto nunca, y, que, sin embargo, sigue teniendo influencia en las sociedades contemporáneas. Este razonamiento halla sustento en la propuesta de Clement Akassi, al considerar que:

[...] Que conste enseguida, aquí, que para mí, el imaginario no es la imaginación. Por la mera razón que la imaginación convoca la invención, las fantasías o los mitos (como irrealidad). Al contrario y de manera cabal, el imaginario remite a ciertas estructuras antropológicas (biológicas y culturales) de las que cualquier grupo humano se sirve para representar al mundo y a sí mismo, por ende. Sin embargo, dichas estructuras han servido al sujeto colonizador occidental para subyugar al sujeto cultural africano, entre otros sujetos colonizados (artículo inédito).

Por lo expuesto, en nuestro trabajo buscaremos comprender los elementos de resistencia, nos concentraremos en los posicionamientos asumidos por el autor hacia el lado materno, a lo largo de su obra. Por esta razón, es necesario explorar las adaptaciones de la literalidad escrita, realizadas por él para explicar la historia incaica. Así, la idea de gramática va más allá de cuestiones lingüísticas, y hace referencia, específicamente, a las reconfiguraciones sufridas por la historia y el lenguaje como mecanismo de poder que el Inca Garcilaso de la Vega realizó en un intento por preservar el acervo cultural heredado por su línea materna. Con respecto a lo mencionado, para Emilio Choy (1985) el Inca Garcilaso de la Vega tenía una posición de rechazo con respecto a unificar los mitos andinos y occidentales, afirmación que refuerza mi postura. Y, para tal efecto, debemos reconocer cuales fueron los elementos de resistencia.

Uno de los principales mecanismos de resistencia que se revelan en el texto fue reconocerse como indio, incluso siendo mestizo, porque nos demuestra: en primer lugar, que es

claramente un posicionamiento político, ya que el decirse indio no se condice con su realidad biológica; en segundo lugar, este posicionamiento lo faculta para desacreditar las producciones realizadas por europeos sobre una realidad totalmente ajena que no podían entender y que él se encargó de evidenciar.

[...]para atajar esta curruption me sea licito, pues soy Yndio que en esta historia yo escriba como Yndio con las mismas letras, que aquellas tales dictiones se deven escrevir: Y no se les haga de mal a los que las leyeren ver la novedad presente en contra del mal a los que las leyeren ver la novedad presente en contra del mal uso introduzido, que antes deve dar gusto leer aquellos nombres en su propiedad, y pureza (GARCILASO, 1609, s.n.).

En este sentido, su proximidad a las civilizaciones originarias, por ser un mestizo que convivió con indígenas, lo faculta para tener autoridad, en cuestiones de fidelidad, por su conocimiento de la lengua y la fuentes históricas de primera mano con las que tuvo contacto, como lo son sus familiares que le dieron su versión de los eventos históricos.

Esta larga relacion del origen de sus Reyes medio aquel Inca, tío de mi madre, aqui en yo se la pedí, la qual yo he procurado traduzir fielmente de mi lengua materna, que es la del Inca, en la agena, que es la Castellana, aunque no la he escrito con la magestad de palabras que el Inca habló, ni con toda la significación que las de aquel lenguaje tienen, que, por ser tan significativo, pudiera haverse estendido mucho más de lo que se ha hecho (GARCILASO, 1609, p. 16 v.).

Pero, en realidad, más que colocarse como indio, aunque lo diga textualmente en su crónica, él se coloca principalmente como Inca. Con relación a la colocación de este nombre, autores como: Francisco Solano (1991) y José Antonio Mazzotti (2005) han explorado esta autodenominación; coincidiendo en que las mudanzas de los nombres fueron, en parte, para homenajear y restituir el honor a su difunto padre, Sebastián Garcilaso de la Vega. Pero, Mazzotti explora otros elementos que nos servirán para explicar mejor la agencia del Inca en función a su posición social y a su conflictuada historia e identidad. Desde donde podemos entender mejor su posición con respecto a los españoles, a las otras etnias indígenas y con relación a los africanos que son inexistentes en su texto. En efecto, Mazzotti tiene una respuesta a esta identidad tanto literaria como social que mantenía el Inca Garcilaso de la Vega.

[...] El apelativo de “Inca” no resulta, pues, una mera pose literaria ni solamente una reivindicación del honor de los padres conquistadores más notables (y Juan del Pedroche no lo era, que se sepa), sino un uso común entre quienes se sentían pertenecer a una etnia y a un grupo que ya a fines del XVI y durante el XVII se reconstituyó como sujeto social y cultural para construir lo que poco a poco se convertiría en el “movimiento nacionalista inca” o neoinca, hasta llegar a su decapitamiento literario en la Plaza de Armas del Cuzco en 1781 con la ejecución de Túpac Amaru II (MAZZOTTI, 2005, p. 209).

Es decir, su sobrenombre de Inca no sólo hacía referencia a recuperar el honor perdido de su padre porque, a través de un reconocimiento otorgado por esta etnia, que, debido a no haber sido tan cruel en comparación a los otros españoles, le dieron el título de Inca, según

Mazzotti. Tampoco fue sólo un distintivo en el mundo de las letras, sino que, aún más importante, desde nuestra perspectiva, constituyó un mecanismo para diferenciarse de las otras etnias ya sea por disminución u omisión (en el caso de las etnias africanas) con el objetivo de obtener privilegios. A través de esta diferenciación, él se inserta en el origen de un nacionalismo Inca que tuvo presencia, como tal, hasta el siglo XIX. Explicando así, que el uso del nombre “Inca” tuvo una injerencia en lo político, social y literario.

Otro elemento de resistencia que complementa al anterior es el uso del concepto de veracidad de Heródoto a favor de su posicionamiento como político y como cronista. Pues, la intención de Heródoto de registrar la realidad con precisión (“verdad”) para evitar el olvido es impuesta sobre las otras formas de narrativas autóctonas, de manera que Garcilaso de la Vega redirige este argumento en contra de los españoles y de los cronistas que le antecedieron, deslegitimándolos, a través de *Los Comentarios Reales de los Incas*. “[...] la historia me fuerça a que la saque entera y con verdad” (GARCILASO, 1609, p. 12 v.). Por esta razón, tanto Joseph de Acosta como Francisco López de Gómara son cuestionados por inexactitudes en sus textos; por ejemplo, este último es criticado por confundir los significados de palabras quechuas, desacreditando las interpretaciones del mencionado cronista.

Esta misma diction huaca, pronunciada la ultima sílaba en lo más interior de la garganta, se haze verbo: quiere dezir llorar. Por lo qual dos historiadores españoles, que no supieron esta diferencia, dixeron: los Yndios entran llorando y guayando en sus templos a sus sacrificios, que huaca esto quiere decir (GARCILASO, 1609, p. 30 v).

Por otro lado, si bien es cierto, Guaman Poma de Ayala crea un linaje noble ficticio para poder dirigirse a la Corona Hispana e intentar acceder a privilegios. Garcilaso también hace lo propio, sólo que recopilando informaciones reales que acreditaban su vinculación a la nobleza incaica. En efecto, el primero tiene un texto histórico y político que aboga por todos los indígenas, sin hacer diferencia entre las etnias; el segundo, aunque también cuestiona al orden establecido, está más preocupado por recuperar la memoria incaica, y, por esta razón, se concentró en crear una crónica que partió de la historia oficial contada por sus familiares, entendidos desde una perspectiva occidental, como: nobles incas. Por esta razón, en el libro primero, muestra como fue la llegada de los españoles a este continente y explora las leyendas que explican la emergencia de la etnia Inca con una clara orientación a construir una diferenciación entre ésta etnia y las otras que también poblaron estos espacios. Así, los incas son contruidos, por el Inca Garcilaso, como los portadores de la civilización que, a medida que van invadiendo y conquistando, la transportan hacia las naciones sometidas; construyéndose así un antagonismo entre lo Inca con las otras civilizaciones autóctonas, consideradas bárbaras.

Argumento que podría estar conectado con la obra de Pedro Cieza de León porque él también entendía a lo incaico como lo civilizado.

Las imprentas europeas durante los primeros años del siglo XVI editarían libros de caballería y algunas relaciones referidas a la conquista. Los autores greco latinos y el mundo de la antigüedad serían los preferidos, de allí que los Incas encajen en un esquema de Estado perfecto inspirado en la utopía platónica, el enlace entre la historia Incaica y la historia Bíblica se hace común (CASTELLI, 1998, pp. 82-83).

En efecto, es evidente que estas lecturas influyeron en el Inca Garcilaso de la Vega porque utiliza, como ya hemos mencionado, en parte, explicaciones proporcionadas por el aparato de pensamiento europeo.

[...] y destos ay todavía algunos, como son los del cabo de Palau, y los Chirihuanas, y otras naciones que no conquistaron los Reyes Incas, los cuales se estan oy en aquella rusticidad antigua: y estos tales son los peores de reducir, así al servicio de los Españoles, como a la religión cristiana: que como jamas tuvieron doctrina, son irracionales, y apenas tiene légua para entenderse vnos con otros dentro en su misma nacion, y assi viven como animales de diferentes especies, sin juntarse, ni comunicarse, ni tratarse sino a sus solas (GARCILASO, 1609, p. 15 v.).

En este sentido, la bestialización de las otras civilizaciones anteriores o las contemporáneas que resistieron al dominio Inca y, en consecuencia, estuvieron fuera de su control responde a una apropiación del discurso colonizador para construir una diferenciación con el otro indígena que es subalternizado por él para utilizarlo de soporte con el objetivo de sostener su condición de heredero incaico, y civilizado, que además aseguraba una posición jerárquica; ya que los únicos indígenas que mantuvieron algunos privilegios fueron los que pertenecían a las élite Inca y a las élites locales sometidas que dominaba estos espacios antes de la llegada de los españoles.

[...] No es de extrañar que su amistad con diversos miembros notables de la orden jesuita, como el ya mencionado Juan de Pineda, el hebraísta Jerónimo de Prado, el erudito Martín de Roa, el catedrático de retórica Francisco de Castro y otros, lo llevara a conocer las tesis de Juan de Mariana, Pedro de Rivadeneira y las de Francisco Suárez sobre la soberanía (no independencia, por supuesto, sino en el sentido político de la época) y el "bien común" (MAZZOTI, 2005, pp. 209-210).

Debido a las excavaciones arqueológicas, sabemos que todas estas afirmaciones pertenecen únicamente a un discurso político, lejano a la realidad y originado por las razones ya explicadas, que condujeron al Inca Garcilaso a referirse de esa manera sobre estas civilizaciones. Pues, los hallazgos arqueológicos no coinciden con estas afirmaciones y, por el contrario, muestran el importante desarrollo alcanzado por civilizaciones anteriores o contemporáneas a los Incas, como: los Moches, Chimúes, Wari, etc. Entonces, a partir de estas pruebas, sabemos que las afirmaciones de Garcilaso no estaban dirigidas a la defensa de todas

las etnias indígenas; sino a la preservación de su herencia cultural y su posición en la estructura social.

[...] que por experiencia muy clara se ha notado, quanto más promptos y agiles estavan para recibir el Evangelio los Yndios, que los Reyes Incas sujetaron, gobernaron, y enseñaron, que no las demas naciones comarcanas, donde aun no avía llegado la enseñaçã de los Incas: muchas de las quales se estan oy tan barbaras, y brutas como antes se estavan, con aver setenta y un años q los Españoles entraron en el Perú (GARCILASO, 1609, p. 13 v.)

Asimismo, este mismo discurso se reproduce en otros ámbitos que abarcan desde la vestimenta hasta las prácticas religiosas. Sin embargo, sabemos que estos indicadores son los mismos que utilizaron los otros cronistas, leídos por él, para desacreditar a los indígenas pertenecientes a estas importantes civilizaciones autóctonas. Así, podemos ver como los argumentos transitan y son adaptados a las necesidades de los diferentes agentes, según consideren oportuno. Como también podemos observar que el uso del concepto de indígena es inapropiado porque homogeniza y no permite observar las tensiones internas entre las etnias subalternizadas. En este sentido, al explorar la posición política del Inca Garcilaso de la Vega, entendemos precisamente esas tensiones existentes entre los diferentes grupos étnicos autóctonos.

“En la manera de vestirse, y cubrir sus carnes fueron en muchas provincias los indios tan simples y torpes, que causa risa el traje dellos. En otras fueron en su comer, y manjares tan fieros y bárbaros, que pone admiración tanta fiereza, y en otras muchas regiones muy largas tuvieron lo uno y lo otro juntamente” (GARCILASO, 1609, p. 11 v.).

Por otro lado, y con respecto al mito, elemento constitutivo de su pensamiento, es evidenciado en el primer libro, segundo libro y quinto libro; en los cuales está interesado en explorar cuestiones como el origen de las civilizaciones autóctonas y las deidades existentes en estos espacios. Aunque él no haga suyo el discurso porque deja claro que es cristiano, construye un diálogo entre la estructura de pensamiento mítica europea y la autóctona.

En el primer libro, de los nueve que componen “*Los Comentarios Reales*”, se encarga de explicar el origen de los incas. Su discurso transita por el mito como una fuente histórica, en el cual podemos percibir elementos del pensamiento mítico europeo con elementos del pensamiento mítico autóctono. En una alegoría a la civilización, desde los cánones europeos, en donde los actores principales son los que le dieron origen a los Incas. Uno de sus tíos mencionó que el Dios Sol mandó a sus hijos, Manco Cápac y Mama Oello, para que civilizaren a los hombres que vivían en estas tierras, con el siguiente mandato:

[...] quiero que vosotros imiteys este ejemplo como hijos míos embiados a la tierra, solo para la doctrina y beneficio de estos hombres, que viven como bestias. Y desde luego os constituyo y nómbro por Reyes y señores de todas las gentes que así dotrinaredes con vuestras buenas razones, obra y gouierno (GARCILASO, 1609, p. 14v., 15).

Esta fórmula es la misma que arguyeron los españoles al momento de justificar su invasión. Pues, el dios judeocristiano los mandó para civilizar a través del conocimiento de dios, entendiéndose que no existía civilización sin dios, por ser el creador y portador del conocimiento (como se manifiesta en los catecismos de la época). Demostrándose así que los mitos narrados por el Inca Garcilaso de la Vega poseen un gran contenido occidental que él había aprendido de las estructuras epistemológicas propias de los europeos; adaptándolas a la autóctona para utilizarlas en función a su beneficio. Así, construye puentes a través de similitudes halladas en la mitología griega, judeocristiana y la autóctona. Por ejemplo, realiza un tejido entre las historias de Noé, la tragedia griega de Pirra y Decaulión y los mitos autóctonos; los tres casos conectados por la historia de un diluvio que acabó con todo y la emergencia de un nuevo comienzo, decretado por un ser supremo, origen único de la totalidad. En el caso autóctono, realizado por el dios Sol a través de sus mencionados hijos. Pero, lo cierto es que al adaptar la mitología andina a la occidental, se privilegia el concepto del ser supremo que da origen a todo, imponiéndose este concepto occidental, que, en palabras de Javier Lajo, es incompatible con el pensamiento autóctono.

[...] El concepto central de todos estos filósofos es la idea creadora o de origen en EL UNO, sea esta la materia, el espíritu, la idea, Dios o «monoteo», etc y de su correlato filosófico o racional que es la idea de la unidad como generadora, de eso hay abundantes expresiones de cómo es que se apoya esta idea del concepto o esencia única, o la idea del «generador u originador único», y no solamente en los neoplatónicos, sino, ésta es la constante en todos sus «satélites» (2005, p. 121).

Entonces, Lajo entiende este argumento como una idea nuclear en el pensamiento occidental; pues, reconoce que el neoplatonismo influenció al catolicismo, y que este mismo sistema de ideas se ha mantenido durante el periodo contemporáneo, en esencia, a través de conceptos hegelianos y, posteriormente, marxistas. Que continúan construyendo al otro como defectuoso en relación al ente creador. En donde, incluso el tiempo, según la afirmación de Lajo, es imperfecto porque es finito en comparación a lo eterno y perfecto inherentes al tiempo del dios judeocristiano, según la cosmovisión occidental.

Y aquí ya podemos notar a que se refieren los cristianos cuando nos hablan del «pecado original», puesto que lo creado no puede ser tan igual al creador, tiene por lo menos un defecto, error o pecado. La marca que simboliza el «pecado original» es un «sello civilizatorio», un «software psíquico» que debe tener una explicación ligada a la naturaleza par de la sexualidad humana (2005, p. 124).

Por lo expuesto, se entiende que no existe la posibilidad de una equivalencia de los códigos culturales andinos hacia los códigos culturales occidentales. Entonces, la obra del Inca Garcilaso la podemos entender como ambivalente, pues sirvió como un mecanismo legitimador de sus derechos como descendiente de los Incas, pero también como un espacio en donde buscó

cuestionar al gobierno español y preservar las memorias de su lado materno, aunque con evidentes elementos occidentales.

Posteriormente, en los libros: segundo, quinto y sexto; también se encarga de explorar los cultos realizados a los dioses autóctonos. En el segundo libro Garcilaso comprueba que los indígenas ya conocían al dios universal del que hablaban los europeos. Sus mecanismos para comprobar este argumento, nuevamente, fueron: el concepto de veracidad, tomado de Heródoto, alcanzado a través de su proximidad a los lenguajes autóctonos; y, aunque de forma más sutil que Guaman Poma, Garcilaso también utilizó el descrédito dirigido hacia los españoles porque su conducta cotidiana no fue coherente con la ética del cristianismo (idea con mayor presencia en el libro quinto).

Con respecto a su primer argumento, los cuestionamientos lingüísticos, realizados por el autor, los lleva a cabo al presentar al dios Pachacamac; el cual, según él, sería el equivalente al dios judeocristiano, que Pedro Cieza de León lo había entendido desacertadamente como demonio, cuando etimológicamente este nombre coincidía con el concepto occidental de dios. Con estos argumentos, Garcilaso consigue no sólo deslegitimar nuevamente a los cronistas, sino que también prueba el conocimiento sobre el dios occidental que tenían los indígenas.

Demás de adorar al Sol por Dios visible, a quien ofrecieron sacrificios y hizieron grandes fiestas como en otro lugar diremos los Reyes Yncas, y sus Amautas, que eran los Philosophos rastrearon con lumbre natural al verdadero sumo Dios, y Señor nuestro, que crió el cielo y la tierra, como adelante veremos en los argumentos y sentencias, que algunos dellos dixeron de la divina magestad al qual llamaron Pachacamac, es nombre compuesto de Pacha, que es mundo universo, y de Cámac, participio de presente del verbo Cama, que es animar, el qual verbo se deduze del nombre Cama, que es anima: Pachacamac quiere decir, el que da anima al mundo universo, y en toda su propria y entera significación quiere decir, el que haze con el vniuerso, lo que el anima con el cuerpo. Pedro Cieça capitulo setenta y dos, dize assi: El nombre deste demonio queria dezir hazedor del mundo: porque Cama quiere dezir hazedor y Pacha mundo, &c. Por ser español no sabia la lengua también como yo, que soy Yndio Inca (GARCILASO, 1609, pp. 26, 26v).

Y, con respecto al segundo elemento señalado, que se encuentra en el libro quinto, Garcilaso realiza algunas observaciones que desacreditan a los españoles por no ser coherentes con la estructura de pensamiento que legitimaba su invasión. Y, en adición, reconoce que las etnias indígenas o indios, como él les llama, habían mantenido una conducta más acorde a lo que demandaba la ética cristiana; denunciando de esta manera la violencia de los españoles.

En laqual idolatria, y en la que antes dellos huuo, son mucho de estimar aquellos indios, assi los de la segunda edad, como los de la primera, que en tanta diversidad, y tanta burlería de dioses como tuvieron, no adoraron los deleytes, ni los vícios, como los de la antigua Gentilidad del mundo viejo, que adoraan a los que ellos confessavan por adulteros, homicidas, borrachos, y

sobre todo al Priapo con ser gente que presumía tanto de sus letras y saber; y estotra tan agena de toda buena enseñanza (GARCILASO, 1609, p. 30 v).

Luego de desacreditar a los españoles, presenta, también en el libro quinto, a la deidad Viracocha. Pero, él lo entiende como un fantasma, vinculado al linaje del que sería llamado como Inca Viracocha, por su relación con este ser. “Bolviendo al Principe, es de saber, que por el sueño passado le llamaron Viracocha Inca, o Inca Viracocha , que es todo es uno” (GARCILASO, 1609, p. 119v). La historia entre este inca y esta entidad inicia con un sueño, en donde Viracocha se le revela y le promete ayudarle en la campaña militar contra la etnia de los chancas. Es así que, cuando hubo llegado el día, las tropas del Inca Viracocha se mantuvieron firmes en la lucha, por la esperanza de la promesa de aquel fantasma. “[...] Sabiendo la venida del socorro, acordaron estarse quedos hasta que llegassen los amigos, para que descansassen, y tomassen algun refresco entretanto que llegavan los enemigos” (GARCILASO, 1609, p. 115v). De las naciones: Quechua, Cotapampa, Cotánera, y Aymara, llegaron las tropas prometidas, y el Inca pudo vencer a los chancas. luego de esta victoria, según el Inca Garcilaso, el Inca Viracocha fue reverenciado como un dios y se construyó un templo al fantasma Viracocha, en términos del Inca Garcilaso. Lo mencionado, desde la postura de Levi Strauss sobre el totemismo, tiene sentido, pues hay eventos que ayudan a otorgar significados a elementos de nuestro entorno: “[...] Los términos jamás poseen significación intrínseca: su significación es “de posición”, función de la historia y del contexto cultural, por una parte y, por otra parte, de la estructura del sistema en el que habrán de figurar” (p. 87, 1997). Así, la presencia de los pueblos que apoyaron a los incas, es totemizada y representada en un lenguaje mítico para que trasciendan a los hombres de su tiempo, al igual como sucede con la simbología de determinados animales, plantas u otros elementos; estando algunos de ellos, incluso, presente en los escudos de algunos personajes importantes pertenecientes a alguna de las etnias indígenas.

Posteriormente, en el capítulo XXI, la imagen de Viracocha es vinculada por el Inca Garcilaso a hechos históricos dentro del mundo andino. Las pugnas políticas entre las *panacas reales*, familias nobles indígenas, expresadas en la oposición de Huáscar y Atahualpa —líderes políticos—, acabó con la muerte del primero por parte del segundo. Por estos hechos, el Inca Garcilaso lo llama de tirano, al vencedor Atahualpa; desconociéndolo como gobernante y legitimando a Huáscar. En este marco conflictivo aparece la figura de Viracocha, a través de la figura de los españoles, como un elemento restaurador del orden que había sido perdido por la guerra que había provocado Atahualpa.

De aquí nascio, que llamaron Viracocha a los primeros españoles, que entraron en el Peru: por que les vieron barvas, y todo el cuerpo vestido y por

que luego que entraron los Españoles prendieron a Atahualpa Rey tyrano, y lo mataron: el qual poco antes avia muerto a Huascar Inca legítimo heredero [...] las crueldades que en su lugar diremos, confirmaron de veras el nombre Viracocha a los españoles, diciendo que eran hijos de su dios Viracocha, que los embió del cielo, para que sacassen a los Incas, y librasen la ciudad del Cozco y todo su imperio de las tyranias y crueldades de Atahualpa, como el mismo Viracocha lo avia hecho otra vez, manifestándose al Príncipe Inca Viracocha, para librarse de la rebelión de los Chancas (GARCILASO, 1609, p. 119 v).

En este sentido, tanto en el caso de los Chancas, como en el de Atahualpa, para los indígenas, Viracocha (tótems, en términos de Lévi-Strauss) era una deidad que restauraba el orden y con ello completaba su ciclo circular de tiempo. Pero, el Inca Garcilaso toma distancias con este huaca (“deidad”), y, creemos, que esta acción se debe a que las huacas estaban vinculadas a determinadas regiones y a las etnias que las habitaban. En efecto, es posible, mediante su mitología conocer, además de su cosmovisión, el origen de determinadas etnias, sus alianzas o guerras entre estas narradas mediante la figura de estas huacas. Nuestra afirmación halla sustento en las historias de las huacas narradas en el documento, titulado: “*Dioses y Hombres de Huarochirí*”, que es una recopilación de leyendas llevada a cabo en 1598, aproximadamente. En donde se da cuenta de una serie de huacas que interactúan e influyen en el mundo de los hombres. Y, gracias a estas historias, además de muchas otras informaciones, podemos percibir lo mencionado líneas arriba. Es decir, las pugnas y alianzas; en este sentido, sabemos que al Inca tanto las huacas de Pariacaca, Pachacamac y Viracocha, entre otros, no eran originarias del área desde donde iniciaron su expansión los incas. Afirmación que puede ser constatada con estas informaciones presentes en el Manuscrito de Huarochirí: “Después de la aparición del *inga*, éste también, al oír hablar del culto de Pariacaca, se convirtió en su **huacsa** y tuvo a este huaca en gran estima” (Thomás, 2008, p. 83). Es decir, habían deidades propias de otras regiones vinculadas a cultos locales, que pudieron haberse constituido como parte del culto de los Incas debido a alianzas para impulsar el proceso de expansión del Tahuantinsuyu.

[...] A saber: ni los alancumarca, ni los calancomarca, ni los choquemarca querían ser súbditos del inga. Lograron arrastrar a su causa a varias huarangas de hombres y juntos guerrearon durante unos doce años. Como aniquilaban todas las fuerzas que enviaba contra ellos, el inga estaba muy afligido y, lamentándose mucho, se preguntó: "¿Qué va a ser de nosotros?" (2008, p. 103).

Añade lo siguiente: “Entonces, un día pensó: "¿Para qué sirvo a estos huacas con mi oro, mi placa, mi ropa, mi comida y todo lo que poseo? A ver, voy a mandar llamarlos a todos ellos para que me ayuden contra los enemigos” (2008, p. 103)

Así, luego de haber dejado esclarecido el porqué existe mayor preferencia con determinadas “deidades” por parte de Garcilaso. Podemos observar, brevemente, la jerarquía de “deidades” autóctonas construidas por él y que da cuenta del vínculo entre las huacas (“deidades”) locales y las que le pertenecían a las poblaciones consideradas por él como bárbaras. En efecto: Pachacamac equivale al dios judeocristiano, por ser el que da aliento al mundo; el dios Sol, tendría una jerarquía menor, y es el que civilizó a los indígenas, llamados por él como brutos; la Luna, deidad de los pueblos costeños, tampoco es considerada como un dios, sino como una “deidad” de menor rango que acompaña al Sol; y, finalmente, a Viracocha o Wiracocha, lo entiende como un fantasma. Desacreditando el culto de todos ellos con la excepción de Pachacamac, por ser, como ya se mencionó, conceptualmente equivalente al dios judeocristiano.

En síntesis, mediante el concepto de salvajismo atribuido a las poblaciones autóctonas, el Inca Garcilaso dirige esta idea hacia las poblaciones no incaicas; desvinculándose de las cargas negativas inherentes a este concepto europeo, utilizado en contra de las poblaciones no europeas, que, como vimos en el primer capítulo, es de vieja data. Con respecto a su mitología, percibimos a través de sus relatos que, el Inca Garcilaso de la Vega adaptó los elementos compatibles a la estructura de pensamiento europea; trayendo estos conceptos a un nuevo escenario, apoyándonos en Starobinski, incluso siendo incompatibles conceptualmente. Asimismo, confirma la propuesta de Arguedas, sobre la utilización del mito en el mundo andino. Es decir, su aplicación en la explicación de su realidad objetiva y en la educación de sus poblaciones. En este sentido, el autor asume una función de *amauta*, pensador y maestro en el mundo andino, mediante la cual él va a cuestionar las producciones de los cronistas a causa de sus imprecisiones por desconocer la lengua, las cultura de las etnias indígenas, las formas de pensamiento autóctonas, etc.; constituyendo una expresión de desacato al sometimiento de los letrados que se impusieron porque, al desacreditarlos con los argumentos mencionados, él asume una posición jerárquica con respecto a ellos y pasa a ser no sólo un reproductor pasivo del hispanismo, como lo habían afirmado los clásicos estudios garcilasianos; sino que pasa a utilizar los mecanismos de dominación a su favor y, de la mano del concepto de verdad, él se posiciona por encima de ellos con autoridad.

Esta expresión de desacato a la jerarquía occidental impuesta, es acompañada por los ya mencionados cuestionamientos al comportamiento cotidiano de los españoles que no era coherente con la ética judeocristiana. Que, además, se suma la fórmula de que los indígenas ya conocían a dios, antes de la llegada de los españoles, sólo que le conocían con el nombre de Pachacamac.

Con respecto a las unidades de tiempo, el Inca Garcilaso no da indicios de un rechazo a la idea de tiempo lineal. Sin embargo, al confirmar que tanto los Incas como las otras etnias creían en Viracocha, nos permite comprender que las civilizaciones que componían el mundo andino eran depositarias de la idea del tiempo circular y, consecuentemente, de la restauración. Pues, según lo observado en las fuentes, los dioses, además de ser objeto de culto (tótems), eran unidades que contenían otros significados que componían su matriz epistemológica de pensamiento autóctono a través del cual explicaban su realidad objetiva. Es así como a través de Viracocha explicaban el retorno (dinámica del tiempo circular) y la restitución del mundo andino.

En el siguiente subtítulo exploraremos la producción de otro cronista indígena que formó parte de una etnia regional desarrollada fuera del Cusco. El nombre de esta etnia era Yarowilca, asentada en el valle del Sondondo, y el nombre de este cronista es Felipe Guaman Poma de Ayala; al cual lo entendemos, por su discurso y sus opiniones sobre los dioses indígenas, como un cronista regional, que escribió desde la periferia del mundo andino. A diferencia del Inca Garcilaso, que escribe desde la centralidad de la nobleza inca (en términos occidentales). Estas dos visiones divergentes sobre el mundo andino aportan al trabajo, específicamente, informaciones que nos permiten entender la complejidad del mundo andino, simplificado y malinterpretado por la estructura de pensamiento colonialista y eurocéntrica que homogeneizó los heterogéneos acervos culturales autóctonos.

4.2 FELIPE GUAMÁN POMA DE AYALA, RECHAZO AL PENSAMIENTO OCCIDENTAL Y AUTONOMÍA EPISTEMOLÓGICA ANDINA

Uno de los principales problemas para entender la agencia social de Felipe Guamán Poma de Ayala es la imprecisión de sus datos personales, debido a que estas informaciones sufrieron alteraciones y no son compatibles con la realidad. Su biografía es una ficción. Sin embargo, como fuente, nos muestra otras posibilidades vinculadas a las necesidades del autor de crear una importancia social sustentada en antepasados pertenecientes a las élites locales; ayudándonos a entender que el lugar de la estructura social desde donde hablaba era fundamental para tener éxito en sus demandas, al igual que en el caso del Inca Garcilaso. “/ padre Martín de Ayala, mestizo hermitaño, fue zazerdote de misa. / don Felipe Ayala, autor, príncipe¹ / don Maltín Ayala, padre del autor, excelentísimo señor / doña Juana, *coya* [reina] / en la ciudad de Guamanga /” (1615, p. 17 [17]).

Estas afirmaciones son constatadas al percibir que tanto en sus escritos como en sus grabados (Ilustración 3) e (Ilustración 4), se aprecian símbolos religiosos católicos a través de los cuales buscó reafirmar su lealtad a la ética religiosa y renacentista europea, que concentraba en el dios judeocristiano todas las conductas sociales consideradas por ellos como positivas; las cuales se registran en las doctrinas cristianas de este periodo y eran expresadas en los catecismos para someter a los indígenas. En adición, se aprecia algunos símbolos distintivos autóctonos que hacen referencia a los vínculos del autor con las élites autóctonas, como es el caso de la borla (artefacto distintivo que va en la cabeza); legitimando, sobre estas construcciones, sus demandas.

Ilustración 3-Escudo de Armas de la Iglesia, del Reino de Castilla y León, y de Felipe Guaman Poma de Ayala



Fuente: Felipe Guaman Poma de Ayala – La Nueva Corónica y Buen Gobierno (1615)

con un lenguaje oficial para ser comprendidos, sin dejarlas exentas de contenidos que cuestionaban al orden colonial y buscaban preservar el acervo cultural andino. Steve J. Stern (1978) afirma que Guaman Poma no era poseedor de una mentalidad indígena pura; representando el surgimiento de un nuevo personaje histórico, como lo es el “Indio ladino”, el cual es víctima de esta sociedad que lo rechaza y lo usa²³. Pero, que es capaz de erosionar la estructura a través de diversos mecanismos; en este sentido, estudiaremos el discurso de él en la literalidad escrita, que, a su vez, es influenciada por la oral.

Con respecto a sus influencias, Adorno (1991) explora los textos eclesiásticos presentes en la obra de Guamán Poma. El apoyo teórico que el cronista indígena encontró en los catecismos y sermonarios bilingües elaborados en el Perú como resultado del Primer Concilio Provincial realizado en Lima. Asimismo, revisa la influencia de otros autores, como: Las Casas, Fray Luis de Granada, Domingo de Santo Tomás, Luis Gerónimo de Oré, etc. A partir de los cuales, sostiene que de este modelo eclesiástico Guaman Poma tomó elementos como: la perspectiva abierta, la estrategia retórica de la amenaza, la obligación personal y religiosa. Finalmente, el autor concluye el tercer capítulo mencionando que: “En este contexto, la desintegración de la narración y el surgimiento del sermón con un relieve cada vez más claro, son efectos mutuamente reforzadores de la actitud de negación que acaba por caracterizar la obra de Guamán Poma” (ADORNO, 1991, p. 108).

Por otro lado, en cuestiones estrictamente artísticas, Michaud (2019) afirma que Guaman Poma absorbió ciertos elementos de los grabados del siglo XVI: “como por ejemplo el juego del viento en unos cabellos o cierta soltura en los pliegues de ropajes; pero en la manera como la figura ocupa la superficie de la página, en la monumentalidad y sencillez compositiva, se le reconoce una mayor cercanía con los grabados tardomedievales” (2019, p. 19). Y, que, a pesar de ser contemporáneo con las expresiones manieristas, él eligió propuestas artísticas anteriores para aproximar su trabajo a los esquemas utilizados en las crónicas y ganar así una mayor seriedad. “Cabe postular, entonces, que la visualidad de inspiración tardomedieval ha sido trasladada a un formato más contemporáneo” (2019, p. 19). Y, con respecto a las influencias andinas, afirma el autor, que mantiene elementos geométricos en sus dibujos, haciendo referencia a una clara influencia del arte incaico que se percibe, sobre todo, en el manuscrito Galvin, pero que se abandona en “*La Nueva Corónica y el Buen Gobierno*”.

²³Se tiene conocimiento que Guaman Poma conocía los textos de: la Biblia, el Tercer Catecismo y otros libros religiosos, crónicas; además de tratados sobre cosmología y astrología, entre los cuales se encuentra: “*El Repertorio de los Tiempos de Hierónimo Chaves*”.

En esta línea de permanencias andinas vinculadas a elementos occidentales, es pertinente mencionar el texto de Rocío Quispe-Agnoli porque al estudiar la identidad y la resistencia, explora el vínculo de ambas en un nivel lingüístico; las cuales fueron introducidas y adaptadas en “*La Nueva Corónica y el Buen Gobierno*”. Proceso que implicó, según la autora, el desarrollo de una conciencia metalingüística y escritural por parte del cronista indígena.

Inicialmente, ella rastrea los orígenes de la conciencia de escritura del autor y del poder que esta posee. Pues, existe una relación entre profeta y la escritura porque según las concepciones judeocristianas, era dios quien les otorgaba este don, y a través de esta imagen buscaba legitimar sus reclamos. Por esta razón, en el primer capítulo la autora entiende a la obra de Guamán Poma de Ayala como un sermón, el cual tenía una función política.

[...] He diferenciado en este trabajo el empleo que hace el autor del discurso profético a nivel enunciativo, es decir, con las formas retóricas que se encuentran a lo largo del texto, y a nivel enuncivo, cuando plantea por ejemplo el tema de la profecía de la caída de los Incas y el periodo caótico que le sigue conocido en el mundo andino como *pachacuti* o «mundo al revés» (2006, p. 262).

En adición, explora la preocupación del cronista por dejar sentada su competencia como sujeto andino productor de discursos, de forma similar a los *quipucamayocs* y *quilcacamayocs*. Así, estudia la relación entre los sujetos andinos con los sujetos europeos, en cuya relación observa tres aspectos nucleares para la construcción de su propuesta:

[...] El primero se refiere al régimen de los valores modales del poder y el saber [...] el segundo aspecto [...] es la figura del escribano de cabildo indígena, figura que resulta de la confluencia de notario español, *quipucamayoc* y *quilacamayoc*. [...] Este sujeto ideal es sabio y poderoso, no teme a las autoridades europeas y está respaldado plenamente por el rey. Hacia este sujeto ideal apunta el autor de la crónica, imagen idealizada de sí mismo y del elemento clave para el buen gobierno. La fe en la existencia de este personaje va de la mano con su fe en la escritura de la que me ocupo en el 4 capítulo. [...] El tercer aspecto que observo en el planteamiento de sujetos que hace Guamán Poma revela la tensión intersubjetiva que se plantea entre un yo amerindio airado que se dirige a un tú europeo censurable (2006, p. 264)

Del vínculo entre los sujetos andinos y los sujetos europeos se desprende que Guamán Poma utilizaba ambas literalidades: la andina y la europea. Y, la autora considera que las civilizaciones andinas desarrollaron notaciones gráficas, tal cual la tuvieron los europeos, y, por esta razón, señala que la oposición entre escritura y oralidad no es pertinente. Finalmente, en su último capítulo, vuelve a la idea nuclear del trabajo: la escritura como remedio. En donde reconoce que esta idea también era mantenida por otros en esta época, pero que la originalidad de Guamán Poma se encuentra en que esta escritura reparadora posee ambas literalidades, europea y andina.

En concordancia con lo propuesto por Quispe Agnoli, *La Nueva Corónica y el Bueno Gobierno* no es una unidad exclusivamente indígena porque él tuvo que utilizar fórmulas del pensamiento occidental para poder ser escuchado por el rey Felipe II. Así, partiendo de esta premisa, debemos hacer el ejercicio de identificar los rasgos autóctonos. Y, para llevar a cabo esta tarea, primero, identificaremos los rasgos del autor, ya estudiados por Stern.

En primer lugar, hallamos que Guaman Poma sirvió como funcionario en la primera composición de tierras de Huamanga en 1594. El juez y visitador de esta composición, Don Gabriel Solano de Figueroa, utilizó a un “Don Phelipe Guaman Poma” como “ynterprete de esta visita” (1978, pp. 225-226).

También, es relevante mencionar que perdió un juicio por tierras contra unos kurakas de la etnia llamada Chachapoyas.

Por no gozar ninguna base social entre los indios, no puede apoyar su reclamo sobre las tierras. Cuando vienen los medidores de tierras para cumplir la ejecutoria real en 1600, [“se escondio y no pareció en las dhas tierras” (f. 51r)] [...] En la sentencia final, el juez señala que Guaman Poma tiene cierta fama pública por su esfuerzo de subir la escala social (1978, p. 226).

En consecuencia, Stern, fuera de entenderlo como una víctima de los poderes colonialistas, asume que Guaman Poma fue capaz de adaptarse a las reglas del poder español. Siendo partícipe en la extirpación de idolatrías, como ayudante de Cristóbal Albornoz; cuya campaña represora en contra del mesianismo poscolonial atacó a la ciudad de Huamanga, entre 1560-1570. Además de obtener un puesto en la administración colonial como funcionario de la composición de tierras.

A partir de estas informaciones podemos ubicar a la agencia social de Guaman Poma como propia de un personaje rechazado por las altas esferas de la élite española y sin ninguna base en las élites autóctonas; hallándose dislocado, desde donde pretende vincularse con las personas que se encuentran en lugares privilegiados de la estructura colonial. Así, a medida que fue buscando relacionarse con personas pertenecientes a estos lugares privilegiados, para mejorar su posición en la estructura social, fue articulando una serie de argumentos que cuestionaron a la estructura epistemológica que sustentaba a la dominación hispana.

En función a las amplias influencias de la estructura, debemos enfocarnos en algunos puntos específicos para desarrollar nuestra propuesta: el *Locus* desde donde piensa su sociedad y lo aprendido sobre los conceptos cristianos, sus símbolos, y todo lo concerniente a los códigos culturales que configuraban este pensamiento religioso; como también, la ampliación de sus conocimientos sobre las expresiones religiosas autóctonas, adquiridas en su labor como traductor de Cristóbal Albornoz. Así, mediante estas variantes podremos entender el desarrollo del discurso mítico de Guaman Poma, utilizado para cuestionar a la colonización europea, pensar en los africanos subalternizados y preservar el acervo cultural andino. Idea específica

resultante del análisis de un texto que Husson entiende como heterogéneo: “Lejos de ser fortuita, la disparidad de las exégesis refleja la heterogeneidad fundamental de la *Nueva corónica*” (2001, p. 100).

Con respecto a la idea del mito en la escritura de Guaman Poma, Pease (1981) inicia su análisis asumiendo que su obra respondía a la influencia de autores que, en este periodo, buscaban anexar al continente americano a su lectura histórica eurocéntrica. Partiendo de estas informaciones, lo que pretende Pease es escudriñar en los mecanismos narrativos utilizados por el cronista indígena para adaptar la mitología andina a la europea; haciendo coincidir estas diferentes tradiciones en una sola lectura mítica, tal cual lo hicieron otros autores de esta época.

En la primera edad andina (*Uari Uiracocha runa*), Guaman Poma relacionó el nombre de la divinidad más antigua del Cuzco -Wiraqocha- con el momento del «mayor conocimiento» del dios bíblico. Aunque limitado, el conocimiento de esta divinidad era genuino para el cronista, pues estos primeros hombres andinos eran descendientes de Noé (PEASE, 1981, p. 24).

A diferencia del Inca Garcilaso de la Vega, Guaman Poma de Ayala vincula a Viracocha con el dios judeocristiano, evidenciando dos elementos importantes en sus argumentos. En primer lugar, la diferencia en la elección de un dios autóctono para vincularlo con el dios judeocristiano, tiene que ver, probablemente, por ser Viracocha entendido como una deidad principal y propia de los pueblos conquistados por los Incas, que en términos de Lévi-Strauss sería el tótem de esas civilizaciones. Y, en segundo lugar, el vincular a Viracocha con el dios judeocristiano, en un claro gesto político, tiene relación con la necesidad de confirmar que los indígenas ya conocían a dios. Y, con tal afirmación, además de posicionarse como depositarios de una ética positiva (desde los cánones europeos), les permitía colocar a los indígenas como civilizados; pues, según lo que revisamos en el texto del Inca Garcilaso, la civilización, en términos europeos, era otorgada por dios, pues era el portador del conocimiento.

De esta afirmación se desprende que tanto el Inca Garcilaso como Guaman Poma asumieron los arquetipos de profeta (en términos occidentales), o de Amauta (maestro, en términos autóctonos); siendo ambivalentes para ser funcionales en ambas realidades sociales. Por esta razón, según Pease, Guaman Poma asume la figura de Juan Bautista; pero también es un quipucamayoc, por la información que anuncia.

Fotografía 1-Dios Viracocha



Fuente: Archivo personal, 2014

Fotografía 2 - Representaciones del Dios Pachacamac



Fuente: Museo de sitio de Pachacamac, 2020

En este sentido, para Pease, a través del discurso y del uso de estos arquetipos, el cronista indígena había aproximado las tradiciones autóctonas a una línea narrativa europea.

[...] La nueva y anunciada venida de Cristo supondría entonces una nueva edad andina. Que sería entonces la *(IX)*, correspondiente a la primera edad judeo-cristiana, puesto que los hombres de esta nueva edad tendrían, al igual que Adán y Eva, pleno conocimiento del Creador. Esto parece referirse también a la tradición andina, donde Pachacuti, el noveno *Inka* se identifica con el primero Manco Cápac: las crónicas relacionan al tiempo de Pachacuti

con un caos cósmico y la subsiguiente creación, y la igualdad con Manco Cápac alcanza a precisar que ambos son arquetipos y héroes fundadores, como se refiere en los mitos cuzqueños (Pease 1973; 1977). Es la vuelta a la edad áurea del comienzo del mundo (PEASE, 1981, p. 25).

Sin embargo, estos arquetipos usados por Pease para apoyar su punto, sugieren la necesidad de analizar en sentido contrario de la dirección tomada por él porque, aunque sea cierto que existen estas aproximaciones a los conceptos occidentales, también existen elementos de resistencia. Y, considerando que Guaman Poma necesitaba hallar una mejor posición social, entendemos que la utilización de la mitología judeo-cristiana tiene que ver más con una necesidad de acercar su discurso a códigos culturales comprensibles por sus receptores (el rey Felipe II y su nobleza) que con una pasiva aceptación de estos códigos culturales impuestos.

El haber participado en el proceso opresor denominado como “*la extirpación de idolatrías*”, le dio la posibilidad de conocer estos símbolos religiosos católicos, los equivalentes utilizados por los sacerdotes para educar a los indígenas y efectuar el proceso de sincretismo, y, también, un mayor conocimiento de las prácticas autóctonas de religiosidad andina.

[...] Se encargó de su extirpación a Cristóbal de Albornoz, quien ha dejado numerosas informaciones de servicios (Millones ed. 1971), y una Instrucción para descubrir todas las guacas del Perú (1571). Las antiguas divinidades andinas habían vencido (estaban por vencer) al dios de los cristianos, y, en consecuencia, los andinos podían proceder a expulsar a los españoles. Albornoz enjuició a los anunciadores del nuevo mundo de los dioses andinos, especialmente a un hombre llamado Juan Chocne, el cual predicaba el advenimiento acompañado de dos mujeres: Santa María y santa María Magdalena (PEASE, 1981, p. 26).

Y, tal cual lo menciona Pease, Cristóbal de Albornoz persiguió a Juan Chocne y a sus seguidores. En este sentido, no es desatinado pensar en un vínculo ideológico construido no sólo entre Poma y Chocne, sino entre un marco mayor de resistencia andina expresadas en el arte, en movimientos religiosos de matriz autóctona (bajo la dirección de personajes místicos), en rebeliones militares, etc. En efecto, María Rostworowski menciona como puntos referenciales de resistencia: las luchas militares llevadas a cabo por los Incas de Vilcabamba y el Taki Onkoy:

Es muy comprensible que, debido al factor sorpresa que sucedió en la emboscada de Cajamarca, no se diera una reacción inmediata del mundo andino. Esta ocurre con Manco II, cuando pudo escapar de los españoles que lo alojaban para que contribuyera cada vez con mayores cantidades de oro y plata. Corría el año 1534. En cuanto al Taki Onkoy, se conoce que es un movimiento que surge en Ayacucho; y quizá no haya sido una casualidad que aparezca en ese lugar. Básicamente, buscó remontarse no a la época del inca, sino a la de las huacas, es decir, a una época más remota. De tal manera que los que bailaban o cantaban el Taki Onkoy, que es el baile y canto de la enfermedad o de la desesperación, estaban posesionados por una reacción muy profunda (ROSTWOROWSKI, 1989, p. 48)

Así, el cronista indígena parte de esta configuración estructural de resistencia llevada a cabo por los grupos étnicos andinos, para desarrollar su agencia social en contra de la dominación española. La cuál tuvo éxito porque, a diferencia de los europeos que necesitaban anexar al otro en sus representaciones para someterlo, el autor indígena llevó esta lucha hacia otra lógica; introduciéndose en el discurso dominante para cuestionarlo y desestructurar su epistemología desde donde él y los grupos indígenas eran sometidos. La ceremonia del Corpus Christi constituye un claro ejemplo de los mecanismos usados por los europeos, que carecieron de éxito porque precisaron de otros elementos represivos para conseguir sus objetivos. “El examen de la correlación entre el Inti Raymi y el Corpus Christi sugiere que la identificación de la antigua fiesta inca con la posterior festividad cristiana fue significativa para los colonialistas debido en parte a que en tanto que triunfo, el Corpus requería la presentación de opuestos vencidos” (DEAN, 2002, p. 39).

Pero, antes de explorar estos mecanismos, debemos poner en relieve que el punto nuclear de “*La nueva corónica y el buen gobierno*” se encuentra en la crítica hacia el gobierno español y los españoles, debido a los abusos infringidos por los diferentes componentes de este grupo social, conformado por: sacerdotes, encomenderos, militares, etc. Las apreciaciones sobre la conducta de los sacerdotes, por dar un caso, son construidas en función al esquema utilizado por los curas adoctrinadores que él había ayudado, traduciendo, al lenguaje de los naturales, los catequismos y los manuales que estos padres usaban para realizar su labor. Así, él trae a su discurso elementos simbólicos que eran utilizados para espantar a los indígenas, y los utiliza para cuestionar el accionar de estos sacerdotes lascivos, ávaros, etc. En este sentido, con el símbolo del *tiempo de Lucifer*, hace uso de un arquetipo judeocristiano para cuestionar el accionar de los españoles por el desacato de su predicamento.

Y acá an de dezir otra ues porque los padres eran rreys y comenderos, corregidores y caciques prncipales y alcaldes, mandoncillos y era otro Ynga; questo lo quitó don Francisco de Toledo, bizzorrey. Acimismo le quitó el señorear los encomenderos porque tenía de uajo de su mano las donzellas y lo desuirgaua cada noche. Ellos cobraua la taza y hurtaua y lo que ellos quería, comía de ualde. Y se hazía lleuarse en andas como Ynga y sacaua mucho oro y plata. Y ancí se fueron presto a España rricos. Y ancimismo los primeros corregidores se fueron rricos a España. De todo esto decían “tiempo dorado”, tiempo del demonio de Lucifer, enemigo de Dios y de los cristianos (GUAMAN, 1615, p. 584 [598]).

Es a partir de esta premisa que Guaman Poma de Ayala articula los conceptos judeocristianos y andinos, con el objetivo de preservar el sentido de sus lógicas míticas autóctonas, y cuestionar las impuestas por los españoles. En la introducción al capítulo titulado “*Conzederaciones*”, el cronista indígena, a través de un lenguaje moralizador, comienza a establecer los límites que convierten a una persona en cristiano; asegurándose de mostrar que

los españoles no estaban cumpliendo con los mandatos del dios en el que ellos habían justificado su invasión.

CAPÍTULO PRIMERO DE CONZEDERACIÓN: Conzederá, cristiano, primeramente del se[r]juicio de Dios y luego del serujicio de su Magestad y luego de buestrós prógimos y luego de todos los males y daños que hazéys en tierra agena y luego cómo no seruí a Dios ni a la Uirgen María ni a sus santos y santas, ángeles y luego cómo os rrobáys a unos como a otros y soys soberbiosos y enteresables y no guardáys los mandamientos de Dios ni de la santa madre yglecia de Roma. Y saués que ay cielo y enfierno y no andáys justamente. Y acá conzederaldo de todo en buestra ánima (GUAMAN, 1615, p. 909 [923]).

Más adelante del mismo capítulo, el autor menciona que los indios, a diferencia de los españoles, sin tener conocimiento del dios judeocristiano, ya practicaban las leyes que los harían encajar en el concepto de cristiano; desacreditando así la justificativa de la invasión hispana y de su autoridad política porque Guaman Poma reclamaba su propio gobierno. Y como autoridad moral, también fueron desacreditados por mantener argumentos moralizantes incongruentes con sus prácticas cotidianas. “Con todo eso guardaron los mandamientos y buenas obras de misericordia de dios en este rreyno, lo qual no lo guarda agora los cristianos. Aués de conzederar, cristiano, ques la causa de los malos padres” (GUAMAN, 1615, p. 912 [926]). Con lo cual Guaman Poma desestructuró la estructura de pensamiento sobre la cual los españoles sustentaron su dominación y aprobó las prácticas indígenas.

Los primeros yndios tubo sonbra de conoser al criador como por ello le llamauan: “*Ticze caylla uira cocha, dios maypim canqui? Hanac pachapicho? Uco pachapicho? Ticze caylla pachapicho? Runa camac, allpamantallutac, cay pacha ymaymanatapas rurac.*” De manera para conzederar que dezían: “O dios mío español, hazedor de los hombres y del mundo, ¿adónde estás? ¿En el cielo o en el mundo o en el cabo del mundo o en el enfierno? Hazedor de los hombres de la tierra y este mundo y todas las cosas, hazedor de ellas.” (GUAMAN, 1615, PP. 911 [925], 912 [926]).

Ampliando un poco más lo ya planteado, Guaman Poma mediante la comparación de estos diversos nombres otorgados a sus deidades que homologa con el concepto de dios judeocristiano, consigue llevar los mismos argumentos que utilizaron para someter sus creencias hacia un punto en el que justifiquen la cosmovisión andina. Así, él no sólo consigue justificar la existencia de sus dioses; sino que la carga semántica que estos llevan “son constituidas por los valores éticos cristianos”, consiguiendo invertir los roles. Así, en el discurso, los indígenas eran poseedores de valores cristianos, siguiendo a cristo con nombres en sus lenguajes autóctonos. Y, los españoles, que lo conocían de primera mano, pasan a encarnar todo lo negativo, según la ética cristiana. Mediante esta inversión, el autor consigue no sólo cuestionar la conquista, como ya se mencionó antes, sino que posiciona a los españoles en un estadio inferior.

Y, en este punto del debate levantado por él, es importante considerar a “*Viracocha*” o “*Wiracocha*”, una de las deidades con mayor importancia del sur andino, que permaneció vigente en el imaginario poblacional indígena, según se tiene documentado (hasta el siglo XIX). Pues: “[...] Un documento reciente ubicado en el Cuzco, me permite ver cómo los descendientes de las panacas cuzqueñas estaban solicitando en 1824 que se reestablecieran las antiguas procesiones en las que participaban los nobles cuzqueños” (PEASE, 1986, p. 229). Entonces, estas procesiones a las que hace referencia esta documentación estaban dirigidas al oeste, por donde sale el sol; indicando que estas prácticas constituyeron una reminiscencia del culto a Viracocha que realizaba el mismo recorrido, según su mito creacionista. “Lo que sí está fuera de toda duda es que el viaje “ordenador” de Wiraqocha se produce por el Chinchaysuyu; la discusión está, como se vio, en cuáles eran los límites que éste abarcaba” (PEASE, 1986, p. 232).

Así, tanto en la civilización Azteca como Inca existe la idea de la peregrinación realizada por su deidad principal: en el caso azteca es Quetzatcoatl; y, en el caso incaico, es Wiracocha. Ambos realizan un recorrido que, según algunos especialistas, representa el ciclo solar. Guaman Poma al vincular este mito con los mitos europeos, al igual que algunos autores andino o centroamericanos, no estaban aceptando las ideas occidentales; al contrario de lo que se piensa en la historiografía tradicional, el camino era inverso, estaban entendiendo estos conceptos foráneos desde su cosmovisión; razón por la cual, reiteramos que es importante pensar desde la lógica de los sometidos, no como receptores sin cuestionamientos, sino como agentes que se resisten y erosionan en las estructuras de pensamiento impuestas. “[...] Cronistas de ambas regiones no sólo identificaron a las divinidades de manera similar, también atribuyeron a los españoles características de ellas y los relacionaron con mitos del retorno de los dioses. Temas todos que requieren de mayor estudio” (PEASE, 1986, p. 233).

En este sentido, el *Viracocha* de Guaman Poma, a diferencia del Inca Garcilaso, le da origen a estos indios con una buena conducta, en términos de la ética cristiana. “Y acá al primero yndio le llamaron *Uari Uira Cocha Runa* [los hombres de la edad *Wari Wira Qucha*]” (GUAMAN, 1615, 911 [925]). Así mantiene el principio creador en esta deidad autóctona, y, como ya se mencionó anteriormente, subrepticamente, invierte el sentido de los argumentos judeocristianos para direccionarlos hacia la justificación de sus creencias; sin dejar de acusar a los españoles por su incoherencia en la praxis de sus creencias. Reiteramos, no se somete a los conceptos occidentales, los utiliza desde su corpus conceptual para defender su conocimiento autóctono y cuestionar a los occidentales y su sistema de pensamiento.

Pero, más interesante aún, es observar como el mantenimiento del dios *Viracocha* en el imaginario social representa también la ruptura con aquella idea de tiempo lineal impuesta por los europeos, que fue restituida y continuada, posteriormente, por los criollos. En este sentido, para comprender la diferencia entre el tiempo lineal y el tiempo circular, Javier Lajo explica ambos tiempos, señalando, asimismo, la problemática de la concepción del tiempo lineal impuesto por el pensamiento occidental:

[...] La existencia no es mas que «El tiempo», y «El tiempo» es el error primordial, o en todo caso es «tiempo errático», no es «igual al tiempo de Él» que es una especie de «tiempo perfecto o eterno», sino que es tiempo como todo lo creado «semejante» a Él. Este es el tiempo y el sentido del «pecado original», ese «tiempo» enajenado a Dios, a aquel tiempo en el que somos pecadores, es decir: erráticos; por eso nadie se libra del «pecado original»... o casi nadie. En el imaginario occidental y cristiano solo «María la Virgen humana», o «madre de Dios» se libra de esta maldición (2005, p. 125).

E ahí en donde reside la importancia de la agencia de Guaman Poma de Ayala para restituir su orden, que, desde el tiempo lineal no hubiera sido posible, pues la lógica del progreso, en términos estrictamente europeos, no permitía ni permite la posibilidad de restituir la alteración del orden, tal cual se entiende desde el pensamiento andino. Ya que son dos estructuras de pensamiento diferentes.

Con respecto al estudio del tiempo, el matemático Gerald James Whitrow posee un texto en donde explora superficialmente las diferentes concepciones que existen sobre el tiempo. Menciona a algunas tribus americanas, como los *Hopis*; y africanas, como los *Nuers*.

[...] No sólo los pueblos primitivos, sino civilizaciones relativamente avanzadas atribuyeron diferentes grados de significado al modo temporal de existencia y valoraron más o menos la perspectiva temporal. En resumen, el tiempo, en todos sus aspectos, fue considerado de muchas maneras conceptualmente distintas (1993, p. 23, traducción es nuestra)

Sin embargo, a pesar del carácter ambicioso expresado en el título del libro, es un texto que carece de informaciones nucleares que expliquen, realmente, el pensamiento sobre el tiempo en la historia. Además de lo mencionado, repite elementos que han sido utilizados históricamente en detrimento de las sociedades no europeas, como el concepto de: primitivo, progreso, entre otros que forman parte de los discursos de la modernidad europea.

[...] Pues, aunque los detalles particulares podrían variar, se esperaba que la historia se repitiera en cada *katun*, y que los acontecimientos significativos seguirían el patrón general preestablecido. Por lo tanto, en la visión del mundo maya no había sentido del progreso, sino sólo una mezcla de pasado, presente y futuro que tendían todos a convertirse en una sola cosa (1993, p. 113, traducción es nuestra).

Pero, debemos considerar que en el tiempo en donde fue escrito, las reflexiones sobre la teoría postcolonial carecían de una mayor difusión y habían menos estudios en comparación a la actualidad. En este sentido, entendemos la carencia de informaciones sustanciales sobre el

concepto de tiempo en las sociedades autóctonas de América. En este sentido, Javier Lajo explica lo que significa el concepto de tiempo circular, propio de las sociedades andinas.

En el manejo del tiempo que es producido por «el par», como lo analizaremos después, existe un cálculo del futuro donde lo principal es la correcta relación de velocidad y aceleración entre los objetivos y los medios de llegar a ellos. En este sentido no hay un modelo «arquetípico», o «inicial». Es decir como no hay modelo primordial «creador a imagen y semejanza» o «negador inicial del Otro», que obligue «al Otro» a ser como «él», entonces no hay «error» primordial o «pecado original». Así, en los Andes en las comunidades Quechuas, Aymaras y Puquinas existe aun un mundo regido por la ley del amor y la solidaridad humana (los principios del yanapay o yanapacuy), o por el simple respeto de los pares o también, el mundo del equilibrio de los opuestos complementarios (2005, p. 127).

Asimismo, el autor explica la dinámica de los elementos que, en contra de los presupuestos sostenidos por pensadores occidentales, están compuestos por la razón y sostienen la estructura mítica andina. Ayudándonos a entender la existencia de movimientos que no sólo emergían para luchar por su autonomía, el cual es un pensamiento simplista; sino que estaban interesados en restituir su pensamiento sobre el cual se sustentaban: sus concepciones y técnicas para construir, sus grafías, expresiones conocidas en occidente como arte, las informaciones concernientes a la evolución de las sociedades, y todo lo relativo a las sociedades que se desarrollaron en estos espacios. Es decir, eran luchas, en todo el sentido de la palabra, para restituir la civilización que habían constituido todos los pueblos sometidos al señorío Inca. Pero, en este punto nos concentraremos en el concepto del tiempo porque de éste concepto depende la economía, la socialización, la comprensión de la existencia del hombre, entre otros elementos. En este sentido, Javier Lajo define al tiempo andino, como:

El tiempo, en nuestra cultura está representado por las serpientes sagradas Yacumama y Sachamama, «Amaros» o «Chokoras» 18 que son dos serpientes entrelazadas (que es fácil confundirlas con una anfisbena) (dibujo N° 14), una con la cabeza implantada en el Uku Pacha y la otra con la cabeza en el Hanan Pacha (ver dibujo N° 15) aquello representa la oscilación eterna del tiempo, que va de una esfera mínima, interior, epicentro o Uku Pacha (de donde emerge el futuro), hacia una gran esfera, máxima o periférico, Hanan Pacha (a donde marcha el pasado, por eso el «viajero del tiempo marcha mirando al pasado») y que tiene el ombligo o «estómago» en la esfera que representa lo que capta nuestra conciencia o Kay Pacha; conciencia que eventualmente puede ampliarse o puede reducirse; pero que nos recuerda que nunca debemos «alejar 'el estómago' del aquí y del ahora», porque este error es la principal fuente del desequilibrio y por tanto de la enfermedad (2005, pp. 135-136).

Entonces, reiteramos, el recobrar y mantener la memoria de esta deidad demanda, en consecuencia, la restitución de una lectura circular; acarreado que también se genere una dislocación con una lectura histórica que se dirija en línea recta, para mantener ese equilibrio obtenido gracias a la dinámica de las serpientes (símbolos sagrados), ya explicada por Lajo. Por lo expuesto, en nuestra opinión, este mecanismo fue el más revolucionario utilizado por el

cronista indígena porque, a diferencia de la búsqueda de autonomía o la detención de los maltratos sufridos por los indígenas, indica el cuestionamiento y la ruptura total con la concepción occidental que influye en la economía, la política y la conducta social de las poblaciones.

Por otro lado, y retomando la idea de que a cada hombre le fue asignado divinamente un espacio en la tierra, él va a indicar que tanto los africanos como españoles deben volver a sus territorios de origen. Otorgándole una nueva dimensión a sus cuestionamientos epistemológicos. Así, él complementa su propuesta, abarcando: el ámbito moral; el del pensamiento, que fue el más importante; y, finalmente, el político.

Que aués de conzederar que todo el mundo es de Dios y ancí Castilla es de los españoles y las Yndias es de los yndios y Guenea es de los negros. Que cada déstos son lexítimos propetarios, no tan solamente por la ley, cómo lo escriuió San Pablo que de dies años estaua de pocición y se llamaua rromano. Que uien puede ser esta ley porque un español al otro español, aunque sea judío o moro, son españoles, que no se entremete a otra nación cino que son españoles de Castilla. La ley de Castilla, que no es de otra generación que a razón de los yndios que se qüenta y le dize por la ley y la de llamar extranjeros, y en la lengua de los yndios, mitmac, Castillamanta samoc, que unieron de Castilla¹. (GUAMAN, 1615, 915 [929])

En adición, es interesante observar como él construye, en el discurso, también al otro grupo social subalternizado: africanos y sus descendientes nacidos en estos espacios. Considerando el conocimiento que él tenía sobre la obra del padre Las Casas, es evidente que fue influenciado sobre las opiniones que se dirigían en contra de las etnias africanas. “Adán engendró a Seth, Seth engendró a Enos, Enos engendró a Caynam [Cainán]. Caym [Caín] mató a Abel; déste salió la casta de negros por envidia. Edeficó la primera ciudad; llamóla Enoch porque un hijo suyo se llamaua acá”. (GUAMAN, 1615, p. 23 [23]).

A pesar de reproducir la idea de que una naturaleza negativa fue determinada por el pecado de sus padres. No es una idea que la mantenga firme porque a lo largo de su discurso sobre estas poblaciones, sus opiniones son fluctuantes y van mudando; acusando así, en otros momentos una naturaleza buena, haciendo uso de los cánones impuestos por la Iglesia.

Cómo se hazen malos negros y negras y se enseñan famosos ladrones y salteadores y malos cristianos. Unos porque no son dados lo que a menester y otros porque no son castigados y dotrinados y otros porque lo causa sus amos que les maltrata cin rrazón y les castiga cruelmente y no le da alemento y piden mucha plata y les haze trauajar cin comer. Desde por la mañana a las doze llama almorzar y le da de comer una ues al día. Quien trauaja bien a menester almorzar y comer y senar. Y no le dan algún rregalo ni carne. También son ellos de carne y güeso y cristianos que desea comer apititus y rregalos. Y ancí es causa de que se huyan y hurten y se deue castigarse a sus amos de ello por la justicia de los pobres (GUAMAN, 1615, p. 707 [721]).

En este sentido, la responsabilidad es nuevamente colocada en los españoles. El maltrato los vuelve distantes a la conducta que demanda los cánones de la religión católica. Estos argumentos que muestran las problemáticas trasladadas a América por los invasores europeos, se ven reflejadas en la figura del “*negro criollo*” por ser alguien que aprendió los malos hábitos de los españoles, quiere decir que Guaman Poma considera como inferior o negativa a la occidentalización de la sociedad porque en oposición construye la figura del “*negro bozal*” que, por definición, es aquel que no ha tenido contacto con la cultura europea, no habla español y posee una mejor conducta social. Idea que se asemeja a la bondad natural de los indígenas que, aunque no habían conocido al dios judeocristiano, mantenían buenas conductas sin conocer los cánones europeos²⁴. “CÓMO LOS CRIOLLOS negros hurtan plata de sus amos para engañar a las yndias putas, y las negras criollas hurtan para seruir a sus galanes españoles y negros.” (GUAMAN, 1615, p. 709 [723]).

²⁴En efecto, Guaman Poma de Ayala, fue un cronista indígena que ha sido estudiado por una cantidad considerable de investigadores; sin embargo, las imágenes que él construye sobre los africanos o descendientes de africanos en su obra, es escasa, por no decir inexistente. En este sentido, nos parece sumamente importante haber establecido, aunque no con la profundidad que demanda la importancia del estudio de la imagen de los africanos en la obra del cronista indígena, algunas aproximaciones que podrían contribuir a la comprensión de la construcción de su discurso en función a los otros grupos sociales con los que él interactuaba porque no se entendería su posición en la estructura social sin la ubicación que él le otorgó a los africanos en su texto. Siendo, claramente, una posición inferior con respecto a los indígenas, que fue influenciada por Bartolomé de Las Casas. Pero, que, además, la utiliza para reafirmar que el origen del problema como sociedad son los occidentales y su cultura porque corrompen al africano recién llegado y a las indias las vuelven putas, según sus términos.

Ilustración 5- Negro Criollo



Fuente: La Nueva Corónica y el buen gobierno (1615)

En este sentido, podríamos considerar un punto de encuentro entre los sujetos subalternizados, en la escritura de Guaman Poma, a través del cual evidencia, además de todo lo mencionado, la inferioridad del sujeto colonizador blanco. Así, lo nefasto en la cultura occidental que fue observado por Guaman Poma de Ayala, también es cuestionado por el estudioso Javier Lajo, en el siglo XX. Mediante su texto titulado: Qápaq Kuna, fundamentalmente, cuestiona a la filosofía occidental y presenta algunos alcances sobre los aportes del sistema de pensamiento andino amazónico; destacándose dos argumentos sobre los cuales construye su texto. El primero señala que: “[...] El acto mismo de la génesis de la cosmovisión occidental es un «acto de creación de lo enajenado»” (2005, p. 124). Evidenciando que el accionar de los invasores europeos estaba respaldado por un pensamiento que previamente ya construía al otro como inferior, por hallarse, según este pensamiento, más distante del creador. A partir de esta idea, ellos legitimaron la violencia conquistadora y un sistema social, que, justificado en esta idea, estaba dirigido a marginar a las poblaciones

subalternizadas, mas no a integrarlas. Así, en su segundo argumento, él refuerza el primero señalando que la cultura occidental es una cultura megalómana a diferencia de la andina:

Esto es, a mi entender lo simple y lo transparente del pensamiento occidental, una cultura monomaniaca y megalómana. Una segunda conclusión es de que este sistema provoca la exclusión total de «lo otro diferente»; pues, si todo se origina de “la unidad” , todo es o esta “enajenado” al ser originante, todo es copia o “emanación”, no hay posibilidad a “otra existencia diferente”; todo esta bajo el dominio de la “unidad creadora”, y bajo este dominio todo lo creado es “universo”, en la abstracción global es UNIDAD. Pero en la concepción de lo real, de lo concreto se trata de la concepción o cosmovisión de un cosmos IMPAR, en donde la estructura cosmogónica o complejidad se da por emanación, enajenación, alienación o clonación de la UNIDAD (LAJO, 2005, p. 128).

En esta misma línea, José María Arguedas, en el siglo XX, también tuvo estos mismos cuestionamientos, para señalar los problemas acarreados al Perú republicano por la modernidad europea. Así, al hablar de la maldad de los europeos, de sus prácticas inapropiadas descritas a través del arquetipo de “demonio”, y de la corrupción sufrida por la occidentalización; nos deja claro que la orientación del discurso de Arguedas, a pesar de las modificaciones evidentes causadas por las mudanzas sociales a lo largo de un poco más de tres siglos, se vincula a la propuestas de pensadores como Guaman Poma de Ayala. Pues, se sabe que Arguedas tradujo el manuscrito de Huarochirí del quechua al español. Y, este manuscrito fue recopilado y transcrito por Tomás y, posiblemente, por el extirpador de idolatrías Francisco de Ávila. Con quien se presume que Guaman Poma colaboró en condición de intérprete.

Padrecito mío, Dios Serpiente, tu rostro era como el gran cielo, óyeme: ahora el corazón de los señores es más espantoso, más sucio, inspira más odio. Han corrompido a nuestros propios hermanos, les han volteado el corazón y, con ellos, armados de armas que el propio demonio de los demonios no podría inventar y fabricar, nos matan. ¡ Y sin embargo, hay una gran luz en nuestras vidas! ¡ Estamos brillando! Hemos bajado a las ciudades de los señores (1972, pp. 19-21).

Próximo a culminar su texto, el autor se mantiene utilizando los esquemas de predicación aprendidos de los sacerdotes a los que ayudó; en este sentido, las fórmulas bíblicas de un hombre que lo deja todo para ir a difundir el evangelio se asemeja al dictado de Jesucristo que le dio al hombre rico, sobre dejar todo y seguirlo. Siendo, claramente, patrones aprendidos del discurso evangelizador para probar su fidelidad a la Iglesia Católica y a la Corona Hispana. Acción que demuestra no sólo su conocimiento sobre la estructura de pensamiento religioso cristiano, sino que lo utiliza para ser escuchado e influir en la estructura. Asimismo, debemos destacar, que, luego de todas sus afirmaciones, esta imagen con la que cierra su texto es sólo un posicionamiento político porque, claramente, no cree en las bases de la estructura de pensamiento occidental, ya que lo desacreditó en todas las áreas posibles.

Treynta años estando seruiendo a su Magestad, halló todo en el suelo y entrádole en sus casas y sementeras y pastos. Y halló a sus hijos y hijas desnudo, seruiendo a yndios picheros, Que sus hijos y sobrinos y parientes no le conocieron porque llegó tan biejo; sería de edad de ochenta años, todo cano y flaco y desnudo y descalso. Porque solía andar todo de seda y de *cunbes* [tejido fino] y se rregalaua como señor y príncipe, nieto del décimo rrey. Se hizo pobre y desnudo sólo para alcansar y uer el mundo con la merced y lesencia y uista de ojos de parte de su Magestad. ¿Qué cristiano hará esto, dexar hijos y hazienda, valor de ueynte mil, y desnudarse, meterse con los pobres treynta años? (GUAMAN, 1516, p. 1094 [1104])

Además de los esquemas de evangelización, la inserción del autor como texto que anuncia su sacrificio por el evangelio, para demostrar su fidelidad a la Iglesia y al rey es un elemento discursivo a considerar porque impone su individualidad, en contra de argumentos homogeneizadores aplicados a las diferentes etnias indígenas. Es decir, él es un “*sin rostro*” que emerge de esa masa homogeneizada para denunciar y cuestionar todo el aparato de pensamiento occidental, llegando al punto de desestructurarlo, develando todas sus falencias. En este sentido, lo que hizo el autor fue redirigir el discurso colonizador en contra de los colonizadores; convirtiéndose en uno de los primeros, sino el primer pensador poscolonial que se dislocó, aunque usando estructuras de pensamiento occidental, de la colonización europea y fue capaz de articular su epistemología, enraizada en su ancestralidad, con arquetipos europeos, sólo para desestructurarlos y mostrar sus contradicciones, convirtiéndolos en inoperantes. Tal cual se demuestra con la mitología, a través de la cual recobra la idea circular de tiempo; las malas costumbres de los españoles; y la imagen de los africanos corrompidos por la occidentalización; concluyendo que nada positivo pudo venir de los españoles.

En síntesis, podemos percibir que las estrategias y los mecanismos usados por los agentes sociales para influir en la estructura social van a diferir debido a las múltiples variantes y al contexto. En el caso del Inca Garcilaso de la Vega, él, que procede de la nobleza inca, utilizó otras herramientas discursivas, como: la redirección de los argumentos de salvajismo hacia las otras etnias; el uso del lenguaje a través del cual cuestiona la veracidad de los otros cronistas (concepto tomado de Heródoto); coincide con Guaman Poma, al cuestionar la conducta de los europeos, sutilmente; etc. En efecto, tuvo un mirar crítico más discreto y menos reaccionario que Guaman Poma. El cual no tuvo reservas al desestructurar las áreas nucleares del pensamiento occidental. Desarticuló elementos fundamentales, como: las lecturas temporales; las cuestiones relativas al mal gobierno, que incluía, principalmente, el maltrato a las poblaciones subalternizadas; y los cuestionamientos dirigidos hacia la administración política, exigiendo la autonomía indígena; etc. Dejando sin efecto el mito del salvajismo atribuido a los no europeos e intentando recuperar, al desestructurar y cuestionar el pensamiento mítico occidental, su autonomía y su cultura.

Asimismo, es importante añadir que la agencia de los grupos subalternizados se mantuvo activa en su periodo y, posteriormente, también. Sin embargo, la narrativa oficial siempre colocó al centro el pensamiento eurocéntrico; obligando el desplazamiento de estas expresiones a otros espacios considerados menos importantes, que fueron atribuyéndoles epítetos, como: cultura popular, marginales, etc. Y, otros adjetivos que estaban dirigidos a disminuir sus acervos culturales, que habían estado en constante desarrollo desde hace, aproximadamente, cinco mil años. Entonces ¿De qué sociedades inferiores hablaban? A lo largo del primer y segundo capítulo, pudimos analizar las estrategias discursivas que trascendieron al tiempo vital de Colón, por el principio de inercia de Sztompka, hasta llegar al siglo XVIII y, con ello, a La Sociedad de Amantes de Lima o, también llamada La Sociedad de Amantes del País. La cual, constituida, mayoritariamente, por criollos y europeos, se encargó de adaptar a la ilustración francesa y a elementos míticos que estaban presentes en el siglo XVI, a su discurso, esgrimiendo conceptos como: la idea de salvajismo, atribuida a los indígenas; el mito de la superioridad europea, en detrimento de los acervos culturales autóctonos y africanos; la temporalidad lineal a través de narrativas religiosas que consideraban un pasado común y un destino demarcado por un determinismo religioso, que justificaba, incluso, la posición social de cada grupo constituyente de la sociedad peruana del siglo XVIII.

En efecto, luego de haber analizado las ideas propias del colonialismo y la modernidad europea, en los capítulos mencionados. A lo largo del tercer capítulo se evidencia el desarrollo del pensamiento postcolonial, que no posee esta naturaleza necesariamente por ser posterior, según criterios cronológicos; sino que hace referencia a una oposición al discurso colonialista. Por esta razón, la composición de los capítulos no fue establecida en función a criterios cronológicos, sino de posicionamiento discursivo.

Así, la desestructuración de una lectura lineal realizada por Guaman Poma, dos siglos atrás, a mi entender, es más subversiva e importante porque esta fue una ruptura epistemológica irreconciliable, desde la cual se desacreditó cualquier planteamiento occidental. Como el mito de la inferioridad de los pueblos americanos, con relación a los europeos (por no “avanzar”, “evolucionar”). Los cuales, posteriormente, se adaptaron a conceptos como: el progreso, propio del siglo XIX, y el desarrollo, presente en el siglo XX; siendo todos, sin excepción alguna, inoperantes en la realidad americana. Evidenciados por José María Arguedas, posteriormente, a través de sus novelas: al retomar el concepto de tiempo circular, y denunciar el abuso del sujeto colonizador blanco, entre otros elementos heredados por el colonialismo y la modernidad europea. Y, en lugar de tocar tópicos que “impulsen al desarrollo peruano”, él tomó un camino inverso al señalado por la intelectualidad peruana del siglo XX, y buscó respuestas en el

conocimiento del mundo andino; recuperando el pensamiento mítico en su cuentística para pensar en un Perú que se integre desde sus diferencias, en su novela "*Todas las Sangres*". En donde se retoma, subrepticamente, el concepto andino del *Buen vivir*, puesto en práctica en las legislaciones de Ecuador y Bolivia.

Demostrándose así la importancia de la epistemología andina, tanto en el periodo colonial como en el republicano, porque, a través de pensadores como Arguedas y los otros autores considerados en este trabajo, nos fornecieron de herramientas para desmontar conceptos inapropiados y, en consecuencia, inoperantes a la realidad peruana. Los cuales no eran otra cosa que mitos europeos, que fueron desnudados y colocados en su verdadera dimensión. En este sentido, las discusiones que levantó Guaman Poma de Ayala fueron y son necesarias para comprender la historia del Perú porque independientemente de que él haya desarrollado su propuesta siglos atrás, se alza como un referente histórico y teórico que desmontó la estructura colonialista en su tiempo y el tiempo transcurrido, posteriormente, le dio la razón sobre los tópicos que él desarrolló. Pero, de todo lo importante que él ya dijo, resaltamos: su postura en contra del salvajismo atribuido a los americanos, que nos ha afectado hasta nuestro presente; y, su defensa al tiempo circular, por las razones ya expuestas en el último capítulo.

5 CONCLUSIONES

A lo largo del texto hemos observado la dinámica fluctuante de discursos antagónicos que buscaban su supremacía, producto de un encuentro violento, causado por la invasión hispana y la consecuente respuesta de resistencia por parte de los grupos indígenas.

Con Colón, los cronistas, La Condamine, y el obispo de Trujillo, se llevó a cabo la instauración de la literalidad escrita en detrimento de la literalidad oral y gráfica autóctona y milenaria; la cual fue interpretada como inferior y se vio exigida, a través de estrategias ideadas por sus depositarios, para que no perdiera más de lo que ya había perdido. Así, la creatividad naciente de las poblaciones sometidas, le permitió fluir en formas indescifrables que Cristóbal de Albornoz, famoso miembro de la extirpación de idolatrías (empresa destructiva de las culturas originarias), no pudo aplacar. Y, los catequismos, más que adoctrinar a Guaman Poma y al Inca Garcilaso de la Vega, le sirvieron de manuales a través de los cuales entendieron las estructuras de pensamiento occidental; usando estos mismos canales para desestructurarlo.

En función a los dos cronistas, es necesario reafirmar las informaciones presentes en el tercer capítulo, con relación a las diferencias en sus abordajes. Entendemos que la narrativa del Inca Garcilaso de la Vega fue menos frontal, en comparación a la de Guaman Poma, ya que su posición en la estructura social fue relativamente más confortable a causa de los privilegios que tuvieron los incas miembros de las *Panacas*. Razón por la cual, y en complicidad de los estudios garcilasianos hispanistas, se le ha adjudicado a su obra una mayor vinculación al mundo hispano, cuando, según lo demostrado en este capítulo, en su narrativa él presentó elementos que también cuestionaron al núcleo de los argumentos europeos sobre la conquista, como: el contacto con el dios judeocristiano antes de la llegada de los españoles, pues ya habiéndolo conocido, dejarían sin argumento la conquista; la incoherencia entre la conducta de los invasores y su doctrina católica, que refuerza la primera idea; la destrucción de templos por la envidia resultante de los avances que habían obtenido los indígenas, evidenciando la conciencia que tenía el Inca Garcilaso de su importante acervo cultural; en suma, todos estos argumentos deslegitimaron, sutilmente, la presencia de los españoles.

Y, en mayor medida, Guaman Poma porque desacreditó a la dominación hispana sobre los indígenas, por considerar que: mantenían una conducta incongruente con respecto a la ética religiosa que profesaban; reconoció que su cultura también conocía a dios, antes de la llegada de los españoles, destruyendo uno de los argumentos sobre el cual habían fundamentado su dominación; acusó a los españoles de poseer una cultura que pervertía a los otros pueblos, a través de la figura del *negro criollo*, así, él invierte la posición en su texto y los españoles pasan

a tener una cultura inferior; asimismo, recuperó a sus deidades autóctonas, entre ellas, la más importante: *Viracocha* por ser el portador no sólo de la génesis de su pueblo, sino por reestablecer, a través de él, la lectura de tiempo circular. Estas afirmaciones hallan sustento en lo propuesto por Sztompka sobre el sometimiento irrevocable en el que se encuentran los agentes sociales a la estructura, la cual les permitió también el uso de herramientas, como (en el caso de estos cronistas): la escritura, para denunciar los abusos; los arquetipos judeocristianos, a través de la adaptación de la simbología, para resignificarlos y mantener sus creencias autóctonas; entre otros elementos del pensamiento europeo que fueron aprovechados por las etnias indígenas.

Entre los elementos que Guaman Poma cuestionó, a nuestro entender, el más importante fue el concepto del tiempo porque nos muestra que al recuperar el tiempo circular, a través de *Viracocha*, está desacreditando la imposición de una lectura lineal del tiempo. Acarreando una clara dislocación, en su discurso, con una lectura histórica lineal y sujeta a un destino, que influía en el desarrollo de todas las áreas: social, política, económica. Así, el retorno de las *huacas* era inevitable, sumándose a la restauración de un gobierno autónomo y la restitución del conocimiento andino.

Sin embargo, desde una perspectiva cronológica, con la institución de los miembros de La Sociedad de Amantes de Lima (Siglo XVIII), conformada por americanos blancos. Estas expresiones postcoloniales son apropiadas u omitidas, con el objetivo de ser utilizadas en función a los intereses de los criollos. Es así como las élites criollas adaptaron los mitos de la antigüedad europea y construyeron el discurso oficial sobre el cual se fundaron, posteriormente, las naciones en Latinoamérica.

Así, comprobamos que no existe tal oposición entre sociedad europea civilizada antagonica a las civilizaciones autóctonas y salvajes, en el periodo estudiado. Pues, demostramos que los discursos ilustrados parten de estructuras de pensamiento míticas que, anecdóticamente, son utilizadas para cuestionar el pensamiento mítico presente en las culturas originarias. En efecto, al desestructurar los discursos y entender que el pensamiento mítico fue constitutivo de estas sociedades europeas, podemos colocarlas en el mismo estadio y entender que se trataron de maniobras discursivas para someter a otras civilizaciones.

Habiendo establecido en nuestro análisis en un mismo nivel (estadio) a las producciones europeas, como las de Colón, las Santacilia y Ulloa, las de Voltaire, y las publicadas en el Mercurio Peruano. Con las realizadas por el Inca Garcilaso de la Vega, y Felipe Guaman Poma de Ayala — considerando las observaciones epistemológicas de Akassi (texto inédito) —. Salvando las diferencias temporales y conceptuales para evitar anacronismos. Es posible

afirmar que sólo así podremos reconocer a los autores indígenas como productores de conocimiento y no, exclusivamente, como fuentes históricas susceptibles a ser revisadas. Pues, de mantener ese proceder clásico en la academia, estaremos manteniendo una visión occidentalizada con respecto a toda la valiosa producción realizada durante siglos por las civilizaciones ubicadas en el Perú actual y en otros espacios que fueron invadidos y conquistados. Sólo así estaremos más cerca de la verdad histórica, sino ¿Cómo hablaríamos de verdad histórica con la omisión de cinco mil años ininterrumpidos de construcción de conocimientos en el mundo andino? Por esta razón, es necesaria la mencionada acción de ubicar en el mismo nivel a todas estas producciones (europeas y autóctonas) para ser escudriñadas.

Ya Arguedas, desde el 35 hasta el 71 (publicación de su última obra), realizó avances importantes para el reconocimiento del mundo andino como una fuente de conocimiento a ser explorada. Y, fue cuestionado por no alinearse al pensamiento colonialista y por buscar otras visiones que se aproximen más a la realidad peruana. A partir de esos conocimientos aprendidos con las poblaciones andinas en la sierra y en sus años finales en Chimbote. Escribió una serie de historias que se convierten en soluciones imaginativas, las cuales parten del conocimiento milenario pertenecientes al mundo andino, que podrían ser aplicables a un Perú actual y fracturado, como lo deja claro en su libro *“Todas las Sangres”*. O, en el *“Zorro de arriba y el Zorro de abajo”* en donde el pensamiento mítico está presente e interactúa con la realidad, del mismo modo que en los *“Ríos Profundos”* en donde deja claro el eterno retorno inherente al tiempo circular.

Es decir, con Arguedas podemos constatar que el pensamiento mítico de Guaman Poma de Ayala y del Inca Garcilaso, como productores de conocimiento, está presente en las sociedades actuales. Y, la existencia de este pensamiento legitima la oposición estructural planteada en el presente trabajo, que se disloca de una lectura cronológica para entenderla como una oposición discursiva que se mantiene y se refleja en las contradicciones que tuvo y tiene el Perú como sociedad. En este sentido, con la comprensión de la obra de Guaman Poma y del Inca Garcilaso podremos aprender mejor cómo funciona la lógica del pensamiento andino y, como lo sugerido en todas las sangres, se intente crear un proyecto nacional peruano (idea que deberá ser desarrollada en otro texto a futuro) que no omita o margine y, por el contrario, sea articulado en sus diferencias.

En función a todo lo mencionado, anteriormente, las reflexiones del siglo XVI, se mantienen en esencia hasta la actualidad. Y, en consecuencia, la idea de salvajismo nunca desapareció, sólo se adaptó, así como su ejecutor, el sujeto colonizador blanco, que nunca se fue de América. Por esta razón, es importante, reiteramos, colocar estas producciones europeas

en su lugar correspondiente. Y, en este caso específico, a la Sociedad de Amantes de Lima como una sociedad, que, bajo el amparo de la ilustración europea, se mantuvo como una reproductora del mito de la superioridad auto adjudicado por los europeos, mediante el mantenimiento del mito del "*Buen Salvaje*".

REFERENCIAS

AKASSI, Clément Animán. *La figure du « vieux chrétien » lascasien comme fondement idéologique de la pratique d'exclusion des noirs à Cuba* In : *Bartolomé de Las Casas : Face à l'esclavage des Noirs-e-s en Amériques/Caraïbes. L'aberration du Onzième Remède (1516)* [en ligne]. Perpignan : Presses universitaires de Perpignan, 2011 (généré le 11 décembre 2019). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/pupvd/2939>>. ISBN : 9782354122843. DOI : 10.4000/books.pupvd.2939.

AKASSI, Clément Animán. El Muntú en Manuel Zapata Olivella: Propuesta de una epistemología africana para descolonizar los imaginarios y los discursos latinoamericanos sobre las identidades. (Inédito).

ARGUEDAS, José María. KATATAY y otros poemas HUC Jayllícunapas. Lima: INC, 1972.

ARGUEDAS, José María. ¿Qué es el Folklore? Según José María Arguedas. Lima : INC, 2001.

ARGUEDAS, José María. El zorro de arriba y el zorro de abajo. Caracas: Fundación editorial el perro y la rana, 2006.

ARMAS Asín, Fernando. La religión en el Perú colonial : comentario crítico sobre una abundante producción bibliográfica. *Histórica* XXVI. 1-2. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2002.

AROUET, François-Marie. *Antología de Textos (Os Pensadores)*. São Paulo: Abril Cultura, 1978.

AROUET, François-Marie. *Candide*. París : Ilivri, 2014.

BOURDIEU, Pierre. *O Senso Prático*. Petrópolis: Vozes, 2009.

BRAVO Guerreira, M. El testimonio del inca sobre la conquista del Perú: entre el sentimiento y el compromiso histórico. *Histórica*, 17(1), 1-20, 1993. Recuperado a partir de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/8085>

BRAUDEL, Fernand. *Histoire et sciences sociales: La longue durée*, artículo publicado en *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 13. 4. pp. 725–753, 1958.

BURGA, Manuel. El nacimiento de la Utopía. *Encuentros*. Historia y Movimientos Sociales en el Perú. Lima: Memoriangosta, pp. 57-61, 1989.

BURGA, Manuel. *La historia y los historiadores en el Perú*. Lima: Fondo editorial de la UNMSM y Fondo de la Universidad Inca Garcilaso de la Vega, 2005.

CASAS, Bartolomé de las. *Obras de Bartolomé de las Casas (Tomo II)*. Paris: En Casa de ROSA, 1822.

COLÓN, Cristóbal. Carta a D. Luis de Santangel. En: Relaciones y Cartas de Cristóbal Colón, 1493. <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/relaciones-y-cartas-de-cristobal-colon--0/html/010bc306-82b2-11df-acc7-002185ce6064.html>

COLOMBO, Cristóvão. Diários da descoberta da América: as quatro viagens e o testamento. São Paulo: LPM, 1984.

CARR , Edward H. ¿Qué es la historia?. Barcelona: Edit. Ariel, 1983.

CASTELLI G., Amalia. Una aproximación al estudio de los incas desde un documento editado en 1547. *Histórica*, 22(1), 81-91, 1998. Recuperado a partir de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/8519>

CERTEAU, Michel. La invención de lo Cotidiano. México D.F.: Edit. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A.C. e Universidad Iberoamericana, 2000.

CORTÁZAR, Julio. Papeles inesperados. Buenos Aires: Alfaguara, 2009.

CLEMENT, Jean Pierre. El Mercurio Peruano 1791-1795. Madrid: Ed. Iberoamericana, 1997.

CHARTIER, Roger. Espacio público, crítica y desacralización en el Siglo XVIII. Barcelona: Ed. Gedisa, 1995.

CHOY, Emilio. “Quienes y por qué están contra Garcilaso”, en *Antropología e historia*, vol. 2. Lima: UNMSM, 49-74, 1985.

DARNTON, Robert. La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia cultural francesa. México: FCE, 1994.

DEAN, Carolyn. Los Cuerpos de los Incas y el Cuerpo de Cristo. El Corpus Christi en el Cuzco Colonial. Lima: Fondo editorial de la UNMSM, 2002.

DURAND, José. El Inca Garcilaso, clásico de América. Méjico: Edit. Sepsetentas, 1976.

EL MERCURIO PERUANO 1791-1795. Lima: Edición facsímil, Biblioteca Nacional del Perú, 1960.

ESPINOZA, Waldemar. Incas y Mitos. Encuentros. Historia y Movimientos Sociales en el Perú. Lima: Memoriangosta, pp. 52-56, 1989.

FUENTES, Carlos. *Révolution, annonciation*. En Amado, Jorge *L'Amérique Latine et la révolution française*. Paris : Edit. : La Découverte, 1981.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca. Comentario Reales de los Incas. Lisboa: Editado por Pedro Crasbeeck, 1609. <https://archive.org/details/primerapartedelo00vega/page/n5>

GINZBURG, Carlo. El queso y los gusanos. El cosmos según el molinero del siglo XVI. Barcelona: Edit. Península, 2001.

GREIMAS, A.J. / COURTÉS, J. Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje (Biblioteca románica hispánica, V. Diccionarios, 1 O). Madrid: Gredas, 1982.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. *La Nueva Coronica y el bueno gobierno*. DET KONGELIGE BIBLIOTEK, 1615.

<http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/titlepage/es/text/>

GUERRA, François Xavier. «Voces del pueblo». Redes de comunicación y orígenes de la opinión en el mundo hispánico (1808-1814). *Revista de Indias*, [S.l.], v. 62, n. 225, p. 357-384, 2002. Disponible en:

<<http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/view/473>>. Fecha de acceso: 29 dec. 2019 doi:<http://dx.doi.org/10.3989/revindias.2002.i225.473>.

GOLTE, Jürgen. Repartos y rebeliones. Túpac Amaru y las contradicciones de la economía colonial. Lima: IEP, 1980.

HEGEL, G.W. F. Lecciones sobre la historia de la filosofía III. México: FCE, 1981.

HOOBES, Thomas. El Leviatán. Madrid: Editora Nacional, 1980.

HUNT, Lynn. La invención de los derechos humanos. Barcelona: Tusquets, 2010.

HUSSON, J.-P. La idea de nación en la crónica de Felipe Guaman Poma de Ayala: sugerencias para una interpretación global de El primer nueva corónica y buen gobierno. *Histórica*, 25(2), 99-134, 2001. Recuperado a partir de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/8714>

JOVELLANOS, Gaspar Melchor de. Escritos políticos y filosóficos. Bogota: Editorial Oveja Negra, 1984.

KANT, Emmanuel. Filosofía de la Historia. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2013.

LANSON, G. y P. TUFFRAU. *Histoire de la Littérature Française*. París : Hachette, 1953.

LAGER, Johnni. A cidade Perdida da Bahia: mito e arqueologia no Brasil Império. En: *Revista Brasileira de História*, vol. 22, n 43, 2002.

LAJO, Javier. QHÁPAQ Ñan : La Ruta Inka de la Sabiduría. Lima: Centro de Estudios Nueva Economía y Sociedad, 2005.

LE BRETON, David. Antropología del Cuerpo y Modernidad. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude. El Pensamiento Salvaje. Santafé de Bogotá: FCE, 1997.

LÓPEZ SORIA, José Ignacio. Ideología económica del "Mercurio peruano". Lima: Ed. Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1972.

MACERA Dall'Orso, Pablo. Trabajos de Historia (Tomo II). Lima: Ed. INC, 1977.

MACERA Dall'Orso, Pablo; JIMÉNEZ Borja, Arturo; FRANKE, Irma. Trujillo del Perú. Baltazar Jaime Martínez de Compañón, Acuarelas. Lima: Fundación del Banco Continental, 1997.

MAZZOTTI, José Antonio. Coros Mestizos del Inca Garcilaso. Resonancias Andinas. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1996.

MAZZOTTI, J. Garcilaso en el Inca Garcilaso: los alcances de un nombre. *Lexis*, 29(2), 179-219, 2005. Recuperado a partir de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/lexis/article/view/8388>

MICHAUD, C. A. Modelos tardomedievales, herencia prehispánica: hacia una intención estilística en la visualidad de Guaman Poma de Ayala. *Histórica*, 42(2), 7-41, 2019. <https://doi.org/10.18800/historica.201802.001>

MORO, Thomas. La Utopía. Tercera Edición. Madrid: Imprenta de Don Mateo Repullés, 1805.

NEIRA, Hugo. Hacia la tercera mitad. Perú XVI-XX. Ensayos de relectura herética. Lima: Fondo editorial de la UIGV, 2009.

O'PHELAN GODOY, Scarlett. La Gran rebelión en los andes. De Túpac Amaru a Túpac Catari. Lima: Ed. CBC – Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1995.

OSTRIA Gonzáles, Mauricio; HENRÍQUEZ Puentes, Patricia. Arguedas y el Taki Onqoy. En: *Atenea* 513. I sem, 2016.

PEASE, Franklin. Mitos andinos e historia occidental. *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien* N 37 pp. 19-36, 1981. https://www.persee.fr/doc/carav_0008-0152_1981_num_37_1_1575

PEASE, Franklin. Notas sobre Wiraqocha y sus itinerarios. *Histórica*, 10(2), 227-235, 1986.

PELTO Pertti, J. El estudio de la antropología. México: Edit. Unión Tipográfica Editorial Hispano-Americana, 1972.

PERALTA, Víctor. La revolución silenciada. Hábitos de lectura y pedagogía política en el Perú, 1790-1814. *Anuario de Estudios Americanos*, [S.l.], v. 54, n. 1, p. 107-134, june 1997. Disponible en: <http://estudiosamericanos.revistas.csic.es/index.php/estudiosamericanos/article/view/401/407> >. Fecha de acceso: 29 dec. 2019 doi:<http://dx.doi.org/10.3989/aeamer.1997.v54.i1.401>.

PIERSON, Christopher. *The Modern State*. 2e. London: Routledge, 2004.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl. Mito, Tradición e Historia del Perú. La vocación conciliatoria del Perú. Lima: Ediciones PEISA, 1974.

PUENTE BRUNKE, José de la. *JOSE BAQUIJANO Y CARRILLO*. Lima: Editorial: Brasa, 1995.

QUIJANO, Aníbal. «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en LANDER, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber, eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: FLACSO, pp. 201-246, 2000.

QUISPE-AGNOLI, Rocío. *La fe andina en la escritura: Resistencia e identidad en la obra de Guamán Poma de Ayala*. Lima: Fondo editorial de la UNMSM, 2006.

RESTREPO, Daniel. *Sociedad y Religión en Trujillo (Perú) 1780-1790 (Tomo I y II)*. Bilbao: Bilbao Bizkaia Kutxa, 1992.

RIVIALE, Pascal. *Las primeras instrucciones científicas francesas para el estudio del Perú prehispánico (siglo XVIII y XIX)*. Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines, 29 (1). IFEA, 2000.

ROSAS LAURO, Claudia. *Del trono a la guillotina. "El impacto de la Revolución Francesa en el Perú (1789-1808)*. Lima: IFEA, Fondo Editorial de la PUCP, Embajada de Francia en el Perú, 2006.

ROSTWOROWSKI, María. *La Verdadera Historia del Perú. Encuentros. Historia y Movimientos Sociales en el Perú*. Lima: Memoriangosta, pp. 47-52, 1989.

SANCHEZ, Luis Alberto. *La literatura peruana. Historia para un derrotero. Vol. 3*. Lima: Emisa, 1989.

SANTACILIA, Jorge Juan y DE ULLOA, Antonio. *Noticias Secretas de América*. Londres :En la Impr. de R. Taylor, 1826.

SCOTT, John. *Conceptualising the Social World: Principles of Sociological Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

SOLANO, Francisco de. *Los nombres del Inca Garcilaso: definición e identidad*. *Histórica*, 15(1), 93-120, 1991. Recuperado a partir de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/7780>

SOMEDA, Hidefuji. *El Imperio de los Incas. Imagen del Tahuantinsuyu creada por los Cronistas*. PUCP, Fondo Editorial, 1999.

STAROBINSKI, Jean. *As palavras sob as palavras: os anagramas de Ferdinand de Saussure*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

STERN, S. *Algunas consideraciones sobre la personalidad histórica de Don Felipe Guaman Poma de Ayala*. *Histórica*, 2(2), 225-228, 1978. Recuperado a partir de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/7832>

SZTOMPKA, Piotr. *Sociología del Cambio Social*. Madrid: Alianza Editorial, S. A., 1995.

TODOROV, Tzvetan. L'esprit des Lumières. Francia : Editorial : Librairie générale française, 2007.

¿Tomás?. Ritos y Tradiciones de Huarochirí. Lima: IFEA, IEP, Fondo Editorial de la UNMSM, 2008.

VALCÁRCEL, Carlos Daniel. Garcilaso, Inka. Lima: Editorial Científica S. R. L., 1986.

WALKER, Charles. Diálogos con el Perú. Ensayos de Historia. Lima: Fondo editorial del Pedagógico San Marcos, 2009.

WHITROW, G. J. O Tempo na História. Concepções do tempo da pré-história aos nossos dias. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

ZAPATA, Antonio. Arguedas y la mesa redonda del IEP.

En: La República, Lima 19/01/2011 <http://www.larepublica.pe/19-01-2011/arguedas-y-la-mesa-redonda-del-iep> (revisada: 15/01/2020)

ZETA QUINDE, Rosa. El Pensamiento Ilustrado en el Mercurio Peruano 1791-1794. Piura: Universidad de Piura, 2000.