

LETRAS

ORGANO DE LA FACULTAD DE LETRAS
D E L A
UNIVERSIDAD NACIONAL DE S. MARCOS



LIMA - PERU
MCMLIII



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

LETRAS

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS



ORGANO DE LA
FACULTAD DE LETRAS

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

no 49

PRIMER SEMESTRE
1953

FACULTAD DE LETRAS

DECANO:

Dr. Aurelio Miró Quesada Sosa

DELEGADO DE LA FACULTAD ANTE EL CONSEJO UNIVERSITARIO:

Fernando Tola Mendoza

REVISTA "LETRAS"

COMISIÓN DIRECTIVA:

José Jiménez Borja

Francisco Miró Quesada Cantuarias

Carlos Daniel Valcárcel

Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

COMISIÓN DE REDACCIÓN:

Corpus Barga

Alberto Tauro

Alejandro Miró Quesada

Jorge Puccinelli

Nelly Festini

Jorge Muelle

Toribio Mejía Xesspe

Nota Preliminar

En conmemoración del IV Centenario de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, que se celebrara el 12 de Mayo de 1951, el Instituto de Historia de la Facultad de Letras —de acuerdo con los documentos que se publican en este volumen— organizó un Congreso Internacional de Historia del Perú, al que se dió el nombre de Congreso de Peruanistas. Este certamen fué apoyado por el Rector de la Universidad, Dr. D. Pedro Dulanto, y por el Decano de la Facultad de Letras Dr. D. Aurelio Miró Quesada S., bajo cuyos auspicios se reunió en Lima, del 16 al 23 de Agosto de 1951.

El Congreso, integrado por Profesores Universitarios de Historia; nacionales y extranjeros, aunque dedicado principalmente a los temas de Historia Peruana, siguió las directivas de los Congresos de Americanistas, pudiendo decirse que fué una reunión de americanistas cuyos estudios tenían por objeto el Perú y su viejo horizonte cultural, en el que convergieron, por su posición geográfica, todas las corrientes culturales de la América Antártica. Dentro de aquella tradición científica, el Congreso de Peruanistas comprendió secciones y temas referentes a la Historia del Perú, en sus diversas épocas, Etnología, Arqueología, Literatura, Arte, Folklore, Derecho Indiano, Bibliografía, Museología, y Archivología. En él se proyectaron también Symposium relativos a las relaciones entre la cultura peruana antigua y las culturas primitivas de América, la época de ilustración de América, las relaciones entre Etnología y Folklore, y los estudios peruanistas y su visión del Perú.

Con un propósito de difusión de las labores de ese importante Congreso Internacional, el Presidente del Congreso de Peruanistas, Dr. Raúl Porras Barrenechea, de acuerdo con el Decano de la Facultad, ha considerado de interés publicar un buen número de los trabajos y una síntesis de las deliberaciones del certamen en la revista "LETRAS", órgano de la Facultad, dando cabida en este número a las circulares de organización, reglamento y temario, a la relación de la ceremonia de inauguración y a algunos de los trabajos referentes al período prehisánico del Perú; con el deseo de publicar posteriormente los demás trabajos presentados.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

COMISION ORGANIZADORA

Dr. RAUL PORRAS BARRENECHEA
Presidente

Dra. ELLA DUNBAR TEMPLE
Secretaria General

Dr. CARLOS DANIEL VALCARCEL
Tesorero

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Vocales: Dr. LUIS E. VALCARCEL (Asesor)
Dr. ALBERTO TAURO
Dr. GUSTAVO PONS MUZZO
Dr. JORGE G. MUELLE
Dr. GUILLERMO LOHMANN VILLENA
Dr. CARLOS RADICATI DI PRIMEGLIO
Dr. LUIS JAIME CISNEROS

PRIMER CONGRESO INTERNACIONAL DE PERUANISTAS

PRESIDENTE HONORARIO, Dr. Pedro Dulanto, Rector de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

VICE-PRESIDENTE HONORARIO: Dr. Aurelio Miró Quesada Sousa, Decano de la Facultad de Letras de la Universidad de San Marcos.

MESA DIRECTIVA DEL CONGRESO

Presidente

Dr. RAUL PORRAS BARRENECHEA

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Vicepresidentes

**Dr. PAUL RIVET, WENDELL BENNETT, HERMANN TRIMBORN,
ENRIQUE RUIZ GUIÑAZU, JOSE DE LA TORRE Y DEL CERRO,
G. H. BUSHNELL.**

Secretario Ejecutivo

Dr. LUIS JAIME CISNEROS

Vocales

**Drs. LUIS E. VALCARCEL (Asesor), ALBERTO TAURO, ELLA
DUNBAR TEMPLE, GUSTAVO PONS MUZZO, JORGE C. MUELLE,
GUILLERMO LOHMANN VILLENA, CARLOS RADICATI DI
PRIMEGLIO.**

COMISIONES DEL CONGRESO

HISTORIA DEL PERU PREHISTORICO

Presidentes: Wendell Bennett y Luis E. Valcárcel.

Relatores: José Matos Mar y Warren Cook.

HISTORIA DEL PERU HISPANICO

a) Sección *CONQUISTA Y VIRREINATO*.

Presidentes: Constantino Bayle y Carlos Daniel Valcárcel.

Relator: Alejandro Hernández.

b) Sección *DERECHO INDIANO*.

Presidentes: Claudio Sánchez Albornoz y Ella Dunbar Temple.

Relator: Raúl Rivera Serna.

HISTORIA DEL PERU REPUBLICANO

Presidentes: Agustín Zapata Gollán, Arturo García Salazar y Gustavo Ponz Muzzo.

Relator: Carlos Neuhaus Rizo Patrón.

LITERATURA, FILOLOGIA Y LINGUISTICA

Presidentes: Ricardo Latcham y José Jiménez Borja.

Relator: Jorge Puccinelli.

BIBLIOGRAFIA Y ARCHIVOLOGIA

Presidentes: Guillermo Feliú Cruz y Alberto Tauro.

Relator: Antonio Olivas.

SESIONES PLENARIAS

Presidente de la Primera Sesión: Wendell Bennett y Luis E. Valcárcel.

Presidentes de la Segunda Sesión: Enrique Ruiz Guinazú y Jorge Basadre.

Presidentes de la Tercera Sesión: Marcel Bataillon y Aurelio Miró Quesada.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

PRIMER CONGRESO INTERNACIONAL DE PERUANISTAS

CIRCULAR N° 1

El Instituto de Historia de la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, ha acordado convocar un Congreso de profesores universitarios de Historia y de otras disciplinas afines que tengan como tema de sus estudios el Perú, con ocasión de celebrarse el 12 de Mayo de 1951 el IV centenario de la fundación, por Cédula Real de Carlos V y de la Reina Madre Doña Juana, de la Universidad Mayor de San Marcos de Lima.

La iniciativa de este Congreso fué emitida por la Sociedad Peruana de Historia, la que lo puso bajo los auspicios del Instituto de Historia de la Facultad de Letras. Dicho Instituto acogió la idea de realizar un certamen histórico, dándole carácter científico y americanista, en atención al significado continental de la fecha que se conmemora, que es la de la creación de la primera casa de estudios de la América Meridional. Ha estimado el Instituto de Historia que es ésta la ocasión más propicia para hacer resumen de la obra secular, llevada a cabo por la institución universitaria en el continente antártico, en cuatro siglos de existencia, y también para valorar los estudios realizados por todos los que han trabajado sobre la cultura peruana dentro y fuera del Perú. La Universidad Peruana continúa, de este modo, su misión de orientación y síntesis, al asumir y difundir los resultados alcanzados fuera de su seno, incorporándolos al acervo de su propia tarea investigadora. Este es el origen del Primer Congreso de Peruanistas, que se propone reunir a todos los profesores universitarios cuyas investigaciones incidan sobre el Perú o sobre su horizonte cultural, en cualquiera época, con el objeto de dar a conocer los resultados de sus indagaciones, alentar la continuación de éstas y vincular más estrechamente a los estudiosos que se interesan por el proceso de la cultura americana y peruana.

La referencia al Perú, como tema central de interés, no implica ninguna limitación ni particularismo nacionalista, lo que sería incompatible con la tarea científica, sino una ocasión singular de contemplar el horizonte común de la cultura americana y de la transculturación occidental en América, desde el ángulo histórico peruano. Hay la feliz coincidencia de que en el territorio del Perú, por su posición geográfica, convergieron las corrientes del Norte, del Centro y del Sur de América, desde los tiempos prehispánicos, y que, en su ámbito, se fundieron las diversidades étnicas y espirituales y se proyectaron nuevamente sobre el continente, en un afán de conciliación y de síntesis.

El Imperio de los Incas, como más tarde el Virreinato del Perú y la espontánea confederación de pueblos de la emancipación americana, forjaron elementos comunes que pertenecen a una historia fraterna. El Congreso de Peruanistas es, pues, un capítulo momentáneo, a propósito de una solemnidad histórica, de la gran obra de investigación americanista que se viene realizando desde hace varios siglos por los hombres de ciencia de Europa y de América.

El Primer Congreso Internacional de Peruanistas será, en primer término, un Congreso de Historia americana en relación particular con el Perú, y por la estrecha vinculación de todas las ramas de la cultura, un certamen científico que incluirá, entre otras disciplinas afines, los resultados de la investigación peruanista en materia de Etnología, Arqueología, Geografía, Lingüística, Literatura, Arte y Folk-lore. Comprenderá también, especialmente, una sección dedicada a encarar los problemas de Bibliografía peruana, Museología y Archivología.

La Comisión Organizadora del Primer Congreso Internacional de Peruanistas, se complace en comunicar a Usted, cuyo interés por las disciplinas americanistas y dedicación a ellas es notorio, la próxima celebración de este certamen, en el mes de Agosto de 1951, en la seguridad de que habrá de contar para la realización de él con su apoyo intelectual y moral.

La Comisión remitirá a usted los prospectos referentes al Congreso, el temario completo, la lista de los invitados extranjeros, las adhesiones que se reciban y demás documentos relativos a la marcha de este certamen.

La Comisión agradece anticipadamente su respuesta a esta invitación, como también cualquiera información o iniciativa que pueda contribuir al mayor éxito del Congreso y aprovecha de esta oportunidad para expresarle el testimonio de su alta estimación.

Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso» Lima, Marzo de 1951

REGLAMENTO DEL PRIMER CONGRESO INTERNACIONAL DE PERUANISTAS QUE SE REUNIRA EN LIMA EN AGOSTO DE 1951, EN CONMEMORACION DEL IV CENTENARIO DE LA FUNDACION DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

CIRCULAR N° 2

CAPITULO I

Objeto y fines del Congreso

Artículo 1º—El Congreso Internacional de Peruanistas es un certamen de profesores universitarios de Historia y de otras disciplinas afines que tengan como tema de sus estudios el Perú, con el objeto de dar a conocer y de concertar los resultados de sus investigaciones y vincular a todos los que trabajan por la cultura peruana.

Artículo 2º—El Primer Congreso Internacional de Peruanistas se convoca con ocasión de celebrarse, en el presente año, el IV centenario de la fundación de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y se reunirá en Lima, en el local de esta casa de estudios, del 10 al 20 de Agosto de 1951.

Artículo 3º—El Congreso es esencialmente científico y las comunicaciones que se presenten tendrán el carácter de trabajos originales que sean fruto de una investigación propia y no se admitirá ponencias de índole política o personalista, que se desvíen de la finalidad puramente técnica y especializada del certamen.

Artículo 4º—El idioma oficial del Congreso es el español. La Comisión Organizadora se encargará de resumir el contenido de los trabajos que se presenten en otros idiomas y de traducir sus conclusiones.

CAPITULO II

Miembros del Congreso

Artículo 5º—El Congreso de Peruanistas se compone de dos clases de miembros: los titulares y los adherentes.

Artículo 6º—Son miembros titulares del Congreso: a) los profesores titulares de Historia del Perú y de América de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y de las Universidades Nacionales b) los profesores y doctores Honoris Causa en la especialidad de Historia o de disciplinas peruanistas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y de las Universidades Nacionales; c) los profesores de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Universidades Nacionales, de las materias del Temario del Congreso, a invitación de la Comisión Organizadora, y d) los peruanistas extranjeros, a invitación de la misma Comisión.

Artículo 7º—Son miembros adherentes del Congreso los profesores y los estudiosos de las disciplinas históricas peruanistas que soliciten su inscripción o los que presenten una comunicación, sobre algún punto del Temario del Congreso y sean aceptados por la Comisión Organizadora, previa inscripción.

Artículo 8º—Los miembros titulares del Congreso tienen voz y voto en las Asambleas plenarias y en las Comisiones de éste.

Los miembros adherentes podrán asistir a los actos y reuniones públicas del Congreso y las sesiones de Comisión y presentar comunicaciones. La Comisión Organizadora se reserva el derecho de invitar excepcionalmente a sustentar su trabajo a los miembros adherentes.

Los miembros titulares y adherentes deberán pagar, en el momento de la inscripción, la cotización que se fije.

Unos y otros tendrán derecho a recibir las publicaciones del Congreso.

Biblioteca de Letras

CAPITULO III

«Jorge Puccinelli Converso»

Organización del Congreso

Artículo 9º—La Comisión Organizadora estará compuesta por los miembros designados por el Instituto de Historia y los delegados de la Sociedad Peruana de Historia. La Comisión Organizadora elegirá un Presidente, un Secretario General y un Tesorero, entre los miembros que la integran. Elegirá también los Aserores que estime necesario.

Artículo 10º—La Comisión Organizadora del Congreso fijará el período de las sesiones del Congreso y el número de éstas, el Temario, la tasa de la cotización, el programa de actuaciones y determinará el envío de las invitaciones y otorgamiento de las tarjetas de miembros titulares y adherentes.

Artículo 11º—El día anterior a la inauguración del Congreso se realizará la sesión preparatoria, bajo la presidencia del Presidente de la Comisión Organizadora, con asistencia de los miembros titulares que concurran, previa citación.

Artículo 12º—En la sesión preparatoria se procederá a elegir, por mayoría absoluta de votos, la Junta Directiva del Congreso, la que estará constituida por un Presidente, cinco Vice-Presidentes, cinco Vocales y un Secretario General.

Artículo 13º—Corresponde a la Junta Directiva del Congreso: a) dirigir las labores de las Comisiones y procurar el cumplimiento de los fines del Congreso y la ejecución del Reglamento; b) examinar los votos presentados y decidir su admisión a debate; c) decidir todo lo relativo a las relaciones del Congreso; d) determinar la publicación de los trabajos del Congreso.

Artículo 14º—El Congreso funcionará, por medio de las diversas Comisiones que se establecen en el presente Reglamento y de las Asambleas plenarios de sus miembros.

Artículo 15º—El Congreso celebrará tres Asambleas plenarios: la inaugural, la de aprobación de conclusiones y la de clausura.

La sesión inaugural se realizará en la fecha que decida la Junta Directiva y en ella harán uso de la palabra el Presidente del Congreso y un Delegado de los peruanistas invitados. En la segunda sesión plenaria, se leerán y votarán las conclusiones de las Comisiones. En la sesión de clausura se comprobarán los resultados obtenidos y las posibilidades de los estudios peruanistas.

Artículo 16º—Las asambleas plenarios serán integradas por la Junta Directiva y los miembros titulares y adherentes y en ella tendrán voz y voto los miembros del Congreso. Las decisiones se tomarán por mayoría absoluta de votos. «Jorge Puccinelli Converso»

Artículo 17º—El Congreso tendrá cinco Comisiones correspondientes a cada una de las secciones del Temario del Congreso. Integrarán las Comisiones los miembros titulares y adherentes que se hayan inscrito en ellas.

La inscripción en las Comisiones estará abierta hasta la víspera de la instalación del Congreso en la Secretaría de la Comisión Organizadora.

Artículo 18º—El Temario del Congreso comprenderá las siguientes secciones:

I. — HISTORIA

Pre - Hispánica — Incas
Conquista — Virreinato
Independencia — República
Historia de la Geografía.

II. — ETNOLOGIA
ARQUEOLOGIA
ARTE
FOLK - LORE

III. — DERECHO INDIANO

IV. — LITERATURA
FILOLOGIA
LINGUISTICA

V. — BIBLIOGRAFIA PERUANA
MUSEOLOGIA
ARCHIVOLOGIA.

Artículo 19º—Las Comisiones tendrán un Presidente y un Relator, que serán designados por la Comisión Organizadora del Congreso y funcionarán hasta la reunión de éste. Al instalarse las Comisiones con todos sus miembros, inaugurado el Congreso, la Junta Directiva elegirá nuevo Presidente, Secretario y Relator para el debate de las Comisiones.

Artículo 20º—La Secretaría de la Comisión Organizadora recibirá los trabajos de los miembros del Congreso hasta el 1º de Agosto y los remitirá, con un informe, a la Comisión respectiva.

Los autores de los trabajos expondrán oralmente el contenido y las conclusiones de éstos, debiendo hacerlo en tiempo que no excederá de treinta minutos. En el debate de los temas no se podrá hacer uso de la palabra por más de diez minutos y por una sola vez, salvo que el solicitante sea el autor del trabajo o ponencia en debate, quien, en tal caso, podrá intervenir nuevamente por cinco minutos. La Comisión podrá decidir, sin embargo, por unanimidad, una excepción a estas reglas.

Artículo 21º—Los Secretarios leerán actas de los debates de las Comisiones y los Relatores harán la exposición final de los trabajos presentados y de las conclusiones aprobadas.

Artículo 22º—Los trabajos y conclusiones aprobadas por las Comisiones, serán remitidos a la Junta Directiva del Congreso, para que los trasmita a la Asamblea plenaria a fin de que el Congreso, se pronuncie sobre ellos.

Artículo 23º—La Junta Directiva dispondrá lo conveniente para que las deliberaciones de las Asambleas plenarias y de las Comisiones, sean tomadas taquigráficamente y determinará la publicación de los trabajos y conclusiones aprobados.

Artículo 24º—Los miembros titulares y adherentes podrán presentar trabajos sobre temas peruanistas no considerados en el Temario del Congreso y la Comisión Organizadora decidirá, en cada caso, si se aceptan éstos y su remisión a la Comisión que considere más adecuada.

TEMARIO

CIRCULAR Nº 3

- I. — HISTORIA Y GEOGRAFIA
Pre-hispánica e Incas
Conquista y Virreinato
Independencia y República
Geografía e Historia de la Geografía
- II. — ETNOLOGIA, ARQUEOLOGIA, ARTE y FOLK - LORE
- III. — DERECHO INDIANO
- IV. — LITERATURA, FILOGIA y LINGUISTICA
- V. — BIBLIOGRAFIA PERUANA, MUSEOLOGIA y ARCHIVOLOGIA.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

I

HISTORIA

a).—Pre-historia e Incas

- 1.—El ayllu pre-incaico e incaico
- 2.—La Religión
- 3.—Instituciones económicas
- 4.—El Derecho incaico
- 5.—Arte, ciencia y técnica
- 6.—Crónica e Historia de los Incas
- 7.—Organización social
- 8.—Intercambio cultural entre el Perú y otros pueblos pre-colombinos.
- 9.—Origen de los Incas
- 10.—Area de la influencia cultural del Imperio Incaico.

b).—Conquista

- 1.—El pre-descubrimiento de América
- 2.—Los viajes del descubrimiento del Perú
- 3.—La caída del Imperio incaico
- 4.—Cronistas e historiadores de la conquista
- 5.—La transculturación en el momento de la conquista.
- 6.—Las ciudades indianas
- 7.—Las entradas
- 8.—Las guerras civiles
- 9.—Las ideas de Vitoria y Las Casas en el Perú

c).—Virreinato

- 1.—Proceso histórico del Virreinato del Perú
- 2.—La educación colonial
- 3.—Acción histórica de los Cabildos y Audiencias
- 4.—La vida económica en el Virreinato
- 5.—Organización social y legal en el Virreinato del Perú bajo la dinastía de los Austrias en los siglos XVI y XVII
- 6.—La época borbónica en Sud América
- 7.—La universidad en la vida colonial
- 8.—Crónicas conventuales. Los extirpadores de idolatrías
- 9.—Los viajeros y geógrafos
- 10.—El periodismo colonial
- 11.—Los estudios lingüísticos
- 12.—La rebelión de Tupac - Amaru
- 13.—La Ciencia y la Técnica.

d).—Independencia

- 1.—Los movimientos precursores de la Emancipación
- 2.—La iniciativa peruana de la Revolución
- 3.—Formación de la conciencia peruana
- 4.—Influencia ideológica y política de las Cortes de Cádiz
- 5.—Fuentes americanas de la historia de la Emancipación peruana
- 6.—San Martín y Bolívar en el Perú
- 7.—Colaboradores peruanos de San Martín y Bolívar
- 8.—Fuentes peruanas de la Emancipación
- 9.—Contenido ideológico de la Emancipación

e).—República

- 1.—Cambios socio-económicos determinados por la Independencia
- 2.—Las ideas políticas del siglo XVIII y su influencia en las luchas iniciales de la República
- 3.—Precios y nivel de vida durante la bonanza determinada por la explotación del guano
- 4.—Movimientos doctrinarios y partidos políticos durante el siglo XIX

- 5.—Las Instituciones republicanas
- 6.—La Cultura en el Perú republicano.

f).—Geografía

- 1.—Los glaciares del Perú en la zona tórrida
- 2.—La atmósfera. Variaciones atmosféricas
- 3.—La corriente oceánica
- 4.—La etnografía amazónica
- 5.—La Hilea amazónica peruana
- 6.—La vida urbana en el Perú
- 7.—Historia de la cartografía peruana.

g).—Historia de la Geografía

- 1.—La geografía histórica del Incario
 - 2.—Rutas de los descubrimientos y entradas en el Perú
 - 3.—La geografía histórica de las ciudades
 - 4.—La amazonía peruana
 - 5.—La cartografía del Virreinato
 - 6.—Viajeros del Virreinato y República
 - 7.—Itinerario geográfico de las campañas de la Emancipación
 - 8.—La conciencia geográfica nacional a fines del siglo XVIII.
 - 9.—Los grandes geógrafos en el Perú.
- Temas libres de Historia de América.

II
Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

ETNOLOGIA, ARQUEOLOGIA, ARTE Y FOLK - LORE

a).—Etnología y Folk - lore

- 1.—El proceso de Transculturación
- 2.—Comunidad indígena
- 3.—Los pueblos de costa y sierra
- 4.—Las tribus amazónicas
- 5.—Tecnología
- 6.—Cantos, cuentos y leyendas
- 7.—Música, danza y teatro
- 8.—Lo indio, lo mestizo, lo criollo
- 9.—La religión y la magia
- 10.—Mito y juego.

b).—Arqueología

- 1.—Estado actual de la cronología pre-colombina
- 2.—Resultados de la aplicación del Carbono 14
- 3.—El mapa gigante de la pampa de Nazca

- 4.—Estudios estratigráficos de la costa peruana
- 5.—El sistema de irrigación pre-colombina en la Costa peruana
- 6.—Estudios de tecnología y ciencias pre-colombinas
- 7.—Simbología. Escritura y sistemas nemotécnicos.

III

DERECHO INDIANO

- 1.—Instituciones jurídicas de la conquista del Perú
- 2.—Supervivencias de las Instituciones pre-hispánicas en el Derecho Indiano
- 3.—Origen y desenvolvimiento de las instituciones políticas virreinales
- 4.—La Encomienda en el Perú
- 5.—El corregidor español y el corregidor de pueblos de indios
- 6.—La condición jurídica del indio durante el Virreinato
- 7.—Factores sociales de la colonización en el Perú
- 8.—Génesis y evolución histórica del Cabildo
- 9.—Problemas del derecho de familia en el Perú según las fuentes vigentes del derecho de Castilla
- 10.—Las grandes reformas del siglo XVIII y sus proyecciones en el Derecho Indiano
- 11.—Los grandes juristas indios.

IV

LITERATURA, FILOLOGIA Y LINGUISTICA

«Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

- 1.—Le peculiaridad hispánica en la lengua de los cronistas
- 2.—Los fenómenos dialectales en el Perú
- 3.—Los peruanismos
- 4.—El gongorismo en la Colonia
- 5.—La quechuización del Imperio
- 6.—Los intérpretes de lengua
- 7.—Los vocabularios
- 8.—Los estudios literarios en la Colonia, el Virreinato y la República
- 9.—Influencia de las literaturas extranjeras en el Perú
- 10.—Las academias literarias de la Colonia
- 11.—Toponimia y Onomástica inca, colonial y republicana
- 12.—Historia de las ideas en el Perú

V

BIBLIOGRAFIA PERUANA, MUSEOLOGIA Y ARCHIVOLOGIA

- 1.—Medios para favorecer la investigación histórica
- 2.—Libre acceso a las fuentes
- 3.—Los textos de Historia

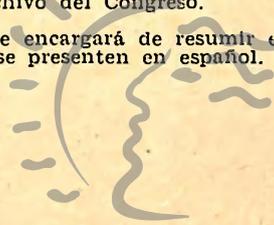
- 4.—El plagio y la propiedad intelectual
- 5.—Seguridad de los documentos históricos
- 6.—La crítica histórica
- 7.—Deontología del historiador
- 8.—Inventarios bibliográficos.

S I M P O S I U M

- 1.—Relaciones entre la cultura peruana antigua y las culturas primitivas de América
- 2.—La época de la ilustración en América
- 3.—Los estudios peruanistas y su visión del Perú.

N. B.—Los miembros del Congreso deberán presentar sus trabajos hasta el 1º de Agosto en la Secretaría de la Comisión Organizadora, adjuntando dos o más copias que quedarán formando parte del Archivo del Congreso.

La Comisión Organizadora se encargará de resumir el contenido y traducir las conclusiones de los trabajos que no se presenten en español.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

PROGRAMA OFICIAL

Miércoles 15

12. m. Saludo al Señor Rector de la Universidad.

Jueves 16

10. a.m. Sesión Preparatoria en el Salón de Grados de la Facultad de Derecho.
11. a.m. Saludo al Señor Ministro de Educación.
- 12.30 m. Saludo al Señor Presidente de la República.
- 6.30 p.m. Sesión Solemne de apertura en el Auditorium de la Biblioteca Nacional.

Viernes 17

10. a.m. Reunión de Comisiones Especiales.
- 2 - 4 p.m. Conferencia de Ciencias Antropológicas en la sala de Actuaciones de la Facultad de Ciencias.
4. p.m. Primera Sesión Plenaria en el General de San Marcos.
- 7.30 p.m. Cocktail ofrecido por el Señor Decano de la Facultad de Letras, en el Salón de la Facultad.

Sábado 18

10. a.m. Reunión de Comisiones.
12. m. Inauguración de la Exposición Bibliográfica, en la Biblioteca Nacional.
- 2 - 8 p.m. Conferencia de Ciencias Antropológicas en la sala de Actuaciones de la Facultad de Ciencias.
3. p.m. Visitas a los Conventos, Inquisición, Quinta de Presa.
10. p.m. Espectáculo de bailes peruanos ofrecido por la Dirección de Educación Artística en el Teatro Municipal.

Domingo 19

- 10.30 a.m. Visita al Museo "Memoria Prado".

1. p.m. Visita a Pachacamac.
- 2.30 p.m. Fiesta y almuerzo criollo ofrecido por la Comisión Organizadora, en Pachacamac.

Lunes 20

10. a.m. Reunión de Comisiones Especiales.
11. a.m. Segunda Sesión Plenaria en el General de San Marcos.
- 2 - 5 p.m. Conferencia de Ciencias Antropológicas en la sala de Actuaciones de la Facultad de Ciencias.
5. p.m. Visitas a la Ciudad.
- 6.30 p.m. Visita al Museo de Arte Colonial de Don Pedro de Osma.

Martes 21

10. a.m. Reunión de Comisiones Especiales. Symposium.
5. p.m. Visita al Museo Antropológico Magdalena Vieja e Inauguración de la Exposición Antropológica.

Miércoles 22

10. a.m. Reunión de Comisiones Especiales. Symposium.
11. a.m. Sesión Plenaria.
- 2 - 5 p.m. Conferencia de Ciencias Antropológicas en la sala de Actuaciones de la Facultad de Ciencias.
5. p.m. Visita al Museo de la Cultura.
7. p.m. Cocktail ofrecido por el Señor Rector en el Country Club.
10. p.m. Representación de "EL BURLADOR DE SEVILLA" de Tirso de Molina. Teatro Municipal.

Jueves 23

- 10.30 a.m. Reunión de Comisiones. Symposium.
- 2 - 5 p.m. Conferencia de Ciencias Antropológicas en la sala de Actuaciones de la Facultad de Ciencias.
6. p.m. Sesión de Clausura en el local de la Biblioteca Nacional.

Viernes 24

6. a.m. Salida al Cuzco desde el aeródromo de Limatambo. Omnibus desde el Hotel Bolívar.
9. a.m. Llegada al Cuzco. Alojamiento en el Hotel de Turistas.

Lunes 27

Regreso a Lima de los Delegados.

DELEGADOS EXTRANJEROS

ARGENTINA: Ángel Guido; Roberto Peña; Enrique Ruíz Guiñazú; Claudio Sánchez Albornoz; Agustín Zapata Gollán.

BOLIVIA: Jesús Lara; Humberto Vásquez Machicado.

CHILE: Alfonso Escudero; Jaime Eyzaguirre; Guillermo Feliú Cruz; Tomás Lago; Ricardo Latcham; Greta Mostny.

ESPAÑA: Manuel Ballesteros; Constantino Bayle S. J.; Guillermo Céspedes; Guillermo Díaz Plaja; José Pérez de Barradas; José de la Torre y del Cerro.

ESTADOS UNIDOS: Wendell Bennett; Allan Holmberg; George Kubler; George Mc Bride; Ozzie Simmons; Víctor von Hagen; Ione Wright.

FINLANDIA: Rafael Karsten.

FRANCIA: Marcel Bataillon; Louis Baudin; André Coyné; Albert Lehmann; Marc Pyere; Henri Reichien; Paul Rivet; Jehan Vellard.

INGLATERRA: G. H. S. Bushne.

MEJICO: Juan Larrea; Leopoldo Zea.

VENEZUELA: Miguel Acosta Saignes.

DELEGADOS PROVINCIALES

AREQUIPA: Víctor Barriga; Vladimiro Bermejo; Francisco Mostajo; Teodoro Núñez Ureta.

CUZCO: Rafael Aguilar; Msr. Juan A. Casanova; Jorge Cornejo Bouroncle; Manuel Chávez Ballón; R. P. Jorge A. Lira; Efraín Morote Best; Oscar Núñez del Prado; Luis A. Pardo; Sergio Quevedo Aragón; Sergio Quijada Jara; Josafat Roel Pineda; Eulogio Tapia Olarte; Horacio Villanueva; Alfredo Yépez Miranda.

TRUJILLO: Edmundo Guillén Guillén; José Eulogio Garrido; Julio Quevedo Iturri.

PERSONALIDADES ADHERIDAS

Amado Alonso
Francisco Aparicio
Samuel Bennis
Cristóbal Bermúdez Plata
Hiram Bingham
Eduardo Casanova
Manuel Cardozo
Julio Dantas
Angel del Río
Ricardo Donoso
Luis Duque Gómez
William James Entwistle
Bertrand Flornoy
Guillermo Francovich
Enrique de Gandia
Antonello Gerbi
Pierre Gourou
Lewis Hanke
Roscoe Hill
Irving A. Leonard
Roberto Levillier
Ricardo Levene
Samuel Lothrop

Francisco López Estrada
Salvador de Madariaga
Gregorio Marañón
Fernando Márquez Miranda
Webster Mc Bryde
Miguel Muñoz de San Pedro
Gustavo Adolfo Otero
José Ma. Ots Capdequí
Vicente Palacio Atard
Eugenio Pereira Salas
Florentino Pérez Embid
Mariano Picón Salas
Félix Restrepo
Alfonso Reyes
Casto Rojas
Ricardo Rojas
Georges Rouma
David Rubio
Stig Arthur Rydon
Ulrich Schmit
Antonio Tovar
Karl Troll



INSTITUCIONES ADHERIDAS

«Jorge Puccinelli Converso»

ACADEMIA NACIONAL DE HISTORIA, DE LA REPÚBLICA ARGENTINA.
DIPUTACIÓN PROVINCIAL DE BADAJOZ, ESPAÑA.
ESCUELA DE ESTUDIOS HISPANOAMERICANOS DE SEVILLA.
INSTITUTO PANAMERICANO DE HISTORIA Y GEOGRAFÍA.
INSTITUTO HISTÓRICO GEOGRÁFICO DEL URUGUAY.
MINISTERIO DE EDUCACIÓN DE CHILE.
MUSEO DE AMÉRICA, MADRID.
MUSEO NAVAL DE MADRID.
UNIVERSIDAD DEL CUZCO.
UNIVERSIDAD DE AREQUIPA.
UNIVERSIDAD DE TRUJILLO.
UNIVERSIDAD DE SAN ANDRÉS, LA PAZ.
UNIVERSIDAD CATÓLICA DE WASHINGTON.
UNIVERSIDAD DE CALIFORNIA.
UNIVERSIDAD DE COLOMBIA.
UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA.
UNIVERSIDAD DE YALE.
SMITHSONIAN INSTITUTION.
THE AMERICAN CATHOLICAL HISTORICAL ASSOCIATION.
THE INSTITUT ANDEAN RESEARCH.

**TRABAJOS PRESENTADOS AL PRIMER CONGRESO
INTERNACIONAL DE PERUANISTAS**

LUIS ALAYZA Y PAZSOLDÁN: *Influencia decisiva de la Constitución de Cádiz en la emancipación del Perú.*

FÉLIX ÁLVAREZ BRUN: *Vida y obra de Llano Zapata.*

EDMUNDO AMES GONZÁLEZ: *Las ideas pedagógicas de Bartolomé Herrera.*

CÉSAR AUGUSTO ANGELES CABALLERO: *Bibliografía del folklore peruano.*

VIOLETA ANGULO MORALES: *Importancia de los documentos del Virrey del Perú D. Joaquín de la Pezuela y Sánchez, para el estudio de la emancipación del Perú.*

SANTIAGO ANTÚNEZ DE MAYOLO: *Chavín o relación de un viaje al Alto Marañón.*

FRANCISCO DE APARICIO: *La entrada de Diego de Rojas en el territorio argentino.*

JOSÉ M. ARGUEDAS: *El arte popular religioso y la cultura mestiza de Huamanga.*

FERNANDO DE ARMAS MEDINA: *Cristianización del Perú.*

ROSALÍA AVALOS DE MATOS: *Cambios culturales en las islas del Lago Titicaca.*

MANUEL BALLESTEROS GABROIS: *El original perdido de la "Historia General del Perú" de Fray Martín de Morúa, mercedario.*

LUIS BASTO GIRÓN: *Tres manifiestos de Castelli.*

MARCEL BATAILLON: *Comentarios a un famoso parecer contra Las Casas.*

LOUIS BAUDÍN: *Notas sobre la religión en el tiempo de los Incas.*

La concepción de justicia en los conquistadores españoles de América.

CONSTANTINO BAYLE: *Cabildos Abiertos.*

ALFONSO BENAVIDES: *Movimientos doctrinarios y partidos políticos peruanos en el siglo XIX.*

WENDELL C. BENNETT: *Coast and highlands of ancient Peru.*

VLADIMIRO BERMEJO: *Archivos históricos y política bibliotecaria en el Perú.*

La Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa en el siglo pasado.

CRISTÓBAL BERMUDEZ PLATA: *La emancipación en el Archivo de Indias.*

MARÍA HELENA BIDART: *Organización política de la comunidad de Jesús de Machaca.*

VERLA BIRRELL: *Re-evaluation of the archeological influence of the Southern Peruvian Coast.*

- H. J. BRAUNHOLTZ: *Las civilizaciones de antaño: la civilización incaica.*
- LUIS CABELLO HURTADO: *El sistema monitorial: un avance pedagógico en el Perú y en la América sobre el régimen educativo virreynal.*
- ✓ REBECA CARRIÓN CACHOT: *Un mito cultural del norte del Perú.*
- JUAN ANTONIO CASANOVA: *Don Vasco Jacinto López de Contreras y Valverde, Dean de la Catedral del Cuzco.*
- ✓ ALFONSO CASO: *El pueblo del Sol.*
- ✓ JORGE CASTRO HARRISON: *Los chimús y Chanchán.*
· Chavín de Huantar.
La declaración de D. José de San Martín y el Derecho Internacional Diplomático del Perú.
- LUCIO CASTRO PINEDA: *La lengua general de los indios o historia documental del quechua.*
La cátedra de lengua quechua en la Catedral de Lima.
Museo bibliográfico de lenguas indígenas.
- GUILLERMO CÉSPEDES DEL CASTILLO: *La hacienda virreinal peruana en la segunda mitad del siglo XVIII.*
- ✓ LEOPOLDO CHARIARSE: *Huayna Cápac y Atahualpa a través de las descripciones del relato del contador Agustín de Zárate.*
- MANUEL CHÁVEZ BALLÓN: *Dos nuevas series de alfarería pre-inca en el sur del Perú.*
- LUIS JAIME CISNEROS: *La Gramática' de Santo Tomás y Nebrija.*
- SALVADOR CLAVIJO: *El cirujano mayor del apostadero del Callao de Lima, Don Pedro Belomo y Ceballos en el intercambio cultural entre España y Perú. (1804-1809)*
- WARREN L. COOK: *Investigación de la religión de los Incas.*
- JORGE CORNEJO BOURONCLE: *Información sobre la libertad de los Indios a petición de Gregorio López, del Consejo de Indias, y visitador de la Casa de Contratación; Sevilla, 23 de Junio.*
América en general. (Documentos).
- FEDERICO COSTA Y LAURENT: *Supervivencia de los símbolos autóctonos.*
- ANDRE COYNE: *Notes pour une biographie peruvienne de César Vallejo.*
- GUILLERMO DIAZ-PLAJA: *El barroco en América.*
- H. D. DISSELHOFF: *El significado de la cerámica sepulcral antropomorfa de los mochicas.*
- ✓ SERGIO ELÍAS ORTIZ: *El kechua y su expansión hacia el norte del Imperio Incaico. (Soroeste del que fué Nuevo Reyno de Granada, hoy República de Colombia).*
- JOSÉ A. ENCINAS: *El totemismo entre los antiguos peruanos.*
- J. ESCANDELL BONET: *Los papeles de la Inquisición y la vida colonial.*
- ✓ CLODOALDO ALBERTO ESPINOSA BRAVO: *La ciudad indiana de Hatun Xauxa, en el proceso de la conquista y la transculturación.*
- JAIME EYZAGUIRRE: *Correspondencia inédita entre el Gral. San Martín y el Dr. Miguel Eyzaguirre. (1820-1821)*
- JOSÉ FARFÁN: *La intangibilidad de las toponimias aborígenes.*
Declaración de lenguas culturales a las lenguas quechua y aymara.

CARLOS FERNÁNDEZ SESSAREGO: *Algunos rasgos de la obra de Solórzano y Pereira.*

ALEJANDRO FRANCO INOJOSA: *Folklore — Folkvisa — Folkway.*

ALBERTO GARCÍA FERNÁNDEZ: *La revolución de Túpac Amaru en Condesuyos y Cailloma de Arequipa.*

SALVADOR GARCÍ FRANCO: *La carta de Lima de 1793.*

ARTURO GARCÍA SALAZAR: *La encomienda no tuvo los caracteres de feudo.*

JOSÉ EULOGIO GARRIDO: *Toponimias peruanas de raíz filológica aborígen*

JUAN GIURIA: *Modalidades de la arquitectura colonial peruana.*

HÉCTOR GRESLEBIN: *La técnica antisísmica en la arquitectura de los Incas.*

ANGEL GUIDO: *Forma y contenido del arte mestizo peruano.*

Réplica a la teoría orientalista de Sartorio y origen de su doctrina confusionista en el arte hispanoamericano del Perú.

EDMUNDO GUILLÉN GUILLÉN: *Las normas de trabajo en el derecho inca. Importancia de la lingüística peruana aborígen.*

JULIO F. GUILLÉN: *Un limeño descubridor de la Alta California: el alférez de navío de la Real Armada, D. Manuel Químper y del Pino.*

El plano general del Perú de 1796 por Baleato.

Hallazgo de los originales inéditos de varios tomos de la Colección de viajes de D. Martín Fernández de Navarrete (1765-1844).

EMILIO HARTH - TERRE: *Análisis estético de la alfarería nazquense.*

FLORENCIO DANIEL HEREDIA: *Algunos aspectos histórico - tradicionales de la región de Apurímac.*

✓ ALLAN HOLMBERG: *Problemas de transculturación en el Callejón de Huaylas.*

INSTITUTO DE ETNOLOGÍA DE LA U.N.M.S.M.: *Las investigaciones etnológicas en el Perú. Los institutos y las investigaciones científicas.*

JOSÉ JIMÉNEZ BORJA: *Vocalismo y consonantismo histórico en la lengua de los cronistas del Perú.*

HARVEY L. JOHNSON: *Compañías teatrales en Arequipa en 1621 y 1636.*

EMILIANO JOS: *Notas sobre el geógrafo y naturalista arequipeño Miguel Lastarria.*

ALFRED L. KROEBER: *Paracas' cavernas and Chavín.*

TOMÁS LAGO: *La transculturación peruana actual y un Instituto internacional de peruanismo.*

El arte popular americano.

✓ JUAN LARREA: *La mascapaicha, distintivo capital del Inca.*

JUAN B. LASTRES: *La biblioteca de Unanue.*

Introducción del flúido vacuno en el Perú.

ROBERTO LEVILLIER: *La historia del Virreinato del Perú. (Plan de ejecución y boceto del plan histórico).*

BOLESLAO LEWIN: *Las tendencias separatistas del movimiento de Túpac Amaru.*

JORGE A. LIRA: *Antología de cánticos religiosos recopilados en las comarcas del Cuzco.*

GUILLERMO LOHMANN VILLENA: *Los Corregidores: el corregidor de pueblos indios y el corregidor español.*

El Gobernador García de Castro y los curacas.

S. K. LOTHROP: *La metalurgia aborígen de América.*

✓ CRISTÓBAL DE LOZADA Y PUGA: *El matemático arequipeño Hipólito Sánchez*

FERNANDO MARQUEZ MIRANDA: *Un viaje al Callejón de Huaylas.*

GEORGE Mc BRIDE: *La América que no descubrió Colón.*

✓ TEODORO MENESES: *Un texto ignorado por Middendörf: La muerte de Atahualpa.*

AURELIO MIRÓ QUESADA: *El Inca Garcilaso y su concepción del arte histórico a través de la Florida.*

TORIBIO MEJÍA XESSPE: *Lingüística y mitología del Norte andino.*

EFRAÍN MOROTE BEST: *Alimentación tradicional.*

La vivienda de los campesinos de Sallaq.

Las supersticiones.

Clave de escritura y voces quechuas.

MAXIMILIANO MOSCOSO S. J.: *Los ayllus reales de San Sebastián.*

FRANCISCO MOSTAJÓ: *La contribución peruana de Arequipa a la Independencia nacional y continental.*

GRETA MOSTNY: *Influencias incásicas en la prehistoria chilena.*

JORGE C. MUELLE: *Reajustes y desajustes por la introducción de elementos artificiales.*

✓ GERMÁN MUÑOZ PUGLIESEVICH: *Las segundas nupcias en el Imperio de los Incas.*

JOSERMO MURILLO VACAREZZA: *La canción popular en el Altiplano. Ensayo de interpretación.*

ANTONIO MURO OREJÓN: *Cedulario americano del siglo XVIII.*

CARLOS NEUHAUS: *Don Manuel Pérez de Tudela.*

Noticias de los documentos inéditos existentes en el Archivo de la Real Audiencia de Lima, referentes a personajes e individuos que actúan o son coetáneos a la época de la Independencia del Perú.

ESTUARDO NÚÑEZ: *Las antologías literarias en el Perú.*

Las traducciones en el Perú.

Los viajeros alemanes en el Perú.

OSCAR NÚÑEZ DEL PRADO: *Diferencia de paramentos incas en el Cuzco.*

Explicación arqueológica en Raq'i.

El quipu moderno.

TEODORO NÚÑEZ URETA: *El arte en el Perú y sus problemas.*

ANTONIO OLIVAS: *Sobre el establecimiento del Consejo Nacional de Documentación Histórica.*

EFRAÍN ORBEGOSO RODRIGUEZ: *Huayabamba: una hacienda norteña del Perú.*

GUSTAVO ADOLFO OTERO: *Una gran figura del viejo Perú, fray Antonio de la Calancha.*

JOSÉ MARÍA OTS CAPDEQUI: *Indios y Negros.*

Algunas instituciones jurídico-económicas del Nuevo Reino de Granada al tiempo de la independencia: los indios y sus

resguardos: el tributo y las cajas de comunidades: encomiendas y nuevas reducciones: los negros.

MILCIDES PACHAS PATIÑO: Algunas observaciones en la flora medicinal indígena peruana.

ANGEL PADILLA PATIÑO: Don Gabriel Moreno.

LUIS A. PARDO: Descubrimiento e identificación de la antigua ciudad de Paccaritampu y el adoratorio de Tampusocco de los Incas.

ROBERTO PEÑA: El problema del indio en la vieja gobernación del Tucumán.

GUSTAVO PONS MUZZO: Sentido de la revolución peruana.

Influencia del Congreso de 1823 en la evolución social de la República.

El concepto de patria durante la guerra emancipadora y la presencia de extranjeros en el primer congreso del Perú independiente.

RAÚL PORRAS BARRENECHEA: Los vocabularios quechuas como fuente histórica.

El Inca Garcilaso en Montilla. (Documentos inéditos).

El problema histórico del Ollantay.

FÉLIX DE PROGRANYI-NAGY: Nuevas vías de la prehistoria americana y el problema del Tiahuanaco.

JORGE PUCCINELLI: Adolfo Wienrich, precursor del folklore peruano.

JULIO QUEVEDO ITURRI: La formación de los archivos históricos. (ponencia).
La enseñanza de la Historia Nacional. (ponencia).

SERGIO QUIJADA JARA: El alma popular indígena a través de sus cantos de Santiago.

CARLOS RADICATI DI PRIMEGLIO: Consideraciones sobre 6 quipus peruanos inéditos.

JOSEFINA RAMOS CABREDO: Una interpretación de la cultura Tallán.

MARÍA REICH: Orientación y medidas en los dibujos antiguos de las pampas de Nazca.

RAÚL RIVERA SERNA: Estudio crítico de la batalla de Junín.

PAUL RIVET: Bibliografía quechua y aymara.

VICENTE RODRIGUEZ CASADO Y OTROS: La Emancipación.

ANTONIO RODRIGUEZ MOÑINO: Catálogo de los memoriales peruanos presentados al Real Consejo de Indias desde 1627 hasta 1630.

BRUNO ROSELLI: El coronel Francisco Vigo.

LORENZO ROSELLO: Conocimiento y uso de ciertas ideas de ornamentación por los antiguos peruanos.

✓ MARÍA ROSTOWOROSKI DE DIEZ CANSECO: La sucesión monárquica y el co-reinado entre los incas.

FRANCISCO RUÍZ ALARCO: Historia de José Sebastián Barranca y Llovera.

ENRIQUE RUÍZ GUIÑAZU: Acción histórica de las Reales Audiencias en la formación de las nacionalidades de América.

Conveniencia de armonizar la historia de la emancipación de América dentro de una teoría general explicativa: comprobación de las resultantes históricas y nexos del movimiento sepa-

- ratista que hicieron de vértebras en la entelequia continental. (ponencia).
- JOSÉ SALMÓN BALLIVIAN: *Interesantes coincidencias.*
- NELLO MARCOS SÁNCHEZ DEXTRE: *Vida militar de Narciso Aréstegui uuzunaga, escritor nacional del siglo XIX.*
- FEDERICO SCHWAB: *La catalogación de bibliotecas de conventos. El inventario de la biblioteca de Francisco Javier de Luna Pizarro.*
- OZZÍE SIMMONS: *El uso de conceptos de aculturación y asimilación en el estudio del cambio cultural del Perú. Medicina popular. Patrones de medicina popular en Lima y Chimbote.*
- ERDMAN STRUBE: *Ruta hipotética de Diego de Almagro en su viaje explorador a Chile.*
- AUGUSTO TAMAYO VARGAS: *Ideas fundamentales de los quechuas a través del mito de Paccari-Tampu. Dos o una poetisa anónima en el siglo XVI.*
- EULOGIO TAPIA OLARTE: *El gongorismo de Juan de Espinoza Medrano, el Lunarejo.*
- ALBERTO TAURO DEL PINO: *Felipe Pardo, periodista. Historia de la Biblioteca Nacional del Perú.*
- VERNON TATE: *La visita de Areche a Lima.*
- ELLA DUNBAR TEMPLE: *Toledo y los Incas de Vilcabamba.*
- JOSÉ TORRE REVELLO: *Un documento relativo al orfebre José Boqui, precedido de una breve noticia sobre su actuación en Buenos Aires. Sobre publicaciones de guías y catálogos de archivos históricos.*
- JOSÉ DE LA TORRE Y DEL CERRO: *Fray Tomás de San Martín.*
- HERMANN TRIMBORN: *Pascual de Andagoya y los antecedentes históricos del descubrimiento del Perú. El motivo explanatorio en los mitos de Huarochirí. Ante una nueva edición del manuscrito quechua de Francisco de Ayala.*
- JOSÉ TUDELA DE LA ORDEN: *Las plumerías peruanas del Museo de América de Madrid.*
- EDUARDO UGARTE: *Anotaciones sobre la vida de Pedro Pizarro, vecino de Arequipa.*
- MIGUEL ANGEL UGARTE: *El Castellano en el Perú.*
- VICENTE UGARTE DEL PINO: *Fray Francisco de Morales y la concepción dual del Gobierno de Indias.*
- DANIEL VALCÁRCEL: *La época borbónica en el Perú. La rebelión del cacique Túpac Amaru y su anhelo de justicia social. Ignacio de Castro. Fidelismo de conservadores y liberales y su posterior espíritu de emancipación. La generación peruana en la segunda mitad del siglo XVIII.*

- El Libro XIV de Claustros de la real y pontificia Universidad de San Marcos.
Madurez personal y técnica como aspectos complementarios en la formación del historiador.
Visión del Perú en la obra del cosmógrafo Cosme Bueno.
San Marcos la más antigua Universidad de América.
Notas para una crítica objetiva de las obras históricas.
- LUIS E. VALCÁRCEL: Notas sobre lo mágico religioso.
Las épocas de la historia del Perú y su denominación.
Lo indio, lo mestizo y lo criollo.
Mito y juego.
- RAFAEL HELIODORO VALLE: Relaciones históricas de México y Perú.
- JOSÉ VARALLANOS: El Perú país cholo no indio.
La reducción o fundación española de pueblos de indios en el Perú y el caso en la jurisdicción de la antigua ciudad de León de Huánuco.
- HUMBERTO VÁSQUEZ MACHICADO: El feble boliviano y la diplomacia peruana.
- MARÍA LUISA VÁSQUEZ DE PARGA: Entrada del Virrey Frey Diego Morcillo en Potosí. Cuadro de Melchor Pérez de Holguín.
- MARIO VÁSQUEZ: La cultura "cholo" o "chola" en el Perú.
- HÉCTOR VELARDE: Influencia del barroco en la arquitectura moderna del Perú.
- JOSÉ MIGUEL VÉLEZ PICASSO: El periodismo en la época colonial.
La villa de Valverde de Ica.
El enigma del periodista extremeño fundador del Diario de Lima.
- JEHAN VELLARD: Los Urus y los pescadores del Lago Titicaca.
- ADRICO VIA - ORTEGA: Para una psicología de la cultura del Perú.
- HORACIO VILLANUEVA: Templos y conventos coloniales de Cajamarca.
- ALFREDO YEPEZ MIRANDA: El drama Ollantay es incaico.
- AGUSTÍN ZAPATA GOLLÁN: Manuscritos de la Biblioteca Nacional de Lima relacionados con los viajes de los españoles a la Mar del Sur a fines del siglo XVIII.
- LEOPOLDO ZEA: Notas para una interpretación de la historia de Hispanoamérica en las etapas de Emancipación y República.
- JORGE M. ZEGARRA: Irrigación y técnica en el Perú precolombino.
- TELMO ZEGARRA ANDRADE: La importancia y urgente necesidad de restaurar lo más pronto posible la bella y expresiva lengua mochica de la raza yunga.
-



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Cónverso»

TRABAJOS PRESENTADOS AL CONGRESO

ADICIONES

H. J. BRAUNHOLTZ y R. J. ROWE: *Civilizaciones de antaño.—La Civilización incaica.*

UNIVERSIDAD DE SEVILLA — *Escuela de Estudios Especiales:*

RAFAEL KARLSTEN: *Metodología etnológica.*

RICARDO MARIÁTEGUI OLIVA: *La ciudad de Arequipa
La ciudad de Arequipa del siglo XVII en el monasterio de
Santa Catalina.*

JORGE C. MUELLE: *Sobre la representación de colores.*

SAMUEL PÉREZ BARRETO: *La historia como conciencia y la no conciencia
actual en la historia del Perú.*

WARREN L. COOK y JOSÉ MATOS MAR: *Las instituciones y la investigación
científica.*

ELLA DUNBAR TEMPLE: *Notas sobre los juristas sanmarquinos del siglo
XVII.*

LUIS E. VALCÁRCEL: *Medios para favorecer la investigación científica en
el Perú.*

PEDRO VILLAR CÓRDOVA: *Ritos mágicos para hacer llover, empleados en la
comunidad de Chaqui — Canta.*

G. H. S. BUSHNELL:

HENRY REICHLEN:

JOHN GILLIN:



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

ACUERDOS DEL PRIMER CONGRESO INTERNACIONAL DE PERUANISTAS

1. El Primer Congreso Internacional de Peruanistas hace votos porque presida el mayor acierto la magna obra de la reconstrucción del Cuzco, cuyas características inca-hispanas deben ser conservadas en toda su originalidad.
2. El Primer Congreso Internacional de Peruanistas considera de interés histórico el estudio del gran movimiento americano por la Independencia y sus efectos no sólo en el orden político sino en todos los otros aspectos de la cultura de este continente.
3. El Primer Congreso Internacional de Peruanistas recomienda al Gobierno del Perú apoye las gestiones iniciadas para lograr la repatriación de los restos del Inca Garcilaso de la Vega.
4. El Primer Congreso Internacional de Peruanistas rinde homenaje al profesor Paul Rivet por sus extraordinarios servicios a la ciencia y lo declara Decano de los Peruanistas.
5. El I. C. I. de P. recomienda la pronta publicación de la monumental obra del ilustre prelado Monseñor Baltazar Martínez de Compañón, Obispo de Trujillo.
6. El I. C. I. de P. acuerda la constitución de un Instituto Internacional de Peruanistas, cuya organización encomienda a los señores profesores Raúl Porras Barrenechea, Paul Rivet, y Wendell Bennett.
7. El I. C. I. de P. recomienda se activen los intercambios de ideas para conseguir un acuerdo sobre la unificación de la terminología en los estudios arqueológicos y etnológicos.
8. El I. C. I. de P. recomienda a los Gobiernos e instituciones prestar su más franco apoyo a las investigaciones etnológicas, dada la urgencia de salvar para la ciencia manifestaciones de la cultura que van desapareciendo con gran rapidez, particularmente en la sierra y en la región amazónica.
9. El I. C. I. de P. recomienda la publicación de los Libros de Actas de Cabildos, que se hallan en los archivos nacionales y extranjeros, por su excepcional importancia para la historia de las instituciones.
10. El I. C. I. de P. recomienda el apoyo a las investigaciones lingüísticas sobre los idiomas aborígenes del Perú, de conformidad con el programa técnico formulado por la Comisión de Literatura, Filología y Lingüística.

11. El I. C. I. de P. recomienda que se propicie una nueva edición completa y crítica, en texto bilingüe, de la obra del Dr. Francisco de Avila sobre las idolatrías de Huarochirí.
12. El I. C. I. de P. acuerda celebrar reuniones nacionales de peruanística cada dos años.
13. El I. C. I. de P. propone la realización de Congresos Nacionales de Historia con la aportación de todos los Institutos oficiales y privados y de los investigadores que se dedican a las disciplinas históricas, y con el carácter de reuniones preparatorias, en la parte que les corresponde, de los Congresos Internacionales de Peruanistas.
14. El I. C. I. de P. recomienda a las Universidades la recolección y el estudio científico de las toponimias aborígenes, y propone que éstas sean declaradas intangibles, excluyéndose las sugerencias de carácter empírico sobre el cambio de tales denominaciones.
15. El I. C. I. de P. recomienda la edición de los clásicos peruanos al alcance de las clases populares.
16. El I. C. I. de P. recomienda la creación de una Comisión Protectora de Bibliotecas Populares.
17. El I. C. I. de P. recomienda el estudio de los elementos formativos del barroco peruano, en especial la intervención estética del indio y el mestizo peruanos.
18. El I. C. I. de P. recomienda la publicación inmediata de la obra de Murúa, hallada por el profesor Ballesteros, y expresa a éste su reconocimiento por hallazgo del manuscrito original de Murúa.
19. Encomendar al Instituto de Historia de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos el estudio del proyecto presentado por el Profesor Roberto Levillier sobre una Historia del Virreinato.
20. Recomendar a las entidades que en el país sostienen bibliotecas públicas o semi-públicas, la otorgación de facilidades económicas que permitan a sus funcionarios los cursos de la Escuela Nacional de Bibliotecarios.
21. Recomendar especialmente a las Universidades el estímulo del estudio de la historia y la realidad actual del español en el Perú, y estimular las investigaciones que puedan conducir a un diccionario de peruanismos.
22. Convocar a un Congreso de Filología y Lingüística de Lenguas aborígenes andinas para el año de 1953.
23. Proponer que en el centenario de José Toribio Medina se celebre una Conferencia Internacional de Bibliografía Americana que tenga como sede, la ciudad de Santiago de Chile.
24. Solicitar de la Municipalidad de Lima que la Avenida donde está ubicada la Biblioteca Nacional lleve el nombre de "Ricardo Palma".
25. Recomendar a todos los países de América, así como a los de Europa que conserven en sus archivos documentos relativos al Nuevo Mundo, la publicación de guías y catálogos de los legajos y documentos pertinentes a su pasado histórico y cultural.
26. Proponer a las Universidades nacionales y a los investigadores sobre temas peruanos, el estudio intensivo del "Ollantay" en sus aspectos paleográfico y filológico, y la recopilación de todos los antecedentes de la le-

- yenda ollantina, desde el punto de vista histórico como literario, así como de las localizaciones geográficas, a fin de depurar las versiones existentes y obtener una cabal interpretación.
27. Declarar que es de necesidad primordial una nueva traducción directa del texto quechua del "Ollantay" al español, la que para su mayor eficiencia deberá encargarse a la Universidad del Cuzco, con el concurso de los más calificados quechuistas.
 28. Recomendar a las instituciones, bibliotecas o archivos de América que al serles propuesta la venta de documentos de interés histórico para otros países del Continente, soliciten informe a las instituciones similares del país al cual afecten, a fin de establecer la legitimidad de su procedencia, y evitar así el tráfico ilícito y recomendar la concertación de acuerdos internacionales destinados a perseguir el comercio ilícito de documentos históricos.
 29. Expresar su reconocimiento a los doctores Horacio H. Urteaga y Carlos A. Romero por su publicación de la Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú.
 30. Recomendar la elaboración y publicación de un repertorio de traducciones de poesía universal producidas en el Perú y de similares repertorios que recojan la obra fragmentaria de los traductores en otros países de América.
 31. Encarecer la intensificación del estudio de lenguas extranjeras y el estímulo a la obra de los traductores teniendo en consideración el valor formativo de las traducciones y su eficacia como instrumentos de la investigación peruanista.
 32. Recomendar que se inicie una Historia de la Biblioteca Nacional, de Lima, como medio de un mejor conocimiento del desarrollo de la cultura peruana, y hacer extensivo este voto a la historia de las bibliotecas de los demás países de América.
 33. Rendir homenaje al Dr. Jorge Basadre, así como al personal que lo acompañó y a sus continuadores en la obra de reconstrucción de la Biblioteca Nacional del Perú.
 34. Recomendar al Supremo Gobierno el estudio y la inmediata promulgación de una ley de propiedad intelectual, que ampare la obra literaria, artística y científica contra plagios, transcripciones y extractos no autorizados, radiodifusión, etc.
 35. Recomendar la creación del Consejo Nacional de Documentación Histórica, encargado de asesorar en la labor de formulación de una nueva Ley de Defensa de nuestras fuentes documentales, o una nueva legislación sobre conservación, restauración y clasificación, así como organización de Archivos y Museos.
 36. Declarar que toda disposición que se dicte en favor de la conservación del patrimonio arqueológico, artístico o documental del Perú por las autoridades respectivas, será acogida con satisfacción y aplauso por todos los peruanistas del mundo.
 37. Recomendar se dispense especial atención y cuidado a monumentos recién descubiertos y de un gran valor arqueológico, como los del valle de Utcubamba, en el departamento de Amazonas.

38. Recomendar que al reconstruirse la ciudad del Cuzco, se la dote de institutos adecuadamente instalados, que tengan por objetivo el estudio integral de la cultura peruana de que fué y sigue siendo núcleo principal.
39. Encomendar al Instituto de Literatura de la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, la designación de una Comisión Nacional, encargada de llevar a su cabal realización los acuerdos adoptados, y actúe en conexión con el Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, realizado en La Habana en 1949.
40. Recomendar a la Universidad, la publicación en el número de ediciones conmemorativas del IV Centenario de la Universidad, de la tesis del Sr. André Coyné, "César Vallejo y su obra poética".
41. Recomendar que las Universidades peruanas instauren los estudios de lenguas aborígenes o los intensifiquen, si ya están establecidos, como parte de sus Institutos de Filología.
42. Declarar que es de carácter de urgencia la recolección de toda clase de testimonios de las lenguas que están en proceso de extinción.
43. Recomendar que se creen los estudios de toponimia, onomástica, zoonimia y fitonimia y demás aspectos etimológicos de las lenguas aborígenes que subsisten en el español.
44. Recomendar que se funden o desarrollen en las Bibliotecas Departamentos especializados en Filología aborígen, que contengan Museo Bibliográfico de Lenguas Indígenas Americanas, Archivo Fonético de las lenguas precolombinas que subsisten en el territorio de Sudamérica y toda clase de diccionarios y gramáticas, textos literarios y obras de interés vinculadas a la lingüística aborígen peruana y americana.
45. Recomendar a las Bibliotecas públicas y privadas del país que ofrezcan especial atención al incremento de sus fondos referentes a viajeros extranjeros en el Perú.
46. Recomendar a las instituciones culturales del país la elaboración y edición de una bibliografía general sobre viajeros extranjeros en el Perú, en vista del enorme interés que las relaciones de viajes ofrecen a los estudios peruanistas.
47. Celebrar cada cinco años una reunión Internacional, del Congreso de Peruanistas, y la próxima, en la ciudad del Cuzco, en 1956.

SESION INAUGURAL

*Discurso del Sr. Rector de la Universidad, Dr. Pedro Dulanto,
Presidente Honorario del Congreso.*

Señor Presidente del Congreso; Excelentísimos Señores Miembros del Cuerpo Diplomático; Señores Decanos; Señores Delegados y Catedráticos; Señor Director de la Biblioteca Nacional; Señoras y Señores:

La celebración del Cuarto Centenario de la Fundación de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, ocurrida en los albores de la vida colonial, ha tenido que ser necesariamente un suceso de evocación histórica, en que por imperativo de justicia rendimos homenaje al carácter civilizador de España y a los insignes varones que dieron cimiento moral a nuestra Casa y continuaron por tiempo tan dilatado su tradición de sabiduría y devoción al estudio. Pero como lo dije en mi discurso del 12 de mayo último, la Universidad no pretende restaurar lo caduco del pretérito ni vivir exclusivamente de sus glorias pasadas, sin la inquietud angustiosa del presente y los deberes que le impone el futuro. A este propósito se debe la inclusión en el calendario del año jubilar de Congresos científicos, del más alto espíritu moderno, que no sólo plantean los problemas más actuales y sensibles de nuestra época sino que incursionan mediante audaces hipótesis en el campo insospechado del porvenir. Ellos constituyen parte esencial del programa conmemorativo y lejos de todo fausto o brillantez protocolar, dejarán un saldo positivo, de índole puramente universitaria, al concluirse las ceremonias del Cuarto Centenario. Se han cumplido ya brillantemente los Congresos de Química, de Educación Médica y de Filosofía, que con-

gregaron en Lima, al amparo del claustro de San Marcos, a especialistas notables, muchos de ellos consagradas eminencias, en sus respectivos campos, los que junto a nuestros investigadores más selectos, trabajaron por dilucidar trascendentales incógnitas de la cultura contemporánea. Ahora iniciamos las labores del Primer Congreso Internacional de Peruanistas. Al hacerlo, presento atento y cordial saludo a los ilustres visitantes que son nuestros huéspedes de honor y que traen al certamen la ofrenda de su destacada capacidad en los distintos capítulos del temario. Vienen al Perú, como viejos amigos y en cierto sentido condómines de nuestra cultura puesto que desde hace tiempo su tarea intelectual ha sido estudiar a nuestra Patria en sus múltiples y recónditos aspectos. Son los investigadores de nuestro remoto pasado pre-colombino, tan lleno de potenciales riquezas y de nuestro pasado virreynal que se confunde con el del continente antártico y de nuestro más inmediato pasado republicano, saturado asimismo de fraternas consonancias hispano-americanas; son los indagadores de nuestras piedras milenarias y nuestros viejos manuscritos, nuestra literatura, nuestro folk-lore, nuestra naturaleza, y por lo tanto tienen asiento de preferencia en el hogar nacional y gratitud profunda en el corazón de todos los peruanos.

Como bien lo han precisado los organizadores del Congreso, no es una exageración patriótica esta convocatoria al Primer Congreso Internacional de Peruanistas. No pretendemos sustituir el concepto amplio y armonioso del americanismo con otro limitado y excluyente de nacionalismo estrecho. Nuestro propósito es hacer *americanismo a través de lo peruano*, en esta ocasión, como podemos hacerlo, luego, a través de otras culturas ilustres del Nuevo Mundo. Escogemos el Perú ahora por ser aquí donde surgió la gloriosa Universidad cuya fundación recordamos, por el sentido irradiante a la vez que confluyente que ha tenido la historia del Perú en América y por la personalidad singular de nuestro país en el concierto continental, cuna de ancestrales civilizaciones, foco de la colonización española y cita final de los movimientos emancipadores, mantenedora hasta hoy de preciosas reliquias y vivientes instituciones que constituyen su original tributo a la humanidad. De las deliberaciones y resultados del Congreso obtendrá notable beneficio el saber americano y europeo y podemos vaticinar sin lugar a equivocarnos que ese beneficio será ingente dada la calidad de los participantes, la importancia de las ponencias ya presentadas y la eficiente organización que se ha obtenido bajo las precisas directivas del Dr. Raúl Porras Barrenechea, eminente historiador y Presidente del Congreso.

Paralelamente a los trabajos del Congreso, se efectuará la Conferencia de Ciencias Antropológicas, cuya realización propuse y que tan acertadamente ha organizado el Dr. Carlos Monge, prestigioso Director de la Escuela de Altos Estudios de la Universidad. Ambas reuniones desenvolverán sus actividades en perfecta concordancia. La Conferencia, a la cual han acudido connotados hombres de Ciencia, se efectúa también en homenaje al Cuarto Centenario de la Fundación de San Marcos. Sus labores se cumplirán por el sistema de Mesa Redonda con un sugestivo conjunto de proposiciones para debatir y esclarecer en relación con estas fundamentales disciplinas. Su sentido será también profundamente peruano ya que embargará su atención, como asunto central, la vida del hombre sobre los Andes. Tema semejante debe ser objeto de nuestra preferente meditación, como lo fué bajo el Imperio de los Incas, quienes establecieron una sabia política social y sanitaria de orden bioclimática, que la Colonia consagró en su legislación y que ahora estudia, mediante técnicas modernas, el referido Instituto.

Hago extensivo mi cordial saludo a los señores Delegados que constituyen la Conferencia y expreso mis augurios por la espléndida culminación que, estoy cierto ha de alcanzar.

Agradezco profundamente la alta distinción que se me ha otorgado eligiéndome Presidente de Honor del Primer Congreso de Peruanistas el que declaro inaugurado.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Discurso del Sr. Decano de la Facultad de Letras, Dr. Aurelio Miró Quesada Sosa, Vice-Presidente Honorario del Congreso.

Señor Rector; Señor Presidente del Primer Congreso Internacional de Peruanistas; Señores congresistas; Señores catedráticos; Señores:

Es para mí un deber y una honra gratísimos pronunciar unas cordiales palabras de saludo, como Decano de la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en esta solemne ceremonia con que se da comienzo a una de las actuaciones de mayor relieve y de más trascendencia entre las conmemoraciones del Cuarto Centenario: el Primer Congreso Internacional de Peruanistas.

Los cuatro siglos transcurridos desde la fundación del Estudio General de Lima, que es hoy —para orgullo del Perú— el centro de estudios superiores de más antigua y permanente tradición en América, nos ha servido este año no sólo para recordar los viejos lauros con el íubilo justo de las celebraciones, sino para acrecentar nuestra responsabilidad con el presente, abrirle horizontes al futuro y poner en mayor evidencia el hondo anhelo de una identificación con las esencias y con las realidades del país. Desde los propios tiempos iniciales, nuestra Universidad ha querido ser hogar de cultura y taller de enseñanza, pero al mismo tiempo, dentro de nuestras circunstancias peculiares, una avanzada de adoctrinamiento y, a través del pedido del Cabildo, una institución de raíz cívica. Por algo el primer Doctor graduado en nuestros claustros, el dominico Fray Domingo de Santo Tomás —que, aunque español peninsular, fué también, como tantos insignes varones de aquel tiempo, criollo y peruano por su obra—, si ha grabado su nombre ejemplar en nuestra historia, no ha sido por su lección de teología, ni aun por su prédica constante en favor de los indios, sino por su obra de teoría y práctica, de afanes culturales y de estudio realista, que es su Gramática del quechua, o lengua general de los pobladores indígenas peruanos.

Es este vivo diálogo entre la visión global y en ocasiones la necesaria abstracción de los estudios, y de otro lado las exigencias particulares y concretas del desarrollo humano en el escenario terrestre del Perú, la labor más profunda que compete a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima. Es una obra, desde luego, sin límite, en que han de colaborar propios y extraños, caminantes por todas las rutas culturales, y con el relevo fecundo y permanente de las etapas y de las generaciones. Pero hay coyunturas singulares en las que corresponde hacer un balance en el camino; y ninguna como el Cuarto Centenario de la fundación de nuestra Universidad, para cambiar noticias, recopilar y cernir opiniones, abrir campos y esfuerzo, y sobre todo probar hasta qué punto hemos calado en lo entrañable y en lo inconfundible del país.

Por eso, cuando la Sociedad Peruana de Historia, que preside la muy distinguida profesora de nuestra Universidad Doctora Ella Dunbar Temple, propuso realizar una reunión nacional de Profesores de Historia del Perú, para precisar conocimientos y trazar direcciones, su iniciativa fué no sólo acogida sino ampliada —con el ensanchamiento que despierta toda idea excelente— por el Instituto de Historia de la Facultad de Letras. El Director del Instituto, Doctor Raúl Porras Barrene-

chea, nuestro eminente investigador y hombre de letras, propuso invitar también a estudiosos de fuera, ampliar las materias del certamen o disciplinas que tuvieran el mismo denominador común de la investigación de lo peruano, y bautizarlo con el nombre afortunado de Primer Congreso Internacional de Peruanistas. La Facultad de Letras aprobó por unanimidad y con entusiasmo la propuesta, y así es cómo el Instituto ha organizado este Congreso, con la aprobación también unánime del Consejo Universitario y el apoyo constante del Rector Doctor Pedro Dulanto.

La autorizada palabra de Raúl Porras Barrenechea, como Presidente del Congreso, precisará dentro de unos momentos los lineamientos y los alcances de la reunión que hoy se inaugura, y señalará su entronque con las investigaciones efectuadas en San Marcos y con los aportes que, conseguidos fuera de ella, la Universidad ha asumido y hecho suyos porque se refieren a la cultura del Perú. Desde los años del siglo XVI, cuando los andariegos cronistas se deslumbran, recogen historias y leyendas, aprenden la lengua, describen costumbres, se asoman al estudio de las instituciones, observan la flora y la fauna, cuentan el oro y la plata de los templos, miden la tierra, comparan el clima, trazan mapas, el nombre del Perú resuena en el mundo, con un llamado que anima al propio tiempo el rigor serio de los hombres de ciencia y la imaginación de los poetas. "Todo fué Pirú y más Pirú", decía el indio sutil y ladino Huaman Poma; y aunque el acento ha ido cambiando a través de las épocas, y al frecuente reflejo pintoresco ha sucedido un interés cada vez más profundo y más auténtico, no podemos olvidar que, en la suma de todas las visiones, para delinear los perfiles espirituales del Perú no sólo hemos usado nuestros propios ojos sino también los de quienes han venido a observarnos de fuera. Cronistas, soldados, misioneros, juristas, teólogos, viajeros, medidores de meridiano, estudiosos de plantas o de ruinas, investigadores de las corrientes marítimas y de la peculiaridad de nuestro clima, historiadores, folkloristas, pintores, etnólogos, antropólogos, arqueólogos, hasta viajeros de más leve bagaje pero encendidos de amor por el país. Podría decirse que no hay pueblo importante de la tierra —y aquí tenemos selectos ejemplos— que no posea un representante ilustre, ganado por el Perú con la indestructible adhesión de la cultura, y recíprocamente incorporado a nuestra meditación y a nuestro afecto.

Quienes participan en este Congreso saben por eso que tienen razón para sentirse, más allá del aspecto formal de las palabras y a despecho de todas las distancias, como si estuvieran en su propia ca-

sa. Ellos saben también que este Congreso pone un acento preferente en la historia, por la necesidad fundamental de conocer y aclarar el proceso de nuestra formación espiritual; pero no es sólo histórico. Ha de investigar hondamente el pasado; pero abrirá también la puerta para conjugarlo con las circunstancias y con las exigencias del presente. Hará un estudio de los documentos, indispensable para corregir errores, borrar falacias y evitar confusiones; pero se atenderá también al documento vivo y actuante que es el hombre en su medio. Será un Congreso de estudios peruanos; pero al analizar el cuerpo y buscar el alma del país ampliará también sus horizontes, porque el Perú es una piedra de toque para investigar al propio tiempo, por semejanza o por contraste, y en muchos aspectos como síntesis, la historia cultural de buena parte del Continente americano.

Este estudio de resonancia espiritual, aparte y por encima de los pormenores materiales, es algo que en verdad enaltece al Perú y que se mantiene, como una constante y gloriosa tradición, en las diversas etapas de su historia. Desde los tiempos imprecisos de las más antiguas civilizaciones —a escudriñar las cuales, y a establecerlas en su cronología, han dedicado tan intensos esfuerzos ilustres peruanos y extranjeros participantes en este certamen—, ha habido como una necesidad de integración, un cruce a veces espontáneo y otras veces resuelto y deliberado de influencias, que se marca en los llanos de la costa, o que resuena y responde por las vértebras recias y formidables de los Andes. Huellas de Chavín y Tiahuanaco, que se entrecruzan en las viejas cerámicas de las tierras guiadas por el oráculo del Rímac; voces de Polinesia que se enlazan con remotos llamados amazónicos; raíces que emparentan, en su fondo, a las dos grandes lenguas: la quechua y la aimara; reflejos, cuya coincidencia o cuya norma han de ser debatidos, precisamente, en estos días; *el manifiesto destino peruano de integración* culmina en los tiempos prehispánicos con la asombrosa organización y el prodigioso ensanche de los Incas del Cuzco, o del Tahuantinsuyo, que unificaron con sus leyes, con sus costumbres y su lengua a una vasta región del occidente de nuestra América del Sur.

Durante el período virreinal, ese destino de integración se mantiene y se afianza. Desde el punto de vista de la organización, la capitalidad del Virreinato hace que de Lima arranquen las corrientes que afirman el proceso de la trasculturación y que, al mismo tiempo que introducen las normas de España, perciben la particularidad de la tierra y el hombre americanos y consiguen por ellos el evidente matiz original que se manifiesta de igual modo en las leyes de Indias, en las reso-

luciones de los Concilios, en la preocupación de los lingüistas y en los afanes de los misioneros. A Lima tocó la honra —que no debe ser un motivo de jactancia, sino una carga de responsabilidad y un hermoso concepto de representación americana— de tener la primera Audiencia, el primer Arzobispado, la primera imprenta, el primer hospital y, con el Estudio General (hoy cuatricentaria Universidad de San Marcos), el primer centro superior de cultura de toda la América Meridional. Facilitada por su posición al lado del mar, Lima cumplió también una misión de puente espiritual con España, y en términos más generales con el mundo, y a su carácter de tierra descubierta unió a poco también una vocación descubridora, con expediciones partidas de nuestros puertos que ampliaron el ámbito geográfico conocido hasta entonces. Y si, desde el punto de vista físico, nuestro país es exteriormente de contrastes pero en la efectividad un país de síntesis (la costa, la sierra y la montaña no son regiones que dividen, sino que completan, el Perú), desde el punto de vista espiritual en nosotros se anudan y se funden la raíz orgullosa y afirmativa de lo autóctono y los frutos logrados por nuestra incorporación irreversible dentro de la órbita fecunda de la cultura occidental.

Tal ha sido, sin duda, una de nuestras peculiaridades más saltantes y que ha despertado atracción más legítima en los temas de estudio y en el aprecio de los investigadores. Afianzando el destino, nuestra organización republicana lo ha reflejado así desde los años iniciales; y es hoy un lugar común para nosotros —representativas palabras comunes— que en nuestro territorio confluyeron, con San Martín y con Bolívar, las dos grandes corrientes emancipadoras del Norte y del Sur de la América Meridional, y que de aquí partieron los primeros llamados para sentar sobre las nuevas bases una clara y jurídica solidaridad americana. A esas notorias resonancias externas debe corresponder también el afán íntimo por conocer, a través del ejemplo del Perú, las singularidades psicológicas, las características sociales, las fraguas humanas y raciales, los varios matices de cultura, el sentido profundo de la vida, que determinarán si somos mera proyección de lo antiguo, si somos simple reflejo extranjero o si, con capacidad de creación, hemos demostrado que es cierta la frase del Inca Garcilaso de que vivimos en un Nuevo Mundo, al que "con razón le llamaron Nuevo, porque lo es en toda cosa".

Esto es lo que han de estudiar, en buena parte, al mismo tiempo que nosotros, quienes han acudido desde diversos puntos de la extendida rosa de los vientos, a participar en este certamen que hoy se inicia bajo el nombre propicio del Perú. Quizá como en muy pocos Con-

gresos científicos, a la noble y profunda especulación intelectual —que constituye su marco académico— se unirá también, en este caso, una consecuencia de orden práctico, aunque de la más hermosa y levantada utilidad. Aprovechando los aportes de todos, quienes vivimos enraizados en el Perú podremos trabajar después, en nuestros campos, con una visión más exacta, un sentido humano más auténtico y una necesidad de construcción más exigente y más estricta.

Señores miembros del Congreso Internacional de Peruanistas:

Con renovada confianza en vuestra capacidad y en vuestros méritos, y con la emoción de quien percibe que lo fundamental de este Congreso es el conocimiento más certero de la esencia y del hombre del Perú, os presento la más calurosa bienvenida de la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, y elevo los más cordiales votos por vuestro éxito que, a más de vuestro, ha de serlo de todos.

Discurso del Sr. Presidente del Congreso, Dr. Raúl Porras Barrenechea.

Comenzó el doctor Porras refiriéndose a que la reunión del Congreso de Peruanistas era una de las más faustas y significativas ocasiones de la historia de San Marcos por haber logrado reunir en esta hora jubilar a los investigadores y estudiosos que tienen como tema de sus estudios al Perú, los que han venido al Perú para integrar el claustro espiritual de la Universidad a la que pertenecen por sus servicios eminentes a la ciencia peruana y por su devoción al Perú. Dijo que saludaba a los presentes y evocaba a los peruanistas ausentes que no habían podido venir al Perú, a los patriarcas de la antropología Froeber y el padre Schmidt, que habían enviado su adhesión, a los esposos d'Harcourt devotos de la cerámica, los tejidos y la música incaica recogida de los ritmos fugaces de las flautas indígenas, a Hiram Bingham descubridor insólito de Machu Pichu retenido en su país por obligaciones oficiales, a Ricardo Rojas, maestro de humanidades americanas que tan hondamente siente en sus libros sobre la cultura argentina la huella del ancestro quechua y peruano; a Levene, Levillier, Leonard, Gerbi y Rafael Heliodoro Valle que acerca cotidianamente las imágenes del Perú y de México en versos y en ensayos.

Agradeció la protección y el apoyo amplísimos del Rector de la Universidad doctor Dulanto, del Consejo Universitario, del Decano de Letras doctor Miró Quesada y de los profesores del Instituto de Historia, particularmente del doctor Luis E. Valcárcel, gran etnólogo y de la señorita Ella Dumbar Temple, que prestó al Congreso el aliento juvenil y dinámico de la Sociedad Peruana de Historia.

Aclaró la índole del Congreso, de carácter universitario, dedicado a la historia y sus disciplinas afines, teniendo como centro de su temario el Perú, por haber sido nudo de las corrientes culturales del continente en determinados momentos, por su posición geográfica y acción civilizadora. Declaró que era deber docente y científico el de mantener la mayor objetividad histórica, al margen de criterios políticos u opiniones preconcebidas que perturban la valoración del historiador. De acuerdo con la tradición liberal de San Marcos se ha dado en el temario el mismo interés a todas las épocas de nuestra historia y a todos los legados culturales que el Perú ha recibido y se ha invitado a participar en las tareas de aquel a hombres venidos de todos los climas y latitudes ideológicas.

Se refirió, como leif motiv del Congreso a la palabra Perú y analizó el surgimiento de esta palabra en los días preliminares del descubrimiento, sus vicisitudes, su carácter popular y soldadesco y su aplicación sucesiva a las diversas regiones que iba descubriendo Pizarro hasta radicarse en el Imperio de los Incas. Fué un nombre trashumante que envolvía un hambre de riquezas y un ansia andariega de horizontes distantes. Fué y es sinónimo de riqueza y de más allá.

El territorio del Perú es otro concepto que ha variado con el tiempo. El Incario, llegó en su opinión hasta Puerto Viejo, donde había gobernadores del Inca y llevó su expansión comercial hasta las Barbacoas y por el Sur, seguramente excedió no sólo del Maule y del Bio Bio, sino que alcanzó el estrecho de Magallanes. Alegó en pro de esta extensión citas de algunos cronistas y la declaración de los marineros de Alcazaba en 1535 de haber hallado en el Estrecho de Magallanes una llama semejante a la que el año anterior habían visto en Sevilla, en el cortejo de Hernando Pizarro.

El Perú virreynal, como el de los Incas, tuvo también una comprensión que abarcó el continente americano meridional. Durante la primera mitad del siglo XVII, principalmente bajo el gobierno de Esquilache se usa el epíteto de "antártico" en sustitución del de "peruano". Garcilaso no se llama a sí mismo peruano, sino que dice: "yo que soy indio antártico". Hay la Academia Antártica loada por Cervantes, el Parnaso An-

tártico de Diego Mexía de Fernan Gil, la Miscelanea Antártica del clérigo Cabello Balboa y las Armas Antárticas de Juan de Miramontes, Araucana peruana de lánguidas estrofas en que alternan Incas y piratas. Diego de Aguilar y Córdoba llamará a Cabello Balboa "gran especulador de antigüedades antárticas" por peruanas y Lope de Vega elogiara en la epístola a su Amarilis indiana a los ingenios sutiles que crea el clima antártico.

Los primeros testimonios para indagar el origen de la peruanidad son las crónicas del descubrimiento y conquista. Analiza las primeras versiones sobre el territorio contenidas en los cronistas primitivos, las opiniones sobre la aptitud y características morales de los indios y la aparición en la crónica de Sancho del áspero dualismo étnico entre costa y sierra. Con notas de los cronistas caracterizó etnológicamente al indio del Incario, diferente del indio de la encomienda agobiado por la servidumbre y el alcohol. Hizo ver la opinión favorable de los primeros cronistas sobre la aptitud intelectual del indio, expresada en el célebre juicio de Jerez: "son gentes de más policía y razón, de mejor gesto y color y tienen más justicia entre sí". La crónica de Indias aporta otro factor interesante para la formación de la cultura peruana: la descripción del territorio peruano, su fauna y su flora y la coordinación del sistema físico peruano dentro de la cosmografía universal. Los realizadores de esta hazaña son el padre Acosta elogiado encendidamente por Humboldt y el padre Cobo.

El segundo trance en el camino de la peruanidad es la aparición de los criollos y mestizos en la cultura peruana. Estos le infunden un espíritu diverso del español, aunque nutrido de esencias occidentales, ciencia medieval y filosofía escolástica. Cita textos de documentos de la época del Conde de Nieva en que éste confiesa al Consejo de Indias que los hijos de padres españoles nacidos en Indias aman más a su patria que a España y carecen de amor al Rey. El Virrey Cañete propone al Rey de España incorporar a los criollos peruanos a las Cortes de Castilla, anticipándose 200 años al Conde de Aranda y a Godoy. Perdida la autonomía india, los mestizos carecen aún de personería y los blancos del sentimiento de la nacionalidad. El criterio biológico sobre los criollos es despectivo en los comienzos del siglo XVII. Se les creía sometidos a una constelación desfavorable y aún el padre Acosta los juzgaba propensos a la lascivia y la haraganería. El mestizo, que sería el sujeto futuro de la nacionalidad, se hallaba aún más deprimido y sujeto a restricciones legales y prohibiciones. Pesaba sobre él "la mancha de color varío", pero tenía acceso a los centros de estudio. De las escuelas y uni-

versidades surgieron los mestizos letrados. El arquetipo de esta clase y el reivindicador de ella es el Inca Garcilaso. Este a pesar de todas las presiones de la época se declara "mestizo a boca llena". El Prólogo de la Segunda Parte de los Comentarios Reales, dirigida "a los indios, mestizos y criollos de los reynos y provincias del grande y riquísimo imperio del Perú", puede estimarse como una declaración de los derechos del mestizo americano.

El *Mercurio Peruano* representa la tercera reacción del hombre americano frente al pensamiento europeo y una nueva expresión de originalidad. Criollos, mestizos e indios viven en el siglo XVIII en la máxima desunión dentro del complejo social peruano. Mestizos como Espinosa Medrano salen en defensa del barroquismo literario europeo. Olavide, Orrantia, Pardo Figueroa inician la fuga transoceánica típica en el criollo posterior. Los mestizos según Juan y Ulloa se honran con ser españoles y son enemigos acérrimos de los indios que dejan su huella artística en los frontis de las catedrales barrocas. También en esta época surge un concepto social depresivo para los americanos, el de Buffon, adaptado por De Paw y Robertson. La polémica de la Ilustración sobre el salvaje americano provoca la respuesta de los jesuitas expulsados. Clavijero defiende a México, Molina a Chile, el padre Juan de Velasco sale por los fueros del reino de Quito. Pero la verdadera respuesta peruana a los denuestos de los filósofos e historiadores de la Ilustración sobre el americano imberbe, lampiño y degenerado y sobre las arbitrarias informaciones sobre los Incas es la del *Mercurio Peruano*, cuyo corifeo es Unanue. Este responde desde el *Mercurio* a las inopias de Robertson y de Paw. El *Mercurio* exalta al indio del Incario, tiene una opinión desfavorable del indio colonial y desconfía del mestizo. Pero Unanue siente ya como característica del peruano —criollo, mestizo o indio— "El buen gusto, la urbanidad y el dulce trato —dice— son prendas hereditarias de todo peruano".

Es difícil determinar cuáles eran las características del peruano al producirse la independencia. El desorden geográfico del Perú y su estilo de contrastes trasciende al orden moral. Pero a pesar de la diversidad de las castas se pueden precisar algunas características comunes de los indios, mestizos y criollos, que las castas intermedias seguirán imitativamente. El peruano, como el indio y el español tiene como esencial característica su sentido tradicional, su afección al pasado, manifiesto en el indio en su amor a la "paccarina" y a los "mallquis" y en las formas de cortesanía, etiqueta y hospitalidad proverbiales de criollos y mestizos. El clima ejerce según los viajeros una acción enervante que

suaviza las maneras e imprime su huella melancólica en el semblante, y en la voluntad. El criollo es dócil pero orgulloso, y según Juan y Ulloa "no consiente ser dominado con vituperio, tiene coraje y pundonor y no disimula afrenta ni solicita lance con provocación o atrevimiento". El Arzobispo Loayza aconsejaba en el siglo XVI tratar con maña al criollo diciendo: "Al Piru para que no se tuerza, dale con maña y no con fuerza". Los viajeros alaban también la viveza de imaginación, la precocidad intelectual y la aptitud para las letras de los peruanos. Es una nota que persiste en cronistas y viajeros de todas las épocas.

Entre los vicios del carácter nacional destacan los viajeros, la tendencia a la ociosidad, el querer estar comiendo pasteles y la falta de interés por el bien público, el predominio del interés personal sobre el común, aunque giman la razón y la causa pública y la de Dios y la del Rey, dice Peralta en el siglo XVIII.

La labor de descubrimiento espiritual del Perú se completa en el siglo XIX por la obra de los historiadores nacionales, analizada por el orador en anterior conferencia en San Marcos y por la colaboración de los viajeros científicos extranjeros. Enaltece la contribución de los viajeros franceses que desde el siglo XVII trajeron su contrabando intelectual y cuya acción en el Perú ilustran, d'Obigny, de Sartiges, Angrand, Castelnau, Marcoy y Charles Wiener, y traen una fina intuición sociológica y a veces una ironía penetrada de sentido universal y humano. En el orden histórico exalta la labor de Paul Rivet, asistente al Congreso, patriarca de la antropología, lingüista que ha desenmarañado el haz de lenguas amazónicas y oteado en el Pacífico las invasiones polinésicas y melanésicas, y al profesor Luis Baudin, fina expresión del genio claro y didáctico de Francia que en su libro el Imperio Socialista de los Incas ha dilucidado la trama social y económica del Incario y manejado las fuentes con elegancia magistral.

Inglaterra envía al Perú tempranamente sus piratas que trazan cartas geográficas de nuestras costas y se llevan productos alimenticios americanos que divulgan en Europa. La máxima figura británica es sir Clements Markham, el célebre autor de Los Incas del Perú, gran quechuista y divulgador de crónicas e historia peruana, quien da a su evocación del Incario el tono poético de la leyenda.

De los Estados Unidos se recibe en el campo peruanista la contribución inicial de Prescott, el romántico y liberal autor de la Historia de la Conquista del Perú hoy superada desde el punto de vista documental, pero que guarda sus atractivos de romance y su incitación romántica

en favor del Perú. Figura capital de la contribución americana es la de George Squier, un Cieza, que aprendió el arte de la medición y el compás y describió admirablemente todos los monumentos arqueológicos del Perú en 1863, haciendo además sagaces y amenos comentarios sobre la realidad social del Perú de la época. La contribución esencial de los Estados Unidos es en el campo de la arqueología con las figuras prestigiosas de Kroeber, Wendell Bennett, Kubler de Strong, Collier, Byrd, Tschopic, Ford, etc. y en el campo histórico y bibliográfico, Means, Von Hagen, Leavitt, Leonard, Whitaker, etc. Raimondi, el gran viajero italiano Galante y Gerbi representan la colaboración latina y humanista. Tschudi, Middendorff, Max Uhle, Pietschmann y Trimborn, la paciente y sistemática colaboración germana. Entre los americanos del Sur citó los nombres de José Toribio Medina, Gabriel René Moreno, Vicuña Mackenna, Ricardo Rojas, Levene, Feliú Cruz y entre los españoles modernos a los de la Escuela de Estudios Hispano Americanos y a José de la Torre y del Cerro el gran investigador garcilasista.

Terminó expresando que el Perú seguía una trayectoria ancha de nacionalismo, que acogía como en el Coricancha del Cuzco a los dioses de los pueblos vencidos y como la Lima Virreynal o republicana acogía a los estudiantes de todas partes de América para enseñarles el Latín y las lenguas indígenas, en un afán de universalismo y regionalismo y creando una forma de patriotismo que se basa en el amor a lo nuestro y el respeto de los extraños, dentro de normas de humanidad y de paz. Por eso el peruanismo podría tener como lema la frase inicial del primer periódico insurgente que apareció en Lima y proclamaba "Por patria entendemos la vasta extensión de ambas Américas".



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

PARACAS CAVERNAS AND CHAVIN

A. L. KROEBER

In a recent review and critique of the Chavín Problem (1), Gordon Willey has listed seventeen ancient Peruvian sites whose remains indisputably affiliate stylistically with the type site of Chavín de Huántar. Beyond these, he reviews a greater number of sites for which relationship with Chavín has been alleged. These he puts into three classes: 1, No evidence has been presented for the relationship; 2, There is evidence, but it shows similarities in cultural inventory or context, not of the characteristic Chavín Style; 3, Evidence is available but debatable. In this last class Willey puts the Paracas Cavernas pottery of Paracas and Ocucaje. He sees in its dark-ware, flat-bottomed, incised bowls (2) close similarity with Ancón and Supe Chavín bowls; but this similarity is balanced by the dissimilarities of [a] most of Cavernas ceramics being polychrome, and [b] others being negatively painted (3), a technique never or rarely occurring in a Chavín context. As for an incised and painted fanged cat-face from Ocucaje, (4) it "lacks the characteristic Chavín rendering".

That the similarities to Chavín of the Paracas Cavernas-Ocucaje material "constitute a minority of the total features of the pottery and culture" is something I recognized in 1944 (5). I added that the similarities consist of "occasional sharply specific resemblances, plus a residual sense of kindred quality". Willey and I are thus in agreement that most of the known Cavernas material is not in the strict style of Chavín. We differ in that, with Tello, I see the Chavín minority ingredient as indubitable and significant; he, so negligible as to be doubtful and debatable. This difference of evaluation I wish now to reexamine.

(1) *Southwestern Journal of Anthropology* (Albuquerque), 7: 103-144, 1951.

(2) Kroeber, 1944, pl. 14 f.

(3) Same, pl. 16 e, g, 1, perhaps 15 h.

(4) Same, pl. 13 e.

(5) Same, p. 39.

But in addition a larger problem obtrudes: What are the stylistic affiliations of the majority ingredients of Cavernas culture if they are not with Chavín? This problem has been slighted because Tello, the discoverer of both Chavín and Paracas as of so many other ancient Peruvian types, was constitutionally far more interested in cultural similarities than in differences. If Cavernas contained a Chavín component, then to him it was Chavín; what the larger remainder of Cavernas might be was something that Tello evidently saw as less important, and hardly discussed. That problem has accordingly lain pretty much fallow since my tentative ruminations about Paracas and Ocucaje in 1944. On account of the physical proximity of the Paracas Cavernas and Paracas Necropolis sites, and of the occurrence at Ocucaje on the Ica River of Nazca culture remains in close spatial proximity to those of Cavernas type, the first analysis must obviously deal with these three; though of course if remoter cultures show resemblances these must also be considered.

First of all, however, let us return to the question of the closeness of sure Chavín similarities in Cavernas-Ocucaje.

OCUCAJE

1. The strongest Chavín resemblance Willey does not cite: the face design incised on a calabash from Ocucaje (6). This is Chavín all over, the eyes particularly.

2. The incised face on the end of a double-spout jar (7), which Willey says "lacks the characteristic Chavín rendering", seems to me to be, not indeed of the finest Chavín quality, but thoroughly in the style: fangs, mouth, eyes, above all the sweep of line.

3. Less pronouncedly Chavín in manner, but definitely within the style, is a profile animal incised on the end of another double-spout (8). It shows nostril roll and seems to have the pupil eccentric.

4. I see Chavín derivation also in the eyes of four other inlaid or modeled vessels from Ocucaje. (9) In two of these the eyes are rectangular; in two, semicircular; in all, the pupil is in contact with the edge or lid—in short eccentric to the eye as a whole—a Chavín characteristic (10).

5. I was able through the courtesy of Sr. Truel to illustrate altogether 38 pieces of the Cavernas-type pottery which he had recovered in Ocucaje by March, 1942. Six of these show the specific

(6) Same, fig. 5 b, p. 40.

(7) Same, pl. 13 e.

(8) Same, pl. 13 c.

(9) Same, pl. 13 b, 15 a (rectangular), 14 b, 15 b (half circle).

(10) Same, p. 88.

Chavín-style resemblances just enumerated. Eleven others are relatively flat-bottomed, more or less vertical-sided, low bowls of heavy, dark ware of a shape found in Ancón Chavín, Supe Chavín, Chicama and Virú Chavín, Kuntur Wasi Chavín (11). Of these eleven bowls from Ocucaje, four are incised (12), six painted (mostly in the characteristic Cavernas inlay) (13), one is painted either positively or negatively (14). The corresponding bowls at the four compared northern sites appear nearly all to be plain or merely incised, not painted. The unpainted Ocucaje ones are those that Willey admits to be closely similar to those of Ancón and Supe. The painted ones, however, seem thick-walled and may be the same unoxidized or uncontrolled ware as the plain ones, with post-firing color inlay or cloisonné added.

This makes 17 of 38 Ocucaje vessels showing Chavín resemblances in one or more traits.

This exhausts the Chavín resemblances in the Truel collection of 1942. It remains to consider resemblances shown by Tello's finds at the Paracas Cavernas type site.

CAVERNAS

These are the figured Cavernas ceramics actually found at Paracas that have Chavín relations.

1. Tello, 1929, fig. 79; Carrión, 1948, pl. 18, n^o. 28. N^o. 25-4, from Cavern V. Inlaid. Standing, human figurine, perhaps a fish-man. Compare —for the theme, not the style— Carrión, 1948, pl. 19, nos. 4, 5.

2. Tello, 1929, fig. 80; Larco, 1941, fig. 72; Carrión, 1949, pl. 18, no. 24. N^o. 2-5956. Modeled head jar. Evidently inlaid. The large tubular neck, of thick ware, slightly convex and with everted lip, is Chavín-like, though there found on stirrup-mouths and long-necked bottles, as in Cupisnique. The eyes are almond-shaped, the pupil a vertical band. There is in this pupil a suggestion of Chavín mannerism about pupils, but no specific similarity. The mouth with everted lip might be Chavín (15). The low nose shows two exposed circular nostrils reminiscent of Chavín (16).

(11) Ancón: Strong, 1925, pl. 48; Carrión, 1948, pl. 25, 1-11, 13, 14. Supe: Kroeber, 1925, b, pl. 79 f, g. Chicama: Larco, 1941, figs. 41, 42, 64, 65, 74 (painted red and yellow), 76, 77 A (lower left), 79 (several). Kuntur Wasi: Carrión, 1948, pl. 22, 1-4, 6-9 —Chavín de Huántar, to judge by Carrión, 1948, pl. 12, lacks the exact type: n^o. 1 is too high, n^o. 3 too incurved, n^o. 11 too round-bottomed.

(12) Kroeber, 1944, pl. 14 f, 15 j.

(13) Same, pl. 13 b, 15 a, d, and probably b; c, 16 f.

(14) Same, pl. 15 h. The "polka dots" might be negative; the photograph is insufficient for decision.

(15) See Tello, 1929, fig. 22; Carrión, 1948, pl. 10 c, g, h.

(16) Compare Tello, 1943, pls. 21 e, 23; Tello, 1929, fig. 22; Carrión, 1948, pl. 10 d, h, and (Kuntur Wasi) pl. 23, nos. 18-20, 24, 28.

3. Tello, 1929, fig. 81. N^o. 12-6319, from Cavern II. Human head-and-spout jar, globular, apparently inlaid and of course incised. This piece has little Chavín resemblance in its modeling, in the form of its incised hands, or in its geometric design, but it resembles the next.

4. Tello, 1929, fig. 82; Muelle and Blas, 1938, pl. 70a; Larco, 1941, fig. 71. Also numbered 12-6319 but from Cavern VI. Very similar to last, except that the modeling and incising show a jaguar rather than a human figure. The pupil looks eccentric in Tello's drawing, less so in Muelle's plate.

5. Tello, 1929, fig. 114; Larco, 1941, fig. 22; Carrión, 1949, pl. 18, 26. N^o 2-4319 from Cavern II. Globular head-and-spout with twin heads and forking bridge. Incised, but seemingly not inlaid. The heads are not Chavín-like. The eyes are an oval outline slightly cut off square at the bottom and bisected by a horizontal line. I do not recall this particular effect in Chavín art, but it may be distorted or simplified reminiscence of the Chavín habit of having the eyelid half-cover the pupil. The lower half the face design incised on the front of the body of the vessel is definitely in Chavín manner, though somewhat geometric and stiff. The eye in this incised face is a half-almond: arched above, cut off straight and horizontally, below. The mouth is wide and has the canines projecting beyond both upper and lower lips. The idea of a face extending a cross the belly is paralleled in the Chavín Supe crab design in my fig. 5^a of 1944.

6. Jar with medium-long neck and two side handles, N^o. 2-4590, unpublished - if Carrión, 1949, pl. 18, fig. 23 refers to this piece, the sketch drawing departs from the photograph. Black, incised with mainly rectilinear face design. The mouth has tusked canine teeth; the eye pupil is "eccentric".

7. Recurved bowl, lipless, incised and inlaid (?). Unpublished, n^o. 12-8126. The shape is much like that of Carrión, 1948, pl. 12, fig. 13 from Chavín de Huántar.

8. Low bowl or plate, punch marked. N^o 12-8983, apparently unpublished. It resembles Kroeber and Strong, 1924, pl. 20, from Huaca Alvarado, Chíncha (17).

These detailed similarities of Paracas Cavernas pottery to Chavín ceramics from farther north must be admitted to be somewhat spotty and perhaps more disappointing than those from Ocucaje.

COMPARISON OF SHAPES AND GENERAL TRAITS

On the other hand, a compilation of the principal vessel shapes and general traits of all the wares called Chavinoid of which we have

(17) These pieces are referred to again note 27 below.

a good series of examples, reveals at once a number of basic characteristics common to all or most of the sites whose cultures participate in the Chavín style. In addition, such a collocation distinguishes those and traits within the Chavín tradition which are local from those which are universal. For instance, the stirrup-spout is seen to occur at all northern Chavín sites, but only there. Its place is taken in the far south, in Pisco and Ica Valleys, but only there, by the double-spout and head-and-spout. In middle Peru, at Ancón and Supe, neither of these ambitious forms has yet been found; the inventory is simpler and is dominated by the bowl shape, which, like incising, is among the universals of Chavín.

The adjoining table summarizes the facts. Very largely, the tubulation has been made possible by recent publications (1948, 1949) of Dra. Rebeca Carrión Cachot, which for the first time provide the needed information on Kuntur Wasi, Chavín de Huántar, Ancón, Paracas Cavernas, Paracas Necropolis en masse. The data in the table on Cupisnique are from Larco, 1941, supplemented by Carrión, 1948 ("Chavín Chicama"); those on Guañape from Ford and Willey, 1949; on Supe from Willey and Corbett, in press in 1951; on Ocucaje from Kroeber, 1944. Paracas Necropolis is outside the Chavín style, but I have added it to the table because of the close topographic proximity of the Cavernas and Necropolis cemeteries, and because of the sharing of certain traits—such as the double-spouted jar—by the two Paracas cultures. On account of the latter fact, I have also included Nazca in the table, although no one considers it as within Chavín culture. —As for the symbols in the table, an asterisk, * denotes occurrence; a dash—, absence of a feature; a double asterisk, **, signifies that the trait is especially frequent or characteristic; one in parentheses, (*), that the trait occurs in somewhat different or aberrant form. Where information is lacking, the space has been left vacant.

Before proceeding to discuss the table, I wish to record a simple, homespun observation. Many years ago, when we were unpacking the Uhle collections that had come to California and were setting them in geographic order on shelves, we were driven to notice one distinction that held irrespective of the period of wares. Vessels from northern Peru could simply be put on the shelf and they would sit upright: their bottoms were essentially flat. Vessels from southern Peru had rounded bottoms and needed blocks or props if they were not to tilt or roll over. The north is also the region of the stirrup-mouth, the south of the double spout. These two forms we now known to have persisted in their respective areas from the beginnings of ceramics in the Chavín period as long as native ware continued to be made; much as respective flatness or rounding of base persisted.

CHAVIN POTTERY

	Kuntur Wasi	Cupisnique	Guañape	Ch. de Huántar	Supe	Ancón	Paracas Cav.	Ocucaje	Paracas Neocr.	Nazca
Stirrup-mouth	*	** a	*	*	—	aa	—	—	—	—
Long-necked bottle	*	**	*	*	*	*	—	—	—	—
Medium-necked bottle	*	*		*	*		—	—	—	—
Globular body, flaring neck	*	(*)		—			*	*	(*)	*
Globular, lipless mouth	*	*	*	?	*		*	(*)	(*)	* b
Low bowl recurving into lipless mouth	*	*	*	*		*	*	(*)	*	—
Same with one side-handle (canchero)	—	*		—	—	—	—	—	—	—
Open bowl, bottom round or conical	—	*		*	*	—	*	*	*	**
Low bowl, flat bottom sides nearly straight	*	*	*	?	(*)	**	*	**	*	* c
Bowl, flat bottom, sides concave, flaring	(*)	(*)		*		*	—	—	(*)	* c
Pedestal, ring-base	*	—	— d	—	—	—	—	—	—	—
Cylindrical (quero-shape)	*	*		(*)	*	*	—	—	—	(*) e
With one side handle	—	*	— f	—	—	—	—	* f	—	—
Two small handles vertical	—	—	— g	—	—	—	— h	—	—	*
Double-spout with bridge	—	—	—	—	—	—	**	**	**	**
Head with bridge and spout	—	(—)	—	—	—	—	*	*	*	*
Incised	(*)	*	*	*	*	*	*	*	— i	—
Punch-marked				* j			* j	—	— k	—
Positive painting		*		(*) l	(*)		?	?	—	**
Negative painting	—	—	—	—	—	—	*	*	?	?
Post-fired color inlay, cloisonné	—	—	—	—	—	—	**	**	—	—

a. Also at Chongoyape to North.

b. Shape Q of see note 35. Gayton and Kroeber, 1927, fig. 2.

c. Nazca bowls only approach flatness.

d. Does not appear in Virú until Gallinazo-Negative.

e. Only in Nazca B, and not true quero profile then.

f. Side handle (strap or tube) to neck spout appears in Virú in Salinar, and at Ocucaje (strap) from broad neck to body.

g. Appear in Virú in Gallinazo-Negative times.

h. Carrión, Paracas, 1949, pl. 18, fig. 23.

i. Vertical grooves to mark panels, no true incising.

j. Also at Chincha, Kroeber and Strong, 1924, pl. 20.

k. Fragments occur, may be residue from Cavernas occupation.

l. In incision grooves only.

The moral is that certain traits of form or features of tradition are independent of the styles characteristic of periods. They cross-cut the styles, persist independently of them, and may endure longer; and yet they may remain regional in the native history of Perú, whereas the styles sometimes have spread far. In the tracing of the history of ancient Peru, it is accordingly necessary to respect both considerations, regional habits and true styles. They must be kept separate until it is clear that they happen to coincide, as they do sometimes.

In the present state of knowledge, it can hardly be doubted that the Chavín style originated in northern Peru. As it was carried into central Peru, to Supe and Ancón, it became somewhat impoverished. On reaching Pisco and Ica Valleys, it became reinvigorated and originated or absorbed new features more or less compatible with its original northern manner. This southern reworked style of Cavernas-Ocucaje thus is in part pure Chavín, in part of local origin. After the Cavernas phase ended, its strictly Chavín ingredients disappeared, or were so altered that we can no longer recognize them. But some of the local features—such as double-spouts and painting—were retained, elaborated, and developed into new styles; namely those of Necropolis and Nazca, in which specific Chavín features are no longer traceable. That is why columns have been added to the table for these two non-Chavín styles.

Let us now proceed to detailed construal of the tabulation.

ANALYSIS OF TABULATED FEATURES

Stirrup-mouth.—The northern phase of Chavín style is characterized by the stirrup-mouth both on the coast and inland. We do not know where in the north the form originated, nor under what stimulus. I have thought of an influence of stone carving on Chavín ceramic; Dra. Carrión suggests woodworking. What is most interesting historically is the persistence of the stirrup-mouth form. It was successively taken up in Salinar, Negative, Mochica, in all of which luxuriated; it receded in coastal Tiahuanacoid, but revived in Chimú.

Flask shapes.—The long-necked bottle, and an intergrading medium-long-necked one, occur in the north as well as at Supe-Ancón. Not a single specimen seems to have been found south of these two sites.

Globular body, flaring neck.—A jar with more or less globular body and with a neck of medium length which however flares (instead of constricting or continuing as a cylinder, as in the preceding type), has a spotty distribution, perhaps because it is nowhere very abundant. The reported occurrences are:

Kuntur Wasi, Carrión, 1948, pl. 22, N^o 16.

"Chicama", same, pl. 13 n^o. 13; Cupisnique, Larco, 1941.
fig. 77, right.

Cavernas, Carrión, 1949, pl. 18, figs. 19, 20.

Ocucaje, Kroeber, 1944, pls. 15, fig. 14 e (cf. Cavernas fig. 20).

Necropolis, Carrión. 1949, pl. 18, fig. 41.

Nazca, Gayton and Kroeber, 1927, p. 5, fig. 2, S.

While this form occurs in the north, it seems more characteristic of the south. This is in stylistic accord with its globular shape and tendency toward a rounded bottom.

Globular, with lipless mouth.—More widely distributed is a globular or somewhat flattened vessel that keeps curving up and inward to a lipless mouth of perhaps half the diameter of the body. It intergrades with the next shape listed in the table, which differs only in being low enough that it can hardly be called even subglobular. A number of examples are transitional (18), and some are lenticular. Every Chavín-style site possessing a considerable ceramic series shows one or the other form, if not both.

Handled corn-poppers.—On the contrary, the lower or more lenticular of this pair of integrading stapes, but with one conical or cylindrical side-handle added, the canchero or popcorn toaster, occurs within the Chavín style so far as known only at Cupisnique (Larco, 1941, fig. 77, right, fig. 80, lower right, fig. 66). However, it lasted long beyond Chavín times, occurring in Negative, Callejón (where it is perhaps most abundant), Mochica, and Proto-Lima. There seem to be no southern occurrences.

Open bowls.—When it comes to open bowls, we confront perhaps the commonest Chavín forms. I distinguish those with [1] rounded or conical bottoms from those with [2] essentially flat bottoms, and subdivide the latter into sub-classes [a] with nearly straight sides and [b] those with flaring sides usually somewhat higher. This latter subclass, 2b, seems lacking at Cavernas and Ocucaje. On the other hand, 2a is heavily represented there, especially at Ocucaje, persisting into Necropolis, and is one of the strongest arguments for linking Cavernas with the northern Chavín style.

Pedestal.—An annular base or pedestal seems to be a peculiarity of Kuntur Wasi without being a trait of Chavín style. It would thus be a local feature which the Chavín style encountered (or developed) there. Three of Carrión's 24 illustrations show the pedestal (19). The Kuntur Wasi examples are probably the earliest pedestals yet known in Perú. In Virú, the pedestal does not appear till Negative (Gallinazo) times (20). It is abundant in the Callejón, Cajamarca, and Chimú. It occurs in

(18) For instance, Carrión, 1948, Chavín, pl. 12, figs. 13-15.

(19) 1948, pl. 22, fig. 10, 11, 12.

(20) Ford and Willey, 1949, fig. 9.

middle Cañete, though on low flat bowls only. From Pisco south, it seems never to have got a foothold, whether in the Paracas, Nazca, Ica, or Arequipa styles. Here we have another persistent regional differentium.

Cylindrical goblet.— A cylindrical jar or goblet, quero-shaped, is not abundant but occurs rather widespread.

Kuntur Wasi, Carrión, 1948, pl. 22, fig. 5.

Cupisnique, Larco, 1941, figs. 63, 77 left, 18 top.

Chavín, Carrión, 1948, pl. 12, fig. 8. (base rounded).

Ancón, same, pl. 24, fig. 12, (tapering to top).

Cavernas, Carrión, 1949, pl. 18, figs. 10, 11.

The Ocucaje sample does not include the shape, neither does Necropolis. Nazca has cylindrical vessels that are taller than high, but only in its later or B phase. Their profile swells, constricts, and spreads again, instead of flaring, and they generally bear crowded designs in bands. The Nazca cylindrical jars should probably not be considered historically related to the quero shape, but as only superficially convergent.

Side handles.— A side handle on a Cupisnique cylindrical vase (21), and another on an olla or lipless incurved bowl (22), may be the earliest cases in Perú of loop handles in a vertical plane. The only other attested Chavín-style occurrence is at Ocucaje, where a broad strap handle loops from the low body of a jar to its broad neck (23). Necropolis and Nazca are entirely without handles, until, in Nazca AB or B, pairs of small suspension handles or perforated lugs appear on one shape of jar (24). Single side handles do not appear in the Nazca style until the decadent II phase (25). In the North, the first post-Cupisnique appearance of a side handle is in Salinar, where Ford in Virú reports a strap or tube handle from shoulder to neck spout (26).

Double-spouts.—With the double-spout with bridge, we reach a specialized and characteristic form which is undoubtedly of southern origin within the general Chavín horizon. It is abundant at Cavernas and Ocucaje, and again in Necropolis and Nazca; but it does not occur

(21) Larco, 1941, fig. 63, 77 A left (separate pieces?); Carrión, 1948, pl. 14, figs. 7, 8.

(22) Larco, 1941, fig. 61, 77 C top left.

(23) Kroeber, 1944, pl. 13 f, g.

(24) Gayton and Kroeber, 1927, fig. 2 T. The prototype for these may be n^o. 2-4590 discussed above from Cavernas; and (or?) Carrión, 1949, pl. 18, fig. 23. There are also occasional three-handled Nazca jars made in rough, unpolished, crudely painted ware. One got by Uhle at Ocucaje is shown in Kroeber and Strong, 1924 b, pl. 28 i. I found one or two in Nazca in 1926. They seem to be utility pieces as contrasted with the funerary ware usual in tombs.

(25) Gayton and Kroeber, pls. 12, 13.

(26) Ford and Willey, 1949, fig. 9. Ford, *ibid*, records the first paired small handles in Virú Valley as from Gallinazo-Negative period.

in any other Chavín manifestation, nor in central Peru till White-on-Red, interlocking, and Proto-Lima, or in the north till Trahanacoid times. It is an obvious counterpart of the stirrup-mouth. In both, there are two tubes leaving the otherwise enclosed body of the vessel. In the one case, these are connected and steadied by a flat bridge. In the other, they are connected and steadied by flowing together into one vertical spout. Technologically, the cardinal point of the invention is likely to have been the manner of the insertion of the two tubes into the body of the vessel. That means, on the principle of economy of interpretation, that we are most likely dealing with one basic invention plus one modification. Since most Chavín traits and sites are found north of Pisco-Ica, the spout style as a whole is far more likely to have developed there than at Cavernas or Ocucaje, and its first use of compound spouts would thus have been in the region of Chongoyape, Kuntur, Chicama, Virú, and Chavín de Huántar. The influence of this invention seems to have been weak at Supe and Ancón, but to have been carried on to Pisco and Ica valleys, where it encountered some activity or skill, perhaps already established, that led to the transformation of the stirrup into the bridge. It seems unlikely that people would have been able to achieve this transformation who were only just learning pottery-making: they would in that case presumably have been content to copy the stirrup-mouth more or less effectively, instead of transforming it. There is thus a suggestion that a pottery art may have been already developed in the Pisco-Ica region when specific Chavín style influences from northern Peru arrived there. It may be worth while to look, for such a culture, which might be as late in origin as the origin of Chavín in the north, but would yet antedate the arrival of Chavín-style irradiations in the south.

The specific local Pisco-Ica antecedents to the impingement would not necessarily have had to be wholly ceramic. They could conceivably have consisted of gourds, gum, and canes (or bird bones as Tello suggested) which established the double-spout *shape*, that was then retained after pottery-making and the stirrup-mouth were introduced. If the gourds were painted or encrusted with pigments bound by gum or oil or even clay, this might have served as a model for the unfired inlay or cloisonné that came to be applied to Cavernas and Ocucaje vessels. It is best to keep these conjectures quite tentative, but also to have them in the focus of attention as further explorations are conducted in the area.

Double-spouts, raggedly made and almost lacking in style, begin to appear scatteringly in Chancay White-on-Red, continue into Interlocking, and become more frequent and somewhat better in quality in Proto-Lima. By Tiahuanaco times they have attained a new characteristic shape at Pachacamac and Ancón (as well as in Nazca): flattened body, tapering spouts spreading apart, a humped bridge, Tiahuanacoid painted design. Muelle has made a plausible case for this modified form being the result of development in sheet metal, then retransferred to clay. This new double-spout reached the northern coast in Tiahuanacoid times, tending to displace the native stirrupmouth. It maintained itself until Spanish times, although with the Chimú the vogue of the stirrup revived.

On the other hand, the stirrup-mouth never did penetrate the south. In the Late period it seeped as far as Lima Valley, most often in black-and-white or black-white-red Chancay or sub-Chancay tradition; but not regularly beyond.

So much for the interesting history of these two related forms.

Head-and-spout.—It still remains, however, to consider another form obviously related to the double-spout, namely the head-bridge-and-spout, in which a human, animal, or bird head "replaces" one of the two spouts. This looks like a derivative from the pair of unfigured spouts. The distribution in our tabulation confirms the conjecture. The head-and-spout occurs in the same cultures as the double-spout, though less abundantly: Cavernas, Ocucaje, Necropolis, Nazca.

There is a second distribution of head bridge-and-spout vessels that seems to be separate from the present one, and is in fact outside the Chavín tradition. It is post-Chavín in period and it occurs in northern instead of southern Peru and in the highland as well as on the coast. It will be discussed separately below.

We come now to surface treatment in the Chavín style.

Incising.—This is of course the characteristic method of Chavín decoration. It is universal. Its lack from Necropolis and Nazca marks these two manners as perhaps partly Chavín-derived but no longer within the Chavín style. Necropolis occasionally shows vertical grooves that separate swelling panels; but such grooves are part of the basic shaping, not superstructural incising. Nazca of course replaces incisions by polychrome painting. It is therefore remarkable that Necropolis wholly lacks both incising and paint.

Punch-marking.—While the basic Chavín method of incising is with a heavy, flowing line, there are also various ways of scoring or roughening the surface or adding buttons or other appliqué. The recent Carrión publications assemble convenient sketches of most of these methods. I am here singling out one particular method of roughening because it brings an additional valley into the Chavín range, namely Chinchá. I have previously commented on the resemblance of certain shallow, conical bowls from Cavernas to fragments dug by Uhle in the Huaca Alvarado in Chinchá (27). The punching is diagonal to the surface, the impressions almost cuneiform.

Positive Painting.—A small minority of characteristic Chavín vessels are painted as well as incised. Larco has assembled the greatest number from Cupisnique (28), and subsequently has put them into a late sub-period of Cupisnique (29). For the name site, Carrión mentions

(27) Kroeber, 1944, pp. 34-35, pl. 41 b; Kroeber and Strong, 1924 a, pl. 20. See note 17 above. —Pl. 12, fig. 10 of Carrión, 1943, from Chavín de Huántar, is similar except for the wide spacing of the single impressions. Her 1949, pl. 18, fig. 17 from Cavernas is less similar, both in vessel shape and in regularity of the seemingly almost vertical punch marks. The fragment from Supe in Kroeber, 1925 b, pl. 79 j is somewhat similar.

(28) Larco, 1941, figs. 38, 40, 48.

(29) Larco, 1948, pp. 18, 19.

only occasional painting in the incisions grooves (30). At Supe, Uhle found at least one sherd that was red-painted within incision-bordered areas (31). For Ancón, Carrión is silent. For Ocucaje, I am in doubt and at fault: owing to lack of time. I failed to supplement with written notes the photographs authorized by Sr. Truel (32).

By contrast, the efflorescence of polychrome painting in Nazca is very marked, especially in view of the fact that the other post-Chavín culture of the area, Necropolis, seems wholly to lack painting on pottery as well as incising.

Negative Painting.—This is characteristic within the Chavín tradition only at Cavernas and Ocucaje (33). Farther north, negative or reserved painting is characteristic of post-Chavín horizons: White-on-Red and Interlocking, Recuay, Virú-Gallinazo. This is one of Willey's reasons for essentially excluding Cavernas and Ocucaje from the Chavín style (34). However, the conflict is in the criteria used to define our classifications, not in the styles themselves: There is no doubt of the fact that negative painting occurs in association with Chavín design at the two southern sites.

Cloisonné.—Post-fired color inlay is also characteristic of Cavernas and Ocucaje—and only of them in all Peru, so far as known. There is no trace of it at Necropolis that adjoins Cavernas at Paracas, nor in any phase of the Nazca style whose remains adjoin the Cavernas-type remains in the oasis of Ocucaje. The isolation of the phenomenon leaves it unexplained. What there is need of, while discovery of related or identical techniques elsewhere is being waited for, is microscopic examination and chemical determination of the "cloisonné" material and process.

Biblioteca de Letras
"Jorge Puccinelli Converso"

SUMMARY

This analysis of ceramic traits and their distribution shows that at least three local phases must be recognized within the Chavín style and culture. The northern is characterized in pottery by stirrup mouths—also by a tendency to sculptural modeling in clay and in the highland in stone. The central sphere to date is known from Supe and Ancón and seems to lack spouted vessels of any kind (35), as well as affigy modeling. The southern province is characterized by substitution of double spouts and head-and-spouts for stirrup-mouths. It possesses some modeling, negative painting, and cloisonné inlay.

(30) Carrión, 1948, p. 39.

(31) Kroeber, 1925 b, pl. 79 h.

(32) Kroeber, 1944, pl. 15 h, 16 f. look negatively painted but may be positive.

(33) Kroeber, 1944, pl. 16 a, e, g, i, apparently also 16 j, k, perhaps 15 h, 16 f—from 4 to 8 vessels out of 38—. It is possible that negative painting carried over from Cavernas into some phases of Nazca. See Kroeber, 1944, pp. 36, 117.

(34) Willey, 1951, p. 132.

(35) Strong, Willey, and Corbett, 1943, p. 16, report but do not illustrate "one excellent fragment from stirrups-mouths jar... found one of the test pits".

While the center of gravity of the Chavín culture undoubtedly lay in northern Peru, and Cavernas-Ocucaje is its most southern known manifestation, it does belong within the culture, though it also does contain elements lacking in the north and center. It may be somewhat later; but there is nothing to show that it was markedly later than the Chavín of Chicama, Virú, and Huántar. The most parsimonious interpretation is that it was only as much later as it took substantial elements of the north Chavín culture to be carried and introduced to Pisco and Ica valleys.

NECROPOLIS AND NAZCA

In distinction from Cavernas and Ocucaje, Necropolis and Nazca contain no clear Chavín traits, though they carry on certain Cavernas-Ocucaje specialties, such as double-spouts.

I think therefore that there can no longer be any question that the Cavernas culture was earlier than both Necropolis and Nazca.

As to the time relation between these two latter, I hesitantly once advanced the theory that Nazca, or at least its beginning, the A phase, preceded Necropolis (36). This was largely on the ground that Necropolis embroidered designs were more likely to be based on the similar Nazca painted pottery designs than the reverse.

I am more dubious of this hypothesis than I was seven years ago. On the other hand, I see no specific reason which demands putting Necropolis earlier than Nazca. The close physical collocation of the Cavernas and Necropolis cemeteries at Paracas might suggest a close connection in time also, but by no means proves it. At Ocucaje, the Cavernas-type remains occur topographically just as near to Nazca A and Nazca B (37) remains.

I had hoped that the tabulation, which in the preceding pages has been analyzed for its relations internal to Chavín, would extrapolate so as to indicate either Necropolis or Nazca as agreeing in definite more features than the other with Cavernas-Ocucaje. But the results are far from decisive.

Nazca more similar to Cavernas-Ocucaje (as per table)

Globular jar with flaring neck.

Low bowls with bottom rounded or conical.

Cylindrical jar (but Nazca has no true quero shape).

Two small vertical handles on shoulder.

Necropolis more similar to Cavernas-Ocucaje

Low bowl curving into lipless mouth

Low bowls with flat bottom and straight sides.

(36) Kroeber, 1944, p. 34.

(37) The Nazca-type collections from Ocucaje described by Kroeber and Strong in their Ica paper, 1924b, are the type collection for Nazca A. But Ocucaje also has Nazca B sherds in abundance on the surface-womens yellow faces in patterned rows, etc. This is my personal observation in 1925 and 1926.

This does not seem a conclusive preponderance for priority of Nazca.

On the other hand, there are certain specific similarities in design between Uhle's Nazca A collection from Ocucaje and the Truel Cavernas-type collection from Ocucaje (38). They are significant because the material is from the same "oasis" and because Nazca A is assumed to be the earliest form of Nazca. The resemblances list as follows:

<i>Ocucaje Nazca A</i>		<i>Truel "Ocucaje" Cavernas</i>
Pl. 25a	Man-figure jar	Pl. 14b, (13a)
26a	Bird	15e
26j	Bird	14e, 15d
27o	Bird	(?)
26e, 27c, 28f	Diamonds	14f, 15f
27e	Checker	16f
27l	Step (-fret)	15g
28m	Face	15b, 12a

The human-figure jars are not too similar, except in general idea, and this resemblance should not be pressed. All the other resemblances are in design, pigment-painted in Nazca, usually inlay-painted (cloisonné) in Cavernas but also incised.

In the first of the birds there is, on both sides, a long beak, a long deeply-looped neck, a long wing separated from the body a cleft. The second Nazca bird, 26j, has the beak pointing downward, and a band across the base of the tail. This banding recurs in both the Cavernas counterparts, and the lowered beak in 15d. The third Nazca bird, 27o, and several humming birds, have no precise Cavernas equivalents.

The diamonds or erect rhomboids are in a continuous row in Nazca, free-standing in one Cavernas equivalent, contiguous in the other. Erect diamonds are not common in Peruvian design on pottery; usually they lie. The two checker-covered bowls are strikingly similar. The step is accompanied by a fret in Nazca, not so in the Truel piece; but there is an impression of similarity, due to thin-line borders or incisions.

The faces are done in different stylistic manners, but agree in each having two vertical lines below the eyes and in two long locks or loops curving from the top of the head down past the cheeks on each side. The principle of the designs, their theme, is markedly similar once it has been recognized. The motive recurs in the Cavernas-Ocucaje painted cloth of plate 12a.

These resemblances are all in minutiae, it is true, but some of them are quite specific and would, even if unsupported, go far toward establishing some historic connection between the two wares, in spite of their technological and stylistic difference.

(38) Kroeber and Strong, 1924b, pls. 25-29; Kroeber, 1944, pls. 12-16.

Necropolis pottery, unfortunately, is without designs, so can have no corresponding similarities with either Cavernas or Nazca. The cited Nazca-Cavernas resemblances therefore prove nothing as to the time order of Nazca and Necropolis. They do establish that Nazca evidently followed on Cavernas after a not too great interval, though long enough for one style to be superseded by a quite distinctive one.

Reviewing with closer comparison the publications on Cavernas, Necropolis, and Nazca textiles by Carrión and O'Neale (39), I now conclude that all three arts are basically close together. I would no longer group Cavernas and Nazca as contrastable with Necropolis, except in what might be called quantitative weighting of processes. Necropolis embroiders much more lavishly than the others. But Nazca embroideries technically match those of Necropolis, except for being fewer, smaller, and less sumptuous. This difference may well be one of economics rather than of textile skill. And in weaving proper as distinct from embroidery, all three arts run closely parallel.

In pottery, the interlocking fish or snake pattern, which inevitably suggests a textile origin, appears in the later or B phase of Nazca. But its hitherto overlooked textile antecedents, so far as reported, occur in Cavernas, as Carrion's important illustrations show (40). This might seem to indicate a juxtaposition in time of Cavernas and Nazca. But if so, it would put *late* Nazca near Cavernas; and since on account of the total absence of outright Chavín features Nazca cannot be put before and must be put after Cavernas, we have two alternatives left. Either Nazca B was not late but early Nazca, as Tello always contended (he called it Pre-Nazca); which I cannot believe because the drift between the two phases seems to me stylistically construable in one direction only. Or we are driven to the explanation that the interlocking fish pattern of Cavernas textiles required the duration of Nazca A for its transfer into pottery painting in Nazca B; which is a possible view, but a speculative one.

Y think what we must admit is that we must await further evidence before deciding positively as to the time order of Necropolis and Nazca—in fact also, possibly, to the precedence of Nazca A and B (41).

It is evident that ceramics were much less stable in style than textiles in this southern area in early times. Some of the basic shapes of Cavernas continued; but its incising was lost in both Necropolis and Nazca; its inlay painting and probably negative painting were also lost in Necropolis but replaced by positive painting in Nazca.

The two successor styles differ markedly in one regard. Necropolis is known to us only as sharply localized at one site in one time.

(39) Carrión, 1931; O'Neale, 1937; O'Neale and Kroeber, 1930.

(40) Carrión, 1931, fig. 2 p. 41. —See also Yacovleff and Muelle, 1934, p. 141, fig. 26. g (Cavernas weaving, not necropolis embroidery).

(41) It is of course conceivable that Nazca A of Ica Valley represents a local variety of Nazca as well as a time phase, or that it represents a local variant even more than a temporal one. However, I do not consider the latter likely, because all or most Ica Valley types of Nazca ware found also in Nazca Valley. —I may add that I consider the Gayton and Kroeber 1927 classification of Nazca ceramics into A, AB or X, B, and Y essentially

Nazca is all over Ica and Rio Grande Valleys in its presumably early and mature A and B forms, and in its decadent and mixed Y phase it spread south to the Majes, north to Cañete, inland to Huari (42). Necropolis certainly looks like an end about to die; Nazca clearly ran a long and varying course and left wide influences if not direct issue.

APPENDIX

Northern Head-Bridge-and-Spouts

I return now to the second and semi-autonomous distribution and history of head-bridge-and-spout vessels in Peru. This currents is post-Chavín instead of Chavín in origin, and primarily northern instead of southern. It also includes certain forms not characteristic of Paracas and Nazca head-and-spouts. The occurrence falls outside of our tabulation: in Salinar,, Virú-Negative-Gallinazo, Recuay, Wilkawain in what might be called early post-Chavín times, and subsequently in Huari-Tiahuanacoid, Lambayeque-Abigarado-Cursive Modeled, and Chimú and Chimoid.

In this northern form, the head may be replaced by a bust or half-figure, or by a whole figure, and this may be human, mammal, bird, or even plant. These variations seem to be secondary. But a distinction must be made between 1) single vessels bearing the head-bridge-and-spout and 2) double-chambered vessels ("double jars") of which one bears a head or is a figure while the other bears a spout, these upper elements being then connected (originally for structural strength) by a non-tubular bridge, in addition to the invisible opening connecting the two chambers below. The second type results very easily as an elaboration or by-product of the basic two-chamber form, especially if one of these is shaped as an effigy. In the single-chamber or single-receptacle type, however, the head-bridge-and-spout complex is not suggested by the basic form, but is deliberately imposed on it.

sound, but now believe that we might have classified with more precision if, instead of depending primarily on a shape-design correlation, we had frankly regarded the Ocucaje-Ica Nazca collection of Uhle as a "pure lot sample" which defined A (less possible minor regional variation), and head then defined AB and B first of all by subtracting the A types from the large collection of mixed A, AB, B, and Y which Uhle had obtained in the Rio Grande Valley largely by purchase from huaqueros, with excavation of only a very few graves by himself. However, the present recognition means only that hindsight is often the better, and I am in no sense repudiating our 1927 classification, merely suggesting that it can be corrected in detail.

(42) Nazca shares its characteristic gray pigment with Classical Tiahuanaco, Coast Tiahuanaco, and Huari. This gray is so uniform that it is surely due to one particular mineral constituent, wherever and whenever it occurs. The ceramic styles using the pigment are therefore historically connected by it; and Nazca A appears to be the earliest of them.

With one or two exceptions attributed to Cupisnique (43), the earliest examples of the single-chamber head-bridge-and-spout seem to be in the Salinar culture of the northern Coast with which Larco's little monograph of 1944 has made us familiar. Salinar is a stirrup-mouth ceramic which however also employs the figure-bridge-and-spout complex. When there are two figures or chambers, they are connected by a stirrup-mouth (44); the bridged forms are all single-chambered (45). In the collection which I inspected in the Larco Museum at Chiclín in 1942, about 10 per cent were bridge-and-spout (46). The human exemplars vary from a head to a half-figure to a full figure (47); sometimes the figure is a bird, or a plant something like a cactus (48). Some of the figures look across the bridge at the spout (49), in contrast with the normal arrangement in nearly all post-Salinar cultures, where the spout rises behind the head or person. This inward-facing position seems the result of indeterminacy during the groping, formative phase of this style element.

Larco has also illustrated three figure-bridge-and-spout vessels as being Virú-Cupisnicoide (50). The is a Virú Valley variant of Cupisnique, probably later than Chicama Cupisnique, perhaps of a period equivalent to Salinar in Chicama Valley. At any rate the three vessels in question are very similar to the more numerous Salinar figure-bridge-and-spouts just discussed, in body-shape, spout, half-length human figure, sharp nose on this, facing toward as well as away from the spout (51). And the one Virú-Cupisnicoide "phytomorph" is in its general

(43) One of these pre-Salinar pieces is Cupisnique in Larco, 1941, fig. 77 C right. This is a two-chambered vessel representing what is probably a dog, with a spout rising out of its haunches. No photograph of this piece seems to have been published, and the outline drawing does not seem very Chavín-like in style. Confirmation from other, similar examples is therefore desirable to make sure there has been no error of attribution or record. —The second specimen was found with the Chongoyape gold, and while therefore generally credited with Chavín-Cupisnique affiliation, it is aberrant. The vessel is single-chambered, cylindrical-lenticular. From its top, near the edge rises a modeled erect animal figure, or half-figure, perhaps of a rodent, facing outward. From the animal's neck there issues not a bridge but a short tube that joins a longer curving one which rises from near the opposite edge of the top of the main body the vessel. On joining, the two tubes rise in a typical Cupisnique spout. What we have, then, is really a typical stirrup-mouth except for the abnormality that the base of one of its tubes is replaced by a modeled figure; but this figure is quite similar to those of Salinar figure-bridge-and-spouts. The piece accordingly is hybrid in type; or, historically, it looks like an undifferentiated stirrup-mouth-figure-and-spout. —Neither of these presumably Chavinoid specimens thus fully anticipates the Standart single-chambered figure-bridge-and-spout of Salinar: the first is double-chambered, the second lacks a bridge.

(44) Larco, 1944, figs. on pp. 2, 3, 4.

(45) Larco, 1944, pp. 9, 10, 11 top.

(46) Kroeber, 1944, p. 56.

(47) Larco, 1944, pp. 5, 9.

(48) Same, pp. 10, 11, top.

(49) Same, p. 5, middle row, p. 9, right.

(50) Larco, 1941, figs. 43 (two on left), 70; first two also in clearer outline drawing in fig. 80 A, top left. In Larco's publications of 1945 and 1948 the term Virú-Cupisnicoide is no longer used.

(51) In fact, 1941, fig. 43, second from left, might be, so far as the reduced photographs allow judgment, identical with Salinar, 1944, p. 5, row 2, second from right, except for the broken tip of the spout of the latter.

shape—a bud, bulb, or swelling shoot or fruit—much like the Salinar "cactuses".

We next come, in time sequence, to Virú, as Larco has renamed his former Negative and Bennett's Gallinazo. Here, in contrast with Salinar, we encounter not only single-chamber but double-chamber figure-and-spouts. Larco shows four of the single and two of the double type, besides a double one of the Virú style of Chicama Valley, which he construes as later (52). Bennett figures one and two examples respectively (53).

Like Virú, the Recuay style of the Callejón de Huaylas uses negative painting. There are other resemblances, and the two cultures may be contemporaneous. Bennett shows both single-chambered (54) and double-chambered, spouts from Recuay (55). Bennett also has classified 357 Recuay-style vessels from 8 collections. These contain 79 single-chambered and 22 double-chambered figure-and-spouts, 49 of the former and 10 of the latter with three-color negative painting (56).

It is clear that the figure-bridge-and-spout device is strongly represented in post-Cupisnique, pre-Mochica northern ceramics—on top of single-chambered vessels in Salinar, on both single and double in Virú-Gallinazo and Recuay.

By contrast, it goes out almost wholly in Mochica—a style which channeled and reduced the number of its basic shapes—except for rather rare though well-made double-jars (57). In these the figure-and-spout idea seems incidental to the double-chambering.

After Mochica times, the figure-bridge-and-spout was again made in northern Peru, notably in Coast Tiahuanaco (Huari-Norteño), Huari-Lambayeque (Abigarrado, Cursive Modeled), and Chimú. It occurs there in single and double-chambered form; and alongside the non-figured double-spout, which was the old dominant spouted shape in the south in Chavín and Nazca times and which seems to have been carried to the north by the stream of Tiahuanacoid and Huari influences. After the first surge of this in the north weakened, the original northern stirrup-mouth revived in favor, and in Chimú times it is reestablished (both in old Mochica territory and north thereof, and to some extent to the south as far as Chancay and Lima) almost as prominently as in Mochica days.

(52) Larco, single-chambered: 1945, p. 5 top right (figure on caballito raft, looking inward); p. 5, bottom right (also 1948, p. 23, second from right), shrimp with spout and bridge from neck of animal to spout out of rump; 1948, p. 7, top, lying deer, also 1948, p. 5, lower left, feline; double-chambered: 1945, p. 4 (also 1948, p. 23, third from left), drummer; 1948, p. 23, second from left, man jar on pedestal, rear chamber probably spouted.

(53) Bennett, 1939: single-chambered, fig. 13 j, on pedestal; double-chambered, figs. 14 e, 13 g (this last has four pear-shaped receptacles).

(54) Bennett, 1944, fig. 32, H-1, H-2; also types H-3, H-4, p. 102.

(55) Same, fig. 32 I-1, and p. 102.

(56) Same, pp. 99, 103.

(57) Kroeber, 1925a, pl. 56, k. 1. They constitute only 2 out of 594 vessels in the Uhle Mochica collection.

Proto-Lima has been omitted from this review of northern spouted forms because its spouts seem to have been derived mainly from the south. The simple double-spout exceeds the figure (or head)-and-spout by 6 to 1 in Gayton's published Nievería material, and by 15 to 5 in d'Harcourt's "Cajamarquilla". The stirrup-mouth is lacking. The style which precedes Proto-Lima, Uhle's Interlocking at Chancay, shows double-spouts (58). In the Chancay White-on-Red that precedes Interlocking, there is one clear case of a double-spout (59) and a marginal one of a bird head-and-spout (60). —As for Proto-Lima, northern influence are not wholly lacking in the ceramics of this culture (61).

Middle Cañete has both plain double-spouts and single-chambered head-and-spouts that show more or less late Nazca (B) influence (62). Cañete being more or less half-way between the Nazca area of Ica and as gateway for the northward transmission of Nazca influences to Interlocking and Proto-Lima; and its spouted ware looks transitional between the two. It is at any rate out of the northern head-bridge-and-spout current.

The main facts are all so familiar that they need not be substantiated by further citations. They are reviewed as the concluding chapter in the complex history of interrelations of the stirrup-mouth, the double-spout, the single-chambered figure (or head) and spout, and the double-jar or two-chambered form of this. All of these are typologically related by being based on the element of the tubular spout. They are also undoubtedly related historically. As the foregoing paragraphs show, the interrelations are fairly complex, but there is now enough temporally placed evidence available to make the outline of events fairly clear.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

(58) Kroeber, 1926, pls. 88 a, 89 f.

(59) Kroeber, 1926, pl. 86 f.

(60) Same, pl. 86 g.

(61) Compare the Mochlca-influenced effigy vessels in Gayton, 1927, pls. 92 a, b, 95 g, h, and the corn-poppers of pl. 95 a, c, f.

(62) Kroeber, 1937, pl. 70, fig. 2, pl. 73, figs. 1, 2, 3 (double-spouts); pl. 73, fig. 4 (figure-and-spout); see also for two of these Bennett, 1946, fig. 12 c, e.

WORKS CITED

- Bennett, W. C., 1939. Archaeology of the North Coast of Peru. *Anthr. Pap. Am. Mus. Natural Hist.*, 37: 1-153.
- , 1944. The North Highlands of Peru. *Same*, 39: 1-114.
- , 1946. The Archeology of the Central Andes, pp. 61-147 of *Bur. Am. Ethnol. Bull.* 143, *Handbook of S. Am. Indians*, 2: The Andean Civilizations.
- Bennett, W. C., and Bird J. B., 1949. Andean Culture History. *Am. Mus. Natural Hist.*, *Handbook Series* N° 15.
- Carrión Cachot, Rebeca, 1931. La Indumentaria en la Antigua Cultura de Paracas. *Wira Kocha*, 1: 37-86, pls. 1-2, figs. 1-22.
- , 1948. La Cultura Chavin: Dos Nuevas Colonias: Kuntur Wasi y Ancón. *Revista del Museo Nacional de Antropología y Arqueología*, 2: 99-172, pls. 27, figs. 20.
—Also issued as separate, with ill. cover, title page, and contents, paged 1-80 (p. 7 corresponding to p. 99), and two unnumbered pp. of bibliography added.
- , 1949. Paracas: Cultural Elements. Publ. by *Corporación Nacional de Turismo*, Lima. Pp. 1-62, Pls. 1-23 (plus col. frontispiece), figs. 1-7.
- Ford, J. A., and Willey, G. R., 1940. Surface Survey of the Virú Valley, Peru. *Am. Mus. Natural Hist.*, *Anthr. Pap.* 43, part. 1, pp. 1-90.
- Gayton, A. H., 1927. The Uhle Collections from Nievería, in *Univ. Calif. Publ. in Am. Arch. Ethnol.*, 21: 305-329.
- Gayton, A. H., and Kroeber, A. L., 1927. The Uhle Pottery Collections from Nazca, in *Univ. Calif. Publ. in Am. Arch. Ethnol.*, 24: 1-46.
- Kroeber, A. L., 1925a. The Uhle Pottery Collections from Moche, in *Univ. Calif. Publ. in Am. Arch. Ethnol.*, 21: 191-234.
- , 1925b. The Uhle Pottery Collections from Supe, in *same*, 21: 235-264.
- , 1926. The Uhle Pottery Collections from Chancay, in *same*, 21: 265-304.
- , 1937. Archaeological Explorations in Peru, Pt. IV, Cañete Valley, in *Field Mus. Natural Hist.*, *Anthropology Mem.*, 2, N° 4.
- , 1944. Peruvian Archaeology in 1942. *Viking Fund Publ. in Anthr.*, N° 4.
- Kroeber, A. L., and Strong, W. D., 1924a. The Uhle Collections from Chincha, in *Univ. Calif. Publ. in Am. Arch. Ethnol.*, 21: 1-54.
- , 1924b. The Uhle Pottery Collections from Ica, in *same*, 21: 95:133.
- Larco Hoyle, R., 1941. *Los Cupisniques*. Lima, 259 pp.
- , 1944. *Cultura Salinar*. Trujillo, 20 pp.
- , 1948. *Cronología Arqueológica del Norte del Perú*. Trujillo, 87 pp.
- Muelle, J. C., and Blas, C., 1938. *Muestrario de Arte Precolombino*, en *Revista del Museo Nacional*, Lima, 7: 161-280.

- O'Neale, Lila M., 1937. Textiles of the Early Nazca Period. Field Museum of Natural History, Anthr. Mem. II, N° 3, pp. 121-208, pls. 32-68, 1 fig.
- O'Neale, Lila M., and Kroeber, A. L., 1930. Textile Periods in Ancient Peru. Univ. Calif. Publ. Am. Ethnol., 28: 23-56.
- Strong, W. D., 1925. The Uhle Pottery Collections from Ancón, in Univ. Calif. Publ. in Am. Arch. Ethnol., 21: 135-190.
- Strong, W. D., Willey, G. R., and Corbett, J. M., 1943. Archeological Studies in Peru, 1941 - 42. Columbia Studies in Archeology and Ethnology, vol. 1.
- Tello, J. C., 1929. Antiguo Perú; Primera Epoca. Lima. 183 pp., 6 pl., 115 figs.
- , 1943. Discovery of the Chavín Culture in Peru. Am. Antiquity 9: 135-160.
- Willey, G. R., 1949. "Ceramics", in Bur. Am. Ethnol., Bull. 143, Handbook of South American Indians, 5: 139-294, pls. 29-40, figs. 42-63.
- , 1951. The Chavín Problem: a Review and Critique. Southwestern Journ. Anthr. 7: 103-144.
- Yacovleff, E., and Muelle, J. C., 1934. Un Fardo Funerario de Paracas. Revista del Museo Nacional. Lima, 3, N° 1-2: 64-163.

RESUMEN

En un trabajo reciente sobre "El Problema de Chavín", Gordon Willey enumeró 17 sitios arqueológicos con restos que están relacionados estilísticamente con la estación-tipo de Chavín de Huántar. Además de éstos, revisó un número mayor de lugares a los cuales se les ha atribuido la misma relación, y los clasificó en tres grupos: 1º.—Aquellos para cuya relación no se ha presentado evidencia; 2º.—Aquellos que tienen evidencia, pero que muestran semejanza en contexto o inventario cultural, más bien que en el característico estilo chavín; 3º.—Aquellos que tienen alguna evidencia, pero discutible. En este último grupo ha colocado Willey la cerámica de Cavernas de Paracas, y de Ocucaje, y ha visto en sus tazas negras incisas una semejanza estrecha con las tazas chavín de Ancón y Supe, aunque vió también diferencias: los cerámicos de Cavernas son palicromos, en su mayoría, y otros son de pintura negativa, rasgos que no encontramos en el contexto chavín.

El Prof. Kroeber analiza en este trabajo sus discrepancias con Willey, con quien concuerda en que lo conocido del material de Cavernas no es total o estrictamente de estilo chavín, y con quien discrepa al conceder significación a ese pequeño margen de ingrediente chavín, que Willey estima despreciable, dudoso y debatible.

Kroeber examina también otro problema relacionado con la cuestión anterior: Si la mayoría de los ingredientes de la cultura de Cavernas no es chavín, ¿cuáles son sus conexiones estilísticas?

En seguida, el autor pasa al análisis de las relaciones con Ocucaje, Necrópolis de Paracas y la cultura de Nazca. Compara las formas y

rasgos generales de todo el material denominado *chavinoide* llamando la atención hacia la distinción de las características *locales*, como el gollete en forma de estribo, que no aparece sino en el Norte, y las características que él llama *universales* o comunes a todos los sitios chavín.

Kroeber cree que, al presente no se puede dudar de que el nacimiento del estilo chavín se ha originado en el norte del Perú y que pasó después a Supe y Ancón, donde degeneró algo. Y que cuando llegó a Pisco e Ica se revigorizó con la adición de otros rasgos: aquí se originaron entonces el estilo de la Necrópolis y el de Nazca.

En seguida revisa los caracteres más importantes, que ha colocado en un cuadro; gollete-estribo, forma de frasco, cuerpo globular y cuello expandido, globular con borde sin labios, *canchero* con mango, tazas abiertas, pedestal, vaso cilíndrico, asas laterales, doble pico, cabeza y pico, incisiones, marcas de punzón, pintura positiva, pintura negativa, *cloisonné*.

Las conclusiones a que el autor llega, después de estudiar los rasgos y su distribución, muestran pues tres fases locales en el estilo cerámico de la cultura chavín: la del Norte, con gollete-estribo y tendencia escultórica; la del Centro, en la que no hay modelado ni pico de ninguna clase; y la del Sur, que ha reemplazado el estribo con el doble pico y la cabeza pico, que tiene pintura negativa, *cloisonné* y algo de modelado.

Ocucaje y Cavernas son la manifestación más meridional del estilo, y pueden significar una etapa tardía, pero nada hace presumir que lo sea más que chavín de Chicama, Virú y Chavín de Huántar.

Necrópolis y Nazca no contienen rasgos chavín, aunque sí ciertos otros caracteres de Cavernas y Ocucaje, como el doble pico. Por lo tanto, Kroeber piensa que la cuestión de prioridad cronológica está resuelta en favor de Cavernas.

Kroeber había expresado una vez la opinión de que la fase A de Nazca fuese anterior a Necrópolis, a base de un examen de los bordados. Ahora se muestra dudoso, aunque no ve razón alguna para suponer Necrópolis como más antigua que la cultura de Nazca.

Concluye también que no puede ya contrastar Cavernas y Nazca con la cultura de la Necrópolis, y que los tres estilos están relacionados básicamente, pero piensa que debemos esperar evidencias antes de decidir sobre el orden cronológico de Necrópolis y Nazca. Estas dos últimas culturas difieren en que Necrópolis está bien localizada en tiempo y espacio, mientras que Nazca se desparrama en los valles de Ica y Río Grande en sus formas A y B supuestas incipiente y madura respectivamente. En su fase Y, mezclada, se extiende al Sur hasta Majes; al Norte, hasta Cañete; al Interior hasta Huari. El estilo de la Necrópolis parece agónico. El de Nazca se prolonga a lo largo de variados cursos y deja influencias múltiples.

En el Apéndice se trata de la historia y distribución de los recipientes con pico, puente y cabeza, corriente post-Chavín y no de origen Chavín, y que va hacia el norte más bien que en dirección sur. Aparece, este rasgo, en Salinar, Virú-Negativo-Gallinazo, Récuay, Wilka-

wain en una época que el autor llama "post-Chavín temprana", y, subsecuentemente, en Huari-Tiahuanacoide, Lambayeque-Abigarrado-Cursivo Modelado, y Chimú y Chimoide.

El rasgo pico, puente y figura (figura escultórica humana, de ave, de cactus, etc. en lugar de cabeza) está fuertemente representado en post-Cupisnique y pre-Mochica: sobre recipiente único en Salinar, sobre único y doble recipiente en Virú-Gallinazo y Recuay. Por contraste, desaparece casi por completo en la cerámica mochica.

Después de los tiempos mochicas, el pico-puente y -figura se hizo de nuevo en el norte del Perú, en el estilo Tiahuanaco Costeño (Huari-Norteño), Huari-Lambayeque (Abigarrado, Cursivo Modelado), y Chimú. Se encuentran en huacos de recipiente único, y en los de recipiente doble, y de igual modo que el doble pico, forma dominante en el Sur en la época Chavín y de Nazca, y que parece haber sido llevada al Norte por la corriente de influencia Huari y Tiahuanacoide. Cuando este primer surgimiento se debilita, se restablece el auge del gollete-estribo en la época Chimú tan dominantemente como en los tiempos mochicas.

Todo el trabajo es un análisis del complejo histórico de interrelaciones del gollete-estribo, el doble pico, la figura (o cabeza) de un único recipiente, y la forma de doble recipiente; relaciones tipológicas basadas en el elemento pico tubular. Indudablemente, esto significa también relaciones históricas. Aunque las interrelaciones son complicadas, hay suficiente evidencia para delinear los eventos con bastante claridad.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

COSTA Y SIERRA EN EL ANTIGUO PERU

WENDELL C. BENNETT

Prácticamente todos los arqueólogos consideran la prehistoria peruana como un todo unificado. Esto es más que una conveniencia de identificación, desde que los restos arqueológicos de la Costa y la Sierra del Perú están suficientemente relacionados como para formar un segmento integrado de historia cultural. En realidad, algunos investigadores describen el antiguo Perú como un área cultural con profundidad en el tiempo, por el cual se ha propuesto el término "área de co-tradición" (Bennett, 1948).

Al tiempo de la conquista española, los Incas ya habían unificado esta área, además de una considerable extensión de áreas vecinas, dentro de su imperio políticamente unificado. Las fronteras políticas tienen a menudo poco que hacer con la unidad cultural, pero en este caso las culturas componentes de la parte peruana del imperio compartían suficientes características como para que esté justificado el término de área cultural. Parece que una unidad similar aparece por lo menos 2,000 años antes de la expansión Inca, aunque no haya evidencia alguna de un control político pan-peruano en períodos anteriores.

Es posible describir las características principales de la "co-tradición peruana" y examinar sus rasgos de desarrollo a través del tiempo y del espacio. Además, uno puede comparar este segmento de historia cultural con otros centros, tales como Meso-América y el Sudoeste de Estados Unidos. En realidad estas comparaciones más amplias conducen la unidad de la prehistoria peruana hacia un foco más delimitado.

SUBDIVISIONES

Aunque los investigadores están en acuerdo general sobre la unidad fundamental del pasado peruano, todos reconocen subdivisiones de esta unidad, tanto espaciales como temporales. Algunos subdividen el Perú segmentos geográficos dentro de los que se desarrollaron culturas locales con rasgos y tradiciones características. Otros, como el finado, y notable doctor Tello, imaginan el crecimiento cultural igual al

de un árbol, con un tronco central y raíces y ramas extendidas. Este modo de ver las cosas recalca las relaciones de la unidad cultural donde quiera que se encuentren geográficamente. Ambas formas son defendibles y difieren únicamente en los rasgos que remarcan.

Aquellos que tratan de las subdivisiones geográficas aíslan generalmente grupos de valles costeros, tales como Chicama — Moche — Virú en la costa norte y las cuencas serranas básicas, tales como las del Titicaca, Mantaro y Cajamarca. Inevitablemente la sierra se distingue de la costa. Esto refleja la magnitud de los contrastes entre esos ambientes que han impresionado a geógrafos, historiadores, economistas y novelistas, así como a los arqueólogos. Ciertamente es difícil ignorar las saltantes diferencias entre la cordillera yerma, sin árboles, rodeada de majestuosos picos nevados y las llanuras de los desiertos costeros cortadas por tortuosos ríos y cuyos valles son fértiles y verdes sólo cuando se controla la irrigación. En realidad, algunos estudiosos, como Means (1931) llegaron a describir la cultura básica de la sierra como opuesta a aquella de tipo costero.

Evidentemente existen muchas diferencias culturales entre la costa y la sierra: las construcciones de piedra son comunes en la sierra, raras en la costa; la cría de la llama estuvo restringida a las alturas, los sembríos de algodón a los llanos. No obstante, si la prehistoria peruana forma una unidad debe incluir tanto a las regiones de la sierra como de la costa. Por tanto, parece apropiado examinar los tipos de relaciones entre estas dos divisiones principales. Esto a su vez ofrecerá una base para examinar la magnitud de diferencias culturales, que tal vez se hayan exagerado un poco, según se deduce por Rowe (1948, p. 20): "Mi impresión del cuadro arqueológico peruano es que las diferencias entre las sub-áreas de la sierra y las sub-áreas de la costa son apenas mayores de lo que uno puede encontrar en sub-áreas serranas vecinas. Hasta en términos geográficos las diferencias entre las sub-áreas de la sierra son muy grandes".

Antes de volvernos hacia el problema de las relaciones deben sin embargo considerarse algunos de los factores que pueden haber afectado el desarrollo cultural en la costa y en la sierra, aunque sea en forma muy esquemática.

LA COSTA VS. LA SIERRA

1. *Habitabilidad.*— Las únicas áreas habitables de la desierta faja costera son los valles de los ríos que la cortan yendo hacia el Pacífico. Existen unos veinticinco ríos principales, que varían considerablemente en tamaño. En general, cada uno de ellos está muy aislado del siguiente, tanto por extensiones desérticas como por estribaciones andinas. Algunos ríos son permanentes, otros esporádicos, algunos cortan favorablemente grandes llanuras, otros son angostos. En todos los casos la habitación está limitada definitivamente a las tierras que pueden irrigarse. Esto a su vez depende de las fuentes de agua, que en la mayoría de los casos está restringida a una sola.

El aislamiento de los valles costeros, además de su dependencia de una sola fuente de agua, sugeriría que cada uno forma una unidad cultural independiente. En realidad esto parece salir de la evidencia arqueológica, que muestra las características de cada valle y además, en el caso de Virú, que la cultura fué uniforme en todo el valle en cualquier período dado de tiempo. Esto ha sido también confirmado por la revisión de Newman (1948) de la evidencia física, que muestra que la mayor parte de la gente costera pertenecía a un tipo racial en los períodos más antiguos, que cada valle parece haber tenido un discreto centro de reproducción.

La difusión de la cultura de un valle a otro, que permite asociarse a varios como una unidad, refleja la extensión de las barreras entre ellos. Por ejemplo, el amplio desierto marca divisiones culturales entre Piura y Lambayeque, Pacasmayo y Chicama, Virú y Santa, Casma y Huarmey.

En la sierra, hay innumerables pequeñas bolsas a lo largo de muchos ríos con pequeñas agrupaciones, mas los terrenos para una habitación extensiva se encuentran unicamente en las hoyas interandinas y estructurales, de las que hay seis importantes: Cajamarca, Callejón de Huaylas, Huánuco, Mantaro, Cuzco y Titicaca. Aunque algunas de estas hoyas se caracterizan por ríos importantes, tales como el Santa y el Mantaro, no han sido formadas por los ríos, sino más bien son hoyas geológicas estructurales, tales como el extenso altiplano que contiene el Lago Titicaca. La construcción interandina de estas hoyas ofrece abundancia de terreno fértil, aunque esto esté lejos de ser uniforme, y algunos lugares hayan sido malamente erosionados. Sin embargo estas hoyas pueden soportar grandes poblaciones, que dependen de la agricultura, la que complementan con el pastoreo en las punas circundantes. Opuestamente a los valles costeros, la agricultura en las hoyas no depende de una sola fuente de agua y aunque las hoyas principales están ampliamente separadas, se encuentran pequeñas agrupaciones en todos los lados. En consecuencia, la unidad cultural no está implícita para las hoyas de la sierra y ciertamente un examen último de la arqueología de la hoya del Titicaca (Bennett, 1950) muestra que nunca estuvo culturalmente unida en toda su historia, no obstante el hecho favorable del lago, que permite la fácil comunicación.

2. *Altura.*— Los llanos de los valles costeros tienen poca altura. Los ríos se originan en la cordillera y sus cursos altos están confinados a estrechas gargantas donde la habitación casi no es posible o lo es en muy poco grado. Sin embargo, las principales hoyas de la sierra están a gran altura, que van desde los 2,500 hasta los 4,000 metros. Los efectos culturales de la vida en la altura deben tenerse en cuenta. Las alturas elevadas restringen además de las plantas y animales que pueden ser utilizados, la energía humana. La investigación de la adaptación del hombre a grandes alturas que actualmente llevan a cabo Monge (1948) y sus colegas es de la mayor importancia. Si las necesidades de la adaptación biológica a las grandes alturas son suficientes para restringir la libre migración de las gentes de la costa a la sierra, esto

evidentemente debe tenerse muy en cuenta en la interpretación arqueológica.

3. *Clima.*— La costa del Perú, aunque situada en la zona tropical, carece de lluvias y su temperatura moderada durante el año se debe a los efectos de la Corriente Peruana a lo largo de la costa del Pacífico. En consecuencia no se requería casas o ropas que protegieran contra temperaturas extremas ni de grandes precipitaciones. Además, las construcciones de adobes secados al sol podían servir como estructuras relativamente permanentes. Sin duda que las raras lluvias fuertes causaron verdaderas destrucciones según puede observarse en el pasado arqueológico, así como en tiempos históricos. Arqueológicamente los tipos de habitación reflejan esta situación. Las construcciones tienen habitaciones pequeñas, aparentemente sólo con el propósito de servir de dormitorio, ya que las pruebas de fogones interiores son escasas. Otras pruebas muestran casas con techos de paja bordadas, frentes abiertos, y aun construcciones de esteras. Las muestras preservadas de telas tejidas muestran que el vestido era ligero y que se hacía poco uso de frazadas y otros materiales de abrigo.

En la sierra hay estaciones lluviosas con abundantes precipitaciones y las temperaturas están gobernadas por la altura, de modo que la mayoría de las áreas habitables son templadas y frías durante el año. Ropa y casa adecuada son importantes. El adobe puede usarse para construcciones, aunque las construcciones permanentes deben hacerse de piedra. Las casas arqueológicas tienen pequeñas habitaciones sin ventanas. Los fogones en los rincones sirven tanto como cocina y calefacción.

4. *Recursos.*— Los recursos naturales aprovechables para la economía nativa son algo diferentes en la costa y en la sierra. Posiblemente las plantas silvestres y la vida animal fueron más abundantes en el remoto pasado, aunque la importancia de ambas pasó a ser secundaria cuando se incrementó la dependencia en las plantas y animales domesticados. Algunas plantas domesticadas son adaptables a todas las partes del país, tales como el maíz (en parte), los frijoles, las calabazas, los zapallos y el tabaco. Sin embargo, las habas, algunas especies de frijoles, maní, algodón y ají están restringidas a la costa y el tauwi, quinua, cañahua, papas, ocas, ollucos y mashua a la sierra. Tal vez el contraste mayor esté en la posibilidad de conseguir pescado y otros alimentos marinos en la costa, completando así la agricultura con la pesca, y la limitación de la llama a la altura, que permite así la ganadería como adición a la agricultura. Estos animales domésticos pueden ser criados en tierras no aptas para el cultivo y son importantes tanto por su lana como por la carne y también para el transporte.

Se puede lavar oro en la grava de las corrientes costeras, pero los otros metales usados tan ampliamente en los tiempos precolombinos, cobre, oro, plata y estaño constituyen un recurso de la sierra. La costa tiene abundante arcilla para adobes y cerámica y la piedra aunque puede conseguirse se usa rara vez. Tanto la piedra como la arcilla son igualmente abundantes en la sierra. En realidad tal vez la piedra es

demasiado abundante en lugares como Huari donde muchas de las paredes de piedra aparentemente fueron construidas a fin de limpiar de rocas la superficie. En ambas regiones los leños para construcciones o para combustible eran escasos. Esto era particularmente serio para la sierra donde el ichu, el estiércol de llama —takia— y la planta llareta ofrecían un combustible escasamente suficiente para la cocina pero no para la calefacción.

Aunque existen muchos factores contrastantes entre la costa y la sierra que pueden haber afectado el desarrollo cultural, tres son probablemente los de mayor importancia. Primero, la necesidad de la adaptación biológica a la vida en la altura es de la mayor importancia, particularmente si éstas pueden mostrar a tipos físicos selectos. Hasta ahora los antropólogos físicos no han estudiado restos de esqueletos antiguos lo suficiente para determinar la existencia de tales diferencias, no obstante debe señalarse que Newman (1948) encontró por lo menos dos tipos raciales en la sierra, difiriendo ambos marcadamente de aquellos de la costa.

Segundo, son los rasgos que fomentan la uniformidad cultural en los valles de la costa comparados con aquellos que favorecen la variación cultural en las hoyas de la sierra. La unidad de algún tipo es casi una necesidad para las gentes agricultoras que habitan en valles aislados donde dependen de una sola fuente de agua para la irrigación. La falta de unidad es más probable en una hoya serrana desparramada, donde cada sección puede ser económicamente independiente. La prehistoria de la costa presentan la evidencia de que los valles han sido controlados por pequeños grupos dominantes bajo un patrón de ciudades estado. En la sierra la unidad se alcanzó mediante confederaciones, o bien no se alcanzó.

Tercero, es el factor de la dificultad de vida en la altura en oposición a la costa. La vida en la sierra tiene una economía superflua, desde que todos sus aspectos requieren mayor energía para la misma recompensa. Por otro lado, la vida en los fértiles valles de la costa es relativamente fácil. Por lo menos los pueblos de la costa parecen haber disfrutado de mucho tiempo libre, sobre y bajo el minimum de las actividades de subsistencia, en las que desarrollaron las artes y técnicas. El elaborado culto funerario, con su riqueza de ofrendas a los muertos es un fenómeno esencialmente costeño.

TIPOS DE RELACIONES ENTRE LA COSTA Y LA SIERRA

Esta breve revisión ha mostrado que existen muchos contrastes importantes entre la costa y la sierra que pudieron afectar el desarrollo cultural en las dos áreas. A pesar de esto, costa y sierra están claramente unidas cuando se considera la prehistoria del Perú en su totalidad. Es necesario por tanto examinar algunos de los posibles tipos de relación entre las dos áreas, y, donde la evidencia arqueológica lo permita, determinar cuales de estos son los más aplicables en diferentes tiempos y lugares.

1.— *Fondo cultural común.*— En tiempos antiguos el Perú puede haber contenido pueblos con diferentes patrones de subsistencia y culturales, pero a la vez se desarrolló la economía de agricultura intensiva, que se difundió en todas las partes del área y persistió hasta la conquista española, sino hasta la actualidad. Parece haber una pequeña duda acerca de si los muchos patrones regionales de subsistencia agrícola intensiva tuvieron un origen común. En realidad, muchos de los rasgos culturales que se encuentran en el Perú, tales como el patrón de los vestidos y el ceremonialismo religioso, no son específicamente concomitantes con la agricultura intensiva. Así una cantidad de rasgos que unen las culturas de la costa con aquellas de la sierra pueden bien atribuirse a un origen común o a un desarrollo paralelo.

Cuando algunos ambientes peruanos se examinan desde el punto de vista de su adecuación para el cultivo intensivo, ciertos contrastes aparentes se minimizan. Por ejemplo, tanto los valles de la costa como las hoyas de la sierra tienen grandes áreas con tierras ricas, no erosionadas, adecuadas fuentes de agua, climas magníficos y con ausencia de foresta o cubiertos por hierba muy enraizada, difícil de erradicar con la simple técnica del palo de cavar.

2.— *Difusión.*— En toda la prehistoria peruana, las grandes distancias fueron probablemente el factor que más afectó las comunicaciones. El viaje por tierra era esencialmente a pie, ya que la llama no es adecuada para cabalgadura y porque la falta de materiales convenientes permitieron sólo un desarrollo muy pequeño de los viajes por mar. Para el viaje a pie, los cerros y desiertos eran equivalentes de barreras y las distancias se medían por el tiempo, no por millas. En consecuencia, la difusión directa entre las áreas habitables debe haber sido mayor donde las distancias eran más cortas. Cuando se examina el Perú desde este punto de vista se ve que las principales hoyas de la sierra están ampliamente separadas unas de otras, mientras, que por otra parte, algunas no están tan distantes de sus vecinos valles costeros. En realidad, puede hacerse una nueva subdivisión del Perú que se base en las distancias antes que en las distinciones de costa y sierra (Bennett, 1948). Por ejemplo, una división del norte incluiría la hoya del Callejón de Huaylas y los valles costeros de Santa, Chimbote, Nepeña, Casma y tal vez Huarney. Una división del centro tal vez combinaría la hoya del Mantaro con los valles costeros desde Paramonga hasta Nazca. La división del norte es particularmente convincente para la arqueología, desde que el Callejón y los adyacentes valles costeros muestran ambas manifestaciones de las culturas Chavín, Blanco sobre Rojo, Recuay, Tiahuanaco, y Negro-blanco-rojo. La división del centro puede bien demostrar igual sentido cuando se sepa más del Mantaro. Por lo menos el sitio de Huari presenta los estilos Tiahuanaco y Nazca; idénticos a aquellos de la costa.

Aunque estas ilustraciones sugieren que la costa y la sierra pueden no tener un contraste importante, cada división necesita ser examinada separadamente. Reichlen (1949), por ejemplo, no encuentra para Cajamarca relaciones con la costa hasta el período Tiahuanaco. Sin em-

bargo, no es ilógico que los intercambios entre sierra y costa hayan sido favorecidos donde fuera posible, desde que los productos de cada región son bastantes diferentes.

3.— *Migración.*— Los movimientos verdaderos de pueblos deben constituir otro tipo de relación entre la costa y la sierra. Seguramente, la extensión de tales migraciones dependería de la magnitud del factor de aclimatación biológica y es interesante que todos los datos arqueológicos de las migraciones nos muestren movimientos de la sierra a la costa y no inversos. Esta prueba de las migraciones es grandemente inductiva. Para ilustración, cuando se encuentran estilos virtualmente idénticos de cerámica en un área de sierra y costa, tal como el estilo Recuay en el Callejón de Huaylas y en el bajo Santa, la migración está implícita. En Huaca Prieta, situada en el valle de Chicama, Bird (1948) encontró restos de una cultura que aparecía al fin de la secuencia pre-cerámica. La nueva cultura produjo cerámica, maíz, calabaza averrugada, tejido verdadero y otras características. En este caso, es buena la evidencia de una migración, aunque no se conozca la fuente, si fué de la costa o de la sierra. Sin embargo, la cultura Gallinazo, debe haberse introducido al Valle de Virú por la región de la sierra, porque las secuencias conocidas en los adyacentes valles costeros no permiten suponer su desarrollo.

4.— *Comercio.*— Indudablemente el comercio fué un tipo importante de relación entre la costa y la sierra. La cerámica Mochica describe una gran variedad de plantas alimenticias, algunas de las cuales, tales como la papa, son variedades serranas que deben haberlas obtenido mediante el comercio. Los tejidos de Paracas hacen gran uso de lana de la sierra. El cobre que se encuentra en numerosos implementos debe haber sido comercializado. Aparentemente la mayor parte de comercio era de materias primas antes que de artículos manufacturados. En Meso-América la interrelación de las áreas la determinan grandemente los objetos de comercio, pero en el Perú las piezas de comercio identificables son excesivamente raras.

5.— *Peregrinaciones.*— Los centros religiosos que atraían peregrinos de muchas partes del país se establecieron aparentemente en fecha muy antigua y han persistido hasta el presente. La prueba de algunos de estos ha sido presentada en otra parte (Bennett y Bird, 1949), donde se consideraba como centros principales de peregrinaje a Chavín de Huántar, Tiahuanaco en Bolivia, Pachacamac en tiempo de la Conquista, y Copacabana en la actualidad. Tal patrón de peregrinaje sería un tipo importante de relación entre las áreas.

6.— *Trabajo migratorio.*— Hoy día, las migraciones de estación de trabajadores y sus familias de la sierra a la costa son todavía comunes. Grupos de trabajadores de los pueblos del Mantaro van a Cañete durante una estación todos los años. Tal viaje compromete a grupos de familias, no sólo a los trabajadores. Poco se conoce de la historia de es-

te trabajo migratorio. Si el fenómeno fuera antiguo, bien puede haber constituido un factor de relación entre la costa y la sierra.

7.— *Guerras y conquistas.*— La guerra de regiones es en si misma un tipo de relación. La expansión Inca de la sierra hacia la costa está históricamente bien establecida como una conquista militar, y es probablemente cierto que la antigua expansión de Tiahuanaco fuera de la misma clase. El impacto de tales invasiones parece variado. La expansión de Tiahuanaco fué aparentemente motivada por un sentido religioso y su efecto en las culturas de la costa fué profundo. La conquista Inca fué política y en muchos lugares ocasionó únicamente cambios menores en las culturas locales según puede juzgarse por los hallazgos arqueológicos.

LAS RELACIONES Y LOS PERIODOS DE TIEMPO

Se han presentado diversos tipos de relaciones que han servido para unir las culturas de la costa con aquellas de la sierra. No hay razón lógica para que alguna o todas las combinaciones de este tipo puedan no haber estado operando al mismo tiempo. El factor de proximidad, como entre el Callejón de Huaylas y los valles de la costa favoreció la difusión, pero al mismo tiempo era apropiado para todos los otros tipos de relación. Sin embargo, un examen de los principales períodos de tiempo sugiere que ciertos tipos de relación fueron más activos en unos que en otros. Estos períodos, siguiendo las designaciones usadas por Bennett y Bird (1949) serán revisados, desde este aspecto.

1.— *Primeros agricultores.*— La escasa evidencia sobre los antiguos cazadores, recolectores y pescadores del Perú no basta para hacer generalizaciones. Existen mayores datos para las poblaciones agrícolas precerámicas, aunque éstas estén limitadas a los valles de Chicama y Virú. Es dudoso que el Perú en su totalidad pueda en estos antiguos tiempos, ser llamado con propiedad una unidad cultural, y por consiguiente el problema de las relaciones entre la costa y la sierra es académico. Uno supondría que las diferencias ambientales tuvieron mayor efecto sobre las culturas que existieron antes de que la agricultura se convirtiera en la base principal de subsistencia.

2.— *Los cultistas.*— Este período marca el establecimiento de un intensivo patrón agrícola de subsistencia, junto con una grande variedad de plantas domesticadas, cerámica, tejido, construcciones y otras manifestaciones de culturas bien logradas. Los restos arqueológicos de este período, identificados principalmente con el motivo estilizado de Chavín, se encuentran tanto en la costa como en la sierra. La gran similitud en la cerámica de sitios tan distantes como Chavín de Huántar y Ancón sugieren una migración y colonización. La arquitectura del sitio Chavín y el motivo felínico tan ampliamente difundidos sugieren igualmente que la peregrinación religiosa era un patrón importante.

3.— *Los experimentadores.*— Este período se caracteriza por el desarrollo de las culturas locales, y por experimentos en todos los aspectos tecnológicos. Las evidencias comparativas muestran que una técnica descubierta en un área, tal como la pintura en la cerámica de tipo positivo blanco sobre rojo o negativa resistente, se extendía rápidamente en otras áreas. Posiblemente tal expansión se realizaba mediante la difusión, desde que no hay pruebas de migraciones o de peregrinaciones religiosas.

En este tiempo, las culturas de la costa usaban tanto el cobre como la lana, implicándose así el establecimiento del comercio de materias primas.

4.— *Los maestros artesanos.*— El desarrollo de las técnicas y la perfección de la artesanía trajo como resultado una intensificación de las culturas regionales, tales como la Mochica, Nazca, Recuay y Pucará. El comercio fué ciertamente importante, aunque básicamente en materias primas. Ciertos motivos ampliamente extendidos, tales como el pezrayo, el felino, la figura corredora, pueden indicar difusión, aunque sus expresiones locales sugieren más la herencia de un fondo cultural común. Las guerras locales fueron evidentemente importantes y la expansión en la forma de conquista fué tomando lugar en la costa y la única indicación que esto implica tanto a la costa como a la sierra es la expansión de Recuay en el callejón de Huaylas hacia el bajo Santa.

5.— *Los expansionistas.*— La gran expansión de Tiahuanaco sobre casi todo el Perú fué indudablemente por conquista, sin considerar si fué motivada política o religiosamente. En todas partes Tiahuanaco se combina con los estilos locales como elemento dominante o los reemplaza totalmente. El patrón de peregrinación fué también importante otra vez. Es interesante que los datos físicos muestren que los tipos raciales serranos aparezcan en la costa durante este período.

6.— *Constructores de ciudades.*— Siguiendo a la unidad pan-peruviana de la expansión Tiahuanaco, las culturas regionales florecieron nuevamente, aunque con el incremento del conocimiento de sus vecinos. La guerra era importante e intentaban la expansión local y la conquista. La migración y la colonización se indican por la expansión de Chimú hacia el norte y sur y por la expansión de Cajamarca hacia la costa. La variedad de materiales hallados en todas las culturas regionales muestran que el comercio era activo.

7.— *Los imperialistas.*— La expansión Inca fué una conquista política seguida por la incorporación de los pueblos conquistados dentro de un sistema imperial. El comercio, la colonización (*mitimaes*) y otros tipos de relación fueron muy importantes aunque ejercidos bajo controles estatales.

CONCLUSIONES

Esta revisión de las relaciones entre la costa y la sierra muestra varios caminos, mediante los cuales la prehistoria peruana pudo haber estado unida a pesar de sus subdivisiones características. Sugiere también que los grandes contrastes ambientales de la costa y la sierra no fueron siempre una causa de bifurcación cultural. Más bien, que la unidad o falta de unidad cultural depende más del tipo de relaciones que de las diferencias ambientales. Todo este problema de las relaciones evidentemente implica algo más que el puro estudio arqueológico. El período histórico introduce nuevas economías, nuevos controles políticos, nuevas técnicas y en general cambios fundamentales para el Perú. Aunque la magnitud de estos cambios parezcan separar su estudio de lo prehistórico, en realidad podría hacerse mucho de interés mutuo. ¿Qué condiciones históricas efectuaron los cambios más profundos en las culturas indígenas? ¿Qué significa un nuevo sistema de transporte, una nueva vía férrea o una carretera, para la relación actual de la costa y la sierra? Las conclusiones acertadas deben aguardar la colaboración de todos los estudiosos del Perú, contemporáneos y del pasado.

BIBLIOGRAFIA

- BENNETT, Wendell C.— 1948. *The Peruvian C^o — Tradition* (Memoirs of the Society for American, N^o 4, pp. 1-7, Menasha, 1948).
1950. *Cultural Unity and Disunity in the Titicaca Basin* (American Antiquity, vol. 15, N^o 2, Menasha, 1950).
- BENNETT, Wendell C. and Junius Bird.— 1949. *Andean Culture History*, New York, 1949).
- BIRD, Junius.— 1948. *Proceramic Cultures in Chicama and Virú* (Memoirs of the Society for American Archaeology, N^o 4, pp. 21-28, Menasha).
- MEANS, Philip A.— 1931. *Ancient Civilizations of the Andes*, (New York, 1931).
- MONGE, Carlos.— 1948. *Acclimatization in the High Andes*, (Baltimore, 1948).
- NEWMAN, Marshall T.— 1948.— *A Summary of the Racial History of the Peruvian Area*, Memoire of the Society for American Archeology, N^o 4, pp. 16-19, Menasha, 1948).
- REICHLIN, Henry et Paule.— 1949.— *Recherches Archeologiques dans les Andes de Cajamarca*, (Journal de la Societé des Americanistes, ns., vol. 38, pp. 137-174, Paris, 1949).
- ROWE, John Howland.— 1948. *On Basic Highland Cultures*, (Memoirs of the Society for American Archaeology, N^o 4, p. 20, Menasha, 1948).
-

LA METALURGIA ABORIGEN DE AMERICA

S. K. LOTHROP

La metalurgia del Nuevo Mundo se ha conocido por muchos siglos a través de los cuentos o relatos fabulosos de los saqueos y botines de los conquistadores. A través del ojo más prosaico del arqueólogo, parece que desde los esquimales en el Norte hasta los araucanos en el Sur, casi todos los aborígenes de América que tenían acceso a los minerales más o menos puros, habían hecho uso de ellos. Esto lo demuestran los artefactos de metal de muchas regiones, los cuales ya han sido descritos.

En años recientes, sin embargo, se han llevado a cabo nuevas formas de proximidad en el estudio de la metalurgia, incluyendo los espectroscópicos y análisis cuantitativos, y fotomicrografos. Entre los nombres que más se destacan en este campo están los de Arsandaux y Rivet (1) y Root (2). Sus ensayos sobre los metales nativos han tenido correlación con la constante expansión de los conocimientos del desarrollo cultural y orden de sucesión, los cuales ahora se han podido fijar con más exactitud por la dendrocronología y computación radiocarbón. El enfocamiento de los varios estudios técnicos que se han hecho para allegarse a un problema dado ha alterado, y continúa alterando, el asunto.

El resultado primario de los análisis de los metales ha sido la separación de los objetos del metal virgen de las aleaciones. El primero ocurre rara vez en forma pura. La plata y el cobre se presentan generalmente en los minerales de oro, algunas veces en cantidades de más de un 30 por ciento. Los minerales de cobre pueden contener, si bien en cantidades mínimas, plomo, estaño, plata, oro, hierro, arsénico, antimo-

(1) Bibliografía en Rivet et Arsandaux, 1946.

(2) Root, 1949, 1951.

nio, bismuto, etc. La presencia o ausencia de estas impurezas tienen un efecto radical en la calidad del metal (su dureza, la temperatura de recocción, la temperatura de derretimiento) y a veces son indicio al origen de las muestras particulares. Hasta qué grado eran sabedores los indios de las cualidades de los diferentes minerales es cosa por resolver. Los metales que los indios empleaban en formas relativamente puras pueden catalogarse de la manera siguiente:

- COBRE: en casi todas las regiones.
 ORO: del sudeste de los Estados Unidos a la Diaguita, región de Chile.
 PLATA: del sudeste de los Estados Unidos a la Diaguita, región de Chile.
 ESTAÑO: En México, Honduras (?), Perú, Bolivia, Ecuador, Chile y Argentina.
 PLOMO: En México y Perú.
 PLATINO: Ecuador.

Una aleación de dos o más metales se hace porque la mezcla posee algunas ventajas sobre los elementos básicos. La dureza o maleabilidad pueden ser cualidades estimadas, las cuales pueden lograrse por medio de aleaciones así como por recocción o destemple y martilleo en frío. El color, desde luego, puede ser un factor potente y aun se ha sugerido que el olor del cobre caliente o frotado era de desear (3).

En el Nuevo Mundo, sin embargo, muchas aleaciones poseían la verdadera ventaja de la baja temperatura de derretimiento que los elementos originales. Por ejemplo, un 18 por ciento de cobre agregado al oro reduce el punto de fusión a más de 200°C.

Sir Walter Raleigh describió una tribu de las Guayanas la cual era incapaz de fundir el oro a menos que no le agregara cobre. Esto era verdad también en los indios del sur de Costa Rica (4). Las varias aleaciones se explican mejor cuando se colocan en su lugar histórico. De aquí que ahora volvamos al desarrollo general de la metalurgia del Nuevo Mundo.

TABLA I. — TEMPERATURA DE DERRETIMIENTO DE METALES Y ALEACIONES

ELEMENTO	Temperatura de derretimiento
ORO	1063 C.
COBRE	1083 C.
PLATA	1420 C.
82 por ciento de oro, 18 por ciento de cobre	878 C.
77 por ciento de plata, 23 por ciento de cobre	779 C.

(3) Las Casas, 1875 - 76, T. I, lib. 1, cap. LXVII.

(4) Root, 1951, p. 76, Zevallos, 1886, p. 158.

TABLA II. — ANALISIS DE METALES ANTIGUOS PERUANOS

OBJETO	Estilo	Oro	Plata	Cobre
nariguera	CHAVIN	52.6	40.0	7.4
nariguera	CHAVIN	71.0	22.0	6.8
nariguera	CHAVIN	71.6	24.2	4.2
gorguera	CHAVIN	72.5	23.7	3.8
disco de oreja	CHAVIN	81.2	14.3	0.0
corona	CHONGOYAPE	100.0	0.0	0.0
alfiler	CHONGOYAPE	26.0	74.0	0.0
ornamento de cabeza	PARACAS	99.0	1.0	0.0
ornamento de cabeza	PARACAS	97.0	0.0	3.0
ornamento de cabeza	PARACAS	97.0	2.0	1.0
ornamento	PARACAS	78.0	18.0	4.0
ornamento	PARACAS	77.0	19.0	4.0

vestigios de platino.

Toda la evidencia que hasta la presente hay asequible indica que la metalurgia más vieja de América procede del Perú y está asociada con las culturas de Chavín, Cavernas de Paracas y Nazca. Las fechas del radiocarbón colocan aproximadamente a esta industria entre los años 300 y 700 a. de J. C. En el sur, casi todos los objetos de Paracas y Nazca son relativamente de oro puro martillado. En el norte, el oro es de diferente calidad, algunas veces contiene grandes cantidades de plata o un poco de platino.

Los artefactos de metal de Chavín tienen un grado superior tanto artístico como técnico. Los objetos más característicos son los de martilleo, destemple, repujado, champ levé, grabado, diseños recortados, los de abrazadera de cinta de metal, los de unión a fuego y martilleo, y los de soldadura, y aun los bimetálicos. El uso del fuego, excepto para la fundición o aleación, se había denominado a fondo. El cobre, el estaño y el plomo eran aún desconocidos.

En el Viejo Mundo, donde el metal había sido descubierto mucho antes que en el Nuevo, la arqueología ha revelado un despliegue bastante consistente de técnicas y estilos. Este no es el caso en América. En el mismo Perú, había otro centro metalúrgico antiguo en las montañas del sur alrededor del valle del Lago Titicaca, el cual desarrolló el uso de la fundición del cobre como metal principal, descubrió las propiedades del estaño en la fabricación del bronce y pasaron esta herencia a todo el Perú así como a los estados adyacentes bajo la dominación inca.

Entre tanto las técnicas primitivas de Chavín, Nazca y Paracas decayeron. Por varios siglos, a principios y a mediados de la época, Ica en el sur del Perú, no hay evidencia de metal. Durante la época correspondiente de salinar en el norte, el metal es muy escaso y le faltan los méritos artísticos y técnicos de Chavín.

Con el tiempo hubo un renacimiento de este arte. La cultura Mochica en el norte, aprovechándose de la influencia de la fundición del

cobre y del bronce de Tiahuanaco y de las técnicas del oro colombiano, produjeron herramientas útiles y ornamentos de alto mérito artístico. La práctica de estas artes pasó de una época a otra. En el sur, la fundición de metales nunca llegó a ser importante pero las aleaciones a martillo de cobre y plata, y de oro y plata, se hicieron en gran cantidad.

Si hay una falta de continuidad en el desarrollo metalúrgico en el Perú, esta falta se hace más patente al estudiar otras regiones. En el norte de Chile y Argentina, había una industria de fundición que parecía datar de la época inca. En la región de Diaguita se encuentran objetos a martillo de oro y plata que son anteriores a la época inca. Cerca de Cañete, en Chile, se han encontrado aderezos de cobre a martillo anteriores a la llegada de los españoles. En el siglo dieciséis se fabricaba cobre cerca de Osorno. En Chile, así como en la Argentina, los análisis disponibles son muy pocos.

A un gran salto del Perú, encontramos en los Estados Unidos otro gran centro de metalurgia primitiva, el cual tuvo su origen en el *float* cobre que dejaron los glaciares en su retirada, y que más tarde se desarrolló por medio de la minería. Esta industria es más vieja que la alfarería en ciertas regiones (5). El campo está completamente abierto para el estudio de investigación, debido a que no hay análisis disponibles salvo aquellos que se hicieron muchos años para probar que los objetos de cobre norteamericanos no se habían importado de Europa. Las técnicas de fabricación se limitaban al martilleo y a la recocción, sin embargo se hicieron herramientas y ornamentos de gran mérito artístico. En el sur de los Estados Unidos la historia registra algunos ornamentos de oro o de plata.

Colombia, junto con el adyacente Istmo de Panamá y Costa Rica (salvo el noroeste), forma otro centro de metalurgia. Hay algunos estilos locales de gran colorido —Veraguas, Coclé, Chibcha, Quimbaya, etc.— pero la región está unificada por procesos técnicos. Entre los principales estilos hay gorgueras grandes de oro repujadas a martillo tales como las que Colón codició en su último viaje, y también los artefactos fundidos de una aleación de oro y cobre conocidos por el nombre de tumbaga.

Esta aleación de oro y cobre, como ya hemos anotado, tiene una temperatura de derretimiento bastante baja. Es más, los naturales habían aprendido a eliminar el cobre de la superficie con agua fuerte, dejando una capa de oro puro que se podía renovar en caso de que se gastase. La tumbaga se podía también hacer tan dura como el bronce o el acero dulce (Brinell, 230) por medio del martilleo frío. Aquí sin duda había una aleación para todos los propósitos, con valor tanto para las herramientas como para los ornamentos, libre de la corrosión excepto la de la electrólisis en la tierra; lo que es hoy día un problema para los arqueólogos, no lo fué para los orfebres antiguos.

(5) Miles, 1951.

(6) Hultgren, 1931.

¿Qué edad tiene la metalurgia colombiana? Todavía no lo sabemos. Ejerció influencia en el renacimiento Mochica de la metalurgia en el Perú. Los artefactos de metal del Ecuador a menudo funden los estilos de estos dos países. La influencia colombiana (o sea los estilos e importaciones ístmicos) se deja ver en México y es posible que sea la base de toda la industria mexicana. Por la presente, todo lo que podemos decir es que no se ha encontrado metal alguno en las culturas primitivas descubiertas por los doctores Matthew Sterling y Gordon Willey en Panamá y por el autor en Boruca y en la Zona del Canal, culturas quizás tan antiguas como la de Chavín en el Perú.

En el Ecuador hay dos clases únicas de metalurgia. Una es conocida por haber empleado por primera vez el platino y por un método de *sinter* con oro (7). La otra es la fundición de cuentas de oro tan pequeñas que se necesita un cristal de aumento para poder ver los detalles. Muestras de esta técnica se encuentran en Veraguas en 1951, hechas para representar ranas y cabezas humanas en ambiente y estilo local, cada una más pequeña que la cabeza de un fósforo. Algún técnico, tal vez un esclavo, debe haber unido este gran trecho geográfico. Se sabe que los panameños hicieron viajes por mar hacia el sur hasta el Ecuador y el Perú.

México es el dolor de cabeza de la metalurgia del Nuevo Mundo. Aunque las fechas del radiocarbón indicaron alrededor de 3500 años de agricultura, alfarería y colonización continua, los metales llegan más tarde. La fecha más temprana que podemos asignar a los metales mexicanos es casi inmediatamente antes de 1000 años d. de J. C. Esto se fija por medio de los objetos de comercio que se arrojaron en el Cenote de Sacrificio en Chichen Itza en Yucatán, lo cual se puede fechar en el calendario Maya llamado *Short Count*. Además, tipos mexicanos de campanas de cobre se han hallado en Arizona, donde la dendrocronología reina, y se colocan entre los años 900 y 1100 d. de J. C. Para el arqueólogo esta es una fecha que satisface. Esto indica que los metales mexicanos se fabricaron por lo menos 1500 años después de los principios peruanos.

El doctor Paul Rivet, cuyos estudios de exploración de la metalurgia americana se han destacado grandemente, ha sugerido que todo conocimiento de metales vino de una vez a México por mar del Perú, además las técnicas colombianas. En apoyo de esta hipótesis señala que el oro, la plata, el cobre, el plomo y el estaño fueron los metales básicos en ambos países, y que el bronce y los objetos bimetálicos (oro y plata) eran comunes a ambos. Este es un argumento formidable, con el cual yo no estoy completamente de acuerdo.

Fundándonos en el tiempo y en la técnica, el renacimiento Mochica de los metales tendría que ser el origen de la introducción de este arte en México. Nadie en el mundo ha igualado a los Mochicas en re-

(7) Bergse, 1931.

(8) Orchard, 1925.

(9) Rivet et Arsandaux, 1946, p. 179.

gistrar sus actividades y artefactos en imágenes de alfarería, incluyendo sus barcos. Pero ellos no representan las jangadas de épocas posteriores —grandes balsas con velas— las cuales podrían haber hecho viajes a México. Todo lo que ellos registran es una versión ampliada del caballito de junco, que todavía se puede ver en Mala y Huanchaco, y la cual no es apropiada para largos viajes.

El hecho de que los mismos metales se emplearon en el Perú y en México debe examinarse también rigurosamente. Encontramos también distinciones. Yo no tengo conocimiento de ningún objeto de estaño puro del Perú, pero Cortés obtuvo bastantes discos de estaño en Taxco para fundir cañones de bronce y el Museo Peabody de Harvard tiene un disco de estaño de Chichen Itza. Tampoco he visto objeto alguno de plomo puro de México, pero sí muchas cucharas de oreja de plomo del Perú. El plomo en aleación con cobre, que se encuentra a menudo en campanas mexicanas, es por completo desconocido en el Perú o en cualquier lugar al sur de México. Joyas de aleación de plata o plateadas son comunes en el Perú; ninguna ha sido descubierta en México.

El bronce es un tema para más investigación. En el Perú hay dos clases o cualidades: una para herramientas, con un contenido pobre de estaño adecuado para endurecer a martillo en frío, otra con un contenido rico de estaño, adecuado para la fundición fuerte (si bien un tanto quebradiza) de joyas. Sólo la primera clase era conocida en México.

En cambio, hay absoluta evidencia que se traficaba con el oro y el ágata de las provincias de Coclé y Veragua en Panamá hasta el norte de Yucatán y el centro de México. La influencia estilizada de Veraguas puede descubrirse en la joyería Mixteca. Es posible que de este tráfico del sur resultara el establecimiento de una industria de metal en México, pero esto queda por comprobar.

Aunque el cobre se había trabajado por siglos en los Estados Unidos antes de que se conociera metal alguno en México, hay muy pocas probabilidades de que el primero ejerciera influencia alguna en el segundo debido a que la fundición era desconocida en los Estados Unidos, pero era típica en la mano de obra mexicana.

Cuando se intenta estudiar un ramo del saber humano, uno espera poder envolverlo cuidadosamente en una cajita. Este resumen de metales, sin embargo, presenta más problemas que resuelve. Expone una desunión por todas las Américas. Indica invenciones independientes y técnicas locales que, con el progreso del comercio durante los regímenes azteca e inca al final del siglo quince, tienden a unificarse. Tenemos que tener en cuenta que los aztecas tocaban a la puerta de Panamá cuando los panameños comerciaban con el Perú. De habersele dado otro siglo de independencia, ¿cuáles hubieran sido los intercambios técnicos entre los hemisferios?

(10) Lothrop, 1932.

(11) Lothrop, 1951.

EL SIGNIFICADO DE LA CERAMICA SEPULCRAL ANTROPOMORFA DE LOS MOCHICAS

H. D. DISSELHOFF

La tendencia en sí necesaria de lograr una cronología relativa de las antiguas culturas peruanas, tuvo la culpa de que —a favor de la busca de estratigráficos yacimientos arqueológicos dentro de los basurales, a favor del recuento de fragmentos y de la calculación del porcentaje de los mismos en la sucesión de especies y estilos cerámicos— se hayan descuidado un poco los planteamientos desde el punto de vista de la Historia de la Cultura y de la Etnología. Creo que investigando conjuntos sepulcrales enteros, podría llegarse —amén de otros procedimientos— a mejores respuestas para tales planteamientos.

La interpretación de problemas conectados con la historia del espíritu humano quedó abandonada en parte a aquellos científicos que conocen los resultados de los hechos arqueológicos sólo por segunda mano (1). En un trabajo que acaba de publicarse, Georg Eckert trata de la creencia, que se hubiera mantenido viva entre varios pueblos de la era primitiva, acerca de una continuación de la vida somática de los muertos. Tal suposición de un "cadáver vivo", según él, fuera también responsable de las plásticas antropomorfas en oro que crearon los pueblos del valle Cauca de Colombia. Sostiene luego que esta fé bastante divulgada durante la fase pre-animista hubiera inducido a los hombres, en parte a que adoptaran diversos modos de la momificación de los muertos

(1) Excepciones de los últimos tiempos son: Gerdt Kutscher, *Iconographic studies as an aid in the reconstruction of Early Chimú civilization*. Transactions of the N. Y. Academy of Sciences, vol. 12, New York 1950, p. 194 — 203 (Estudios iconográficos para contribuir a una reconstrucción de la Civilización Proto-Chimú. Memoria de la Academia de Ciencias de New York.....) —del mismo: *Chimú eine altindianische Hochkultur* (Chimú, una cultura alta de los indios antiguos), Berlin 1950.— Karin Hissink, *Gedanken su einem Nazca-Gefass* (Pensamientos alrededor de un huaco estilo Nazca), *El Mexico antiguo*. Tomo VII. Mexico D. F. 1949. p. 211 — 238.

como asimismo diferentes métodos para conservar la forma corpórea, p. ej. rellenando la piel humana o modelando las facciones en cera etc., y en parte hubiera dado el impulso a que produjeran plásticas de sustitución tales como mascarillas de barro y oro, figuras de oro y barro, cuya función era la de representar al muerto. (2) Con respecto a las tribus del valle de Cauca, Eckert dice literalmente: "El hecho de equiparar el retrato a la forma original, indujo probablemente a las tribus del valle de Cauca a que dieran a los muertos en la tumba plásticas antropomorfas". Para Eckert no es inverosímil que, así como en el caso de la cerámica antropomorfa del Proto-Chimú, también en el valle de Cauca se haya equiparado el retrato a la forma corporal. Dice que también en las reproducciones antropomorfas de los orfebres del valle Cauca se manifestaba la "ambición de propiedad en el retrato". Como prueba de lo dicho alega la atención que se pone en diferenciar los sexos, el tatuaje y la pintura respectivamente, y el adorno; "que bajo estas figuras", así argumenta, "hemos de ver retratos de difuntos, lo demuestran los ojos cerrados, ya que éstos muy bien caracterizan la ausencia de vida". (3)

Sin tener la intención o siquiera la disposición de comentar aquí las investigaciones amplias de Eckert y su interpretación de las costumbres del enterramiento en el valle Cauca quisiera yo ocuparme de las *ofrendas funerarias* de una región que me es mucha más familiar y de la cual Eckert parte en sus argumentaciones, quiero, a saber: dedicar a las plásticas antropomorfas de los mochicas, de aquel pueblo de civilización antigua habitaba los oasis de los ríos norteños del Perú, "valles del Niño en miniatura". como los llamó en una ocasión W. D. Strong.

Eckert considera como "orientador" un artículo acerca de la cerámica antropomorfa de los mochicas, que procede de la pluma de *Angel Tuya*, cuya desaparición demasiado temprana lamentamos; para mejor inteligibilidad de sus propias interpretaciones, Eckert cita la siguiente frase del etnólogo español: "los huaco-retratos, reproduciendo meramente la cabeza humana con una perfección que alcanza a veces un grado extraordinario, deberán haber servido a un *fin mágico*, el que corresponde al de la momificación: tal como en la momificación, lo que se anhela es evitar la descomposición del cuerpo, su destrucción y con ella la muerte definitiva del cadáver vivo, precisamente así los dichos

(2) Georg Eckert, Totenkult und Lebensglaube im Caucaatal (El culto de los muertos y creencia sobre la vida en el valle de Cauca), Branuschweig 1948. Eckert, no ignora que es muy difícil distinguir entre pueblos de orientación animística y no animística; cree, sin embargo, poder ver un "predominio de ideas no-animísticas" y sobre todo la creencia del "cadáver vivo" especialmente en las zonas de culturas altas de la fase primitiva y muy primitiva. Comprende entre ellas las primeras fases de las culturas altas del oriente, el Reino Menfita, el Reino de los Sumerios, las civilizaciones de la Egelda en el Neolítico y en la Edad de Bronce, como asimismo las diferentes civilizaciones desarrolladas ("relf") de América, entre ellas la de los pueblos del valle de Cauca,

(3) Ibidem p. 22 s,

huaco-retratos habían de garantizarle al muerto que él continuará viviendo, por más que el cuerpo pase al estado de putrefacción". (4).

Pero se comprende que la *plástica antropomorfa* de los mochicas en su complejidad, encierra para el espectador moderno misterios que no se dejan aclarar sin más. Refiriéndome a las exposiciones de Tuya, formularé en lo siguiente algunas objeciones a base de mis propias opiniones y reflexiones, y voy a proponer, con toda reserva, esta y aquella tentativa de una interpretación.

Tuy subdivide someramente las reproducciones humanas de los mochicas en cuatro grupos: 1).—El primer grupo abarca "tipos de hombres normales, cuya representación nos sugiere que sean retratos". Su función de ser ofrendas funerarias, interpreta Tuya en el sentido de que hubieran tenido una finalidad correspondiente a la de la momificación, a saber: de preservar el "cadáver vivo", sujeto a la putrefacción, de una muerte definitiva. Tal interpretación se basa en el supuesto —que no es seguro en modo alguno— de que las figuras y cabezas cerámicas representen efectivamente retratos del muerto, en cuya tumba fueron colocados. (5).

Al reflexionar sobre esto, un argumento que no hay que traer de muy lejos, demuestra en forma irreprochable, que dicho supuesto no puede ser acertado. Como es sabido, los mochicas modelaron sus figuras de barro mediante moldes de barro, que consistían en dos mitades del negativo de la plástica por hacer. Pues bien, tales formas negativas conducen evidentemente a una fabricación en masa, procedimiento que en sí constituye una contradicción al profundo sentido ritual, con el cual sin duda tenían que ver estas esculturas de barro. Ahora es un hecho, que un mismo retrato aparece de vez en cuando en varias tumbas. Por lo tanto, se desvirtúa con toda evidencia la interpretación de tratarse de un retrato del individuo mismo que está sepultado.

Dediquemos por lo pronto nuestra atención a las plásticas de barro de los mochicas, que se asemejan a retratos, ocupémonos, a saber: de los así llamados cabeza-retratos; es de suponer que ellos pertenecen a la segunda mitad del primer milenario de J. C. Alcanzan una perfección tal de su realismo, reproductivo, que en vano buscaríamos algo parecido en ningún período, en ninguna zona de toda América antigua. El nombre "cabeza-retratos" suele aplicarse también a cierta clase de cabecitas chiquitas de barro de la civilización Teotihuacan en México, en las cuales no es justificado, como recalca con mucha razón Linné (6).

(4) Angel de Tuya: Die anthropomorphe Proto-Chimú-Keramik, Zeitschrift für Ethnologie; 67. Jahrgang, S. 265-69, Berlin 1936 (La cerámica antropomorfa del Proto-Chimú, Revista de Etnología, Año 67.....)

(5) Ver Tuya, cap. cit. p. 267. — Eckert, cap. cit. p. 24.

(6) Ver Sigvald Linné: Mexican Highland Cultures (Las culturas de las tierras altas de México), Stockholm 1942. P. 59.— Es posible, sin embargo, que algunas de estas cabecitas de barro de la Cultura Teotihuacan, las que no fueron modeladas mediante moldes de

Es Ubbelohde-Doering, verdadero conocedor de las obras plásticas de antigüedad peruana, quien, con mucha intuición, determinó el significado de los cabeza-retratos creados por los mochicas: "Testimonio de la fé que se tuvo en el poder de los muertos, son también los cabeza-retratos, procedentes de los cementerios de la Civilización Moche, sobre todo del valle de Chicama, los que llegaron a tener fama. Aunque fueran sacados de tumbas, sin embargo no es de suponer que alguna vez hayan representado al individuo sepultado en calidad de su retrato. Muchas reproducciones de estas cabezas existen en varias ediciones . . . Deben de ser retratos de eminentes personajes poderosos de la época primitiva, retratos de príncipes, jefes o sacerdotes. Si ocupa un nivel más alto, haciéndose más poderoso, con el difunto que pertenecía a la masa del pueblo, cuánto más debe haberse encumbrado con la muerte, alcanzando una autoridad casi divina, un miembro de la aristocracia o el soberano mismo. La potencia mágica de un hombre era concentrada en su cabeza. Ahora bien, la cabeza de alguien semejante a los dioses, pudo convertirse en una fuerza inapreciable a disposición del muerto a quien se le agregó una tal cabeza mágica en la tumba. De manera que se volvía a modelar una y varias veces la misma cabeza, para sacar de la plenitud del poder mágico, propio al noble difunto, un poco también para otros que eran de una condición inferior". (7).

Lo que acabamos de leer en la última frase acerca de repetidas reproducciones de la misma cabeza, vemos corroborado por el testimonio de Rafael Larco Hoyle. Según él se encontró un retrato de la misma cara en tres diferentes valles, separados los unos de los otros por fajas más o menos anchas de desierto, a saber: En los valles de Chicama, Virú y Santa. Larco cita aun otros casos en los que había repetición de retratos de personajes idénticos, hallándose éstos en tumbas situadas en diferentes valles. De igual manera supone Strong acerca de un huaco-retrato al cual encontró en la tumba de una mujer en el valle de Virú, que haya sido confeccionado mediante el mismo molde que sirvió para otros huacos-retratos conocidos por él y los que pertenecieron al valle de Chicama, teniendo todos estos en común el rostro y el tocado. Es digno de verse que en aquel retrato sacado de la tumba de una joven mujer, se trata de la imagen de un guerrero o de un noble, que tiene orejeras y lleva un halcón en su tocado. De modo que no se puede hablar de un retrato de la mujer sepultada. Era relativamente fá-

barro sino hechas a mano libre, se trate de un verdadero arte del retrato, y a veces hasta de obras insignes. "Aquí los seres humanos hacen su aparición por medio del enjambre de dioses, demonios y de representaciones mágicas o simbólicas".— Linné, cap. cit. p. 167.

(7) Heinrich Ubbelohde-Doering: *Altperuanische Kunst* (Arte del antiguo Perú), Berlín 1936, p. 4.

cil determinar edad y sexo en estos difuntos, puesto que una *mascarilla de cobre les cubre la cara*, conservando bien cráneo y rostro (8).

Y en efecto, no hacía falta ningún sustituto de "cadaver vivo" a base de retratos puesto que en aquel clima de desierto hasta cadáveres que no fueron sometidos a un proceso de momificación artificial, se conservan bien durante algunos siglos cuando menos. No son, pues, casos excepcionales, que se encuentran cadáveres de los siglos desde antes de la Conquista, los cuales, sin haber sido embalsamados, tienen facciones claramente reconocibles y el pelo intacto, después de ser enterrados por lo menos cuatrocientos años antes.

Lo que se ha dicho acerca de los cabeza-retratos, es válido también para las figuras de cuerpo entero. Parece que también bajo esta forma los mismos individuos fueron retratados reiteradas veces, o más bien que el mismo retrato se ha reproducido a menudo (9). Verdad es que hoy tales figuras, cuyas variaciones fisonómicas son aparentemente mucho más reducidas; en estos casos nos inclinamos a pensar en la mayor *estandarización de un determinado ideal de belleza* (10). Larco toma las representaciones de un hombre barbudo que se encontraron en varios lugares de la zona Mochica, por retratos de un mismo individuo, siendo así que precisamente en este caso la opinión se inclina generalmente en favor de la repetición de un determinado tipo, —a no ser que se trate aquí tal vez de la representación de un determinado personaje mitológico (11).

De paso queremos anotar, que en los respectivos cabeza-retratos saltan a la vista marcadas diferencias en cuanto a raza y fisonomía, algo que apenas se observa en las figuras estandarizadas. En unos cabeza-retratos hay más o menos manifiestos rasgos *mongoloideos*, frente a las características más raras en otros que casi podrían calificarse de *negroides*, habiendo, a más de eso, retratos de algunos individuos que recuerdan directamente *caras europeas*. Luego existen otros tipos que encontramos hoy de vez en cuando entre los indios habitantes de la región alta cuzqueña (12). Por otra parte no creo yo, que no necesariamente

(8) Rafael Larco Hoyle: Los Mochicas. Lima, 1936. Tom. II, p. 132 s. Figuras 192, 193, 194. Es verdad que los ejemplos de Larco no enseñan claramente, si siempre se han modelado las mismas cabezas, usándose el mismo molde. De todos modos varía a menudo la pintura y a veces aparecen aún diferentes agregados plásticos en el tocado. Pero al compararse colecciones más grandes, resultará de un modo irrefutable, que si, existe un número considerable de huaco-retratos procedentes de moldes idénticos. — William Duncan Strong: Finding the tomb of a warlord (Descubrimiento de la tumba de un diosguerrero) National Geographic Magazine. Washington 1947, p. 476.

(9) Ver Larco H. cap. cit. p. 23 y fig. 136.— A. Kroeber: The Uhle pottery collection from Moche (La colección de alfarería Moche de Uhle), Berkeley 1925. Pl. 53d, f.

(10) Larco H. cap. cit. p. 141. fig. 195, 196.

(11) Ver Larco p. 23 y fig. 136.— Kroeber cap. cit. Pl. 53d, f.

(12) Ver H. Ubbelonde-Doering: Auf deu Koalgstrassen der Inka. Reisenund Forschungen in Perú. (En los caminos reales de los Incas. Viajes y exploraciones en el Perú), Berlin 1941 Tab. 137, 139, 147,354, 360.

hayan sido siempre príncipes, sacerdotes u otras personalidades de alto rango, los que hallamos retratados.

2.—El segundo grupo de las plásticas cerámicas, citado por Tuya, él lo explica simplemente a raíz del objeto que persiguen, como *mágica por analogía*. Trátase de "motivos de la vida fisiológica normal". Los sobrevivientes, que ponen en la tumba de los difuntos imágenes de durmientes, de mascaradores de coca, de parturientas y preñadas querían —esta es la idea de Tuya— hacerles participar en su estado de muertos, de aquellos asuntos que les eran familiares durante el curso de su vida (13).

Antes de declararnos conformes con tal explicación, habría de averiguarse si por ejemplo: tales imágenes de parturientas o de encintas se encontraron en realidad siempre en tumbas de mujeres, es decir si las mencionadas reproducciones habrían llegado siempre a la tumba correspondiente. A más de esto cabe preguntarse: ¿de qué provecho serían representaciones de prisioneros para un muerto? ¿qué sentido tienen las frecuentes escenas pictográficas de batallas y luchas? ¿qué sentido por fin, revelan las frecuentes escenas pictográficas de batallas y luchas? Vemos surgir un complejo de mil preguntas que no tienen posibilidad de hallar respuesta adecuada. ¿Qué tiene que ver por ejemplo con el inquilino de una tumba aquel borracho que está lleno de dulce chicha de maíz, al cual acompañan sus amigos a casa? ¿será posible que también el difunto era un borracho mientras estaba entre los vivos? (14).

Es un hecho apenas creíble, que para la región mochica —de la que tantos especímenes favoritos llegaron de las manos de buscadores de tesoros y traficantes a colecciones privadas y públicas de más de medio mundo— desgraciadamente no existieran casi ningunas publicaciones de tumbas enteras (15). Sólo investigaciones críticas de complejos íntegros de tumbas y cotejos suficientemente extensos de las ofrendas funerarias, procedentes de la mayor cantidad posible de tumbas particulares, podrían facilitar quizá una respuesta más o menos satisfactoria a la pregunta por la finalidad y el sentido de los accesorios sepulcrales.

Por más que se puede partir de la costumbre muy divulgada de que el muerto solía recibir alimentos y bebidas para satisfacción de necesidades físicas, sin embargo con esto no se ve todavía garantizado ese status de una creencia "pre-animística", ya que alimento y bebida tienen muchas veces sólo la función de un viático para el camino hacia el

(13) Tuya, cap. cit. p. 287.

(14) Gerdt Kutscher, Chimú, Berlín 1950, Tab. 41.

(15) Aquí se destaca como excepción meritoria el artículo citado bajo (6) de W. D. Strong. Falta, hasta donde yo sepa, una publicación científica del material tratado por él. — Pueden esperarse de él como de la publicación de Ubbelohde-Doering sobre exploraciones de tumbas en Pacatnamú cerca de Pacasmayo, datos valiosos.

otro mundo.— A más de esto cabe preguntar, si las frecuentes representaciones escultóricas y pictográficas de los antiguos mochicas, que muestran muertos y *esqueletos bailando al son de la flauta*, no contradicen a las ideas del "cadaver vivo", de acuerdo con la concepción de Eckert y de Tuya.

3).—Como tercer grupo de representaciones antropomorfas de los alfareros mochicas cuenta Tuya las reproducciones de *fenómenos patológicos*, cuyas señales de deformidad horripilantes, sobre todo en las caras, no deja nada que desear en cuanto al realismo del detalle. Tales ofrendas destinadas a los muertos, por supuesto, no pueden explicarse con el recurso de simple magia por analogía realizable en favor del sepultado. Tuya, al contrario, en caso que el difunto fuere expuesto una vez a tales enfermedades. Reproducciones de esta clase, según él, hubieran tenido la función de atraer sobre sí el mal y de ejercer un efecto curativo (16).

No sería, en verdad, más natural —ateniéndonos siempre a la premisa del "cadaver vivo"— suponer, que el difunto padecía en vida de tal enfermedad y que se le quería proporcionar por lo menos en la tumba su remedio? O no podría ser también que los vivos necesitaban de los milagrosos y poderosos muertos, a los que se les atribuía fuerzas curativas y los que se suponían en contacto con el mundo de los dioses? ¿no se les imploró en calidad de salvadores, a manera de los santos católicos, a los que se refugian los fieles en los lugares de peregrinación rezándoles y ofreciéndoles modelos de cera, para que curaren los miembros enfermos? —un concepto parecido sostiene Ubbelohde— Doering al considerar como un "mundo de símbolos" a aquel mundo de imágenes que representan las ofrendas funerarias, siendo objetos confeccionados casi siempre exclusivamente para el muerto; ellas constituyen símbolos por medio de los cuales, los deseos, las oraciones, preocupaciones y la desesperación de toda una humanidad extinguida ha tomado cuerpo, significando una presencia mágica llena de vida" (17).

4).— Mayores dificultades frente a una interpretación de su significado opone tal vez la cerámica antropomorfa que Tuya enumera en el cuarto y último grupo, tratándose de *motivos de la vida sexual*. Tuya sostiene y su aseveración es fácil de desvirtuar —que entre las reproducciones de acciones sexuales de toda índole concebible, prevalecían los oasis de homosexualidad. En calidad de argumento respecto de la inversión sexual difundida regionalmente, él cita lugares de Cieza de León y de Oviedo y Valdés, lugares que, en realidad, no se refieren a *los mochicas*: opina que la creencia de la continuación material de la vida después de la muerte había inducido a los sobrevivien-

(16) Tuya, cap. cit. p. 268.

(17) Ver U. —Doering: *Altperuanische Kunst (Arte del antiguo Perú)*, p. 1 ss.

tes a que proporcionaran a los difuntos, aun después de la muerte, los placeres de los cuales habían disfrutado en la vida. Esto se quería efectuar mediante ofrendas funerarias de la índole mencionada, "cuya verdadera finalidad parece haber consistido en el ejercicio de una magia sexual" (18). Estando de acuerdo con respecto al último punto, añadimos, que el significado de tan extrañas ofrendas es probablemente de más difíciles alcances y que la magia anhelada era pensada en algún sentido figurativo.

Surge nuevamente la pregunta: ¿a qué clase de difuntos se dedicaron representaciones, de las más variadas acciones sexuales? Yo conozco un caso concreto —desgraciadamente el único— en el cual se manifiesta una referencia a tales ofrendas; es un caso que cuenta Larco Hoyle, siendo el difunto un niño (19). Dicho caso concreto no serviría entonces de ninguna manera a confirmar las interpretaciones de Tuya. Por lo mismo deben averiguarse otras intenciones de los mochicas.

Larco Hoyle quiere ver en algunos especímenes de contenido sexual intenciones humorísticas mientras que en otros se haya tratado de alguna moraleja castigadora. Ciertamente tales explicaciones se concibieron a raíz de puntos de vista demasiado modernos y, por tanto, han de descartarse de antemano. Más recomendable será tal vez pensar en fines e *intenciones rituales*, comenzando con representaciones fálicas, las que permitirían quizá conclusiones en dirección hacia una *magia de fecundidad*. Más patente es el contenido religioso en las representaciones de dioses o demonios en el acto de la copulación. Dispone de reproducciones de esta clase también la colección del Museo Monacense de Etnología (Müchner Museum für Volkerkunde). Trátase, es verdad, en parte de obras procedentes del Chimú-Posterior, el cual acogió sólo parcialmente la herencia de la antigua civilización mochica.

Trad. G. Ibscher R.

(18) Tuya, cap. cit. p. 269.

(19) Rafael Larco Hoyle: A cultura sequence of the North Coast of Perú. (Una serie de culturas en la costa Norte del Perú) Handbook of South American Indians (Manual sobre los indios de América del Sur). vol. 2 p. 175.

ORIENTACION Y MEDIDAS EN LOS DIBUJOS ANTIGUOS DE LAS PAMPAS DE NAZCA

MARÍA REICHE.

Cuando por primera vez se voló sobre Nazca, se vió, lo que nunca antes y en ninguna parte del mundo se había visto, huellas kilométricas en una superficie plana trazadas con exactitud por un pueblo desaparecida.

Pero lo que se ve al pasar por avión es sólo una pequeña parte de lo que existe dibujado en las pampas. Se necesitaba el lente poderoso de la cámara Fairchild para hacernos ver el laberinto de líneas, cuyo orden y sentidos escondidos han de brotar de años de estudio laborioso de todos sus detalles.

Fué en 1944, cuando por primera vez el Servicio Aereofotográfico voló sobre el lugar, descubriendo con la cámara la red complicada de líneas en su totalidad. Más fotografías tomadas en 1947 de Palpa desde menos altura, revelaron la existencia de *figuras de líneas curvas*, de las que hasta entonces se sabía muy poco.

En Abril de este año se colmó esta obra del Servicio Aereofotográfico. Bajo los auspicios del Ministro de Aeronáutica, General Villanueva, ordenadas por el Coronel Valderrama, Director del Servicio Aereofotográfico, ochenta fotografías verticales de 1/5000 fueron tomadas del sitio de mayor concentración e importancia de dibujos al lado del Valle de Ingenio. Bajo la dirección técnica del señor R. Anderson, el señor A. Valdez y alumnos del Servicio Aereofotográfico captaron con la cámara una variedad sorprendente de *formas y figuras*. Algunas de éstas han salido muy nítidas, porque en años anteriores en el campo habían sido hechos más visibles, marcándose una *línea blanca en el centro de los senderos que las forman*, por medio de una piedra pesada halada con pita. Ahora en las fotografías, las figuras pueden estudiarse fácilmente en su posición dentro del conjunto.

Con esta ayuda del Servicio Aereofotográfico, el trabajo puede ahora adelantarse a grandes pasos. Al recorrido completo de las líneas largadas por el paso de carros o por el agua, se pueden reconstruir, dis-

tancias cortas medir y compararse. De esta manera el fundamento se puede edificar para la búsqueda del cómo y del por qué de esta obra extraña de generaciones desaparecidas de costeños.

El documento de las pampas demuestra que antiguamente se ha sabido medir distancias y orientaciones. ¿Cómo y por qué? Todavía falta mucho para llegar a conclusiones definitivas. Sólo algunas correlaciones entre distancias y direcciones señalan el rumbo que el estudio tiene que tomar. Estas se presentarán en lo siguiente.

En sus medidas y tamaños, los dibujantes antiguos tenían que adaptarse generalmente a la forma de las superficies planas a su disposición, encajadas entre ríos secos y quebradas profundas. El único sitio donde los dibujos no son condicionados por la forma de la superficie disponible y donde por eso el estudio de las medidas debe comenzar, es esta pampa extensa, cuyas fotografías se tomaron últimamente.

A esta pampa se llega por el camino carretero a Nazca, subiendo del valle de Ingenio. Por un kilómetro un sendero tras otro cruza la carretera en rápida sucesión. Luego la superficie oscura y plana se vuelve casi blanca e irregular. Se entra a la región de los ríos secos, cuya agua surcó la planicie y, removiendo las piedras oscuras destruyó el contraste que hace de la pampa una pizarra de dibujos blancos en fondo negro. Sólo algunas líneas largas y rectas atraviesan esta región, representados sus bordes por hileras de piedras negras. Pero todas partes de esta faja de un kilómetro de ancho que contiene los dibujos más grandes y más complicados que existen. Tres kilómetros de esta faja se han estudiado detalladamente, midiéndose gran número de ángulos y distancias.

Los ángulos se han medido todos con teodolito o sextante en el campos. Distancias, medidas en varios sitios de la pampa, fueron usadas para establecer las escalas en las diferentes partes de las fotografías aéreas se podían obtener las demás distancias.

Las dos superficies más prominentes en el sector estudiado son dos pistas de forma trapezoide, una al borde del valle, la otra más de medio kilómetro hacia adentro. Ambas tienen más de 800 metros de largo. De sus bordes sur y norte respectivamente parten otras pistas más pequeñas y muchas líneas, encontrándose por estos sitios los dibujos en su mayor concentración con más de sesenta líneas rectas por kilómetro cuadrado. También las figuras principales de los trazos curvos se agrupan alrededor de las dos pistas grandes. Cada una tiene además una línea que la cruza en zigzag, comenzando en un centro de distribución y terminado al otro extremo de la pista, donde señala hacia un montón de piedras dentro de ella.

Dos puntos en los extremos de la primera pista grande tienen importancia especial, pues que cada uno es punto de partida para doce líneas rectas y cuatro pistas. En la otra pista grande tenemos un punto similar, situado exactamente en su borde. De éste salen siete líneas y una pista.

De otras formas mencionamos las líneas largas, que volteando varias veces, conectan dos sitios más de medio kilómetro distantes, for-

mando grupos de casi paralelas en números hasta once. Nueve fajas con estas líneas se encuentran en el sector estudiado

De las figuras de trazos curvos que trataremos aquí, cuatro representan pájaros, una se parece a una especie de araña. Otra forma más al este se queda todavía sin interpretar. Es posible que represente un ave de rapiña, considerándose una parte de la figura como un pico abierto.

Característicos en la forma de los pájaros son sus picos largos. Uno al extremo de la pista más grande, tiene unos 26 metros, en otro su final, estando borrado por carros, puede estimarse en 72 metros. Un pico de 134 metros de largo se observa en el pájaro al lado de la segunda pista grande, siendo esta distancia extraordinaria exactamente la mitad del largo de la figura total. Del otro pájaro cercano a la carretera, el pico se ha perdido con el paso continuo de camiones.

Cuellos que serpentean en tres o cuatro vueltas son otro rasgo característico de las figuras de pájaros. Sólo el de más al oeste es diferente con un cuello rudimentario. El pájaro más grande consiste sólo de patas, cuello y cabeza.

Sobre los tamaños de los dibujos se puede decir lo siguiente: Pistas, sectores de líneas zig-zag y líneas casi paralelas tienen todas un largo limitado. El largo máximo tiene un sector de la línea zigzag en la pista oeste, que tiene 1,080 metros. Tres veces se encuentran largos entre 900 y 940 metros, encontrados en dos sectores de la misma línea zigzag y en las dos pistas más largas de este sector, las que, teniendo un kilómetro de distancia entre ellas, son exactamente iguales de largo. Esto es un hecho sorprendente, el cual, con otras similitudes de medidas encontradas, hace surgir dos problemas: Primeramente nos preguntamos, si podemos buscar un significado, una forma de información que los antiguos trazadores han querido imprimir con signos indelebles en el suelo de la pampa. El segundo problema es: Cómo se han medido distancias de casi un kilómetro con tanta exactitud. Para eso deben haberse usado sogas de medir. Igualmente a los senderos curvos nunca podía haberse dado su forma de figuras sin un implemento para medir distancias.

Ahora pasamos de las medidas grandes a las pequeñas. Comenzaremos con un análisis de la forma de araña al lado de la pista oeste. Esta figura, a pesar de no ser simétrica, tiene cierta regularidad. Sus dos lados, medidos entre los de las patas posteriores, tienen un largo de 45.6 metros cada uno. Esta es una de las medidas standard que se repiten en las diferentes partes de la pampa. Los trechos siguientes la contienen:

1. $1/2$: En la misma araña la distancia entre los codos de abajo y además el largo de las patas superiores desde los codos hasta arriba.
2. 4 : El largo del trecho sur de la línea que voltea al lado de la araña. Los sectores en que está dividido por dos líneas que lo cruzan, tienen cada uno 45 metros.

3. 1 : El final de cuatro pistas triangulares, una que comienza encima de la araña, dos más al este y otra que termina 300 metros más al oeste del sector tratado aquí.
4. 1/2: El final de la pista triangular en el kilómetro 44.
5. 1 : El largo de una pista pequeña en la parte este.
6. 1 : El pico del pájaro más grande.

La figura de la araña tiene otra regularidad de la manera siguiente: Si encajamos a la figura entre dos líneas tangenciales, encontramos, que una es paralela a la línea larga que atraviesa la cabeza, la otra paralela a la línea ancha al lado. Las distancias entre las líneas tangenciales y los senderos rectos correspondientes son exactamente una el doble de la otra, 32.6 y 65.2 metros. 32.6 es también el largo del eje de la figura, mientras que 65.2 metros tiene la parte sur de la línea que forma el ángulo al pie de la figura. En otros trazos esta distancia no se ha encontrado todavía.

Una medida de especial importancia ha sido 26.7 metros, la cual con sus múltiplos se encuentra en toda la pampa. Al oeste de la pista más grande existe una superficie en forma de una letra "E" con anexo, la que parece haber sido construida con el propósito de fijar y representar esta medida, pues la contiene cuatro veces. 1. Es el largo de la transversal más larga de la letra "E". 2. Es la distancia entre las dos transversales inferiores. 3. Dos veces es el largo de la "E" hasta una interrupción en el anexo. 4. Cuatro veces es el largo total de la figura.

Otros lugares en que se encontró esta medida son los siguientes:

1. 4 : El final oeste de la pista grande.
2. 1 : El pico del pájaro oeste.
3. 5 : El pico del pájaro más al este.
4. 10 : El largo total de este pájaro.
5. 1 : Sus patas y sus colas y también la distancia entre su centro y los extremos de las alas.
6. 3 : Los trechos rectos en la figura al extremo oeste.
7. 4 : El anexo de esta misma.
8. 1 : El ancho de una pista al noroeste de la pista grande.
9. 10 : El largo de esta misma.

Esta última medida de diez veces el valor básico, se encuentra con ligera variación en muchos sitios. Los sectores de muchas de las líneas zigzag tienen largos entre 270 y 290 metros. Entre pistas y líneas paralelas encontramos con más frecuencia largos de 400 a 450 metros, o uno y medio la medida anterior, 540 a 580 metros, lo que sería el doble, y el triple entre 810 y 870 metros.

Se puede sospechar que esta medida represente 100 pies, (pies con sandalias). Quizás las sogas de medir hayan tenido este largo, que, igualmente como en nuestros winches, se ha encontrado más práctico. Pero una sogá se extiende con la humedad atmosférica y tam-

bién con el uso. Al sustituir una gastada por una nueva no había ningún medio para reproducir exactamente el largo original. Hay indicios para la existencia de dos series de valores de distancias de 100 pies y sus múltiplos. Quizás en el futuro conectar esto con la simultaneidad o sucesión en el tiempo de los diferentes dibujos.

El uso del pie como medida parece hacerse aparente también en el ancho de los trazos. Para eso debería incluirse el medio pie, pues el ancho mínimo de 40 centímetros sería pie y medio. El ancho más frecuente, que tienen casi todas las líneas largas, es de 1.06 a 1.08 metros, o cuatro pies. Otros anchos, encontrados varias veces, son de 1.60 y 2.40 metros, o seis y nueve pies. Trazos de 2.90 a 2.95 metros, usados con preferencia, sugieren una relación con el número once, el cual se ha encontrado marcado en la pampa en forma de hileras de piedras, en el número de líneas casi paralelas y en los montículos de piedras.

Antes se mencionó un trecho de 1.080 metros en la línea zigzag que atraviesa la pista grande. Quizás es esta una medida de cuatrocientos pies. Las medidas próximas en largo de entre 900 y 940 metros podían ser doscientas veces la primera medida standard de 45.6 metros. También se puede encontrar un denominador común para dos distancias básicas, que sería, alrededor de nueve metros, medida que se ha encontrado en sectores parciales de varias figuras, como también en doble, de 18 metros. Sin embargo, esta medida no está contenida en la araña. Se ve de todo esto, cuán complicado es el problema de la medición en las pampas, cuantos hechos aislados tienen que reducirse a un denominador común hipotético. Quizás en un estudio de medidas en paredes y huacas se podrán encontrar analogías con las medidas mencionadas aquí.

Quedan ahora por mencionarse algunas coincidencias interesantes, encontradas en las orientaciones de las líneas rectas que corren al través o al lado de dos figuras de pájaros. De estas orientaciones se ha hecho el cuadro que viene al final.

Antes de terminar, parece necesario mencionar el hecho de que los dibujos, que por casi mil años se han conservado intactos, están en peligro de destruirse. Una destrucción lenta ha comenzado con el paso de camiones, que no sólo producen huellas blancas encima de los dibujos, sino levantando polvo blanco que se extiende sobre la pampa, las borrarán con el tiempo completamente.

El otro peligro es la destrucción total por la irrigación proyectada. Es imprescindible que el Congreso de Peruanistas tome la iniciativa para encaminar los trámites necesarios para hacer declarar monumento arqueológico a este sitio. El peligro que trae el tránsito de camiones se elimina fácilmente, construyéndose un trecho de carretera de sólo siete y medio kilómetros, el cual automáticamente será usado por los camiones en su rumbo hacia la Hacienda Jumana. Habrá que vigilar que para eso no se usen las piedras negras que cubren la superficie de la pampa, destruyéndose parte de la superficie dibujada.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

LA MASCAPAICHA

JUAN LARREA.—

No carecieron de motivos de asombro los españoles que en 1532 cometieron la osadía de desembarcar en el Perú. Como por arte de encantamiento se abrió a sus ojos todo un horizonte humano vistosísimo organizado con perfección y diferente no sólo del suyo propio sino de encontrado en otros sitios de América. Hoy nos son familiares las circunstancias en que aquella tropilla de menos de doscientos hombres llevó a cabo la empresa de sobreponerse al imperio incaico. Algunos valimientos, los caballos, el hierro, la pólvora, les prestaron ayuda descomunal. Mas ha de advertirse que el factor último que possibilitó aquella operación en no pocos aspectos portentosa fué como en toda actividad humana, un factor de orden psicológico. La absoluta determinación, el arrojo sin límites que, como portadores de un destino universal, poseían los recién llegados, produjeron en el bando opuesto como un sobrecogimiento fatal, un abandono de sus fuerzas ante las superiores de la historia, cuyo resultado fué el desplome de aquel organismo formidable. La operación culminó en Cajamarca cuando al grito de "Santiago" los invasores se lanzaron contra la flor y nata del imperio. Entre el puñado de soldados de a pie que arremetieron contra el grupo que portaba en andas al Inca, hubo uno que no paró hasta ver en sus manos la joya que como insignia de autoridad ostentaba aquel en la frente. Fué como si se hubiera roto un sortilegio. La *mascapaicha* que así se llamaba la insignia en cuestión, pareció actuar de resorte mágico. Pudiera decirse que entre lo simbolizado y el símbolo existía una relación orgánica de manera que desvirtuado el último, fallaron las funciones a que servía de sostén. El respeto sagrado, la fuerza de intimidación majestuosa que infundía aquel objeto convencional, desaparecieron de pronto y el imperio, como herido en el punto clave de su construcción se vino al suelo.

¿Qué era, en qué consistía pues la *mascapaicha*? La crónica de la conquista no pecó en este aspecto por omisión. Paso a paso pueden seguirse en los relatos de los conquistadores los incidentes a que dicho objeto dió lugar y hasta reconstruirse las codicias que suscitó desde que fué avistado por vez primera. Ocurrió esto el 15 de noviembre de

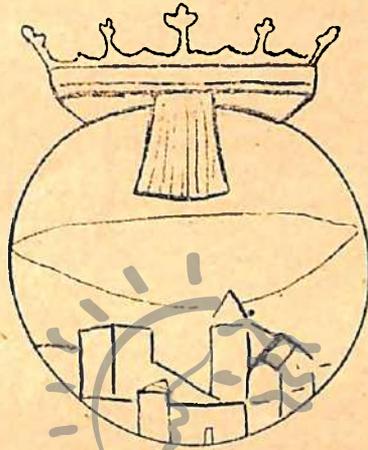
1532, la víspera de la jornada cajamarquina, cuando Hernando de Soto, caballista aventajado, se adelantó a Hernando Pizarro con unos pocos españoles, portando una embajada para el Inca que aguardaba a una legua de allí. Vieron a Atahualpa sentado en su asiento bajo o tiana, rodeado de mujeres en pie y a cierta distancia, por los dignatarios de su corte. Sobre la galana policromía que desplegaba el indumento incaico, un objeto atraía particularmente las miradas de la concurrencia. Un objeto de color vivísimo, carmesí, que cubría la frente del Inca cayendo sobre sus ojos cuya mirada podía tras él ensombrecerse torvamente. Entonces fué cuando Hernando de Soto, con ánimo quizá más de intimidar que de advertir a los circunstantes, hizo dar a su caballo galopes y corbetas acabando por lanzarlo contra la persona del monarca para detenerlo en seco junto a él. "Y él se estuvo quedo, sin hacer mudanza" refiere con admiración el primer cronista, añadiendo: Soto "llegó tan cerca que una borla que el cacique tenía tocada puesta en la frente le acentuaba el caualllo con las narizes: y el cacique nunca se mudó" (1). Por el resuello del caballo pudieron los conquistadores saber que el distintivo carmesí que mostraba el Inca en la frente era un fleco de lana livianísima que lo asimilaba a ciertos adornos usados en Europa por algunas dignidades eclesiásticas y civiles. Desde ese momento quedó traducido al castellano el nombre de mascapaicha: *Borla*, sinónimo de corona real. Así aparece indefectiblemente en todas las crónicas de los conquistadores, en los vocabularios, en las historias, en los documentos oficiales, en las ejecutorias o títulos de nobleza con concesión de armas, es decir, en todos los escritos a que dió origen la conquista del Perú.

Vueltos al real cajamarquino, los expedicionarios refirieron a lo largo de aquella velada de armas, cual ninguna otra angustiosa, cuanto habían hecho y contemplado en el campamento del Inca. Ponderaron, claro está, la abundancia de oro y plata colegible de las vajillas y de las preseas con que se aderezaban las gentes del país. La descripción de la borla guarnecida de oro y piedras debió ocupar un sitio preeminente en la imaginación de aquellos hombres cuya conciencia fluctuaba entre la sensación máxima de peligro, la embriaguez de una aventura que sentían providencial y la codicia sin freno.

Cuando al día siguiente el P. Valverde se escandalizó, y Candia soltó su tronido, los caballeros embistieron desesperadamente, y cada cual se cerró a su modo contra las huestes del Inca, Miguel Astete, un simple soldado se apoderó de la borla, ganándosela al propio Francisco Pizarro a quien por esta causa le cupo la desventura de ser el único herido en la acción. "por eso dijeron que lo había preso él (Astete) y no don Francisco Pizarro", cuenta Garcilaso tomando la especie de Gómara. "Mas como quiera que haya sido, dando ambos tan

(1) Cristóbal de Mena. La conquista del Perú llamada la Nueva Castilla. Sevilla, Abril de 1534, pág. 3.—

juntos, se debe dar la honra al Capitán". En efecto, uno de los cuarteles de las armas concedidas a Pizarro cinco años después representa la ciudad del Cuzco dentro de un globo, rematado por "una corona de Rey, de oro, de la cual esté asida una borla colorada que el dicho cacique Atahualpa traía" (2) (Fig. 1).



Consumada la hazaña inaudita y cruenta, los españoles tuvieron la oportunidad de examinar a placer la corona imperial de que, arma al puño, se había apoderado Miguel Astete. Vieron entonces con sus propios ojos y palparon con sus dedos aquel objeto enigmático. Por eso todos los conquistadores que dieron en cronistas, pudieron describirlo con conocimiento de causa y cada cual a su modo. La descripción más circunstanciada se la debemos al último de los conquistadores cronistas, Pedro Pizarro, que cuando casi cuarenta años más tarde escribió en Arequipa los incidentes memorables de su juventud, se refirió a la mascapaicha así:

"Este Indio se ponía en la caveza unos llautos, que son unas trenças hechas de lana de colores, de grosor de medio dedo y de anchor de vno, hecho esto una manera de corona y no con puntas sino redonda, de anchor de una mano, que incaxaba en la caveza, y en la frente vna borla cossida en este llauto, de anchor de una mano, poco más, de lana muy fina de grana, cortada muy yqual, metida por unos cañutitos de oro muy sotilmente hasta

(2) Antonio Paz de Mella, *Nobillario de los Conquistadores de Indias*, Madrid, 1892, pág. 44 lám. IV 1, y XXXIII, 1.—

A algún otro conquistador se le concedió, como a Juan Porras, utilizar en la orla de su escudo "cuatro borlas como las que el dicho cacique traía por corona". *Ibid.* p. 93, Lám. XLVIII, I.—

Lo mismo se lee aunque con ligeras variantes en el *Nobillario Hispano-Americano del siglo XVI*, de Santiago de Montoto. Madrid, Cía Ibero-Americana de Publicaciones (s.a.), pp. 326 y 334.

la mitad: esta lana hera hilada, y de los cañutos abajo destorcida, que era lo que caya en la frente, que los cañutitos de oro hera cuanto tomaban todo el llauto ya dicho. Cayale esta borla hasta encima de las cejas, de un dedo de grosor que le tomaba toda la frente” (3)

La ilustración, a la letra, de las palabras anteriores, en lo que se refiere al esqueleto metálico, por decirlo así, de la mascapaicha figura en uno de los cuarteles de las armas concedidas en 1545 a Paullo Inca.



Mascapaicha representada en las armas de Paullo Inca (4).

Poco añaden a esta descripción tan minuciosa los demás cronistas. Todos insisten en lo vivo del color rojo y en la calidad superlativamente fina de “la lana que parecía seda” dice Xerez; “más fina que de seda”, encarecerá Acosta años más tarde (5).— Alguno, como el propio Xerez, la recuerda algo más ancha, aunque del testimonio global se deduce que dicha borla tomaba la anchura de la frente, de sien a sien.

En posesión de estos antecedentes, nos es dado a nosotros hacer ahora, el modo más preciso de nuestra época, un examen detallado de la insignia en cuestión. Constaba de varias partes. En primer lugar, de un cordón o cingulo de lana de sección cuadrangular, según varios cronistas, que permitía una adaptación exacta a la cabeza al dar, formando diadema, cuatro o cinco vueltas en torno. Este cordón era el llauto, usado por diversas gentes peruanas que se distinguían entre sí por sus colores variados. No es sin embargo el pillaca llauto —morado y negro, al decir González Holguín—, como quieren algunos autores que atri-

(3) Pedro Pizarro, *Relación del descubrimiento y conquista de los Reynos del Perú*. En “Colección de documentos inéditos para la historia de España” T. V. p. 248.

(4) Del ms. 20. 193 de la Biblioteca Nacional de Madrid, según la reproducción publicada por Rómulo Cúnero-Vidal en *Historia de las guerras de los últimos Incas peruanos*, Barcelona, 1925, p. 170.

(5) Francisco López de Xerez, *Verdadera relación de la conquista del Perú*. Biblioteca de Autores Españoles, Tomo XXVI, p. 331 José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*. Lib. VI cap. XII.

buían al Inca lo que era de los incas, sino el *capacllauto* de Santa Cruz Pachacuti, reconocible por su brillante multicoloración (6).

En uno de los extremos de este cordón o llauto se fijaba la *mascapaicha* propiamente dicha. Constaba a su vez de dos partes: de un fleco, ropajejo o *Kahua* (7), de lana finísima, teñida de carmesí, y de un dispositivo de oro con incrustaciones que mantenía ese fleco en sujeción y cuyo nombre, *tupacocho*, no nos es desconocido gracias a la diligencia de González Holguín (8). En esta pieza parece haberse presentado mediante un grafismo ornamental derivado de la técnica textil y con ayuda de los engastes, el símbolo de la familia a que pertenecía el Inca. El valor material del objeto era ciertamente muy inferior al significado. Ni las piedras debían de ser de la especie que la estimación de occidental califica de preciosas, ni la cantidad de oro, reducida al mínimo a fin de que el porte de la insignia causara poco disgusto, debía valer gran cosa. Se deducen ambos juicios del destino que cupo a este primer y más famoso ejemplar de *mascapaicha*. Porque así como todos los objetos de oro y plata se fundieron cuando no se enviaron a España a título de quinto real con la esperanza de provocar allí la admiración, esta borla conquistada por Miguel Astete permaneció modestamente en su poder de soldado raso y de poblador de la ciudad de Huamanga. El hecho de que muchos años después, en 1557, él mismo se la obsequiara al Inca Sairi Tupac, según refiere Garcilaso, tampoco habla maravillas a favor de su precio. La voz corrió, cierto es, que el Inca se la había pagado con joyas de oro y plata. "Pero no es de creer", comenta el cuzqueño cuyas noticias permiten seguir incidentalmente el destino de este objeto hasta el final.

"Pero no es de creer porque antes le fue la borla odiosa que agradable, según después en su secreto él y los suyos la abominaron por haber sido de Atahuallpa. Dijeron sus parientes al príncipe que por haber hecho Atahuallpa traición, guerra y tiranía al verdadero Rey, que era Huáscar Inca, había causado la pérdida de su imperio. Por tanto debía quemar la borla, por haberla traído aquel Auca traidor que tanto mal y daño hizo a todos ellos. Esto y mucho más contaron los parientes a mi madre cuando vinieron al Cuzco" (9).

En la hoguera es posible, pues, —sic transit gloria mundi— que viniera a parar la *mascapaicha* de la conquista, cuyos engastes, si los tuvo, debieron ser turquesas, trozos de conchas rojas o *mullu*, algún ná-

(6) Juan de Santa Cruz Pachacuti. *Relación de antigüedades de este reino del Perú*. En "Tres relaciones de antigüedades peruanas", Madrid, 1879, p. 285.

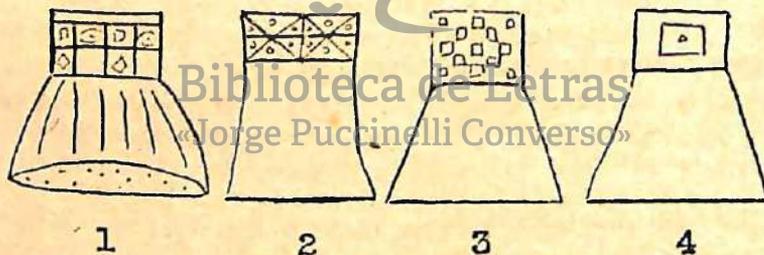
(7) "Kahua, el fleco colorado en la llauta del Inca, señal distintiva del monarca". E.W. Middendorf, *Das Runa siml oder Keshuasprache*. Leipzig, 1896.

(8) "Tupacocho. Plancha de oro y piedras engastadas en que se ponía la *mascapaicha* que era la borla que con *tupacocho* hacía la corona real del Inca". Diego González Holguín, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú*. Lima, 1608.

(9) Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Lib. VIII, cap. XI.

car posiblemente, sustancias todas ellas de bajo precio comercial no obstante el valor simbólico que pudieran tener para los incas.

A pesar del prestigio que la mascapaicha logró en la imaginación de indígenas e invasores en el siglo XVI y de que el testimonio de los últimos acumulara toda clase de detalles, la imagen real de este objeto fué poco a poco desfigurándose hasta caer en el olvido. En los siglos XVIII y XIX y aun en el actual, la fantasía ha sido de rigor siempre que se ha tratado de representar al Inca tocado con su borla. Cuando en 1907 escribió Max Uhle el único estudio que en mi conocimiento existe sobre el particular, pudo referirse a la mascapaicha como a un enigma que le iba a ser dado resolver gracias al dibujo de una figurilla de plata, de paradero entonces desconocido, que la ostentaba en su frente. El incremento tomado después por los estudios peruanistas ha aportado algún repertorio gráfico, aunque diseminado por los libros y revistas. En los Keros indígenas esmaltados, en los escudos de los conquistadores y de los vencidos, en diversos cuadros antiguos que se conservan en el Cuzco, en la copiosa galería de Poma de Ayala, la mascapaicha se representa con no excesiva inexactitud. Algunas de sus imágenes adolecen de imprecisión y otras, como las de los cuadros referidos, acusan en sus adornos la influencia que la mente hispánica impuso al tocado de los emperadores.

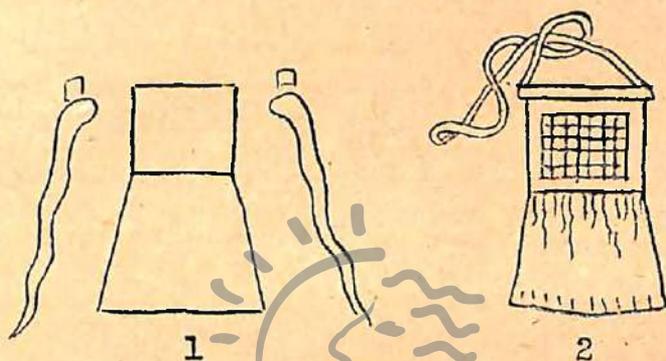


Varios tipos de mascapaicha.

1. De "Vasos de madera del Cuzco", por Luis E. Valcárcel. En "Revista del Museo Nacional, Lima, N° 1, 1932, Lám. 2, De un kero del Museum of American Indian, de New York. 3 y 4, de dos cuadros de la iglesia de Santa Ana del Cuzco.

Las armas que durante el siglo XVI se concedieron a los descendientes de los Incas representaban una traducción a lenguaje heráldico occidental de las tradiciones indígenas. Y después, por movimiento retrovertivo, la traducción a especies indígenas de algunos conceptos heráldicos occidentales. Si se comparan, por ejemplo, la versión que de las armas de los antiguos peruanos compone Poma de Ayala con la que describen y trazan las provisiones reales concediendo armas a "Don Gonzalo Uchu Gualpa y Don Felipe Tupa Inca Inpangui, hijos legítimos de Guaynacapc y nietos principales del gran Tupa Inca In-

panqui" (10). Se observa cómo el ave que Poma de Ayala llama Quiquijana o Coriquenque se trasmuta en águila; los otorongos o pumas americanos en "leones reales que cogen arco iris"; el legendario Pacaritampu en un castillo (11). Sólo conserva su fisonomía propia la mascapaicha o "borla carmesí" a cuyos lados la heráldica castellana dispuso dos culebras coronadas que para Poma de Ayala son "dos amaros con unas borlas en la boca", representación evidente del valor ofídico que la imaginación peruana atribuía morfológicamente al llauto (12).



1, Mascapaicha, según el Nobiliario de Montoto; 2, según Poma de Ayala, p. 83.

PASANDO de la descripción externa a un examen de valor, puede decirse que del consenso general de los cronistas se desprende que en la mascapaicha se concentraba la majestad monárquica del imperio. Solo al *Capay Inca* o *Inca Unico*, como persona en quien se encarnaba la jefatura del Estado, le era dado ostentarla.

"E luego que sale con esta borla pues la investidura real, así como a los duques de Milán o de Venezia la birreta ducal, o a los cardenales el capelo, o al rey corona, o al Papa la tiara, assi este, en seyendo Inga, se pone aquella borla, e todos los señores de su reyno o señoríos le sirven o adoran en él" (13).

Fuera del Inca, únicamente al príncipe heredero le era permitido usar una insignia de parecida índole en el frente. Ganaba este derecho cuando era, en la solemne ceremonia del *huarachicuy*, admitido al goce de su mayoría de edad. Su borla, a la que no podía pretender nin-

(10) Santiago Montoto, Ob. Cit. p. 300 a 305.

(11) Visible es aquí el caso de inversión, porque el castillo que Poma de Ayala representa con su Pacaritampu es el que corresponde a la ciudad fortificada del Cuzco según las amaras concedidas por Carlos V a esta ciudad el 19 de Julio de 1540.

(12) Felipe Guzmán Poma de Ayala. El primer Nueva Crónica y Buen Gobierno. Edición facsimilar, París 1936, p. 84.

(13) Gonzalo Fernández de Oviedo. Historia general y natural de las Indias. Lib. XLVI, cap. XVI.

guno de sus hermanos, se diferenciaba ostensiblemente de la imperial en color y tamaño. Era "amarilla y menor" (14).

Apenas puede espigarse en el revuelto noticiario de las crónicas algún testimonio discordante en apariencia. Morúa referirá cómo Huaina Capac concedió el uso de la insignia imperial a su hijo Guamán, "la cual dicha borla le dió para que mejor le obedeciesen los indios y le tuviesen por señor por todas aquellas tierras y su jurisdicción (15). Refiere también más adelante como les fué permitido el uso de "la borla y mascapaicha del Inga en la cabeza" a algunos Cañares del Ecuador como descendientes que eran.

"de la sangre real del Inga por un hijo que el gran Guaina Capac tuvo en una india de los dichos Cañares, llamado el famoso Capitán Guari Tito". "Aunque esto debía ser con licencia y mandato expreso del Inga y al que se la ponía sin ella lo enterraban vivo y asolaban todo su ayllu y parentela, y los daban por traidores a la corona real del Inga" (16).

Frente al testimonio cerrado de los demás cronistas y relatores, resulta casi imposible admitir a la letra la veracidad de estos dichos de Morúa. No es creíble que el Inca Unico permitiera a otra persona, sin compartir el reino, el uso de lo que le era privativo por excelencia, la insignia monárquica vedada hasta el mismo príncipe heredero. Morúa se refiere quizá a otra borla que, al decir de testimonios más explícitos, llevaban algunos otros personajes, en la cabeza como dice Morúa, mas no en la frente. Porque "al lado, colgada hacia la oreja, si podían traer borla y la traían otros Señores; pero en medio de la frente sólo el Inca, como está dicho" asegura Acosta (17). Otro tanto pretenden Herrera (18) y Ramos Gavilán (19).

El testimonio de Ramos Gavilán puede estar inspirado en el de Acosta a quien leyó. También puede reflejar los propósitos de Garcilaso cuando estampando por única vez en el conjunto de fuentes históricas del Perú la palabra suelta *paicha*, dice incidentalmente que las per-

(14) Garcilaso de la Vega, Ob. cit. Lib. VI, cap. VII.

(15) Martín de Morúa, *Historia de origen y genealogía real de los Reyes Incas del Perú*. Madrid, 1946. Lib. II, cap. XII, p. 136.

(16) *Ibid.* Lib. III, cap. XVII, p. 205.

(17) José de Acosta, *Obra y lugar citados*.

(18) "La borla era la corona o diadema Real sobre la frente, los señores la podían traer al lado sobre la oreja cuando se hacían los sacrificios de la coronación del Rey". Antonio de Herrera, *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Océano*. Déc. V, lib. IV, cap. I.

(19) "En estas fiestas de Capacrayme, que siempre se hazian por Diciembre, el Inga a sus Gobernadores armauan caballeros a los mocos, que en los juegos olímpicos se auían señalado, y a todos los hijos de los nobles del Reyno, les daua insignias de nobleza vistiéndolos de camisetas y mantas curlosas de cumbl, y en la cabeza les ponían (a vn lado) vna manera de borla". Alonso Ramos Gavilán, *Historia del célebre Santuario de Nuestra Sra. de Copacabana*, Lima, 1621. p. 123.

sonas de sangre real se ponían en la cabeza unas borlas más chicas que les caían sobre la sien derecha (20). Lo incongruente es que aquí no se trata de una borla sino de dos. Ello inclina a suponer que Acosta se refiere a otra borla especial que quizás en algunas circunstancias permitía el Inca ceñir a sus lugartenientes gobernadores de las provincias de su imperio y que pendía a un lado del rostro. No sería otra la de Morúa ni la de Ramos Gavilán cuando al ocuparse del gobernador del Collao, residente en Copacabana, que era "de la casa real del Inga, inmediato a su persona", lo describe así:

"Andaua el Gouernador en traje de Inga, solamente se diferenciava del verdadero Señor y Rey dellos, en traer la borla a vn lado, que solo al Inga pertenecía traerla sobre la frente" (21).

A estas noticias se asocian las exclusivas de Montesinos cuando sostiene que el Inca.

"a los generales permitía llauto con la borla, la cual no caía al rostro, que esto reservó para sí, sino al lado izquierdo cuando iban a la guerra, y al derecho cuando venían con la victoria, y si vencidos sin ella" (22).

También Benzoni escribe que los nobles portaban una borla de la pendiente junto a la oreja izquierda (23), dato que debió dar ocasión al error de bulto que cometió al definir la mascapaicha como "una borla de lana finísima que caía en el lado izquierdo de la cabeza del Inca" (24).

Lo embarazoso de esta borla lateral descrita por Acosta, Herrera, Ramos Gavilán, Montesinos y Benzoni es que no figura entre las noticias de ninguno de los cronistas más directos y fehacientes. No existe rastro visible de ella en el repertorio gráfico de que se dispone. Los kerros la ignoran. Ninguno de los numerosísimos generales y dignatarios dibujados por Poma de Ayala la ostentan sobre sí. Debe, pues, tomarse con positiva cautela, aunque sin desecharla por completo a causa de la representación de cierta pieza arqueológica importante de que se tratará a su hora (25).

Del conjunto de informaciones puede sacarse por consiguiente en limpio, 1º, que la mascapaicha de lana roja colocada sobre la frente

(20) Garcilaso de la Vega, *Ob Cit.* Lib. IV, cap. II.

(21) Alonso Ramos Gavilán, *Ob cit.* p. 102.

(22) Fernando Montesinos, *Memorias antiguas historiales y políticas del Perú*. Madrid, 1882, p. 110.

(23) Girolamo Benzoni, *History of the New World*. London, 1957. Lib. III, p. 294.

(24) *Ibidem.* p. 178.

(25) He aquí un testimonio concordante, aunque de veracidad mitigada, tomado del Ms. 20193 de la Biblioteca Nacional de Madrid, relativo a la "Ascendencia de Juan Carlos Inga": "y así vió en la placa principal de la dicha ciudad armaua cavalleros a sus deudos yngas nobles en ciertos días del año oñdándoles las orejas y poniéndoles en la cabeza que llevauan trasquilada vna borla que traya hazia vn lado del rostro". (Deposición de Pedro Guerrero, en 9 de Octubre de 1599, fol. 23 vº).

era la insignia privativa de la persona del Inca, en cuanto cabeza del imperio; 2º, que otra insignia equivalente, de lana amarilla y de menor tamaño era la propia de su heredero natural; 3º, que *tal vez* algunos altos dignatarios, lugartenientes o jefes del ejército llevaban otra borla distinta a un lado de la cabeza; y 4º, que a los descendientes del linaje de los Incas se les imponía en alguna ocasión unas borlas más chicas de dos colores llamadas *paichas*. Aunque Garcilaso sea el único que recoge esta última noticia, lo preciso de su testimonio tan entrañado, por otra parte, a su interés personal como descendiente que era de los Incas en cuya atmósfera creció, y el hecho de que adujera el nombre de dichas borlas, lo hacen difícilmente desechable. Quizá se trate de una insignia usada en alguna circunstancia especial, en la ceremonia del *huarachicuy*, por ejemplo.

En lo relativo a la colocación exacta de la mascapaicha incal parece que a Oviedo le corresponde la descripción más precisa cuando sostiene que, "resumida arriba como talle de escobilla de limpiar ropa", descende desflecadamente sobre los ojos".

"e assi cubre las cejas e parte de los párpados altos; de forma que para poder ver el Inga a su placer ha de alçar la barba o apartar la borla... Porque dicen aquellas gentes que ninguno es digno de ver exenta y enteramente la cara del Ynga, ques hijo del sol" (26).

A todas luces, la mascapaicha era el atributo monárquico por excelencia, la corona real que a los cronistas les hace escribir frecuentemente "tomar la borla" o "dejar la borla" como sinónimo de exaltación a la dignidad suprema o de abdicación. Alguna diferencia existía sin embargo entre esta insignia y las que se acostumbraban en Europa, lo mismo coronas que tiaras, etc. cuyo uso material estaba reservado para las circunstancias solemnes. Por hallarse la persona del Inca tan identificada con su dignidad y con su insignia como con sus órganos individuales, portaba la mascapaicha constantemente sobre sí (27). De otro lado, no era un objeto único, como algunas famosas coronas europeas que se transmiten a lo largo de las dinastías, sino que cada Inca tenía la suya propia, marcada con los signos particulares de su casta que, como la sugiere con fuerza Latchman, se apreciaba por línea materna (28).

La coronación de Inca, conforme a un ritual complicado que requería una larga serie de ayunos y sacrificios, culminaba en la imposición de la mascapaicha que, por lo menos en ocasiones debió dar lugar a

(26) Gonzalo Fernández de Oviedo. *Ob. cit.* Lib. XLVII, c. IX. Vol. IV, p. 294.

(27) "La borla... que continúa trae el que queda en este señorío del Cuzco, como la traía Atahuallpa". Así se lee en la variante de la relación de Xerez trascrita por Oviedo, quien por su cuenta dirá que el Inca "la trae continuamente puesta". *Ob. cit.* pp. 225 y 249.

(28) Ricardo Latchman. *Los Incas, sus orígenes y sus ayllus*. En "Anales de la Universidad de Chile", 1927, pp. 1077-79.

ceremonias de gran aparato en las que intervenían, además del clero sacerdotal y de la corte en pleno, la efigie misma del sol venerada en el templo mayor de Coricancha. Así lo da a entender Poma de Ayala cuando en su jerga laberíntica dice:

"acauado de enterrar (el Inca) el otro mes entran a la penitencia y ayunan todos los hijos lexítimos o uastardo y los prencipales todo el rreyno. El terzero mes entran a sacrificar al templo de Curicancha o la Casa del Sol a sus oraciones los lexítimos ci es un hijo o dos o tres o cuatro hijos del dicho Inga Capac para que sea elexido por el Sol para ver quien le elige y le llama el Sol, al menor o al mayor. Si le llama al menor aquel alsa la borla es señor y rrey y capac ynga, y los otros que quedan por auquiconas, principe y subrinus y nietos son principes obedese al elexido sus ermanos y los demás señores del rreyno" (29).

A algo muy parecido parece referirse Sarmiento de Gamboa cuando describe con mayores detalles la entronización de Pachacutec. Cuenta Sarmiento cómo Ynga Yupangui, sintiéndose muy poderoso, determinó alzarse en el Cuzco con el imperio contra la voluntad de su padre Viracocha que pretendía entregar su sucesión a Urco, su hijo mayor.

"Y para lo hacer, hizo que hiciesen un gran sacrificio al Sol en Indicancha, casa del Sol, y luego fueron a preguntar a la estatua del Sol quién sería el Inga. Y el oráculo del demonio que allí tenían, y por ventura algún indio que habían hecho esconder, para que respondiese, dió por respuesta, quel tenía señalado a Pachacuti Inga Yupangui para que fuese Inga..."

"Y luego hicieron una muy rica borla de oro y esmeraldas para ponérsela; y otro día llevaron a Pachacuti Inga Yupangui a la casa del Sol: y cuando llegaron a la estatua del Sol, que de oro y del tamaño de un hombre era, halláronse con la borla en la mano como que le ofrecía de su voluntad. Y haciendo primero Inga Yupangui sus sacrificios, como ellos acostumbraban, llegóse a la estatua del Sol, y el Sumo Sacerdote del Sol, llamado en su lengua *Indip Apon* que quiere decir "el gobernador de las cosas del Sol" con mucha ceremonia y con gran reverencia tomó la borla de la mano de la estatua y con mucha pompa se la puso en la frente a Pachacuti Inga Yupangui". (30).

Corregidas las inexactitudes flagrantes de este relato por lo que toca a la figura del sol, del tamaño de un niño —aunque de edad variable— según los cronistas más seguros, y a la pedrería de esmeraldas que no parece haber sido usada con este oficio por los Incas, puede

(29) Felipe Guzmán Poma de Ayala. Ob cit., p. 288.

(30) Pedro Sarmiento de Gamboa. *Historia Indica*. En "Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú", por Roberto Levillier, Buenos Aires, 1942, tomo III, p. 77.

prestársele cierto crédito a la descripción. Desde luego, en lo que respecta a la solemnidad de la investidura ofrece atractivos superiores a la descripción de Betanzos que más parece traducir a la acción un modo metafórico de hablar, cuando refiere que Viracocha se quitó sin ceremonia alguna la mascapaicha para tocar con ella a Inca Yupanqui a quien impuso entonces el nombre de Pachacutec (31).

En este momento era cuando, si se cree a este último cronista, el exaltado al incanato tomaba un nombre nuevo. La ceremonia de la imposición de la mascapaicha se solemnizaba, según el mismo Betanzos, con el sacrificio de un gran número de niños (32). Quinientos de cuatro a diez años, puntualizará Morúa (33). Doscientos, dirá más parcamente el Padre Cobo, precisando que los enterraban en el cerro llamado Chuquicancha, a media legua del Cuzco, sobre San Sebastián (34). Parece por consiguiente, realizarse así, por medio de estos sacrificios infantiles, una especie de pacto mágico con su casta, que, al recibir la borla, consagra sacramentalmente al jefe del imperio.

A estas noticias generales de los cronistas, sólo cabe añadir algunos detalles más referentes al prestigio inmenso que como representación de la autoridad gozaba la mascapaicha. Lo que no quita para que las afirmaciones de Zárate que se transcriben a continuación parezcan no poco deformadas por la fantasía:

"La Insignia o Corona, que estos Ingas traían para mostrar su Señorío, era una Borla de Lana colorada, que les tomaba desde vna sien, hasta la otra, y casi les cubría los ojos, y con vn hilo de esta Borla entregado a vno de aquellos Orejones que gobernaban la Tierra, i proveían lo que querían con mayor obediencia que en ninguna Provincia del Mundo se ha visto tener a las provisiones de vn Rei; tanto que acontecía embiar a asolar vna Provincia entera, i matar quantos Hombres y Mujeres en ella havía, por mano de vno solo de estos Orejones, sin que llevase otro poder de Gente, ni de Comisión, mas de vno de aquellos hilos de la Borla y en viéndole, ofrescerse todos a mui buena gana a la muerte" (35).

Más ecauánimes parecen las noticias del mismo género que recoge Poma de Ayala cuando dibuja a ese emisario del Inca, portador de la mascapaicha en lo alto de una vara yendo a cumplir su misión:

(31) Juan de Betanzos, *Suma y narración de los Incas que los indios llamaron Capacuna*. Madrid, 1880, p. 119.

(32) *Ibid.* p. 193.

(33) Martín de Morúa. *Ob. cit.*, Lib. III, cap. LXX, p. 342.

(34) Bernabé Cobo. *Historia del Nuevo Mundo*. Sevilla, 1890-95, col. IV, p. 125.

(35) Agostín de Zárate. *Historia del Descubrimiento y conquista del Perú*. Lib. I, cap. X. Biblioteca de Autores españoles, tomo XXVI, p. 471.



"Alcalde de corte que va a prender a un señor grande capac apo porque fué rebelde . . . Apo Cullicchaua del pueblo de Caxatambo del ayllu Chiccay y lleva por señal mascapaicha tuson del Inga y prouición para dar fe al Señor que va a prender" (36)

Este texto aclara el contenido de los datos más imprecisos de Cristóbal de Molina, el chileno, que decía:

"Cuando él (el Inca) enviaba un mensajero con su porradarmas en la cual iba colgada una seña suya, era obedecido y reverenciado como su propia persona, y lo mismo cualquier capitán que enviaba a las provincias que se le rebelaban, o no querían servir por la orden y forma que les había puesto, sin destruir la provincia por donde pasaban, como nosotros hacemos" (37).

(36) Felipe Guamán Poma de Ayala, *Ob. cit.*, pp. 343.

(37) Cristóbal de Molina. *Destrucción del Perú*. En "Las Crónicas de los Molina". Lima, 1943. pp. 36 - 37.

Conceptos similares estampa Bartolomé de las Casas. Sería excesivo insistir sobre el particular si, con miras al conocimiento de lo que la mascapaicha significa, no conviniera dejar muy bien sentada la fuerza de intimidación que se atribuía a esta imperial insignia. Tampoco carece de importancia que el testimonio provenga ahora del defensor de los indios.

"Cuando había de hacer alguna guerra enviaba un mensajero con una porra de armas en la mano, como rey d'armas, o un capitán con alguna gente a los enemigos, y aquella porra llevaba cierta señal real colgada, lo cual era de amonestación y amenaza. Con aquella porra era el que la llevaba tan recibido y obedecido, acatado reverenciado, como si su persona propia fuera, y si no, era cierta la venganza" (38).

A todo lo cual Morúa añade, ponderando la estimación en que se tenía a la mascaipacha, que "el delincuente que viniese a la dicha borla era libre aunque estuviese condenado a muerte" (39). No es fácil imaginar lo que quiere decir con ello ni la clase de delitos a que alude. Pero la noticia sirve para determinar que el poder de la mascaipacha era no sólo penal, sino que también, como el de los hombres, podía a veces llegar hasta la clemencia.

Lo aprendido confirma una vez más que la mascaipacha era la insignia capital del imperio incaico, el centro mismo de la autoridad absoluta que venía a ocupar, para ejercerla, como hijo del Sol, la persona del Inca. En segundo término, lo mismo de la ceñuda severidad que la colocación de la insignia imprimía al semblante de su portador que de la reacción que cuando era mostrada por un emisario producía su vista sobre los rebeldes o reacios a dejarse dominar, parece deducirse que un rudo autoritarismo, probablemente cierta especie grave de terror constituía la sustancia misma de dicha en apariencia inofensiva borla. Cosa nada extraña en realidad, porque el Tahuantinsuyo incaico no era un imperio de cuento de hadas como un idealismo inconsistente y dulzón gusta imaginarse, sino un sistema férreo de poder con su tremendo juego de fuerzas y pasiones, cuya unidad había logrado con medidas sabias ciertamente pero que no excluían sino, al contrario, incluían el ejercicio del terror. Quizá parodiando nuestros conceptos occidentales pudiera sostenerse que el temor del Inca era el principio de aquella andina sabiduría. Recuérdense, si no, aquellas prácticas de beber con la cabeza del enemigo —de su propio hermano— convertida por desecación en un vaso que imita muchas figuras de keros y de vasijas de barro y de metal, según relatan los testigos presenciales Mena, Estete, Mesa, etc., sin excluir a Poma de Ayala (40).

(38) Bartolomé de las Casas. *Apologética historia de las Indias*. Cap. CCLVI. Nueva Biblioteca de Autores Españoles, vol. XIII, p. 665.

(39) Martín de Morúa. *Ob cit.*, Lib. III, cap. II, p. 286.

(40) Felipe Guamán Poma de Ayala. *Ob cit.*, pp. 164 y 314.

De todas maneras, la mascapaicha se nos presenta hoy día como un enigma morfológico constituido por algunos conceptos que no han dejado referencia directa los cronistas y cuya naturaleza pudiera ser ilustrativo conocer. Tampoco se sabe nada firme acerca del momento histórico en que empezó a usarse esta borla. Suele suponerse, en pos de Garcilaso, que Manco Cápac, fué su iniciador, pero el concepto no ofrece en principio entera garantía por dos razones: porque de antemano se sabe que fuera cual fuere en realidad su origen, la mente legendaria poseída por una fuerte subjetividad, tenía que atribuirle naturalmente a la persona preclara del fundador, y porque su nombre de mascapaicha descubre nominativamente la presencia de un ayllu incaico distinto al que suele asignarse a Manco Cápac.

Procediendo con orden a fin de ver si de los datos contenidos en las crónicas puede sacarse alguna especie valedera, la investigación ha de extenderse a cuantos sectores sean susceptibles de proponernos alguna esperanza de solución. El punto de partida ha de ser, naturalmente, el filológico.

De las dos raíces que componen el nombre del objeto que nos ocupa *masca* y *paicha*, la primera se refiere, según el consenso general de los tratadistas de toda especie, al ayllu *masca* que figura en las listas de los integrantes del Cuzco.

La segunda raíz, *paicha*, no figura en ninguno de los diccionarios quechuas ni aymaras de los siglos XVI y XVII. Entre los múltiples escritos de los cronistas y colectores de tradiciones, aparece únicamente una vez en el texto antes referido de Garcilaso que la aplica a las borlas que se daban a los individuos de sangre real. La extrema rareza del término ha inducido a pensar en la posibilidad de achacarlo a una transcripción errónea de una expresión que, corregida, pudiera ser *maskapp'acha*, indumento de los Maskas (41). Pero ha de convenirse que esta interpretación no logró siquiera convencer a su autor que optó por desecharla, a causa sin duda de ser incontables las veces que la voz *mascapaicha* ha sido escrita por los cronistas, excelentes quechuistas muchos de ellos indígenas incluso. El hecho de que Pachacuti escriba alguna vez *mascapacha* no es razón suficiente, dado el barbarismo de su lenguaje, para fundar una hipótesis.

Yendo aún más lejos en el capítulo que en su *Historia de la civilización peruana* dedicó a "la *mascapacha* y el llauto", Cúneo Vidal sugiere, sin fundamento alguno que el nombre correcto pudiera haber sido *umaspacha*, vestidura de la cabeza.

Ahora bien, si *paicha* no se lee en ninguno de los diccionarios; encuéntrase en cambio en uno de ellos —en el aymara de Bertonio un vocablo que quizá ofrece algún asidero para el análisis: *Apai*. Su corrección fonética es absoluta en cuanto que la suma de *masca* y *apai* produce exactamente el término *mascapaicha* que rastreamos. "Piedra de lazo con que coxer pájaro"; significa *paicha* para Bertonio (42).

(41) Luis E. Valcárcel. *De la vida incaica*.

(42) Ludovico Bertonio. *Vocabulario de la lengua aimara*. Juli, 1612.

En la lengua aymara tan emparentada con la quechua que los términos comunes son abundantísimos, ocurre por consiguiente que la voz *apaicha* era el sustantivo con que se designaba una especie de proyectil, puesto que el lazo para coger pájaros no parece que pueda ser sino el *lihui* o *ayllu* de que solían servirse en la sierra peruana para la caza de aves. Ya en otra ocasión tuvo, quien esto escribe, la oportunidad de examinar el valor que, gracias a un texto de Ramos Gavilán, podía atribuirse a ciertos objetos menudos de metal, de forma y adornos diversos, frecuentes en el Cuzco, y que seguramente son las "piedras" o bolillas que se sujetan a los lihuis para enredar al vuelo las alas de los pájaros (43). Es decir, estos proyectiles cuyo uso describe Ramos Gavilán en las tierras del Collao que él habitó, son precisamente lo que su comarcano Bertonio denomina *apaichas*.

Si a primera vista no parece esto tener demasiado que ver con el objeto de nuestra investigación, bien mirado no deja sin embargo de brindar alguna perspectiva de examen. La diferencia esencial que parece existir entre unos objetos cuya razón de ser se funda en el peso, como son los proyectiles del *ayllu* o *lihui*, y unas borlas de lana caracterizadas por la liviandad que permite portarlas sobre las sienes, no es sin embargo insalvable. Porque sabemos que los peruanos se complacían en reproducir en lana muchos objetos, incluso el cuerpo antropoide de sus dioses. Y al transformarse un objeto utilitario como es el lazo para cazar aves, en un adorno o insignia, como son las borlas, ha de perder indefectiblemente, al convertirse en signo, lo que estorba en su segunda acepción, el peso, para conservar la forma representativa que alude el objeto original. Vale la pena comparar la descripción que hace Garcilaso de las borlas *paichas*, con la que del *ayllu* o *lihui* hace algún otro de los cronistas. Garcilaso dice hablando de las acillas o vírgenes enclaustradas:

También hacían unas borlas pequeñas de dos colores, amarillo y colorada, llamado *paycha*, asidas a una trenza delgada de una braza de largo, las cuales no eran para el Inca sino para los de su sangre real: traíanlas sobre su cabeza: caían las borlas sobre la sien derecha". (44).

Poma de Ayala nos ofrece una ilustración, muy exacta por cierto, de esta descripción en la persona de Sinchi Roca. Además de la raquílica *mascapaicha* —más parece un *canipu* o planchuela frontal— que suelen ostentar todas sus figuras, Sinchi Roca presenta dos borlas correspondientes a los cabos del llauto que vienen a anudarse de forma que dichas borlas caen en el lado derecho de la cabeza. Procede recordar también los "dos amaros con unas borlas en la boca", del mismo escritor dibujante, a que se hizo referencia más arriba.

(43) *Lihuis Pajareros*. Em. "Tierra Firme". Año II, Nº 3-4. Madrid, 1936, pp. 540-43.

(44) Garcilaso de la Vega. *Ob. cit.*, Lib. VI, cap. II.



*Cabeza de Sinchi Roca,
según Poma de Ayala.*

Por su parte dice el Vocabulario de González Holguín:

"Ayllu, lihui, Bolillas asidas de cuerdas para trabar los pies en la guerra y para cazar fieras y aves y tirar a tramar pies y alas".

Este ayllu podía ser de dos o tres ramales y piedra o bolillas. Sobre este fondo léase y cotéjese con el texto transcrito de Garcilaso lo que dice Cobo a este respecto cuando trata de arte militar.

"A corta distancia, para asir y prender al enemigo tiraban un instrumento dicho *Ayllu*, que es de dos piedras redondas poco menores que el puño, asidas a una cuerda delgada y larga una braza poco más o menos" (45).

Visiblemente, la forma de llauto de dos borlas que se daba a los incas de sangre real y el ayllu de dos proyectiles, lo mismo pajarero que guerrero, son idénticas. Dado que a las borlas del primero se las llamaba *paichas*, y *apaichas* en aymara a las borlas del segundo, no parece muy arriesgado descartar de la semejanza toda idea de casualidad.

Para mayor certidumbre procede tener en cuenta la costumbre no ciertamente exclusiva del Perú, pero quizá más extendida aquí que en otras partes, de ostentar las gentes algunas armas en la cabeza. El arte mochica abunda en representaciones de personajes que portan hachas, a veces desmesuradamente grandes, en el tocado. Entre las personificaciones nascas no es infrecuente descubrir personajes que ostentan hondas o *huaracas* en la frente. Los cronistas nos confirman hasta la saciedad lo extendido de la costumbre. Los naturales de Huánuco así como Chachapoyas que, al decir de Garcilaso, sobresalían por el arma "como los antiguos mallorquines", etc., se distinguían por el porte de la honda.

No hay dificultad, por consiguiente, para admitir en principio que las borlas atadas a los extremos del llauto constituían una representación del *ayllu* (46).

(45) Bernabé Cobo. *Ob cit.*, vol. IV, p. 196.

(46) Adviértase al pasar la identidad fonética que existe entre el instrumento trabador llamado *ayllu*, cuya representación se imponía a los descendientes de los Incas, y el *ayllu*, familiar incaico que constituye parejamente una vinculación.

Ocasión oportuna es ahora de recordar que Max Uhle observó ya, en su estudio sobre la mascapaicha, que ésta "tiene cierta semejanza con un hacha, símbolo de autoridad, que en varios puntos de América han llevado en la cabeza personas de distinción (Colombia, Chimú, Estados Unidos, etc.,") (47). Quiere ello decir que la observación de Max Uhle coincide sustancialmente con las conclusiones a que por otros caminos a nosotros el examen de la materia nos ha traído. La mascapaicha parece ser la representación de una arma: de una hacha, en el sentir de Max Uhle, cosa que por nuestra parte no hemos de aceptar de un modo riguroso.

Porque el hacha es un arma enmangada en un astil y basta considerar la forma de la insignia frontal en la figurilla cuyo paradero ignoraba Max Uhle pero que, a juzgar por la reproducción aparecida en una obra posterior, parece encontrarse en el Museo Arqueológico de Lima (48), para disentir de su juicio. Se trata, sí, de una especie de hoja de hacha. Pero está dotada de una perforación cerca de su lado menor cuya finalidad es atarla al extremo de un cordel, esto es, del cordel representado por el llauto que se enrollaba a la cabeza. Notorio es a la par su parentesco con el *ayllu* del que se diferencia en que, en lugar de dos proyectiles, consta sólo de uno. Su empleo aparece, pues, complejo. Puede ser en ocasiones un arma arrojadiza mantenida en dirección ofensiva por el cordel que la frena. Esgrimida en molinete puede causar estragos a la redonda. Por último y a juzgar por las representaciones inequívocas que de esta arma figuran en los vasos del norte del Perú, es susceptible de empuñarse directamente con la mano, a la manera de los cuchillos o *tumis*, de los que parece ser el antepasado natural. Hasta ocurre que en esas representaciones mochicas se le suele atribuir al cordel valor gráfico de serpiente, cosa que concuerda por completo con la significación morfológica que, según se vió en sus escudos, la imaginación incaica prestaba al llauto.



Parece, pues, que la identidad de la mascapaicha ha quedado establecida. Se trata de una insignia que reproduce en materia, en parte,

(47) Max Uhle. La Masca Paicha del Inca. En "Revista Histórica", Lima, T. II, 1907, pp. 227 - 232.

(48) Taullard, Platería Sudamericana, Buenos Aires, Pauser, 1941, Fig. 6.

diferente a un arma arcaica —y es preciso decir "en parte" porque el llauto que entra en la composición de la insignia no ha cambiado de materia—, un arma emparentada con el *ayllu* y con el *tumi*, constituida por un cordón a cuyo cabo se ata un objeto duro, de piedra o de metal, semejante a la hoja de un hacha. Esta última pieza debía llamarse *apaicha* en la lengua de algún pueblo que de ella se servía; voz que entre los incas, perdida su significación inicial, se opocopó para acabar convirtiéndose en sinónimo de "borla" de lana, que es como la emplea Garcilaso. Roja, con un cuerpo de oro para el Inca, amarilla para el príncipe heredero, la mascapaicha alude abiertamente a una arma metálica; a una arma de oro, según corresponde a la jerarquía imperial cuyo origen se atribuía al Sol. Victoriosa, enrojecida con la sangre de los enemigos en el caso del Inca. Virgen aún, áurea solamente, en el del príncipe. Porque se trata, ya no cabe duda, de un alarde jactancioso que pretende causar espanto. De ahí su disposición a ocultar los ojos, de manera que quien la portaba le "hacía muy feroz" (49).

Todo ello queda suficientemente recalcado en el siguiente dibujo, tomado de la representación de un kero, donde la mascapaicha triunfa sobre dos cabezas cortadas.



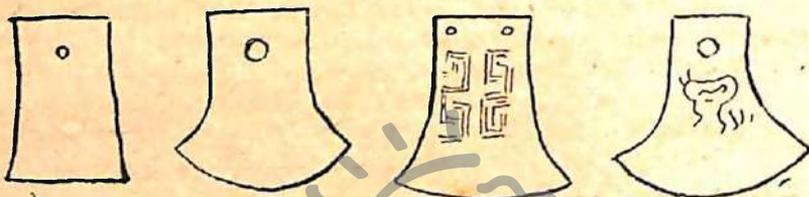
Biblioteca de Letras
«Jorge Juan de la Cruz»

En este horizonte así despejado, sólo una observación arqueológica puede ser motivo de perplejidad: el hecho de que esas hachas-tumis no suelen encontrarse entre las antigüedades que se descubren en la sierra peruana, siendo en cambio un tipo clásico en las representaciones mochicas y exhumado con frecuencia en el Ecuador. El estudio sobre metalurgia suramericana de Nordenskiöld es decisivo al respecto. Todos los ejemplares conocidos en esta especie de arma son de cobre, de origen ecuatoriano y no han aparecido nunca asociados con cerá-

(49) Pedro Gutiérrez de Santa Clara. *Historia de las guerras civiles del Perú*. Lib. XLVI, cap. VI, Madrid, 1905, vol. III, p. 466.

mica inca (50). Estas dos últimas circunstancias indican que se trata de una arma antigua, anterior al descubrimiento del bronce, que fué cayendo en desuso y que los incas heredaron, como insignia de dignidad, de épocas remotas cuando estaba aún por descubrir el valor que le presta al hacha la palanca del mango. Así se explica que en el siglo XIV nadie revelara a ninguno de los cronistas su significado original. Si algunos entendidos lo conocían, como es de creer, pudieron callárselo.

Más aún, entre las piezas de procedencia ecuatoriana destaca alguna adornada con dibujos lineales de modo algo similar a como los Incas trataron la mascapaicha. También ha aparecido algún ejemplar de oro como se supone que debieron ser las primitivas cuzqueñas (51).



¿Proceden todas ellas, las ecuatorianas, las que figuran en las vasijas mochicas y las que dieron origen a la mascapaicha, de un primitivo tronco común? No parece imposible ciertamente, puesto que atribuir a las cuzqueñas origen ecuatoriano o mochica pecaría de temeridad. Las tesis de Julio C. Tello acerca de la formación de las culturas peruanas vendría en apoyo de esta posibilidad. Pero este es un camino por el que divagar equivaldría casi seguramente a extraviarse. Lo único que en este momento parece aconsejable es tomar nota de dichos datos y sugerencias con la resignación de quien sabe que —por ahora al menos— no le es dado saber.

Lo anterior no quiere, sin embargo, decir que sean parejamente inconsiderables todos los aspectos misteriosos de dicha borla o corona real. Aquel que puede enunciarse mediante la pregunta: ¿por qué los incas atribuían al arma representada en la mascapaicha tan gran valor?, consiente, merced a ciertos pormenores registrados en las crónicas, algunas especulaciones dignas de escribirse.

En un trabajo que dediqué hace años al estudio del *yauri* cetro de la costa de incas que se entregaba a los jóvenes de este linaje en la ceremonia del *huarachicuy* y que los recipientes conservaban como insignia de dignidad toda su vida, ya se advirtió cómo uno de los elementos constitutivos de ese arma-cetro tenía la forma de la mascapaicha

(50) Erland Nordenskiöld, *The copper and bronze ages in South America*. Goteborg, 1921, pp. 17 - 23 y 84. A las mismas conclusiones por lo que respecta a la materia llevaron los análisis de A. Clément, *Contribución a l'étude de la metallurgie précolombienne*. En "Journal de la Société des Américanistes" Paris, t. XXVII, 1935, p. 417 - 458.

(51) Marshall H. Saville. *The gold treasure of Sigstg*. New York, 1924. Pl. VIII.

(52). Tres son las principales partes constitutivas de dicho *yauri*: un largo punzón, una pequeña hoja de hacha y la representación indefectible sobre esta última, de un relieve trapezoidal con incisiones o estrías. El examen de estos elementos condujo a la conclusión, firme a mi juicio, de que los tres hacían referencia al origen fabuloso de la casta gobernante. El punzón representa la famosa varilla de oro de Manco Cápac. El trapecio con estrías representa el *tocco* originario, aquella antigua "ventana de cantería arrimada a un cerro", según dice Polo de Ondegardo (53) de donde surgieron los hermanos Ayar, fundadores del Cuzco. El hacha de tamaño reducido alude al arma en forma de hacha, que el jefe de la casta dominante y del imperio ostentaba bajo forma de mascapaicha en la frente. Aplacé para un estudio especial sobre la borla —éste que ahora práctico— determinar en lo posible el arma a que dicha insignia capital hace referencia.

En posesión de los datos recogidos, la empresa no resulta tan difícil ni mucho menos como pudiera temerse. Todo nos remite a los mitos iniciales relativos a la figura de Manco Cápac y a la fundación del Cuzco, entre los que, pese a las confusas variantes que nos han llegado, puede distinguirse en funciones el arma en cuestión. Quien la esgrime no es un varón aguerrido sino una mujer, una de las cuatro hermanas salidas de la cueva de Pacaritambo, Mama Huaco, a quien por cierto, lo mismo Betanzos que Sarmiento de Gamboa atribuían también el lanzamiento de la varilla de oro que junto con el arma referida dió forma al *yauri*. Al decir de los cronistas, esta Mama Guaco, tal vez inmediato origen colla porque según advierte atinadamente Latcham, *huacu* se traduce en el vocabulario de Bertonio por "mujer varonil", cometió al llegar cerca al Cuzco en compañía de Manco Cápac, tropelías memorables. Cuando se ocupa de ella, Sarmiento de Gamboa aduce por menores de positivo interés para el problema que nos intriga:

"Cuentan que Mama Guaco era tan feroz que matando un indio Gualla lo hizo pedazos y le sacó la asadura y tomó el corazón y los bofes en la boca, y con un haybinto —que es una piedra atada a una sogá con que ella peleaba— en las manos, se fué contra los Guallas con diabólica determinación" ... (54).

Se saca en sustancia de estas frases que la cruelísima Mama Huaco infundía el terror en torno suyo mediante un arma que se parecía sobremanera a la que hemos visto reproducida en la mascapaicha.

Algo muy semejante aseguraron los catorce indios, cinco del ayllu de Sahuasiray, cinco del de Antasayac y cuatro del de Alcabizas, en

(52) El *yauri*, insignia incaica. En "Revista del Museo Nacional" Lima, 1941, tomo X. N.º 1, pp. 25 - 50.

(53) Juan Polo de Ondegardo. Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los Indios sus fueros. Colección de documentos inéditos del Archivo de Indias, t. XVII, p. 13.

(54) Pedro Sarmiento de Gamboa. Obra y Edic. cit. p. 45.

la deposición que hiciera el 26 de enero de 1572 cuando las informaciones del Virrey Toledo:

"En tiempo de dicho Manco Cápac vino a el asiento de Sauasiray Mamaguaco la qual comenzó a hacer grandes crueldades con un ayuinto en que tenía un pedazo de oro atado con que mataba los yndios y que el dicho Sauasiray viendo las dichas crueldades y la ferocidad y valentía que hazía esta muger se fué huyendo a los desierto" (55).

Al declarar que la "piedra" del arma en cuestión era de "oro", es decir, del metal que sustancialmente se asocia al sol de donde decíanse descender los incas, se nos indica claramente la materia a que hace referencia la mascapaicha. Lo raro es ese nombre de *haybinto* corroborado fehacientemente por los testigos indígenas y que no vuelve a aparecer —en mi conocimiento— por parte alguna. Claro que ello no impide admitir que el arma que se examina se conociera realmente —si quiera por algunos— con ese vocablo, y cuya "piedra" o "pedazo de oro" debía a su vez llamarse originalmente *apaicha*. Pero si el nombre no aparece en otro lugar, el arma sí. Veinte años antes había escrito Betanzos conceptos sobre la misma hazaña legendaria de Mama Huaco que no estorba reproducir:

"Mango Capac y su compañero Ayar Auca salieron de sus rancherías llevando consigo sus cuatro mujeres ya nombradas y caminaron para el pueblo del Cuzco, donde estaba Alcabiza. Y antes de que llegasen al pueblo, dos tieros de arcabuz, estaba poblado un pueblo pequeño en el cual había coca y ají; y la mujer de Ayar Oche (56) el que se perdió en la cueva, llamada "Mama Guaco", dió a un indio de los deste pueblo de coca un golpe con unos ayillos y matóle y abrióle de pronto y sacóle los bofes y el corazón, y a vista de los demás del pueblo, hincho los bofes soplándolos; y visto por los indios del pueblo aquel caso, tuvieron gran temor, e con el miedo que había tomado, luego en aquella hora se fueron huyendo al valle que llaman el día de hoy Gualla, de donde han procedido los indios que en el día de hoy benefician la coca de "Gualla" (57)".

El relato según se ve es muy parecido. Poco importa que el acento se cargue aquí principalmente sobre los Huallas con olvido de Sauasiray. La crueldad de Mama Huaco y su procedimiento para infundir terror son idénticos. No se especifica el arma de un modo preciso. Pero al decir "unos ayillos", Betanzos acata el sistema expresivo a que

(55) Informaciones sobre los Incas. En "don Francisco de Toledo supremo organizador del Perú por Roberto Levillier, Buenos Aires, 1940. V. II. p. 188.

(56) Corrijase, Ayar Cachi.

(57) Juan de Betanzos. *Ob cit.*, pp. 14-15.

se atienen los cronistas que designan las cosas desconocidas con el nombre de alguna que se les asemeja entre las que se conocen: así llaman carnero a la llama, alabarda al yauri. Estos *ayllos* significan que el arma de Mama Huaco, era del género del ayllu, según ya dejamos por nuestra cuenta discernido.

Otro tanto puede decirse del relato de Cabello de Balboa que se transcribe a continuación. Subsiste en él lo esencial: las crueldades sanguinarias de la heroína sobre el indio que aquí se dice Guaylla, aunque los que en esta versión huyen de ella no sean ni los de esta procedencia ni Sahuasiray, sino Copalimaita. El arma es ahora un *tumi* o "cuchillo de piedra", cosa que en lo esencial no desiente de cuanto se lleva visto puesto que el arma representada en la mascapaicha, según la utilizaron lo mochicas y algunos pueblos del Ecuador, era el antecesor del *tumi*, y la forma incaica de éste es del todo incompatible con la piedra. Se transcribe el texto de Cabello de Balboa porque añade matices de interés sobre la clase de terror que se complacían en suscitar Mama Huaco y sus acompañantes:

"Dice que Mamaguaco alló un Indio de los naturales Guayllas que allí estaban poblados, y lo mató con un tumi que llevaba oculto (que es un cuchillo de piedra) y sacándole los bofes y entrañas las hinchó y se las atravesó en la boca, y con la sangre hizo vntar a los demás y con tan horrenda postura se metió en el pueblo de los Guayllas y los desanimados naturales creyendo que era gente que comía carne humana desampararon en pueblo y fuéronse descarriados por aquellos campos, más Copalymaita (que así se llamava el Señor natural del Cuzco) juntó la más gente que pudo y les salió al encuentro".

«Jorge Puccinelli Converso»

Rechazado su primer intento, Manco Capac y los suyos vuelven tras la sementera a la carga, prendiendo.

"al caudillo Capaymaita el qual de miedo de la muerte les dijo que él les quería dejar libremente su tierra y irse a donde más no fuese visto y entregado a Mamaguaco... Viéndose ya libres de competidores y absolutamente señores de lo que tanto deseavan Manco Capac y su familia se poblaron con mucho contentamiento en el asiento de Curicancha donde en nuestros días se encuentra Santo Domingo del Cuzco" (58).

Muy parecida historia oyó sin duda contar Morúa acerca del pobre indio sacrificado como un animal doméstico, aunque en algunas cosas difiera. La protagonista deja de ser aquí Mama Huaco o Tupa Huaco, la mujer de Guanacauri, como él la dice, para llamarse Curi Ocllo, la de Manco Cápac. Según sabemos por Guamán Poma y este

(58) Miguel Cabello de Balboa; *Miscelánea Antártica*. Pte. III, cap. X, según la copla del original castellano, de la Biblioteca Pública de New York.

modo de tratar los nombres nos los confirma, Morúa se interesaba más por la nubilidad que por la maternidad. He aquí sus palabras:

"la tercera hermana de Curi Ocllo, como más entendida y sagaz, con parecer de las demás hermanas, dejándolos allí, salió a buscar tierra, que fuese tal para poder poblar, y llegando a los caseríos desta ciudad del Cuzco, que entonces estaba pobre (poblado) de indios Lares y Poques y Guallas, que era una gente baja y pobre, antes de llegar a ellos encontró un indio de los Poques y lo mató con cierta arma, llamada *raucana*, que llevaba secretamente, y le abrió y sacó los bofes, los cuales hinchó de viento, y con ellos en la boca, toda ensangrentada, entró en el pueblo; y los indios, atemorizados de verla así, creyendo que comía gente, desampararon las casas y se fueron huyendo" (59).

Las alteraciones que presente este relato de Morúa, debidas tal vez a su comunicante, tocan a los nombres de la mujer, de la casta del indio y del arma. Mas la protagonista sigue siendo la mujer de Manco Cápac; el indio, de la clase inferior; y el arma, ninguna de las empleadas en aquel tiempo pues que tiene un nombre propio, *raucana*, que al aplicarlo González Holguín a un "escardillo de hierro" la define como arma corta. Dista, pues, esta narración de oponerse a lo especificado por las otras versiones.

La personalidad marimachona y cruel de Mama Huaco posee, según se comprueba, importancia de primer orden en lo relativo, a la fundación incaica del Cuzco. A Manco Cápac le adjudica la leyenda el papel dorado y apoteósico, la representación augusta, solar, del Tahuantinsuyo simbolizado, quizá, por sus cuatro mujeres. En cambio Mama Huaco desempeña en este cuerpo legendario el ejercicio del terror ordenado al triunfo de la empresa común. A veces en términos genocidas, bestiales, como en la prolongación del texto de Sarmiento de Gamboa que antes se leyó:

"Y Mama Guaco, visto la crueldad que había hecho, y temiendo que por ello fuesen infamados de tiranos, parecióles no dejar ninguno de los Guallas, creyendo que así se encubría. Y así mataron a cuantos pudieron haber a las manos, y a las mujeres preñadas sacaban las criaturas de los vientres porque no quedase memoria de aquellos miserables Guallas" (60).

(59) Martín de Morúa, *Ob. cit.* cap. II, pp. 40-51. Opto por la lectura *raucana* que fué la de los primeros que manejaron la obra de Morúa, y no *macana* como se ha transcrito después, voz esta última de origen posiblemente antillano. Sin embargo, Garcilaso la emplea "Comentarios, Lib. VI, c. XXV), pero como propia de una arma que compara al montante español, arma tan voluminosa que, según el mismo recuerda, tenía que esgrimirse a dos manos, siendo por consiguiente la menos propia para llevarse escondida. En Holguín se lee concordantemente: "vlnu macana. Porra de armas o de guerra hecha de chonta como bastón".

(60) Pedro Sarmiento de Gamboa, *Ob. cit.*, p. 45.

Debe advertirse que ese terror se genera siempre del mismo modo destripando a un indio mediante una *arma especial* cuya naturaleza nos es precisada por Sarmiento de Gamboa y los Informantes, y untándose el rostro con la sangre de dicho indio para hacer pensar que comían carne humana. Nos guste o no, esta arma es, sin duda posible, aquella que con referencia a las ferocidades de Mama Huaco durante la conquista y fundación del Cuzco, se convertiría en la insignia capital del imperio. La amenaza de un tratamiento semejante al recibido por el pobre Hualla, pendía sobre los pueblos que iba señoreando la casta cuzqueña. El jefe rebelde o reacio a dejarse asimilar que recibía la visita del emisario portador de la mascapaicha del Inca, no ignoraba la suerte que a él y en ocasiones a los suyos les estaba reservada. La sombra cruel de Mama Huaco cubría la frente del imperio que en ella se glorificaba, y esa referencia era para los Incas algo así como el poder fulminador para Júpiter. Las fuerzas psíquicas presupuestas por la magia desempeñaban seguramente en el fenómeno un oficio principal.

Porque no menos inquietantes, aunque de distinta índole, son las noticias que Poma de Ayala nos trasmite acerca de este extraño personaje femenino, en cuya descripción prodiga sus tintas más turbias, precisando que debe sus informaciones a indios muy viejos. Su Mama Huaco es una especie de bruja Hermosísima.

"fingidora, ydulatra, hechisera, el qual hablaua con los demonios del ynfierno y hazia serimonias y hecheserías y aci hazia hablar piedras y peñas y palos y zeros y lagunas porque les respondía los demonios y aci esta dicha señora fué primer enbentadora las dichas uacas ydolos y hecheserías encantamientos y con ello les engañó a los dichos indios..."

«Jorge Puccinelli Converso»

Varias veces recalca Guamán Poma esta cualidad de Mama Huaco de hablar con los objetos inanimados que respondían portentosamente a sus conjuros. Mas no en vano era mujer. Así "se echaua con los hombres que ella quería de todo el pueblo", dando nacimiento en secreto a Manco Capac, su hijo, que más tarde se convertiría a la manera de Edipo —oh omnipotencia de la mitología— en su propio esposo. Para eso vivió la señora doscientos años. Es la madre, por consiguiente del linaje incaico, pues que de ella, como dice Poma de Ayala "comencaron a salir reys ingas".

En suma, parece evidente que la tradición tanto incaica como de algunos pueblos sometidos por los incas y asentados en el Cuzco, atribuyen a ese espectro de mujer de un modo más o menos indirecto el origen no sólo de la mascapaicha terrorífica y de la hoja del hacha que con su *tocco* generacional formaba parte del *yauri* o cetro incaico, sino hasta de su árbol genealógico. Cosas hay, sin embargo, que la propia estimación natural de los pueblos, celosa del bien parecer y de sus conveniencias, somete a censura y va apartando con disimulo hacia el olvido. Esto explicaría el porqué y cómo pudo ir menguando, al

crecer del imperio, el prestigio de esta mujer terrible. Porque los datos anteriores y sobre todo el hecho de que su arma fuera la *apaicha* del *ayllu* de los *mascas*, parecen dar a entender que Mama Huaco es la persona matriarcal representativa, —real o figuradamente— de dicho *ayllu* capital, caído un poco también en desestima al forjarse la gloria del Tahuantinsuyo. Preciso es reconocer lo atractivo de esta proposición por mucho que difiera de las emitidas hasta el presente por la ciencia.

Los tratadistas modernos no están de acuerdo en cuanto al origen quechua o aymara de este *ayllu* *masca* cuya procedencia se atribuye generalmente, a partir por lo menos de Markham (61) al verbo quechua *mascani*, "buscar", sentido que cuadra con el espíritu de la leyenda. ¿No iban acaso los protagonistas buscando por designio divino un lugar propicio donde asentarse, y no juega Mama Huaco en la narración, papel de adelantada? Claro que su nombre *Huaccu*, el de *Manco Cápac*, el de *apaicha* y el de *Yauri* parecen de origen aymara así como alude en última instancia a esa región la leyenda de la peregrinación fundadora.

Pero aunque sólo fuera por el placer de atar cabos, no podría desconocerse la relación que guardan entre sí por una parte la calidad de hechicera y habladora con los demonios que Poma de Ayala reconoce a Mama Huaco, con el nombre de esta última, según se va a ver, y en especial con un texto del P. Arriaga.

Bertonio dice en su Vocabulario:

"*Huaccu*. Mujer varonil, la que no hace caso del frío ni del trabajo y es libre de hablar sin género de encogimiento".

Y Arriaga manifiesta:

"*Masca* y *Viha* son los que curan con mil embustes y supersticiones y precediendo de ordinario sacrificios a la Huaca o Conopa del particular que los consulta, y esto se ha experimentado en estas Provincias que se han visitado, ser los más perjudiciales, porque son los consultados para todas las cosas y para que también hablen con las huacas, aunque no creen los que las guardan".

El concepto *masca* recogido por Arriaga se ajusta con perfección notable a la descripción que hace Poma de Ayala de Mama Huaco. No cabe achacar la coincidencia al influjo ejercido sobre el escrito por aquel hombre, ya que Poma de Ayala no piensa ni remotamente que Mama Huaco tuviera algo que ver con el *ayllu* *masca* cuya existencia ignora. La asociación tendría que venir de fuentes anteriores, lo que querría decir que, para éstas Mama Huaco pertenecía o designaba a la gente de los *mascas*. No es fácil por consiguiente descartar la idea de que Mama Huaco, la persona que esgrimía el arma convertida pos-

(61) Clements Markham, *The Incas of Perú*. New York, 1910, pp. 50 y 65.

teriormente en mascapaicha insigne, fuera de aquel ayllu o lo representara. Pero un ayllu *masca* que no deriva del quechua *mascani*, "buscar", sino que conoce probablemente otro principio mucho más remoto al modo como lo es el del arma motivo de este estudio, de manera que quizá la presunta etimología quechua pudiera ser una de los innumerables interpretaciones a posteriori de nombres que responden en realidad a otro origen.

Claro que estas afirmaciones no obstante la base objetiva más firme de que en virtud de la mascapaicha gozan con respecto a los deires indígenas, sólo son conjeturas. Por desgracia se ha perdido la "Historia de los Incas" de Cristóbal de Molina, tan bien enterado y minucioso, que hubiera podido en estas cuestiones arrojar luz. No tiene remedio. Así, en lo que aquí importa, hemos de contentarnos con presumir a causa de la invariabilidad de ciertos detalles muy gráficos que se repiten en todos los testimonios aducidos, que la historia de Mama Huaco tal como nos la han contado Betanzos, Sarmiento, los Informantes, Cabello de Balboa, Morúa, etc., debió ser de las representadas en aquellas pinturas antiguas que vieron casi con seguridad estos cronistas, como las contemplaron Polo de Ondegardo, Molina y el dicho Sarmiento que dejaron de ello constancia. Y de estas pinturas debieron tomarse los motivos para la composición de los "paños" que el Virrey Toledo envió a la corte. Perdidos irremediablemente, tampoco nos es permitido comprobar si la hazaña de Mama Huaco fué, como parece probable, de las consignadas allí.

Para justipreciar en lo posible el valor de esta nuestra averiguación que ha soldado la persona de Mama Huaco al concepto *masca*, nombre de uno de los ayllus establecidos en el Cuzco, no están de más repasar las conclusiones a que el examen de esta enredosísima cuestión ayllay condujo a los tratadistas que han seguido el camino trazado en sus especulaciones por Max Uhle (63).

Latcham es el primero. El hecho de que, a juicio de éste, Mama Huaco fuera la única mujer de dos Ayares legendarios que llegó a Co ricancha donde aparece asentado posteriormente el ayllu *Tarpuntay* cuyo nombre coincide con el que Molina presta a los sacerdotes del culto del sol y de las huacas, le hace a este autor considerar probable que aquella mujer fuera el jefe tanto militar como civil del ayllu dicho (64). Llama la atención la concordancia que en lo sustancial guarda esta hipótesis con los informes de Poma de Ayala cuya obra permanecía inédita cuando Latcham realizó su estudio. Sin embargo, las bases de la argumentación que le lleva a identificar a Mama Huaco con este ayllu *Tarpuntay* no pueden realmente ser más frágiles.

(62) Pablo José de Arriaga. *Extirpación de la idolatría de los Indios del Perú*. Lima. 1920. Cap. III. p. 18.

(63) Max Uhle. *Los orígenes de los Incas*. Actas del XVII Congreso Internacional de Americanistas, Sesión de Buenos Aires, 1910. Buenos Aires, 1912, pp. 302-353.

(64) Ricardo E. Latcham. *Los Incas: sus orígenes y sus ayllus*. En "Anales de la Universidad de Chile" año 1927, pp. 1017-1154. Año 1928, pp. 159-233, 351-408, 685-747 y 925-964. Ver especialmente las pp. 405 y 690-91.

Diferentes y en algún aspecto más atractivos son los resultados que, por su parte, y también por conjetura logra un poco después Jijón y Camaño en lo tocante al ayllu *masca*: "Todo... induce a creer que es la estirpe o estirpes, de un inca o incas, anteriores a Manco, cuyos recuerdos no conservaba la tradición indígena, quizá por la obscuridad de sus hechos" (65). O quizá más bien a causa de la censura psicológica establecida por las conveniencias de la casta dominante. ¿No es costumbre universal de todo aquel a quien encumbra la fortuna, disfrazar sus orígenes modestos, dorar prestigiosamente sus blasones? ¿No perjudican gravemente al mito del origen heliaco de los Incas en que se gloria el imperio, las atrocidades *mascas*? En todo caso, el olvido del arma representada por la *mascapaicha* y de la significación original de ésta se concilian muy bien con la hipótesis de Jijón y Camaño, menos apegada a la letra de la distribución de los ayllus cuzqueños.

Por último, en el examen metódico y exhaustivo de elementos de toda especie, que, con miras a una síntesis, realizó Luis E. Valcárcel, afirmó éste la conclusión revolucionaria de que Ayar Manco es *masca*, el *mascaj* o "buscador de tierras" por excelencia, que da nombre a la tribu cuyo jefe se toca con su insignia. Mama Wako es la jefe matronímica que dirige a sus huestes y toma la ofensiva en la lucha "Los *mascas* son los únicos que quedaron en el Cuzco, eliminadas las otras tribus" (66).

Las deducciones conjeturables a que llegan Jijón y Camaño y sobre todo Valcárcel, en nada pugnan, según se ve, con el hecho de que el arma utilizada por la mítica Mama Huaco diera origen a la insignia *inca*. Cierto es que el nombre de la *mascapaicha* fué uno de los datos principales en que tanto el uno como el otro fundaron sus razonamientos. Ninguno explica, sin embargo, por qué el oficio de guerrero cruelísimo recae sobre una mujer mientras que al varón le incumbe la noble figura apoteósica. Aunque sin meternos en disquisiciones etnográficas, diríase que para la mente que los concibió, esos personajes simbolizan dos épocas culturales separadas por una honda transformación con un cambio de acento tan espectacular como el que distingue a la noche del día. Mama Huaco, vinculada al primer Ayar, pudiera ser la figura representativa de la tribu ancestral de los *mascas*, que, al unirse con las otras tribus dieron origen a la casta hegemónica. Mas posteriormente, con la formación y engrandecimiento del imperio, pudo ir modificándose la escala pública de los prestigios hasta quedar convertido prácticamente en un ayllu de tantos. Algo de este o de parecido género presuponen sin decirlo las conclusiones de Valcárcel cuyos conceptos, así como los de Jijón y Camaño, distan de ser

(65) Jacinto Jijón y Camaño. Los orígenes del Cuzco. En "Anales de de la Universidad Central", Quito, 1934. T. LII, Nº 287, p. 259.

(66) Luis E. Valcárcel, Sobre el origen del Cuzco. En "Revista del Museo Nacional", Lima

enteramente desfavorables a los que de nuestras consideraciones se desprenden.

Si ha de apurarse hasta cierto punto la materia, no cabe concluir sin dedicar alguna consideración a los indicios que suministra el ritual del *Huarachicuy*, relacionado esencialmente con estas cuestiones. Constituía éste un cuerpo de ceremonias mediante el cual, según se desprende entre otras cosas del cetro o insignia que se les daba a los descendientes púberes de los ayllus incaicos, se alzaban estos jóvenes a la dignidad de su progenie identificándose personalmente con el origen y porvenir de la casta forjadora de Tahuantinsuyo. Es bien sabido que en los rituales suelen percibirse costumbres muy primitivas porque, aunque hayan adaptado su explicación exterior a los nuevos conceptos que en su evolución circunstancial ha desarrollado la sociedad en que perviven, sus prácticas siguen traduciendo sustancialmente el mundo que las determinó. Pues bien, esas ceremonias solemnes en que se glorificaba la casta de los Incas, se iba celebrando principalmente en tres lugares cercanos a la capital del imperio, Huanacauri, Ahahuarque y Yavirá, para terminar en el Cuzco. Vista la importancia excepcional que la mente incaica reconocía a la fundación de la metrópoli, luego se sospecha que el sentido de este itinerario puede reproducir el atribuido a las gentes invasoras, con cuyo destino había de identificar el suyo la generación de incas al "armarse caballeros". Huanacauri era la "huaca" principal de los incas, unida al nombre de Ayar Cachi, con quien formaba pareja Mama Huaco, y al de Manco Cápac que después lo suplantó y cuya varilla de oro, al decir de Garcilaso (67) —quizá erróneamente, por cierto— hundiéndose allí. Uhle llega por confrontación al resultado no falto de solidez de que el ayllu *masca* se llamaba por otro nombre *Anahuarque* (68). Pues bien, en este cerro de Anahuarque "donde había muchos ídolos que cada cual tenía su origen e historia" (69), es donde se les entregaba a los incas noveles, según la mayoría de los cronistas, el *yauri* o cetro incaico que representaba la unión de la varilla de oro y la hoja de hacha o *apaicha* de Mama Huaco adornada ésta con la ventana o *tocco* de donde provenían. Y se les daba para que con dicha insignia en las manos emprendieran una carrera desenfrenada "como si fuesen siguiendo alcance de enemigos", dice Betanzos, "hasta un cerro donde se parece esta ciudad" (70).

También en el curso de esta ceremonia acostumbrábase a hacer algo que dentro de nuestra especulación puede adquirir significado especialísimo: untar a los jóvenes la cara con sangre de llama. A manera de consagración, trazando una raya "que les toma de oreja a oreja", dice Betanzos, que sitúa la ceremonia en Yavirá. Para Cobo era la descrita, una acción que se practicaba con los noveles en el *Itu-Raimi* del mes de Ayamarca. Posteriormente, en el *Capac Raimi* de diciembre, ya en

(67) Garcilaso de la Vega, *Ob cit.*, Lib. I, cap. XVI.

(68) Max Uhle. *Los orígenes de los Incas*, p. 334.

(69) Bernabé de Cobo. *Ob cit.* vol. IV, p. 40.

(70) Juan de Betanzos. *Ob cit.*, p. 95.

pleno huarachicui, los recipiendarios sangraban los "Aporucos (carneros muy viejos) de cierta vena que está arriba del brazo derecho, y sin tocar la mano, paraban los muchachos al rostro y untábanse con aquella sangre (71). Ocurría este embadurnamiento previamente a la entrega de los *yauris* con que perseguir a toda velocidad al enemigo imaginario. En la narración brevísima que hace Polo de Ondegardo del huarachicuy dice que a los muchachos referidos "les ponían las huaras o pañetes, y les horadaban las orejas y ventaban con sangre el rostro todo en señal de que avían de ser caualleros leales del Ynga" (72). Lo mismo en esta que en las demás relaciones está claramente indicada la lucha con gentes que manejaban hondas puesto que con ellas les azotaban las piernas a los noveles. Cieza dará la explicación de los copos de lana que todos los cronistas cuentan que se ataban a los *yauris* cuando dice que el Inca, al consagrarse en *Anaguar* (que) bajaba a la carrera del cerro "trayendo un poco de la lana atado a una alabarda en señal de que cuando anduviese peleando con sus enemigos ha de procurar traer los cabellos y cabezas dellos" (73). Recuérdase la ilustración de la mascapaicha sobre dos cabezas cortadas reproducida anteriormente.

Con ser esto interesante en grado sumo, pues que declara cómo estos ritos respondían, como era de imaginar, a intenciones bélicas, Cieza aporta un dato de interés aun mayor, cuya práctica sitúa como Betanzos en Yavirá. El Inca Novel.

"en presencia de los que allí se hallaban mataba una oveja, cuya sangre y carne repartiánse entre todos los más principales, para que cruda la comiesen, en lo cual significaba, que si no fuesen valientes, que sus enemigos comerían sus carnes de la suerte que ellos habían comido la de la oveja que se mató. Y allí hacían juramento solene a su usanza por el sol, de sustentar la orden de caballería y por la defensa del Cuzco morir, si necesario fuese" (74).

La mente moderna distingue fácilmente en esta narración un eufemismo que disfraza algo que en etnología suele conocerse bajo el nombre de comida de sacrificios y cuyo objeto es estrechar consustancialmente los lazos que ligan entre sí a los individuos de un clan. Pero evidentemente, la explicación que da Cieza de esta ceremonia saturada de belicosidad, delata una inversión de términos. Su sentido real no puede en modo alguno ser pasivo o de defensa. No se trata de recordar la amenaza de ser comido, sentimiento contraproducente y que interesa

(71) Bernabé Cobo. *Ob. cit.*, vol. IV, p.

(72) Polo de Ondegardo. *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas*. Lima 1916, v. I, p. 18.

(73) Pedro Cieza de León. *Del Señorío de los Incas*. Cap. VI, Buenos Aires, Solar, 1943 p. 62.

(74) *Ibid.* p. 63.

más al individuo que a la tribu, sino al contrario, de estimular la agresividad conducente a la asimilación del enemigo común, que es lo que los incas hicieron con éxito incomparable a partir de la conquista del Cuzco. La carne y la sangre de dicha llama sobre la que se proyectan la representación del adversario, se distribuye e ingiere palpitantemente para que ejerza su acción mágica.

Más aún, dado que estas ceremonias complejas del huarachicuy están siguiendo en su desarrollo el de la conquista del Cuzco y ponen en manos del novel y yauri en que figura, además del tocco y de la varilla, la *apaicha* para dar caza al enemigo, parece sumamente oportuno reconocer en el animal muerto y comido, la representación de aquel indio Hualla que Mama Huaco mató con su *apaicha masca* en la ocasión que se está rememorando y repartió entre sus acompañantes para hacer creer que comían gente. Propósito a no poder más equívoco, en verdad. En fin, esto significaría que si había de ser exaltados a la dianidad incaica, tanto el Inca como los noveles que pertenecían a la estirpe por nacimiento, tenían que indentificarse en segunda potencia con el espíritu ancestral que informó a Mama Huaco, reproduciendo figuradamente las etapas o estaciones de la invasión del Cuzco (75). "Que tira casi esta cirimonia a lo que los cristianos cuando se confirman", dice Tito Cusi (76).

Puntualizando; con los datos que se poseen no es fácil evitar ver en esta ceremonia de la llama sacrificada y comida cruda, 1º el recuerdo de ciertas usanzas muy antiguas de las que cuesta descartar una reminiscencia antropofágica; 2º una referencia a la hazaña mítica de Mama Huaco cuando de este modo cruel, haciendo creer a los enemigos que comía carne humana, se apoderó del Cuzco; 3º una ceremonia de banquete ritual o de participación mediante esta especie de pacto de sangre, en el destino común de la casta dominadora; 4º una escena de alistamiento para la batalla untándose de sangre el rostro a modo de los caribes y otras tribus que se embijaban en esos trances a fin de que sus contrarios huyeran ante la amenaza de ser comidos.

Lo que aquí interesa principalmente es advertir que todo ello es-

(75) Es ilustrativo examinar a este respecto la descripción circunstanciada que de las etapas del huarachicuy dejó Molina, para quien "los mancebos que se habían de armar caballeros" se dirigían a Huanacauri, "a imitación de la peregrinación que sus antepasados por allí hicieron" *Obt. cit.* p. 47.)

Posteriormente los recipiendarios van a dormir a Matagua. En Cobo se lee "Antes de entrar el Inca (Manco Cápac) en el Cuzco le había nacido un hijo de su mujer Mama-Huaco en un pueblo llamado Matagua, que distaba una legua del Cuzco, a quien puso Cinchi-Roca" (vol. III, p. 128).

En cuanto a Yavirá, se lee en la lista de los adoratorios de Cobo; "La sexta Guaca era una piedra llamada Apuyavira, que estaba sobre el cerro Piccho: tenía creído que era uno de aquellos que salieron de la tierra Huanacauri (o Ayar Cachi, el primer marido de Mama Huaco), y que después de haber vivido mucho tiempo, se volvió allí y se volvió piedra; a la cual iban a adorar todos los ayllos en la fiesta del Raymi", (vol. IV, p. 21.) Allí es donde se debía sacrificarse la llama que sospechamos fuera representación del indio Hualla muerto famosamente en el curso de esta marcha invasora.

(76) Tito Cusi Yupanqui, *Relación de la conquista del Perú*. Lima. 1916, p. 56.

taba como resumido simbólicamente en el trasunto de arma ensangrentada que portaba el Inca con referencia a la hazaña atribuída a Mama Huaco en cuya persona tal vez fuera posible reconocer alguna remota naturaleza tribal.

En suma, muchas son las probabilidades de que la mascapaicha debiera su origen a tales prácticas ancestrales de terror. Ni puede pensarse que estuvieran esas añejas costumbres superadas al arribo de los españoles por cuanto que seguían rigiendo aún entre los incas esas otras usanzas todavía más crueles de brindar con el cráneo del contrincante y de construir los inimaginables *runa tinya* o tambores humanos oriundos también de épocas muy remotas. Conquistando el imperio con estas y otras ayudas, el temor sublime que rodeaba a la figura del Inca era el apresto psicológico que mantenía en pie el edificio del Tahuantinsuyo. La mascapaicha colocada simbólicamente en la cabeza del "Inca vino", según decir de Polo de Ondegardo, representaba, a través del mito de Mama Huaco, el nudo mágico donde se concentraba dicho temor. De aquí cuando un simple soldado de infantería se la arranco a Atahualpa, el imperio fundado en parte sobre esa base psicológica, se desmoronara ante los recién venidos. Portadores éstos de una tradición más evolucionada, disponían de fuerzas arrolladoras de convicción. En el plano de las ideas trascendentales contaban con doctrinas teológicas tendientes a la universalización terráquea muy superiores a la creencia en Ticci Viracocha —proyección, para Julio C. Tello, del jaguar— que había realizado la universalidad local del imperio andino. Y nada se diga respecto a la cosas materiales.

Por eso aquel 16 de noviembre, al derrumbarse el prestigioso temor de que era prenda la mascapaicha, la tradición indígena fué asimilada a la occidental, esto es, el imperio del sol de los Incas fué con todos sus oros incorporados al imperio donde el sol no se ponía de Carlos Quinto, el cual, sin embargo debía también conocer su ocaso. Y era que tanto este último como el forjado por los señores del Cuzco, no pasaban de ser formas prefigurativas del imperio de la conciencia universal en cuyo albor nos afanamos.

EL MOTIVO EXPLANATORIO EN LOS MITOS DE HUAROCHIRI

PROF. DR. HERNAN TRIMBORN

En una de sus obras conocidas (1) Roberto Lehmann-Nitsche, llamó la atención sobre el así denominado Motivo "etiológico" o "explanatorio" en los mitos de los pueblos, a la vez que compiló un vasto material de Sur-américa referente a este tema. La iniciativa del mencionado autor incita a seguir este criterio en los mitos de Huarochiri, transmitidos por el Dr. Francisco de Avila, los que he vertido y publicado por vez primera en su totalidad (2).

Pretendemos con ésto darnos cuenta cabal de los temas míticos donde es dable constatar un motivo "etiológico" o "explanatorio"; i. e. donde el mito también se presta para "apoyar con razones" los hechos naturales y culturales en su "estar presente" (Da-Sein) y en su estar-así (So-Sein). Puesto que, en el examen subsiguiente se separan los fenómenos naturales de los culturales, excluimos evidentemente un mitologema (mitologismo) de la exposición: el de la creación y de su "causa prima" en que se basa y, que contemplado solo conceptualmente, también perteneciera dentro de la esfera de lo etiológico, aunque en su estrecha relación con los problemas de divinidades, será objeto de una investigación aparte y especial.

Abarcando de una ojeada las materias etiológicas, que nos legó Avila, hallamos sorprendidos que en esas quedan omitidos algunos mitologismos importantes. Ante todo, el origen del nacer (alumbramiento) y el del morir, para los cuales en los mitos de muchos otros pueblos se busca dar una explicación, pero que aquí (3), sin más ni menos, se

1).—LEHMANN-NITSCHKE, Robert: Studien zur suedamerikanischen Mythologie. Die aetiologischen Motive, Hamburg, 1939.

2).—TRIMBORN, Hermann: FRANCISCO DE AVILA. Daemonen und Zauber im Inkareich, Leipzig, 1939.

TRIMBORN, Hermann: Daemonen und Zauber in Inkareich. Nachtraege zum Khetschuawerk des Francisco de Avila. Zeitschrift fuer Ethnologie, Jahrgang 73, Berlin, 1943.

3).—TRIMBORN, Hermann: Francisco de Avila, p. 76.

los supone como condición esencial del género humano. Tampoco se aborda la procedencia de las plantas culturales (4), tal como se "lo explican", v. g: —el origen del maíz y de la yuca—, con las extremidades corporales del hermanastro matado, en el mito de Pachacamac de la costa peruana (5). Sin duda alguna, estos indicios de deficiencia son dignos de ser considerados y que no pueden quedar inadvertidos creyéndose simplemente de que se trata de una transmisión incompleta.

I

Las manifestaciones tanto benéficas como funestas de la naturaleza: lluvias y granizadas, rayos y tempestades, los sufre el indígena directamente como fenómenos vitales de potencias soberanas, que en esta forma con fuerzas superiores se comunican con lo terrenal. Este incidente emocional, desde el punto de vista de una cosmología explicativa intelectual, incluye una interpretación exploratoria de las manifestaciones mencionadas, cuyo sobrevenir, el hombre creyente concibe como un modo de obrar de entes antropomorfos, aunque trascendentales.

Por esta razón también es factible dirigirse a las divinidades con súplicas en demanda de lluvias. Se hacen pátentes especialmente, PACHACAMAJ, y su pariente SUCIAHUILLCA como "pluvio dadores", a los que se encaminan, v. g: los CHECA con ofrendas de oro, plata y chicha enterrándolas cerca de la Laguna de Suciahuillca (6). Sin embargo, también al hijo de Pariacaca, TUTAIQUIRI, piden los Checa lluvias, y con este propósito organizan el CHANCO, un baile mágico (7).

Empero el líquido fecundizador cuando se desata en forma de lluvia torrencial unida a granizadas y rayos, se torna para el hombre en maldición; y es muy instructivo que en los mitos de Huarochirí, hasta con mayor frecuencia, se encuentre a la lluvia más bien como una maldición divina que como un beneficio excelso.

A manera de castigo por los pecaminosos desafueros insólitos y contranaturales /Hybris/ de TAMTAÑAMCA, un hombre acomodado de ANCHIKOCHA PARIACACA se lleva las casas de él y a sus llamas (8). Asimismo en forma de lluvia y granizo amarillo y rojo arrastra a los habitantes de HUIQUIHUSA del valle de Huarochirí, por haberle negado el debido acatamiento (9), y se presenta como lluvia amarilla y roja, también en MACACALLA para destruir el villorio (10). Durante la lucha decisiva en la que vence a su adversario HUALLALLO CARHUINCHU, tal como corresponde a su quintuplicidad, hace llover en

4).—TRIMBORN, Hermann: Francisco de Avila, p. 76.

5).—LEHMANN-NITSCHKE: p. 156.

6).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 116.

7).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 156.

8).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 87.

9).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 88.

10).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 125.

amarillo y rojo, y relampaguear en cinco lugares distintos simultáneamente (11). Asimismo para cazar al demonio zoomorfo HUJI que fué soltado por Huallallo Carhuincho, Pariacaca hace llover y relampaguear (12), y en su calidad de Dios-Huracán, se presenta en YARUTINI y se lleva a los habitantes (13).

También a los hijos de Pariacaca, manifiestamente temidos se le rinde culto y veneración como a divinidades de lluvia, de tempestades y de huracanes. Uno de ellos, Tutaiquiri, se hace presente por sobre los valles de SISICAYA y MAMA, en forma de una lluvia amarilla y roja (14), mientras MACAHUISA socorre personalmente en forma de rayo y lluvia al Inca en su lucha contra los rebeldes (15). Pero también a LLOJLLAITHUANCUPA, como hijo de Pachacamac (16) le era propia la facultad de producir rayos, tal como llegamos a saberlo del villorio de los Checa; LLAJSATAMPU (17).

Mientras el *sib* (clan) de Pariacaca se nos caracteriza esencialmente como un grupo de Divinidades de la Tempestad, Pachacamac ostensiblemente es quien origina los movimientos sísmicos en los cuales manifiesta su ira de agitador del Universo.

Por eso, Pachacamac que con propiedad recibe el calificativo de PACACUYUCHIJ (18), sólo se estremece cuando está iracundo, si con esa oportunidad volteara el cuerpo entero causaría la destrucción total del mundo. Como consecuencia se espantaba la gente cuando la tierra temblaba, recordándose la cólera de Pachacamac (19). Distinta es la cuestión en Pariacaca, el agitado por tempestades, quien acá y allá puede presentarse en forma de aguacero o chubasco, mientras a Pachacamac no le es dable desatar su enojo sobre algún lugar determinado; por más que sea capacitado sacudir el mundo entero, no tiene la facultad de distinguir entre amigos y enemigos. Por esta razón tampoco puede acudir en socorro del Inca, tal como lo hace el hijo de Pariacaca, Macahuisa, a su vez ayudando contra los rebeldes, porque el terremoto destruyera simultáneamente, a los soldados del emperador (20).

Motivos similares aduce Lehmann-Nitsche (21) respecto a algunos otros pueblos americanos. Entre los MUISCA fué CHIBCHACHUM el que origina terremotos, cuando mueve el globo terráqueo al cambiarlo de un hombro a otro. De igual modo se explican los sismos entre los Zapoteca porque su "Atlante" —ídolo en la cúspide de un collado dentro de la Laguna de Tehuantepec— mueve sus hombros. En cambio en-

11).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 92, 105.
12).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 107.
13).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 125.

14).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 100.

15).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 118.

16).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 110.

17).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 112.

18).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 117.

19).—TRIMBORN: Francisco de Avila: p. 111.

20).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 118.

21).—LEHMANN-NITSCHKE: p. 160.

tre los Maya de Guatemala, se interpretaba el ruido producido por MAM durante el movimiento sísmico después de las primeras lluvias de los meses de Junio y Julio, como manifestación de enojo, por que las precipitaciones pluviales le mojaban su lecho (madriguera).

Entre todos los ejemplos aprovechados aporta más completamente la interpretación de los sismos como una expresión de la ira divina, la determinación del Motivo Explanatorio en el sentido de "explicación" de un fenómeno de la Naturaleza, que como una exégesis de la lluvia, granizo y rayo. La razón es que en éstos, de cierta manera, se trata de una aplicación del principio "impropia o apócrifa", porque los citados meteoros (fenómenos atmosféricos) aunque aparentan instrumentos de seres divinos, con esto nada se dice que ellos no existieran independientemente del hecho que, el poder mágico en las divinidades se sirviera de aquellos. Con una aplicación genuina del motivo etiológico, sin embargo, tenemos que habérselo en los ejemplos siguientes donde resulta una "explicación" mítica para el "estar-presente" o el "estar-así" de un fenómeno natural.

Así es que para los nativos resulta de confirmación la suposición de que la llama concebida como una constelación astral denominada YACANA o CHACANA (Orión), en horas de medianoche baje desde el firmamento para abreviar en las aguas del mar, debido a que el océano no se desborda e inunda la tierra (22).

La razón del por qué el mar esté poblado con peces nos da a conocer el mito de CONIRAYA. Este, en su cólera sobre URPAIHUACHAJ, —la procreadora de palomas— arroja al mar los peces que ella criaba en una lagunita; desde aquel tiempo hay peces en el océano (23).

No es de extrañar que entre los pueblos costeños ocupe un puesto destacado la interpretación de la aridez del ambiente con leyes existenciales divinas. Conforme a su conceptualización, CON indignado de los hombres que se pasaron de su culto al del Pachacamay, ya no manda llover (24). En cambio, como se había visto, en los mitos de Huarochirí, más pronunciadamente se patentizan las divinidades pluviodadores. Las montañas y los valles de Huarochirí en sus perfiles actuales surgieron a raíz de una disputa entre Pariacaca y Huallallo Carhuincho durante la cual, el primero se desata en forma de una lluvia torrencial, de manera que, el paso de la época de Huallallo Carhuincho a la del Pariacaca se halla relacionado con una catástrofe telúrica (25). En la lucha final entre ambos, Pariacaca se presenta en un descomunal agua-

22).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 129.

23).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 80; comp. TELLO, Julio C.: WIRA KOCIA, "Inca", vol. I, Lima, 1923, p. 160.

24).—Comp. BEUCHAT, Henri: MANUAL DE ARQUEOLOGIA AMERICANA, Madrid, 1918, p. 612.

SCHMIDT, Max: KUNST UND KULTUR VON PERU, Berlín, 1929, p. 121.

25).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 88.

cero "amarillo y rojo, que las aguas no pueden desaguar formándose como consecuencia la laguna de MULLUKOCHA (26).

Asimismo, en dos casos se explica el origen de los manantiales benéficos que surten los acueductos para la irrigación de los sembrados. Así la fuente de RATAJTUPI cerca de YAMPILLA brotó de la chicha desparramada descuidadamente por CAPYAMA (27) razón por la cual su origen es divino. Mientras tanto el líquido cristalino de la vertiente de Capyama debe su pureza a la manta humeral (Yakolla) de COLLQUIRI que en cierto modo le sirve de filtro cuando él pretende regularizar su caudal en exceso abundante y amenazador (28).

Un campo lucrativo y plétórico de fantasía para la aplicación de motivos etiológicos, como en muchos otros pueblos, representan también las propiedades características de los animales.

Lo hurraño y asustadizo del venado que con recelo huye del hombre, su cazador, en una fábula breve que da la impresión de ser fragmentaria, se lo motiva de manera siguiente: "También se cuenta que anteriormente los venados se alimentaban de carnes humanas. Empero cuando se habían multiplicado bastante deliberaron sobre cómo sería posible seguir alimentándose de gente. Uno de los animalejos tierno aún, malentendiendo el asunto tratado, preguntó: ¿de modo que la gente nos comerá a nosotros? Al oír esto los venados se desbandaron, y desde aquel día se tornaron en presa de los hombres" (29). De paso sea dicho, ese mito contiene a semejanza del capítulo IV "La Rebelión de los Utensilios", también el "Motivo del Mundo Trastocado".

Por el fragmento anteriormente conocido procedente de Fco. de Avila ya nos es familiar el relato que la cola del zorro sea negra desde que ésta, cuando refugiado en el cerro HUILCAKOTO, se le había mojado en las aguas del diluvio universal (30). En relación con eso, Lehmann-Nitsche supone que originariamente no se trataba de un diluvio "pluvial" sino más bien de un diluvio "igneo", donde fué que se chamuscó la cola del zorro, y que posteriormente ese motivo algo raro fué sustituido por el diluvio universal. En este sentido remite también a los mitos de los Arecuná donde se refiere de la parte trasera chamuscada del Agutí, aunque por cierto se opone a eso el hecho de las patas y manos mojadas del mismo Parauacú entre los Caxinauá (Cashinahua). Con razón previene Lehmann-Nitsche que aquí, en eso como con frecuencia en otras partes, llega a expresarse la convicción de una transmisión por herencia de atributos adquiridos (31).

26).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 92.— Nachtraege, p. 149.

En Dávila Briceño (Relaciones Geográficas, vol. I, Madrid, 1881, p. 72) se basan: Lehmann-Nitsche, p. 187.

Jijón y Camafío, Jacinto: La religión del Imperio de los Incas, Quito, 1919, p. 323.

27).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 134.

28).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 135.

(29) TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 87.

30).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 81.

31).—LEHMANN-NITSCHKE: p. IX, 31, 33, 41.

→ Otras materias en sentido idéntico de una interpretación mítica de características animálicas, giran en torno del conocido mitologema sobre la bendición y la maldición de Coniraya (32).

Así, el hecho que el puma asalte a la llama, y que especialmente la llama del pecador le sirve como alimento, representa un obsequio que le hizo Coniraya (33); igualmente, adjudica al cóndor como comida cualquier clase de carroña, en particular, los guanacos y vicuñas muertas (34). Este motivo lo hallamos otra vez entre los Yuracare del río Mamoré, en la forma que el Urubú (Gallinazo) esté obligado al aprovechamiento de animales muertos (35). Al halcón como recompensa se le asignan los colibrís y otras aves como comida (36).

Manifiestamente se conceptúa aquí al Puma, al Cóndor y al Halcón como seres teriomorfos helíacos o solares, que en simpatía se relacionan con Coniraya, cuando éste se trastroca de un mendigo en Dios Sol. Por tal razón se les contraponen, la moqueta (añás), el zorro y los papagayos como animales nocturnos cuyas propiedades peculiares se originan en la maldición de Coniraya. Con esta motivación mítica, pues, la moqueta queda condenada a heder y ambular por las noches (37), el zorro, a ser enemigo despreciable e inútil para el hombre (38), y el papagayo, a graznar detestablemente y a vagar sin sosiego, lo odian y ahuyentan los hombres (39); merece atención la conceptualización antropocéntrica de los casos últimos.

→ Una posición destacada en el enmarcamiento de la interpretación mítica de los fenómenos naturales, finalmente ocupan las "interpretaciones" de las piedras antropomorfas o rocas y cerros así supuestos. La distribución casi universal de este motivo, prueba Lehmann-Nitsche (40) con numerosos ejemplos de piedras y cerros zoo- y antropomorfos en toda América Latina, desde México hasta Chile (41). Afín con eso también es la interpretación correspondiente a las estatuas monolíticas de Tiahuanacu que fueron consideradas por los indígenas posteriores como gente petrificada procedente de una edad del mundo anterior (42). Hallamos este motivo en los mitos de Huarochirí en los casos siguientes:

Ya en conexión con la persecución de CAHUILLACA y de su hijo concebido de Coniraya, los encontramos transformados en dos ro-

32).—COMP. TELLO, p. 160.

33).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 79.

34).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 79.

35).—LEHMANN-NITSCHKE: p. 65.

36).—TRIMBORN: Francisco de Avila: p. 79 - 80.

37).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 79.

38).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 79.

39).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 80.

40).—LEHMANN-NITSCHKE: pp. 163 - 192.

41).—COMP. KARSTEN, Rafael: THE CIVILIZATION OF THE SOUTH AMERICAN INDIANS, London-New York, 1926, p. 365;

KUTSCHER, Gerdt: CHIMU, Berlín, 1950, p. 97 (peruan. Nordöste).

42).—TELLO, p. 164; KARSTEN, p. 338.

cas —las Islas de Pachacamac— que hoy las podemos ver todavía en el mar (43). Empero el mismo Coniraya se vuelve roca posteriormente cerca de la acequia de HUINCOMPA más arriba del villorrio CUPARA (44). Acontece ésto después de la aventura amorosa con la bella CHOKESUCO, originaria de Cupara, la que, a su vez, se petrifica también algo más abajo de Coniraya en el desagüe de la acequia denominada COCOCHALLA, donde la encontramos asentada como divinidad de la fecundidad (45).

En cambio otra piedra sobre el camino de San Damián a Anchikocha, que se hizo conocer como muslo y pubis de una mujer, se había considerado como la hija mayor del demonio Tamtañamca, a la que transformó en piedra HUATYACURI, el hijo de Pariacaca (46).

En la comarca de Yarutini se veneraba una piedra sagrada, a la cual el mismo Pariacaca dió por nombre "KAPAJ HUANCA" cuando destruyó el villorio que se negó al acatamiento, salvando a sólo un hombre y dándole vida perpetua, porque éste en el supuesto mendigo había reconocido al divino héroe cultural (47).

Se relaciona también con el motivo de Pariacaca la interpretación de numerosos bloques pétreos dispersos en el pedregal desértico de Macacalla, que el motivo explica como metamorfosis punitiva de los habitantes (48). Finalmente, encuéntrase motivo similar explanatorio en el RUCANAKOTO, el "Cerro Digital" fálico, considerado como asiento, es decir, como la petrificación de una divinidad de igual nombre. Erase que Rucanakoto iba entre las gentes, y fué el único que con su miembro viril descomunal pudo satisfacer completamente a la ninfómana diosa de la fecundidad, la CHAUPINAMCA, la que más tarde se tornó en una piedra pentamorfa en la aldea de Mama (49).

«Jorge Puccinelli Converso»

II

A más de las aplicaciones del motivo explanatorio en las manifestaciones de un ambiente natural, también entre los indígenas del Perú, el "estar-presente" y el "estar-así" de las creaciones humanas, en especial, de los tradicionales hechos culturales, los hallamos atribuidos a un primigenio acontecer divino. Apenas precisa anotar que la diferenciación de grupos causales sólo existe en nuestra sistemática científica, pero no en el modo de pensar integral de los indígenas.

Tal como ocurre en muchos otros pueblos, la introducción inicial de hechos históricos y valores culturales, muchas veces se relacionan

-
- 43.—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 79. Comp: Lehmann-Nitsche, p. 187, error: Canlllaca.
44).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 90; comp. Jijón y Caamaño, p. 402. error: Umilopa; Lehmann-Nitsche, p. 188 error: Umilopa.
45).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 90; comp. Jijón y Caamaño, p. 402. error: Coccocha; Lehmann-Nitsche, pp. 187 - 8 error en el Sienakaka.
46).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 68; comp. Lehmann-Nitsche, p. 184.
47).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 125.
48).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 126.
49).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 98.

con la aparición de algún "héroe cultural", cuyo rol con manifiesta superposición histórico-religiosa, desempeñan en los mitos de Huarochirí una vez Coniraya, —la divinidad de la fase antigua— y otra vez, Pariacaca, —la divinidad de la fase más joven. Coniraya, en otros tiempos, había creado las aldeas, los campos y los andenes de Huarochirí, y eso son sólo su verbo; también hizo manar a los acueductos por haber dejado caer al suelo meramente, la flor de un bejuco llamado PUPUNHA (50).

La divinidad pluviodadora de los ALLAUCA se denomina ANCHICARA, alrededor de quien se teje la graciosa leyenda amorosa con HUAILLAMA de SURCO. El y sus hijos son los responsables de que las aguas de las vertientes se almacenen en estanques y lagunas, y desde allí se desparramen por sobre la campiña allaucana (51). El héroe cultural de los CONCHA se llama COLLQUIRI, siendo él quien hizo correr las fuentes, él quien construye diques, instituyendo el servicio de regadío ordenado con justeza y cúlticamente bajo vigilancia de un guarda-aguas (52).

Pero, el canal de irrigación que partía de la quebrada de Cocochalla a San Lorenzo de Quinti había sido prolongado hasta los campos de Cupara por Pariacaca personalmente (53). Se nos lo refiere en una bonita fábula cómo se había servido él de la colaboración de animales bondadosos, y de la emulación entre ellos, lo que nos proporciona la explicación de por qué el trazo del acueducto ostente una declinación repentina hacia abajo. —"Pues, le debían haber ayudado los Pumas, Zorros, Culebras y todas las Aves, limpiando y arreglando la acequia. En esta ocasión tuvieron una disputa los tigres y los pumas y demás animales sobre quién sería quien fuera a la cabeza para marcar la dirección, porque cada uno deseaba serlo. El zorro hizo prevalecer su opinión: "soy yo quien guiará", y de hecho se puso a la cabeza. Obtenida de esta manera la conducción, enfiló con precisión al cerro de San Lorenzo, cuando una perdiz apareció inopinadamente con su "pisi-pisi". Se asustó el zorro despeñándose con un "Huaj". Luego los demás con mucha ira decidieron que fuera la culebra quien se hiciese cargo de dirigente. Al no haberse precipitado el zorro, la acequia hoy se hallaría mucho más arriba de lo que se la vé e inclinada hacia abajo. Empero, el sitio de la caída del zorro se puede observar en nuestros días con mucha claridad, porque, debido a la caída, la acequia lleva su curso desviado hacia abajo".

La tradición de estabilidad efímera pronto se confunde con lo mitológico, con eso igualmente, las reminiscencias históricas se cubren con el ropaje de un acontecer de tiempos inmemoriables (Urzeitgeschehen), también en los motivos mitológicos se nos "explica" la historia de cada una de las colectividades, de sus migraciones y de sus asentamien-

50).—TRIMBORN: Francisco de Avila, pp. 77 - 78.

51).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 130.

52).—TRIMBORN: Francisco de Avila, pp. 135 - 7.

53).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 89.

tos. Una transformación, tanto étnica como histórico-religiosa, cuya realidad no se necesita poner en duda, se había conservado en la tradición, y se entretendió en el rol de Pariacaca como portador cultural. Así es que la victoria alcanzada por Pariacaca sobre su contrincante Huallallo Carhuincho, aportó a la expulsión de las tribus YUNGA hacia las regiones vallunas más bajas cuando antes igualmente moraban en las serranías y, al asentamiento de pobladores posteriores —los hijos de Pariacaca, a la vez que ayudó a abrirle al culto de Pariacaca (54).

Encontramos el mismo tema general, con digresiones de matices regionales. Se refleja en el mito de Yarutini, cuando sus vecinos rehusaron su acatamiento a Pariacaca, por lo que el dios ofendido, en forma de Huracán, se los llevó de allí. Este hecho inicia la extinción de los pobladores antiguos, en lo local, dá comienzo al culto de Pariacaca (55).

En San Damián era familiar el mismo motivo con otra variante, ya que también en la aldea vecina de Macaacalla cuando se le negó sumisión en su primera visita a Pariacaca, por esta razón expulsó a sus pobladores, adjudicando la campiña a sus "hijos", haciéndose rendir homenaje después de haber transformado en piedras a los pobladores precedentes (56). Manifiestamente se trata sólo de versiones locales, en las cuales se grabó en la memoria de los hombres, una transformación estructural histórica de la población, acompañada por la sustitución del culto de Huallallo por la veneración de Pariacaca. Se vincula en eso una tradición poco clara en lo temporal con el acontecer pretérito del mito, que de esta manera también nos explica la estructuración étnica de la región. En este sentido se fundamenta, con una escena atrayente, el curso de los límites de los Quinti y Huarochiri frente a las tribus Yuca. — Pues, "Tutaiquiri, el hijo de Pariacaca, hallándose en una marcha victoriosa fué detenido con artimañas por una hermana de Chokesuso, la diosa de la fertilidad, que sentada en su camino, con aparente casualidad, le mostraba los senos y las partes pudendas, para así seducirlo y demorarlo" (57).

El antagonismo histórico entre los Checa y los Quinti tiene su origen en un mítico pretérito. Un predecesor de los Quinti intentó engañar a uno de los Checa para conquistarse la gracia de Pariacaca. Sucede esto con ocasión de una caza para coger al demonio teriomorfo Huji, puesto en libertad por Huallallo en contra de Pariacaca. — "Muy lejos recién lo pudo coger un hombre de los Checa . . . Un Quinti le dijo: "querido hermano, puedes alegrarte de haber podido cazarle, vé y ponte su cola por adorno a manera de una culebra y yo cargaré las carnes". Satisfecho el Checa se fué, pero el Quinti, tomando otro camino, se apresuraba para llevar la nueva a Pariacaca. "Padre, —le dijo— acabo de cogerle". Muy alegre Pariacaca alabó a CHUCPAICO, que

54).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 94.

55).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 125.

56).—TRIMBORN: Francisco de Avila p. 125 - 6.

57).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 157.

así se llamaba el Quinti. Cuando poco después se acercaba el otro ofreciéndole a Pariacaca la cola, éste imprecó severamente a Chucpai-co: "por qué me habías mentido, tú y todos los Quinti han de vivir en querella, y a tí y a tus hijos en adelante se les llamará "hediondos" (58).

Sin embargo, también nos refiere el mito, que a pesar de esta enemistad enraizada, por el culto unificador de Tutaiquiri, se llegó a una reconciliación posterior (59).

En la tribu de los Concha, la tradición mítica suministra una explicación de cómo quedó en poder del Ayllu HUALLA la laguna de YANSA en el decurso de su toma de asentamiento (60).

Hasta alcanza su sanción la última denominación del imperio de Tahuantisuyo, como lo llegamos a saber por el acontecer pretérito del mito; una visión regional lo retroconduce al hecho, que después de la victoria de Pariacaca sobre Huallallo se había convocado a todos los pueblos de los cuatro puntos cardinales para que rindiesen veneración a Pariacaca (61). Eso induce a la comprobación de que las convicciones y usos religiosos predominantes, sea en general o en determinados detalles, deben su validez obligatoria al mito conservado desde el acontecer pretérito. Así es que en el mito se nos trasmite la tradición que el mismo Pariacaca después de su victoria sobre Huallallo Carhuincho había dado la señal para su veneración, fundando asimismo la institución del sacerdocio de los HUAJAS y YANCA (62).

Se desprende de eso que debía haber sido también Pariacaca quien anuló los sacrificios humanos en uso al servicio de la veneración a Huallallo Carhuincho, contentándose con ofrendas más humanitarias. Esta transformación, tal vez histórica, se nos hace comprensible en los mitos de Huarochiri con la siguiente escena con las andanzas terrenales de Pariacaca. "Pues, asomó un hombre que hallándose en peregrinación ritual había traído a uno de sus hijos, a más de MULLUS, Coca y Chicha de maní (tejti) para ofrecérselo todo a Huallallo. Fué interceptado por uno de los hijos de Pariacaca, que le preguntó a donde se dirigía para sacrificar, y le contestó: "padre, aquí a este mi hijo amado lo llevo a que sirva de alimento a Huallallo". Pariacaca le respondió: "Hijo mío, nada le lleves, más bien haz que regrese el joven al pueblo; me brindarás los Mullus, la coca, la chicha de maní; empero mande regresar a casa a tu hijo" (63).

Tales degollaciones de inocentes al servicio del Huallallo Carhuincho eran obligatorias desde el comienzo de la época de esa divinidad quien les había establecido, por decirlo así, como un tributo a percibir por la creación de la humanidad. "Después de haber triunfado Huallallo Carhuincho a continuación habría creado al hombre, ordenándole

58).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 107.

59).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 100.

60).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 131.

61).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 131.

62).—TRIMBORN: Francisco de Avila, pp. 106 - 7; comp. Jijón y Caamaño, p. 323.

63).—TRIMBORN: Francisco de Avila, pp. 91 - 2.

engendrar sólo dos hijos". A uno de ellos, ingirió Huallallo mismo, al otro el cual los padres más estimaban, han de criarlo ellos" (64).

A la inversa, ahora Pariacaca después de su "victoria" introduce nuevas formas cúlticas. Acontece de esa manera, que en conformidad a su mandamiento, conservado en el mito, se ofrece en sacrificio entre todas las comunidades circunvecinas, coca y llamas a su hijo CHOKEHUAMPU, quien se supone moraba entre Sisicaya y Sucia, más abajo de TUMNA (65). En cambio, a su rival Huallallo, quien fugó donde los HUANCA, quedó reducido a sacrificios de perros, lo que explica la costumbre entre los Huanca de comerlos (66).

Muchas otras usanzas y normas de conducta atribuye al mito a una institución divina. Fué el mismo Coniraya que en la huída mítica y persecución a Cahuillaca, pronuncia el interdicto de matar al cóndor, sentenciando toda transgresión para el futuro, con la muerte. —("y si alguna vez te matara alguien, debe de morir también")— (67).

En conexión igual, el dios instaura el ritual conciliatorio que ha de observarse al ser muerto un puma o un halcón: —"y, cuando alguien te mate, anualmente te sacará en una gran fiesta, poniéndote en su cabeza (sc. máscara), y sacrificará una de sus llamas y, en honor tuyo hará bailes" (68); respectivamente: "y, el hombre que alguna vez te mate, te ofrendará una de sus llamas, y en su baile te llevará como adorno en su cabeza" — (69). En esta forma se explica los bailes de máscaras y los sacrificios de llamas como ritual de conciliación por un acontecer de tiempos inmemoriales.

El acontecer pretérito mitológico interpreta también al indígena el tránsito histórico-religioso de la creencia en el "cadáver viviente" — que pervive obscuramente en la memoria —, a la conceptualización del alma. La representación mítica lo inviste de un acontecer pretérito de la manera siguiente: Otros pretenden saber que en aquellos tiempos nada se sabía de Pariacaca ni de Carhuinchu, y antes de que ambos existiesen, los hombres se dirigían hacia una región superior para despertar en YAURILLANCHA, es decir, en la tal denominada HUICHICANCHA. Desde allí, pasados cinco días, regresaban a la tierra. Aquí solía esperarse el regreso del difunto, teniéndole preparadas comidas y bebidas. Cuando a su regreso pronunciaba las breves palabras: "ya regresé", se había regocijado con sus padres y hermanos con el pensamiento de no morir jamás para siempre.

"He allí, otra vez había muerto un hombre, y los padres, hermanos y su mujer le esperaban después de su deceso. Pero al quinto día, en el cual ya debía estar de regreso, no aparecía todavía. Recién al día siguiente, es decir, al sexto, retornó cuando sus padres, hermanos y su mu-

64).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 76.

65).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 93.

66).—TRIMBORN: Francisco de Avila, pp. 93 - 4.

67).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 79.

68).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 79.

69).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 80.

jer lo esperaban con enojo y, cuando por fin se presentó, su mujer de continuo le increpó: "¿por qué fuiste tan perezoso?, ¡otros regresan sin desmayo; y a mi me hiciste esperar envano". En su ira la mujer le arrojó una tusa o marlo de maíz a la ánima que regresaba. Pero ésta con leve ruido dió la vuelta inmediatamente, y desde aquel tiempo nunca jamás un solo difunto había regresado a la tierra" (70).

Sin embargo, merece ser repetido que para la mayor parte de la materia mítica, la explicación para el "estar-presente" y "el estar así", precisamente en los casos civilizatorios y cúlticos en especial, se podrá ver en una institución remotísima por un "héroe cultural". Aquí ante todo se trata de personajes divinos, Coniraya y Pariacaca, donde en sus imágenes míticas se funden, el rol de una *creación del orden natural*, y el rol de una *institución del orden humano*.

Sea bien entendido que no todas las explicaciones causales, asentadas en las apuntes del Dr. Avila corresponden al criterio del motivo "explanatorio". Llegamos a saber que, según la creencia de los nativos, un nacimiento de gemelos o una "KORI", es la consecuencia de un pecado de los padres, él exigía una explicación, una purificación cúl-tica (71).

Lo mismo un alumbramiento "ATA", (i. e. de un niño con sorprendente pilosis fuerte) ha sido enviado por Pariacaca, para advertir preventivamente un nacimiento Kori (72). Empero, las interpretaciones dadas aquí no se hallan en el plano mítico, no son apoyadas en razones de un acontecer pretérito.

Por otra parte, encontramos en el mito mismo explicaciones, pero las que no ayudan en la interpretación de hechos naturales o culturales, y por lo tanto tampoco son "explanatorios"; v.g.: respecto al origen del hombre *Urpaihuachaj*, por el hecho que la hija menor de esta divinidad huya de los requerimientos seductorios de Coniraya en forma de una paloma (73). O tal vez, la historia del origen de los Concha (74) que, en lo temporal, se pierde en el arcano del espacio mítico, sin que tal génesis tribal con un parentesco primigenio mitológico, significara una aplicación genuina del principio etiológico. Para deslindar con mayor exactitud, no es un motivo etiológico del mito, quizá, la creencia de una difunción puede ser la consecuencia de un pecado (75), v. g.: la transgresión del mandamiento que prohíbe dar muerte a un determinado animal (76); pero sí, la implantación inmemorial (urzeitliche) de este nexa causal dentro del orden universal ético, lo que el mito de Huarochiri, en el caso mencionado, explica con la bendición y la maldición de Coniraya.

Bonn, Diciembre de 1950.

70).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 127.

71).—TRIMBORN: Nachtraege, p. 159.

72).—TRIMBORN: Nachtraeger, p. 161.

73).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 80.

74).—TRIMBORN: Francisco de Avila, pp. 131 - 2. Nachtraege, pp. 155 - 6.

75).—TRIMBORN: Nachtraege, p. 159.

76).—TRIMBORN: Francisco de Avila, p. 79.

CONOCIMIENTO Y USO DE CIERTAS IDEAS DE DECORACION POR LOS ANTIGUOS PERUANOS

LORENZO ROSELLÓ

Al usar las leyes de la teoría de la decoración para analizar el conocimiento que de ellas tenían los antiguos peruanos y su uso en forma intuitiva, tenemos que partir de la siguiente afirmación: *Todo arte como producto humano está sujeto a las mismas leyes y el arte decorativo en general de cualquier país, está sujeto al análisis en la misma forma.* Si se entiende, dice Waetzoldt, que el arte creado por los hombres, para los hombres ha de contar consciente o inconscientemente, con las leyes estructurales de los aparatos de nuestros sentidos y con la organización de la vida de nuestra alma; si existen ciertas leyes fundamentales, valederas en todo el imperio del arte, porque descansan sobre fenómenos espirituales que se encuentran en todas las obras artísticas de cualquier especie que sean. La especialísima importancia de la simetría en la estructuración artística tiene también relación con las leyes visuales; por ejemplo la simetría de un eje vertical penetra más vivamente en la conciencia que un eje horizontal. Así la importancia e influencia de la simetría en el arte en el Perú, es notable; desde Chavín con sus composiciones simétricas (pej. estela Raimondi). Su práctica desarrolló la compensación de elementos no iguales, pero de un mismo valor tal como podemos apreciar notablemente en ciertos detalles en bulto de ceramios de Chicama, Chavín de la Costa. El uso de la Simetría está fuertemente arraigado en las representaciones de divinidades en Chavín, Recuay, Paracas, etc. La asimetría y contrastes de masas que presentan algunas figuras de Chavín (kuntur-huasi) no puede ser fortuita; es necesario un conocimiento cabal de la simetría para poder romperla de tal forma. La simetría de un eje vertical se descubre esculpida en un ceramio de Chavín de la Costa, marcada en el pico de su asa estribo, como pintado en ceramios mochicas que también ostentan este tipo de asa y puede ser el origen de las figuras mochicas pintadas a "damero", tendencia al relleno con color de las figuras divididas en campos y que creemos pueden ser producidas por la influencia del eje simétrico vertical y el tratamiento o compensación del único color usado, aunque puede haber sido una consecuencia de la repetición en pintu-

ra monocroma de la técnica del taraceado. Cabezas formadas por dos unidades iguales afrontadas a ambos lados de un eje simétrico invisible se encuentran en personajes bordados en telas de Paracas y parece una idea muy usada (en un caso la cabeza está formada por dos peces iguales simétricamente afrontados, esta particularidad se observa también en esculturas de divinidades mejicanas). Se observa aún la influencia de la simetría en ceramios de representación naturalista de frutos dobles a ambos lados de un eje imaginario. La simetría-radiación ha sido utilizada en composiciones de taraceados Chimú.

Woermann es quien primero intentó abarcar desde puntos de vista comunes, al arte de los pueblos primitivos y los grados afines de la cultura prehistórica. Lange descubrió la ley de la frontalidad y el hecho de hacer resaltar lo importante de lo secundario mediante el aumento del tamaño y las proporciones. Caso que encontramos también en la cerámica escultórica mochica.

El Antiguo Perú representa unidad del gran estilo del país y los estilos subsidiarios de este, su transformación en el tiempo. El estilo evoluciona conforme se va transformando pero la raíz es la misma, aunque difiere su aspecto.

En el Perú, como en el resto del mundo la decoración incisa ha sido hasta nuestros actuales conocimientos la primera usada, sea en madera, piedra o cerámica, luego ha venido la escultura, y por último la pintura.

Las dos grandes tendencias mundiales del realismo o naturalismo y la abstracción están también representadas en el Perú, una tendencia puede imperar sobre otra, siempre fluctuando, pero casi siempre tomando lo mejor o más estable de la anterior.

Un ejemplo de las consecuencias del choque de estas dos tendencias, lo podemos constatar, cuando el arte geometrizable del Kollawa Clásico (Sub-Pukara) invade con influencia tan fuerte los estilos de la costa, que aun mucho tiempo después estos quedan influenciados con su ornamentación típica, como lo prueban los hallazgos de Pachacamac, Ica, Ancón y Nievería. Desde que aparece la decoración lineal, se manifiesta un progreso mayor con los ornamentos en espiral engendrados por los círculos, las espirales se convierten en fajas onduladas, hasta que finalmente se rompe la franja ondulada y queda convertida en una serie de elementos decorativos. Así vemos que los ritmos espaciales simples de repetición, alteración y serie están representados en decoraciones naturalistas y convencionales de los Chankas, Nazcas etc. y que los Mochicas emplearon los dinámicos ritmos de movimiento.

Conocieron intuitivamente los ritmos lineales que nos sirven para analizar si las creaciones están o no de acuerdo con sus proporciones de emplazamiento. Es de notar que justamente los más bellos ejemplos mochicas son aquellos en los que los ritmos lineales de la decoración están en íntimo acuerdo con la superficie engendradora. Sin embargo se notan ejemplos que pueden ser posteriores que ostentan una desviación intencional de la decoración, por la posibilidad técnica de representar temas inspirados por la historia o la leyenda, así sus composiciones no están ya de acuerdo con los ritmos lineales y dicha exigencia les resta

valor decorativo, pero es ya una evolución a la *pintura* y donde empieza ésta termina la decoración. Por esto se debía esperar la *pintura* como composición organizada y liberada de la forma propiamente dicha en Moche y otro lugar fuertemente influenciado por los mochicas. De igual manera sucede en la *cerámica escultórica mochica* cuyas decoraciones de relieves que al principio parece que siguen los ritmos lineales de sus formas cerámicas, al avasallar a estos temas casi unitarios la composición de temas míticos, decae el sentido decorativo, hasta que llega a la liberación de las formas geométricas para formar los únicos y magníficos huacos *escenográficos* en los cuales las formas escultóricas ya libres pasarían por conjuntos en pequeña escala si no conservaran todavía las asas originales. Igualmente es altamente escultórico y no decorativo, el *modelado* de primera clase de los ya famosos *huaco-retratos*, los que podrían justamente denominarse esculturas si se hubieran liberado igualmente de la *utilidad*; esto es si hubiera eliminado el asa o abertura en otros casos. En Nazca el temperamento dominante es *pictórico*, cuando se encuentran decoraciones en bulto o relieves modelados denotan una *factura tosca*, que es equilibrada por un dominio del color. Su decoración pintada está *emplazada muy racionalmente* ya que en las vasijas altas y delgadas, se decora la cara externa, la interna en los platos, interna y externa en las tazas, y en las formas cerradas los dos tercios superiores aproximadamente. Se caracterizan por una *bella y armoniosa proporción de la superficie a decorar* y ésta encierra un principio rítmico especial generador de su propio decorado, liberado por lo tanto del "horror al vacío". Como el decorador micénico-cretense el nazquense del sub-estilo "A" *naturalista*, se esfuerza no tanto en reproducir la exactitud del animal o planta, sino el organismo viviente o *inmovible* de éste.

Se encuentran composiciones a base de una *unidad simple* (en el estilo Chincha principalmente) compuesto de escalón (no el signo escalonado, cuyo estudio por sí solo tomará ingentes trabajos) en el cual se repite, se alterna, se invierte, se repite diagonalmente formando entramados de *subordinación* etc.

En un vaso caliciforme del sub-estilo "B" de Nazca, encontramos un magnífico ejemplo de *intercambio*; esto es un ritmo de espacio que determina una *unidad* cuyo fondo es igual a ella misma, en posición opuesta. Se le conoce con el nombre de "*interlocking*" y está generalmente representado por "*interlocking*" "*fishes*" o peces engranados y consta de peces que se dirigen de izquierda a derecha, dejando espacios vacíos iguales que se llenan con otros que se dirigen en sentido contrario. Lo encontramos también en Nievería donde sirve como referencia para un sub-estilo y aparece en muchas culturas: Ica, Chincha, Paracas, Ancón, Chancay, etc. Constituye como una *condensación de las cualidades ornamentales de los antiguos peruanos*, rivalizando con los ornamentistas, egipcios con su *composición de dobles espirales unidas* que la usamos en el Occidente hasta nuestros días (Frescos de las tumbas tebanas 1500. a J. C.)

Inclusiones de unidades simples o complejas sobre formas animalísticas u antropomorfas es una particularidad notable en todo el

antiguo arte decorativo peruano. Su uso está más desarrollado en el arte tiahuanacota, y por último hicieron *composiciones* para lo cual es necesario un *previo conocimiento de todo lo anterior*, aunque un principio de composición lo hay ya en la formación de *unidades simples a compuestas* y aun en las *inclusiones*. Compusieron en cuadrados, rectángulos, círculos, bandas horizontales, verticales y muy generalmente en *superficies ilimitadas como son los tejidos*, entre las que figura justamente la "Composición de peces engranados" por intercambio.

Para terminar diremos que del análisis por medio de estas simples reglas de la decoración, *de cada estilo*, obtendremos las particularidades propias de cada uno en lo referente a sus *inclinaciones rítmicas* que por la dirección imprimida por las *asociaciones de ideas* y la *sugestión de motivos* han creado dichos estilos y podemos seguir sus influencias en las estilizaciones posteriores, teniendo en cuenta los cambios de *materia* o medida que determinan el *procedimiento*, que influye en el estilo y determina *formas* diferentes, ya que cada procedimiento tiene sus propios recursos y *limitaciones* incluyendo en la estilización los elementos decorativos que se empleen.

Igualmente por un conocimiento de las reglas conocidas y usadas, tendremos una "herramienta" para investigar en sus composiciones y obtener un *catálogo de dibujos o temas fijados* que se han reproducido en los diversos estilos y a la vez *inversamente* cuando hay detalles "fuera de composición", pero no consecuencia del error al vacío que no *encajan* y que pueden ser *ideográficos* y, sólo *colocados decorativamente* como los usaban los Mayas, Aztecas, y Mixtecas y que pueden ir variando según los diversos estilos en que hayan sido representados en el tiempo de la cultura antigua peruana.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

EL TOTEMISMO ENTRE LOS ANTIGUOS PERUANOS

JOSÉ ANTONIO ENCINAS

(Ex - Rector de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos)

Propósito.

La presente contribución que ofrezco sobre el *Totemismo entre los antiguos peruanos* no se propone elaborar una nueva teoría totémica. Su finalidad es más modesta; se reduce a estudiar en la Historia prehispánica del Perú los elementos totémicos más importantes, aquellos, generalmente, admitidos como tales, y deducir de su análisis la existencia o no del Totemismo entre los antiguos peruanos.

Concepto de Totemismo.

He encontrado gran dificultad en orientar esta investigación en medio de la confusión que envuelve el problema del Totemismo para cuya explicación el Profesor Van Gennepp ofrece en su libro "L'Etat Actuel du Problem| Totémique", cuarenta y nueve teorías. ¿Cuál de ellas debía preferir, por lo menos, como punto de partida para abordar el estudio del totemismo en el Perú? He allí una cuestión difícil para decidirse. Muchas de esas teorías no son utilizables para interpretar los hechos que, en el Perú, parecen poseer caracteres totémicos. No me pareció apropiado emplear el método comparativo en donde es posible encontrar analogías fáciles de acomodar a cualquiera de las doctrinas enumeradas por el citado Profesor.

De la variedad de esas teorías he adoptado la más sencilla, la que mejor explica los hechos atribuidos, como totémicos, en la Historia peruana.

Esa teoría es la siguiente:

El totemismo considera:

- 1º— La existencia de una organización social cuyos miembros suponen encontrarse en relación de parentesco.

- 2º— La presencia de animales, plantas u objetos inanimados de los cuales creen descender los miembros de esa organización social.

Elementos totémicos en el Perú.

El estudio de la literatura existente sobre el Totemismo, y la revisión cuidadosa de los cronistas españoles y de cuantos han estudiado la Religión en el Perú, ofrecen los siguientes elementos totémicos:

- 1º— La organización llamada *Ayllu* cuyos miembros se consideraban unidos por razón de parentesco.
- 2º— La presencia de *animales* considerados como ancestrales.
- 3º— La presencia de la *Huaca*, objeto inanimado, (cerro, loma, río), que daba nombre al *Ayllu* y a sus miembros quienes creían descender de la *Huaca*.

Fuentes históricas y opiniones acerca del Totemismo en el Perú.

El Totemismo entre los antiguos peruanos no ha merecido, hasta hoy, particular estudio. Los sociólogos, etnógrafos, arqueólogos, refiriéndose a la Religión en el Perú, lo han hecho, superficialmente, cuando han tratado de interpretar algunos elementos religiosos como de naturaleza totémica. Ellos se han fundado en los datos aportados por los cronistas españoles quienes al referirse a la vida religiosa de los indios ofrecen hechos, de este orden, bastante impregnados con las creencias cristianas al extremo de ser difícil la correspondiente discriminación. Arriaga, Avila, Molina son los que mejores informes proporcionan sobre asuntos religiosos. Cieza de León, Garcilaso, el Jesuita Anónimo, Montesinos, Pachacútec, Ondegardo, Betanzos y Cobo, lo hacen en menor grado.

Estos cronistas ofrecen lo siguiente:

- 1º— Algunas *leyendas* de los antiguos peruanos en donde oparecen animales, plantas y objetos inanimados en relación directa o indirecta con el grupo social dominante.
- 2º— La descripción de creencias, ceremonias, sacrificios, danzas y prácticas mágicas referidos a los *animales*.
- 3º— La descripción de la *Huaca*, *Pacarina*, *Conopa* y *Malqui*, elementos peculiares de la vida religiosa peruana.
- 4º— La descripción de la vida económica, política y religiosa del *Ayllu*.

La interpretación de los hechos ofrecidos por los cronistas corresponde a quienes se han ocupado del fenómeno religioso pre-hispánico. De esos escritores obtenemos las siguientes opiniones relativas al Totemismo.

LANG, refiriéndose al Perú pre-hispánico dice: "que la Religión en aquél período fué meramente mágica y totémica."

M'LENNAN, manifiesta que en el período de la dominación de los incas "reinó el naturalismo sobre una previa *etapa totémica*".

PAYNE, ocupándose de la idolatría pre-incaica sostiene que este sistema, la idolatría, fué "el sistema peculiar tan extendido entre los pueblos salvajes, que es a veces conocido como *totemismo*".

FRAZER, dice que "los datos que se tienen de la religión y las supersticiones de los aborígenes del Perú hacen suponer que quizá ese pueblo tuvo *totemismo* o algo semejante. Pero las pruebas que se ofrecen son tan débiles que no permiten emitir una opinión definitiva sobre la materia".

HARTLAND, ocupándose del totemismo entre los pueblos no-totémicos dice: "Se han interpretado algunas costumbres y creencias de de la América Central y la del Sur como residuos de *totemismo*. Así, en el Perú, donde fueron localizados varios clanes, cada uno adoraba a sus antepasados, manifestándose esta tendencia hacia objetos que tenían la forma de un animal o de un vegetal".

LEWIS SPENCE, intentando demostrar el naturalismo religioso de los antiguos peruanos dice: "es difícil deducir una religión *totémica* fundándose en la adoración prestada por los antiguos peruanos a la Naturaleza y a los animales. Si en la Religión del Perú hubiera existido el *totemismo*, habría dejado profundas huellas como sucedió entre los egipcios. En este caso algunas de sus deidades más importantes acusarían origen totémico. Lo cierto es que estas deidades revelan un fondo totalmente naturalista . . . Los ingredientes de la religión azteca eran casi totalmente totémicos, mientras que los de la religión peruana eran naturalistas".

Refiriéndose a Garcilaso afirma: "que la evidencia aportada por Garcilaso parece indicar que los primitivos peruanos poseían un sistema totémico que parece, sin embargo, haber sido totalmente eliminado por algún proceso aun desconocido".

LATCHAM, sostiene que "como regla general, el totem no es ni puede ser confundido con el ancestral, y por lo tanto muy pocas tribus creían descender de un totem . . . El totem era el ser tutelar con quien el Fundador había formado alianza o pacto y ambos personajes son bien conocidos y distinguidos por todos los miembros

bros del grupo". En consecuencia, "ni los Incas, ni los Collas, ni los Araucanos pensaron nunca *descender de un totem*".

Sin embargo, apesar de esas afirmaciones que destruyen toda idea de totemismo entre los primitivos peruanos, Latchman acepta la existencia del totemismo entre los indios andinos, pero concibiéndolo como fraternidad, o más bien como deidad tutelar. Por eso, después de estudiar los elementos totémicos dice que "Sarmiento, Acosta y Ondegardo hablan del totem y lo designan con su verdadero nombre de *Huauqui*, pero no comprenden en lo absoluto su significación". Apoyándose en Arriaga expresa que "cuando una mujer está preñada, frecuentemente llama al *shaman* para hacer un sacrificio a su conopa (totem) personal".

Finalmente al referirse a los nombres que se daban en las ceremonias de iniciación dice "tales nombres eran los de la familia Huaca o totem, que como hemos visto pertenecen a la familia o clan".

Otros escritores han interpretado el Totemismo peruano siguiendo las orientaciones de determinadas teorías sociológicas. Pérez Palma, aplicó al totemismo, la teoría de la encarnación. P. Aguila mantiene que el-totemismo "es un culto y el totem un Dios". Finalmente, tomando como base las investigaciones arqueológicas de las dos últimas décadas, Tello sostiene que la religión de los primitivos peruanos se apoya en bases totémicas.

Por lo general las autoridades enunciadas han emitido esas opiniones, juzgando al totemismo como una etapa del proceso de la religión. Otros, han tomado, como fuente del totemismo peruano, las narraciones de los cronistas cuando en ellas hay referencia a cualquier animal como sujeto de adoración, sacrificio, ceremonias mágicas y danzas.

Otros escritores como Bandelier, Squier, Cunow, Tshudi, Prescott, Markham, Príncipe, Uhle, Poniaskey, Joyce, Trimborn, Baudin, Means, Karsten, Paredes, Jijón y Caamaño, Valcárcel, ofrecen valioso aporte al totemismo peruano cuando interpretan los elementos totémicos encontrados en la antigua Historia del Perú. A ellos, me refiero, con frecuencia, en el curso de mi investigación.

Fuera de las mencionadas fuentes, nada es posible encontrar en la vida actual de los indios para averiguar si participaron o no de una organización totémica. Los aborígenes peruanos no se encuentran en las mismas condiciones de las tribus de Australia. En su mayoría viven mezclados, en la existencia cotidiana, con los blancos y los mestizos.

Pocas son las creencias religiosas antiguas que ostensiblemente sobreviven en el indio. En los indios de la sierra del Sur del Perú hay mayor consistencia en la idea de antepasado, llamado *achachila*, nombre generalmente, atribuido a los cerros que, todavía, reciben homenajes consistentes en ceremonias mágicas. Pero, por ejemplo, la original concepción de *Huaca* ha desaparecido. En esta situación, el indio, en materia religiosa vive en un laberinto de supersticiones. Con todo, una minuciosa observación de su actitud mental nos muestra la existencia,

en su espíritu, de una fuerte inclinación hacia el naturalismo, siendo el Catolicismo un mero disfraz para ocultar el verdadero contenido religioso.

La dificultad para una minuciosa investigación sobre el totemismo peruano crece si se tiene en cuenta que la antigua civilización peruana se desarrolló sobre un inmenso territorio en donde los elementos físicos y climatológicos ejercieron manifiesta influencia.

Aunque en algunas regiones del Perú, especialmente en la sierra del sur, sobrevive el *Ayllu* conservando su organización económica y aun social, es difícil investigar el contenido religioso primitivo, pues nada ha quedado de la relación entre el *Ayllu* y la *Huaca*, nada sobre el sistema de parentesco que unió a sus miembros, menos la antigua creencia de haber descendido de los animales. En consecuencia, una investigación "sobre el terreno" resulta imposible.

Teniendo en cuenta estas dificultades, resulta difícil asegurar completo éxito en una investigación de esta especie. Sólo es dable apoyarse en los hechos históricos ofrecidos por los cronistas, en la interpretación verificada por los sociólogos, etnógrafos y arqueólogos que se han ocupado de buscar elementos totémicos en la primitiva historia del Perú.

Plan del estudio totémico en el antiguo Perú.

De acuerdo con los elementos totémicos ya enunciados, la investigación acerca del totemismo en el antiguo Perú debe comprender las siguientes cuestiones:

- 1.— El estudio de las leyendas peruanas para averiguar si ellas tienen algún contenido totémico.
- 2.— Si los animales fueron considerados como dioses, protectores, símbolos o tótemes.
- 3.— Si la *Huaca* fué elemento totémico del *Ayllu*.
- 4.— Si el *Ayllu* fué una organización social totémica.

LAS LEYENDAS

Es evidente que todas las tribus peruanas, llamadas "Naciones" por los Españoles, tales como los *quechuas*, *chancas*, *collas*, *pocras*, etc., tuvieron sus leyendas. Desgraciadamente, muy pocas fueron recogidas por los cronistas. Hemos averiguado si entre los indios peruanos actuales existen vestigios de sus antiguas leyendas. El intento ha fracasado; los indios del Perú han olvidado las maravillosas leyendas de sus antepasados.

Para el presente estudio es necesario analizar las leyendas transcritas por los cronistas con el propósito de buscar en ellas las pruebas fehacientes de la existencia, o no, de una organización totémica. Para este efecto la leyenda debe referirse a una organización social en donde los miembros integrantes se encuentren en relación de parentesco

con el animal, la planta o el objeto inanimado que aparezca como protagonista de la leyenda.

Las leyendas peruanas deben clasificarse de acuerdo con el asunto de que tratan y, luego, en relación con la región geográfica en donde se han desarrollado. Debemos, además, considerar separadamente las leyendas generales y las locales. Las primeras son aquellas que parecen haberse extendido sobre largas porciones del territorio peruano como sucede con las de *Viracocha* y *Pachacamac*. Las segundas pertenecen, exclusivamente, a una tribu o a un grupo reducido de tribus como la de los *cañaris*.

Desde un punto de vista geográfico, las leyendas de la Sierra tienen radio más amplio de influencia que las de la Costa a causa de la mayor expansión de la cultura serrana.

La preponderancia del imperio del Tahuantinsuyo determinó una aglutinación de las leyendas originarias con las que se refieren al sol. A pesar de este hecho, las leyendas primitivas tanto de la costa como de la sierra mantuvieron su integridad.

Las leyendas generales más famosas son las llamadas de *Viracocha* y *Pachacamac*. Ambas tienen por tema central la creación del mundo y la de los primeros habitantes. La de *Viracocha* corresponde a la Sierra; la de *Pachacamac* a la Costa. Aun cuando ellas tuvieron su origen en puntos determinados de la costa y de la sierra, constituyen, sin embargo, la creencia general de los habitantes de estas grandes extensiones territoriales.

La leyenda de *Viracocha* es la más completa en los aspectos cosmogónicos y antropogónicos. Es el mito que de manera más comprensiva explica la evolución social y económica de la Sierra. En esta leyenda no hay vestigio alguno de la intervención de animales en la vida individual o colectiva de los aborígenes. *Viracocha* creó a los hombres, no como individuos sino como grupo social procedentes de cuevas, ríos y montañas, por eso tiene el valor específico de haber grabado en la mente del indio la idea de proceder de esos elementos geográficos.

La leyenda de *Pachacamac*, debido al intercurso de las civilizaciones existentes en cada valle de la costa recibió la influencia de variadas actitudes mentales. En la primera parte, el Sol aparece como padre de *Pachacamac* cuando, en verdad, es el protector del agregado social, mostrándose, a veces, con poderes superiores a los del Sol. Hay una rivalidad permanente entre *Pachacamac* y el Sol; una relación sexual entre el Sol y su nieta; la reintegración de las partes del cuerpo del hijo del Sol a quien había dado muerte *Pachacamac*; y la presencia de tres huevos (oro, plata y cobre) de los cuales descienden respectivamente, los gobernantes, los nobles y el pueblo.

En esta leyenda, la magia interviene en gran proporción. Por medio de ella, *Pachacamac* sacó de las diferentes partes del cuerpo de su hermano todas las plantas alimenticias existentes.

En mi opinión esta leyenda interpreta el problema económico. La rivalidad entre el Sol y *Pachacamac* tiene su origen en la escasez de alimentos. *Pachacamac* pone en acción toda su potencia mágica para obtenerlos. En ninguna parte hay vestigios de elementos totémicos. No

aparecen animales ligados al grupo social. Sólo en la última parte encontramos el origen ovíparo de las clases sociales.

Entre las leyendas locales hay algunas que aparecen acusar caracteres totémicos.

En la leyenda de los cañaris aparecen dos aves llamadas *Huacamayos* vestidos como los cañaris las cuales dieron de comer a dos hermanos salvados del diluvio. Después de muchos incidentes, el menor de los hermanos tuvo relación sexual con el ave de cuyos hijos, que fueron seis, creen descender los cañaris. Tienen por huaca al cerro llamado *Huacayman* y en gran veneración a los *Huacamayos* cuyas plumas les servían para sus fiestas. Desgraciadamente no poseemos referencia alguna sobre la organización social de los cañaris, de la cual podríamos deducir la verdadera posición del *Huacamayo* en su complejo cultural.

La leyenda de *Coniraya* o *Kon-Iraya* no parece arrancar de fuentes totémicas, aunque es interesante observar que *Coniraya*, el Creador, transformado en un hermoso pájaro trepó el árbol llamado *lúcuma* del cual tomó algunas semillas. Una vez madura la *lúcuma* cayó cerca de la virgen *Cawillaca* que tejía un manto al pie del árbol. *Cawillaca* comió la fruta dando, poco después a luz un hijo. Sin embargo *Cawillaca* no parece regir el grupo social. En cambio *Coniraya* subordina a su voluntad a los animales. En todo caso la leyenda de *Coniraya* muestra un conflicto económico sobre la multiplicación de los peces.

En la leyenda de *Pariaccaca* encontramos ciertos caracteres aparentemente relacionados con una organización totémica primitiva, pero un análisis cuidadoso de sus elementos nos muestra que los animales desempeñaban el papel de protectores. El héroe *Patriarca* fué al *Ayllu Copara* donde no había agua. Allí limpió las montañas e irrigó las tierras. En este trabajo, el héroe, fué ayudado por los animales que vivían en la región. Por consiguiente esta leyenda tiene carácter económico.

En la leyenda de *Apokatekil* ocurre el mismo conflicto económico entre dos grupos *Huachemines* y *Huamasiris*. Al principio los *Huamasiris* eran los trabajadores. Después del conflicto cuando los *Huachemines* fueron derrotados, entonces, éstos, suplicaron a *Ataguju*, el Hacedor, crease hombres para arar la tierra.

Como vemos, en estas leyendas, el factor económico es el preponderante. Los animales aparecen como elementos secundarios interviniendo, mágicamente, en mejorar la tierra, en cultivarla y en proporcionar el mayor número de alimentos en beneficio de la colectividad.

Resumen.

En resumen podemos decir lo siguiente:

- 1.— Que las leyendas peruanas se originaron en grupos sociales diferentes.
- 2.— Cuando esos grupos se confederaron, entonces las leyendas se superponen siguiendo un método estratigráfico, como ocurre con las leyendas de *Pachacamac* y *Viracocha*.

- 3.— Las leyendas generales son de carácter cosmogónico o antropogónico, rara vez teogónico.
- 4.— En las leyendas locales hay referencia a los animales considerados como sujetos que cooperan al bienestar económico de la colectividad sin regular la organización social ni establecer relación de parentesco.
- 5.— Por tanto no hay fundamento alguno para atribuir contenido totémico a ninguna de las leyendas generales o locales, transmitidas por los cronistas.

LOS ANIMALES

En la organización social totémica, el animal constituye el más importante de los elementos. Sin embargo estudios posteriores sobre la materia han puesto en evidencia que el animal no siempre desempeña un papel totémico en la organización social. El animal puede ser considerado como: a) Dios.— b) Protector.— c) Ancestral.— d) Símbolo.— e) Totem. Veamos a cuál de estas clases pertenecen los animales que tanto influyeron en la vida de los antiguos peruanos

En las leyendas examinadas, los animales no aparecen como deidades o dioses, sino como subordinados a potencias superiores.

En ningún caso actúan como creadores o dominadores del grupo social. Ninguno de ellos puede ser considerado como sagrado ni como sujeto de adoración, porque ni pueden actuar independientemente, ni los miembros del grupo se sienten sometidos a ellos.

En las leyendas aparecen, los animales, como creados por un Ser Supremo quien les otorgó poderes y dotes, regulando, al mismo tiempo, las ceremonias, sacrificios y danzas que debían celebrarse en su honor.

Así como las leyendas tienen claro sentido económico, los animales que en ellas aparecen tienen carácter de *Protectores*. Constituyen la fuente de los alimentos, ayudan a construir la casa, a mejorar la tierra, a limpiar los montes. Sirven como intermediarios entre el Dios del Cielo y los distintos héroes de las leyendas. Son los que salvan de toda desgracia, a los miembros del agregado social.

Son numerosas las referencias proporcionadas por los cronistas acerca del papel que desempeñaron los animales en la vida social y religiosa de los primitivos peruanos.

Los animales como deidades y sujetos de adoración.

Los cronistas suministran información que deja en total oscuridad muchas cuestiones indispensables para la correcta interpretación de sus relatos. Según ellos, los indios adoraban todo; animales o cerros, aunque la actitud aborígen hacia la Naturaleza no era exactamente de "adoración". Los términos *adorar* y *adoración* se usan con gran abundancia pero con poca discriminación al examinar los hechos relaciona-

dos con los animales. Del mismo modo, cuando los cronistas notifican que el indio creía descender de animales, no especifican cuál era la clase de parentesco que implicaba esta curiosa creencia.

Para la mentalidad primitiva peruana, los animales habían sido creados por el Ser Supremo, a quien "miraban con gran miramiento y gratitud, pues le debían todo lo que eran y todo lo que tenían".

En el Perú, según Acosta, antes de la conquista ya existían toda clase de animales, "bestias salvajes y leones, tigres muy crueles, muchos osos y zorras, perros y pájaros, huanacus y vicuñas".

Prácticamente todos esos animales eran objeto de adoración, actitud que prevaleció en el período del Incanato y aun en el del Virreinato.

De esos animales, unos eran adorados por su fiereza o monstruosidad; otros por los beneficios materiales que rendían; no pocos por su belleza y dotes particulares.

Había provincias en donde los indios adoraban cierta clase de animales, aunque consideraran como Dios a un animal especial.

En ciertos casos, los indios representaban a esos animales mediante esculturas en barro, guardándolos como ídolos, en las casas y templos.

Los animales como ancestrales.

Veamos, ahora, las referencias de los cronistas en relación con el ancestro animal. Recordemos, en primer término, las informaciones de Garcilaso que han servido para suponer la existencia del totemismo en el Perú. Garcilaso dice: "que no se tiene por honrado un indio que no descende de fuente, río o lago, aunque sea de la mar, o de animales fieros, como el oso, león o tigre, o del águila, o del ave que llaman cundur, o de otras aves de rapiña, o de sierras, montes, riscos o cavernas, cada uno como se le antoja, para su mayor loa y blasón".

Específicamente, los *Chancas* alardeaban descender de un león, y en consecuencia lo adoraban como a un Dios. Los *Cañaris* creían descender de los tigres, los adoraban por considerarlos poseedores originarios de la tierra. Del mismo modo los *Collas*, rendían culto a las llamas porque "el primer carnero que hubo en el Cielo había tenido más cuidado por ellos que no de los demás indios".

Todos estos y otros datos ofrecidos por los cronistas no se refieren particularmente a un determinado Ayllu en donde un animal representara y ejerciera la misión totémica correspondiente. Es difícil sostener la existencia del totemismo animal en el Perú fundándose en los escasos y aislados datos aportados por los cronistas. Las ideas de adoración y ancestro ligadas con elementos zoológicos no son suficientes para atribuir a los peruanos, aun en tiempos muy primitivos, un período totémico.

Sacrificios.

Los antiguos peruanos, además de considerar a los animales como ancestrales o deidades, practicaban con ellos variadas ceremonias mágicas, usándolos para sus sacrificios.

Había dos clases de sacrificios: a) el KOKU en el cual se ofrecían solamente frutas, raíces etc., desarrollando el ceremonial cerca de los ríos, lagos, rocas y otros lugares donde los indios creían reconocer la presencia de seres invisibles; b) el ARPHA que consistía, por lo general, en tomar ciertos animales y despojarlos de sus entrañas.

Los sacrificios se verificaban como homenaje a las deidades entre las cuales no estaban incluidos los animales. La emoción religiosa del indio surge de la impresión provocada por las fuerzas de la Naturaleza y no por la presencia de los animales. En la sierra es el Trueno, el Relámpago, las montañas gigantes. En la Costa es el mar. De allí los sacrificios en homenaje a Viracocha y a Pachacamac, símbolos de la Naturaleza. Desaparecido el símbolo sacrificaban en honor al Trueno, al Relámpago, al Sol, a la Luna, a las estrellas.

Prácticamente, todos los animales a los que se les ha supuesto rasgos totémicos, aparecen como subordinados a las estrellas. Las culebras y serpientes a *Machachuay*. Los tigres, los leones y los osos a *Chunchincay*. La llama y sus especies afines a *Urcuchillay*.

Dos clases de sacerdotes tomaban parte en las ceremonias de sacrificio. El *Riruk* que extraía las vísceras de las víctimas y el *Villac* que se comunicaba con las deidades a quienes se dedicaba el sacrificio. El primero aparece en todas partes y está conectado con diferentes animales, recibiendo las denominaciones de *Amaru Riruk*, *Cuyi Riruk*. El segundo está en relación con las deidades y, así, era llamado *Punchao Villac*, *Illpa Villac*.

Como se ve no hay sacerdotes dedicados al culto de los animales. Los *Villac* hablan con el Sol, el Trueno y las Huacas. Los *Riruk* consideraban a los animales como instrumentos para las ceremonias mágicas, mas no como deidades o agentes de alguna organización social. Esas ceremonias eran prácticas mágicas para lograr el mayor beneficio económico de la colectividad. En ellas no hay similitud con las ceremonias totémicas, las cuales tienen como propósito la multiplicación del totem.

El Tabú.

El tabú se relaciona íntimamente con el sacrificio. En su sentido general, esta palabra expresa la prohibición del uso o consumo de ciertos objetos considerados como sagrados. Los peruanos llevaron esta creencia a grados muy elevados. Los quechuas tenían la palabra *Sasi* que, literalmente, significa ayuno, pero tomada en sentido amplio implica la idea de abstenerse de realizar algo, sea una actividad física (comer, dormir, trabajar etc.) o una espiritual, como la de divertirse. Colocando esta palabra, con el sufijo *cuni*, delante de un sustantivo, expresa la idea de un tabú específico: *sasicuni huarmimanta*, *sasicuni mi-cuymanta* (me abstengo de la mujer; me abstengo de comer).

El *Sasi* se practicaba en ocasión de ciertos festivales y con propósitos mágicos. En la fiesta llamada *Situa* estaba prohibido el consumo de toda clase de carne, pescado o vegetales. Había otros *sasis* menores. Pero no parece haber habido ningún tabú relacionado con animales considerados como tótemes. Los *Jaujas* consideraban al perro como animal sagrado. De este hecho se ha atribuido al perro como totem de esa tribu. Pero los *Jaujas* comían la carne del perro. Ocurría lo mismo con la llama, supuesto totem de los collas.

Si a los peruanos les estaba permitido comer la carne de los animales sagrados, considerados como tótemes, no podemos admitir la existencia del totemismo en el Perú antiguo.

Las danzas.

También se ha pretendido encontrar en las danzas, pruebas de una organización totémica. En las danzas que sobreviven abundan muchas en las cuales se representan las costumbres de los animales, imitando sus actitudes, utilizando las pieles como disfraces y adornándose con plumas, dientes y cuernos.

La variedad de las danzas era enorme. Había palabras especiales para designarlas. Los vocablos generales eran: *Tusuy*, en quechua, y *Chilchi Taqui*, en aimara. La danza ceremonial recibe el nombre de *Yahuayra*. La danza guerrera *Aucca Tusuy*. La danza de los enmascarados, *Aranya*. De acuerdo con ciertos movimientos, llamaban *Cashua* a la danza en círculo y *Huayñuni Cashua* a la danza en que los participantes se daban la mano.

Cuando Molina describe las fiestas celebradas cada mes, en el Cuzco, se refiere a las danzas ejecutadas en esas ceremonias. De lo poco que, en esta materia, nos ofrece deducimos que fueron danzas ceremoniales en homenaje al Creador. En efecto, la danza *Huaylluni* del mes de mayo era para "adorar al Creador". En el mes de julio danzaban y cantaban la canción *Yahuayra*, "suplicándole al Creador un año próspero". En Agosto la danza de turno era la *Alancitua* para dar gracias al Creador "por habérseles aparecido en ese día".

En el estudio de las danzas contemporáneas del Sur del Perú tampoco hemos encontrado elemento totémico alguno. En su mayoría son danzas ceremoniales, al igual que las del Cuzco, dedicadas al Rayo, al Trueno. Cuando en alguna de ellas aparece el animal, entonces desempeña un papel secundario, convirtiéndose en danza mimética o mágica, sin relación alguna con el grupo social que la ejecuta.

Nombres.

Se ha insistido en los nombres que los indios daban a las personas y cosas como reminiscentes de voces relacionadas con animales. Sobre esta base afirman la existencia del totemismo en el Perú.

Esta hipótesis carece de fundamento porque el estudio de los idiomas y dialectos existentes en tiempos de la conquista fué deficiente, aun en el caso del quechua y del aimara. Los cronistas cometieron in-

numerables errores al interpretar el lenguaje indígena. Igual deficiencia se observa cuando los escritores contemporáneos pretenden traducir vocablos aborígenes. Para probar el origen totémico de esas palabras sería necesario estudiar el vocablo en relación con el grupo social bautizado con el nombre en cuestión.

Los cronistas nos ofrecen dos hechos en relación con los nombres. Cieza de León dice que las palabras usadas se referían a "pueblos, pájaros, hierbas o peces". En cambio, Villagómez asevera que los indios deducían sus nombres de la *Huaca*.

Suponiendo que tales nombres tuvieran origen totémico, encontraríamos vestigios de ello en el grupo social, llamado *Ayllu*. Hemos realizado una cuidadosa investigación sobre la materia y no hemos encontrado correlación alguna entre el nombre del *Ayllu* y el de sus integrantes. El *Ayllu* debe su nombre: 1) a un fenómeno de la Naturaleza; a cierta montaña, colina o río— 2) a una ocupación predominante de los miembros del *Ayllu*.— 3) a la existencia de cierta cantidad de animales o plantas en el lugar en donde el *Ayllu* se ha establecido.

Hay quienes aseveran que "el *Ayllu* mantiene su designación totémica y que los apellidos indios preceden, en gran número de esa fuente". En el Cuzco había 83 *ayllus*, de los cuales seis llevan el nombre de animales. Alcedo, en su Diccionario, ofrece el nombre de 79 provincias del Perú; de éstas sólo cinco han sido traducidos como nombres de animales. En la región del Collao, en el distrito de Santa Rosa, hay 5 *ayllus*, ninguno impone su nombre a los miembros integrantes. Así, en el *Ayllu Chinchillapa*, los miembros del *ayllu* se apellidan *Chambilla*.

Por lo tanto si los *ayllus* históricos y gran parte de los *ayllus*, aun existentes en distintas regiones del Perú, no tienen nombre de animales y los nombres de sus miembros no guardan relación con el de los *Ayllus*, podemos rechazar la opinión de la existencia del Totemismo, fundada en los nombres.

Resumen.

Verificado el estudio del papel desempeñado por los animales en la vida religiosa de los antiguos peruanos, ofrecemos las siguientes conclusiones:

- 1.— Tienen escaso valor los datos proporcionados por los cronistas en relación con los animales considerados como Tótemes.
- 2.— La adoración de animales atribuída a los peruanos sólo es, en realidad, la veneración indirecta a los dioses estelares.
- 3.— No puede sostenerse la adoración de los animales porque en la antigua sociedad peruana no hay huella de culto zoolátrico que hubiera implicado ceremonias tribales, sacerdocio y templos.
- 4.— Los sacrificios ejecutados con animales son acciones mágicas destinadas a conseguir el bienestar de la colectividad.

- 5.— Los animales que no recibían especial homenaje eran en algunos casos protectores, y en otros propiciadores.
- 6.— Los animales no aparecen como ancestrales porque en los Ayllus primitivos y en los actuales no se encuentran vestigios de alguna relación de parentesco.
- 7.— Los animales aparecen subordinados a entidades celestes.
- 8.— No hay vestigios de Tabú en relación con los animales considerados sagrados o totémicos.
- 9.— Las danzas se verificaban en honor de las deidades celestes, con tendencias miméticas y mágicas, orientadas hacia la obtención de alimentos.
- 10.— Los nombres designan fenómenos de la naturaleza. En algunos casos los ayllus llevan nombres de animales pero no hay relación entre el nombre del ayllu y el de los miembros del mismo.

Por estas razones afirmamos que el totemismo animal no existió entre los antiguos peruanos. Estas conclusiones resultan con mayor evidencia en el estudio que hemos verificado acerca de la llama, el puma, el cóndor y el pez, considerados como animales totémicos.

LA HUACA

La Huaca fue un elemento religioso y social entre los antiguos peruanos. Ha sido objeto de varias definiciones e interpretaciones.

Garcilaso sugiere que la palabra Huaca es "Nombre que no permite que de él se deduzca verbo, para decir idolatrar". Considera como Huaca toda cosa sagrada: los ídolos, las peñas, las piedras grandes, los árboles. Las cosas ofrecidas al Sol como figuras de hombres, aves hechas de oro, plata o palo. Los templos grandes y chicos, los sepulcros, las cosas hermosas y aquellas que salen de su curso natural. Son también Huacas, las fuentes caudalosas, los ríos, la cordillera de la Sierra nevada, los cerros muy altos y las grandes cuevas que se hallan por los caminos. Estas Huacas, según Garcilaso no eran tenidas por dioses ni las adoraban. "Sino por la particular ventaja que hacían a las comunes: por esta causa la miraban y trataban con veneración y respeto".

Para Arriaga, la Huaca comunal es de "ordinario de piedra y las más veces sin figura ninguna, otras tienen diversas figuras de hombres o mujeres, y algunas de estas Huacas dicen que son hijos o mujeres de estas Huacas, otras tienen figuras de animales. Todas tienen sus particulares nombres con que les invocan y no hay muchacho que en sabiendo hablar no sepa la Huaca de su Ayllu; por que en cada parcialidad de ayllu tiene su Huaca principal y otras menos principales, y de ellas suelen tomar el nombre de aquel Ayllu".

Este concepto de Huaca ha sido interpretado de diferente manera por los sociólogos y etnógrafos.

Para *Markham* la Huaca es un dios ancestral y más tarde un emblema. Distingue la Huaca del dios guardián, llamado *Conopa* y establece la relación entre la Huaca y los miembros del *Ayllu*. Confunde la Huaca con la *Pacarina* y el *Mallqui* a los que atribuye indistintamente el mismo valor de antepasado y de emblema.

Lang, comete el mismo error y sugiere que las Huacas fueron imágenes de los animales sagrados admitidos en el templo del Sol.

Cunow distingue en el Perú tres cultos: 1) *Pachacamac*. 2) *Huaca*. 3) *Conopa*. Filológicamente la palabra *Huaca*, según *Cunow* tiene la partícula *Hua*, antiguo vocablo peruano que significa Yo. Por tanto, la "Huaca de un indio, estaba relacionada con su ego por la procreación o vínculo sanguíneo porque los indios la consideraban como su antecesor".

Payne, considera la importancia económica de la piedra y explica por qué la piedra fué el material de la Huaca. Filológicamente, para *Payne*, *Huaca* es simplemente el verbo *Huacan*. Sugiere que la Huaca es el oráculo del *Ayllu* y el vigilante del pueblo.

Joyce opina que la Huaca fué adorada como ancestral. Son de la misma opinión *Muller* y *Bastian*.

Otros escritores, entre ellos, *Hagar*, *Spencer*, *Tschudi* y *Karsten* consideran a la Huaca como objeto sagrado, como fetiches, o como sitio de residencia de las almas.

Diferencia entre Huaca, Conopa, Pacarina y Mallqui.

Los mencionados escritores emplean indiferentemente las palabras enunciadas en este párrafo. Esta confusión motiva la interpretación de la Huaca. Después de un análisis exhaustivo, he llegado a las siguientes conclusiones: 1.— La Huaca es el ancestral, tenía parientes, esposa e hijos. Podían procrear por sí solas, y, por eso, estaban relacionados con los miembros del *Ayllu* sobre bases de un cierto parentesco. 2.— La *Pacarina* es el lugar geográfico de origen del *Ayllu*. 3.— La *Conopa*, era la deidad de la familia. 4.— El *Mallqui* era el antepasado inmediato.

Sacerdocio.

Hubo sacerdocio y ceremonias especiales dedicadas a la Huaca. El sacerdote de cada Huaca era independiente y cada uno tenía su obligación. Había diferencia entre el sacerdocio dedicado a la Huaca y el designado para el Sol. El sacerdocio de la Huaca era hereditario mientras que el del Sol procedía de la familia real.

Sacrificios.

La diferencia entre las dos clases de sacerdocio se ve con más claridad cuando se estudia los sacrificios y las ceremonias ejecutadas

en homenaje de la Huaca y el Sol. Cuando se sacrificaba en honor al Sol, la ceremonia era la naturaleza mágica. En el caso del sacrificio para la Huaca era de orden social.

Festividades.

En el período del Incanato, las festividades enumeradas por los cronistas guardan estrecha relación con las Huacas. En esas fiestas estaban representados, con sus respectivas Huacas, los Ayllus pertenecientes a los primitivos Ayllus ancestrales que siguieron a los Ayars; los de descendencia real; los Ayllus de alto rango y los Ayllus comunes. La ceremonia del banquete, la asamblea de la Nobleza, la gente que venía de todas partes, la distribución del pan sagrado, todos estos hechos sugieren una ceremonia comunal. Se puede suponer que aquella comunión tuvo relación con el primitivo clan totémico, pero el análisis de la organización del Ayllu muestra que dicha ceremonia es tribal sin conexión con cualquiera clase de totem.

Nombres.

El nombre que se daba a los niños ha dado motivo a especulaciones de todo orden, en especial cuando se ha tratado de encontrar fuentes totémicas.

Villagómez dice: "Todos los indios tienen el nombre de sus Huacas. Cada vez que ellos se nombran u otros los llaman, siempre dicen primero el nombre del indio, que el nombre cristiano del bautizo. Cuando les ponen nombre ayunan y festejan a la Huaca". El mismo Villagómez cuando instruye a los visitadores les dice: "Ningún indio ni india se llamará con nombre de la Huaca, ni del rayo".

Es evidente que los indios, en gran parte se distinguían por el nombre de su Huaca, pero estos nombres eran de cuerpos celestiales, fenómenos de la naturaleza, animales, lugares en donde abundaban ciertos animales, plantas o minerales. En todo caso nunca, los animales, fueron considerados como Huacas.

Fetiches.

Se ha considerado a la Huaca como fetiche. Hemos ofrecido bastantes hechos para probar que la Huaca estuvo relacionada con el Ayllu por lazos sociales y místicos. En este sentido la Huaca se refiere a un grupo social al cual le dió su nombre y recibió homenaje democrático. Tales circunstancias nunca aparecen en el fetiche. El fetiche jamás es considerado como miembro del grupo social, ni da su nombre a la comunidad, ni es considerado como ancestral. Las ceremonias en honor de un fetiche tienen contenido mágico; en cambio las ofrecidas a la Huaca tuvieron carácter social, en la cual la remembranza histórica, la comunión entre los miembros del Ayllu, la protección dada a ellos, fueron más importantes que cualquiera representación mágica.

Residencia de espíritu.

No admitimos que la Huaca y la Pacarina fueran residencias de almas, morada de divinidades o lugares habitados por espíritus. Estas interpretaciones no pueden explicar la presencia de la Huaca en cada Ayllu; la idea de descender de la Huaca y por tanto de haber establecido cierto parentesco con la Huaca. Las llamadas habitaciones de espíritus, morada de divinidades no regulan ninguna organización social, como ocurre con la Huaca y el Ayllu. "Los indios, dice el jesuíta anónimo, no creían que había nada divino o sublime ni en las Huacas, ni en los cadáveres".

La Huaca como deidad del Ayllu.

No admitimos que la Huaca fuera deidad del Ayllu. Cada Ayllu tuvo su propia divinidad, completamente diferente en naturaleza a la Huaca, Pacarina, Conopa o Mallqui. Las divinidades de los Ayllus fueron generalmente cuerpos celestiales o fuerzas de la naturaleza. Ninguna de esas deidades eran consideradas como ancestrales de la comunidad y por tanto permanecieron al margen del parentesco del grupo social.

La Huaca como oráculo.

Es cierto que algunas Huacas sirvieron de oráculo, pero ellas fueron específicamente determinadas para tal propósito. Eran Huacas menores con sacerdocio especial como hechiceros y agoreros, independientes de aquellas que determinaban el parentesco en el Ayllu.

La Huaca y el culto al ancestral.

Los antiguos peruanos tuvieron realmente dos ancestrales:

- 1.— El Mallqui, el ancestral inmediato, mejor dicho el antepasado, o sea el cadáver del padre, abuelo o bisabuelo, en algunos casos con sus esposas y parientes.

Eran ancestrales de las familias relacionadas con ellos por consanguinidad. En consecuencia había muchos Mallquis.

- 2.— La Huaca, el ancestral mediato, la colina, la piedra, la roca etc. Fué el ancestral del Ayllu relacionado con sus miembros por medio de parentesco social. Era elemento único.

De acuerdo con Arriaga, la *Huaca* y el *Mallqui* eran adorados bajo el principio de *do ut des*. Pero según el Jesuíta anónimo "los peruanos no rendían culto al muerto, ni aun cuando los cadáveres fueran de los reyes, menos a los sepulcros llamados Huacas".

Los indios tuvieron una actitud mental distinta hacia cada uno de esos elementos. El homenaje a la Huaca era una expresión colectiva desde que la Huaca significaba la tradición del Ayllu y representaba al ancestral de todas las familias del grupo social.

El homenaje al Mallqui fué la expresión específica de los miembros de la familia hacia los cadáveres de sus parientes consanguíneos.

Si queremos traducir tales hechos en términos de culto al ancestral, podemos concluir diciendo que los Mallquis y no la Huaca eran objeto de semejante culto. Esto es evidente desde que los Mallquis tenían relación inmediata con la familia cuyos miembros podían verlos y ofrecerles sacrificios. Con la Huaca la relación fué más distante y a través de los Mallqui. Por tanto el culto a la Huaca estaba más cerca de la divinidad que del ancestral. Este punto de vista aclara la posición, de Markham, Cunow y Joyce. El culto al ancestral, es el "Culto a la momia", según Lang; y aquel ancestral, el Mallqui fué el "primer ancestral humano creado por la Huaca", de acuerdo con Cunow; y no la deidad y ancestral como sugiere Markham. Por lo tanto, "El culto de la Huaca estuvo unido con la adoración al ancestral", de acuerdo con Joyce, en este caso los Mallqui.

Resumen.

- 1.— La Huaca es el elemento esencial del Ayllu con cuyos miembros establece relación de parentesco.
- 2.— La Huaca no es emblema, ni fetiche, ni habitación de espíritu, ni es objeto de culto al ancestral.
- 3.— La Huaca establece, además, relación mística con el Ayllu y los miembros que lo integran. Esa relación tuvo carácter democrático imposible de confundirlo con el culto a las deidades o ancestrales, donde son necesarias la jerarquía y la subordinación.
- 4.— Su naturaleza totémica será consecuencia del estudio del Ayllu.

EL AYLLU

La organización social de los antiguos peruanos, llamada Ayllu, ha dado motivo a varias importantes investigaciones desde el punto de vista económico. Incidentalmente, los sociólogos y etnólogos, se han referido al Ayllu, considerándolo haber pasado por un período totémico; pero, hasta hoy, no se ha hecho una investigación profunda para afirmar que el Ayllu fué un grupo social totémico.

Después de haber estudiado el origen y desarrollo del Ayllu, podemos resumir sus elementos de la siguiente manera:

- 1.— Un grupo social en el cual se unieron varias familias.

- 2.— Cierta parentesco entre los miembros del grupo social.
- 3.— La creencia que los miembros del Ayllu descendían de las Huacas.
- 4.— La posesión de cierto territorio y de cierta cantidad de ganado.
- 5.— Un sistema de gobierno en donde la comunidad fué predominante.

Significado de la palabra Ayllu.

En quechua de acuerdo con Holguín, Ayllu significa pariente, pero no parentesco consanguíneo para lo cual hay vocablos especiales. En aymara Bertonio ha traducido la palabra Ayllu como parcialidad, palabra castellana introducida para explicar el sistema de agrupación decimal atribuido a los incas. El mismo Bertonio nos ofrece la palabra *hatha* como expresión de "Casta-familia". Este vocablo sobrevive en algunos Ayllus del Collao. Así se denomina al grupo más joven del Ayllu con el término *Hila-hatha-ura*, y al más viejo con el de *Sullca-hatha-ura*. Los jefes de los Ayllus del Collao se llaman *Hilacatas*, una corrupción de *Hila-hata*. Es obvio que la palabra *hatha* expresa, en legítimo aymara, la idea de parentesco, como la del Ayllu.

Trimborn anota que cualquiera que sea la traducción dada a la palabra *hatha* conocida después por Ayllu, no podría ser identificada con la familia española, y por eso hubo necesidad de agregar la palabra *Casta* que significa *Clan*. Trimborn sostiene que ambas definiciones *casta* y *familia* tienen para Bertonio el concepto de comunidad unida por parentesco.

En consecuencia tanto en el idioma quechua como en el aymara hubo palabras para expresar la idea de parentesco.

Parentesco en el Ayllu.

Hemos estudiado el vocabulario correspondiente al parentesco en los idiomas dominantes quechua y aymara, llegando a la conclusión de haber existido, en el Ayllu, el sistema clasificatorio de parentesco.

De ese estudio resulta lo siguiente; en quechua y aymara:

- 1.— Que existen nombres para denominar a los parientes de la línea ascendente y descendente.
- 2.— Los sobrinos y las sobrinas están clasificados con los hijos e hijas.
- 3.— Que existen vocablos usados entre hermanos y hermanas.
- 4.— Que entre los quechuas no hay términos especiales para distinguir a los parientes según la edad.
- 5.— Que tanto en quechua como en aymara, las palabras usadas para nombrar a los primos son las mismas que se emplean para

referirse a hermanos y hermanas. Ocurre lo mismo para los primos en segundo y tercer grado.

- 6.— Existen vocablos para designar parientes políticos.
- 7.— Que en aymara esta clase de parentesco aparece clasificada con el nombre del padre, de la madre o del hijo.
- 8.— Finalmente existen términos para denominar a parientes de dos y tres generaciones mayores de quien habla.

De acuerdo con las reglas dadas por Rivers acerca del parentesco clasificatorio, encontramos en el Perú los siguientes elementos:

- a) — Hay vocablos generales aplicados a un gran grupo de personas. Todos los hermanos y sus esposas; y todas las hermanas y sus esposos, así como los primos de ambos sexos y sus esposas, llaman padre, madre, tío y tía de la misma manera que los hijos y sobrinos y sus esposas.
- b) — Los hermanos y hermanas se distinguen entre sí; en quechua de acuerdo con el sexo del que habla y; en ambos idiomas, de acuerdo con la edad.
- c) — La distinción entre parientes por la línea materna y paterna es evidente como aparece en los vocablos aplicados a los tíos y tías, sobrinos y sobrinas.
- d) — La distinción entre los hijos de hermano del padre y los del hermano de la madre es obvia.
- e) — Hay en ambos idiomas los mismos términos para nombrar al padre y al hermano del padre; a la madre y a su hermana. Pero los términos para la hermana del padre y el hermano de la madre son diferentes.

De todas las referencias relativas con el parentesco podemos concluir que el sistema clasificatorio entre los peruanos estuvo relacionado con ciertos derechos, privilegios y restricciones cumplidos por los miembros del grupo social. Entre estos hechos, el más importante es la superioridad del tío materno, considerado por muchos escritores como prueba del predominio del derecho materno entre los peruanos y consecuentemente la existencia del totemismo.

Organización dual.

El sistema clasificatorio del parentesco está relacionado, en los pueblos totémicos, con una organización dual de la sociedad, de la cual hay pruebas evidentes de haber existido entre los antiguos peruanos.

Cuando llegaron los españoles al Perú encontraron la ciudad del Cuzco dividida en dos secciones: *Hanan - Cuzco* y *Hurin - Cuzco*. Tal división no era una simple distribución geográfica, tenía un concepto más amplio, en el cual aparece que los grupos sociales tenían su propia historia, poseían cierto territorio, estrictamente limitado, perteneciente a grupos de familia unidas por lazo de parentesco. En el Cuzco, este hecho resulta exacto porque tanto los *Hanan* y *Hurin Cuzco* reclamaban, para sí, el derecho de Incanato fundándose en el linaje. Cuando tal división significa linaje entonces se expresaba ese hecho con los vocablos *Hanan - Ayllu* y *Hurin - Ayllu* o sea el linaje alto y el bajo. Los *Collas*, expresaban la misma idea con las palabras: *Hila*, *mayor* y *Sullca*, *menor*, agregándole la palabra *Hatha* que significa linaje.

Cuando esta idea, de linaje, está asociada con el territorio, entonces se habla de *Hanan - suyu* y *Hurin - suyu*. En otros casos en los cuales el quechua no fué usado para expresar la idea de división, como ocurre en la región de Huánuco, entonces se emplean las palabras: *Allanca* e *icho*, y se dice *allanca - pincos*, *icho - pincos*; *allanca - huaris*, *icho - huaris*.

El dato más importante sobre esta materia lo ofrece Príncipe cuando se ocupa de algunos *Ayllus* en la región central de la Sierra. El *Ayllu* aparece dividido en dos grupos definidos, poseedores, cada uno de su *Huaca*, *Pacarina*, *Conopa*, *Mallquis* y *Huacas menores*. Los del grupo alto eran los nativos, los primeros colonizadores a quienes les denominaban *Huaris* —grandes o gigantes— o *Llactayoc*. Los del grupo bajo eran los extranjeros, los que habían llegado después a quienes se les llamaba *Llacchuasis*, parásitos.

Los *Llactayoc* como nativos y fundadores del *Ayllu* tenían ciertos privilegios como los de tener más *Huacas* que los *Llacchuases* a quienes, en algunos casos, no les era permitido ofrecer sacrificios a la *Huaca* de la comunidad. Los *Huaris*, además de su *Huaca* tuvieron una *Pacarina* local y los *Mallquis* o momias de los muertos más recientes. Los *Llacchuasis* no tenían más ancestrales que los *Mallquis*. Sin embargo este hecho no fué general. Así, en los *Ayllus* de *Recuay*, los *Llacchuases* tuvieron *Huacas* y *Pacarinas*. Además adoraban al rayo, en el cual estaban representadas tres personas: *Lliviác*, el rayo; *Namoc*, el Padre; y *Uchu Lliviác* el Hijo de quienes los *Llacchuases* creían descender.

El parentesco y la Huaca.

Es evidente que los indios trazaron su genealogía de las *Huacas*. En el caso de *Ocros*, los cuatro *Ayllus* que integran esa región tienen un ancestral común: La *Huaca*, llamada *Carhua - Huanca* la cual tiene cuatro hijos: *Parana*, *Caja - Yanac*, *Chirao - Icochay Ninas - Pocos*.

El primero no tiene descendientes; el segundo lo tuvo, uno de ellos aparece con dos hijos, de los cuales el primero tiene siete hijos y una hija. El tercer hijo de la *Huaca* principal aparece con gran número de descendientes. De uno de ellos empieza una nueva rama. Finalmente el cuarto hijo tuvo tres; dos dejaron descendientes.

Los miembros del *Ayllu* se distinguían por el ancestral común, la *Huaca*, pero en sus nombres no hay relación con el nombre del ances-

tral. Aun en tiempos del régimen español cuando los descendientes de la Huaca tenían nombres cristianos, el nombre de la Huaca no aparece como distintivo del Ayllu. Por ejemplo los dos hijos de *Santiago Lloaclla Lliuyac*, de la rama de *Huayna Poma* perteneciente a la Huaca *Chirao Icocha* tienen apellidos diferentes: se llaman *Pablo Surca* y *Pedro Montalao*. Por tanto el nombre de la Huaca es distintivo del Ayllu pero no de los individuos.

Matrimonio.

Las numerosas referencias, acerca del matrimonio, ofrecidas por los cronistas dificultan juzgar, esa institución, basándose en una teoría específica. Hubo promiscuidad, matrimonio por grupo, poligamia, poliandria, matrimonio patrilocal, endogamia y exogamia.

La existencia del totemismo entre los antiguos peruanos ha sido sugerida como consecuencia de la exogamia. Esta hipótesis no tiene fundamento porque la exogamia no es un elemento primario del totemismo, ni el totemismo podría ser explicado por exogamia. Hay grupos exogámicos sin totem, aunque no hay clanes totémicos sin exogamia. Como no hay un solo Ayllu en el Perú relacionado con algún totem, la exogamia peruana tiene otra explicación. La organización dual en el Perú fué consecuencia del sistema de agrupación. Los colonizadores estaban divididos en antiguos y recientes habitantes de determinada región. La denominación atribuida a esos grupos no tiene la más leve referencia a un animal. En la organización totémica cada mitad de un clan tiene su totem y, en consecuencia, no es permitido el matrimonio entre los miembros que tienen el mismo totem. Tales circunstancias no aparecen en la exogamia de los peruanos. La división del Ayllu no tuvo propósito místico; su esencia fué de naturaleza económica en la que el linaje era elemento indispensable.

Los cronistas ofrecen pocos datos acerca de la exogamia; en cambio hay referencias precisas sobre la existencia de la endogamia. Garcilaso dice que los nativos de una provincia no podían casarse con los de otra, ni los de un pueblo en otro sino "todos en sus pueblos y dentro de su parentela por no confundir los linajes y naciones, mezclándose unos con otros". Esta endogamia puede considerarse como institución reciente cuando el Ayllu estuvo definitivamente constituido.

Resumen.

- 1.— El Ayllu es un clan con una organización social en la cual, sus miembros, están unidos por lazos de parentesco.
- 2.— El Ayllu está relacionado con un elemento, llamado Huaca que envuelve la idea de descendencia.
- 3.— La Huaca no es totem del Ayllu, porque en la división dual no aparece predominio alguno del totem.
- 4.— La exogamia y la endogamia no guardan relación con la Huaca: fueron factores sociales y económicos del Ayllu.

- 5.— La Huaca fué el elemento místico que satisfizo la ansiedad mental de los miembros del Ayllu para encontrar una explicación sobre su lejano ancestral.

CONCLUSIONES

- 1.— No hay huellas de totemismo en el Perú. Los animales considerados como tótemes son elementos simbólicos y mágicos.
- 2.— No hay huellas de totem en el Ayllu.
- 3.— Que la llamada Huaca es el elemento místico del Ayllu, y no totem.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

IRRIGACION Y TECNICA EN EL PERU PRECOLOMBINO

RESUMEN

JORGE M. ZEGARRA

Considera que los canales de irrigación de la época pre-colombina son pre-incaicos. Existía en los constructores un conocimiento práctico del régimen de descarga de los ríos y de la mejor forma de aprovechar sus aguas conectando los canales entre sí, para utilizarlos en el regadío de las pampas entre valle y valle.

La zona principal de sus investigaciones sobre los conocimientos de ingeniería de los pobladores del Antiguo Perú, está en los departamentos de La Libertad y Lambayeque. En Lambayeque señala la ubicación de los canales de irrigación que partían del río Chancay y del río Saña. Menciona los de los ríos Lequetepeque, Chicama y Moche en la Libertad. Efectuando el levantamiento topográfico de las pampas de Chanchán y Huanchaco en 1928, descubrió el triple sistema de riego. Estos ejemplares indican el gran conocimiento de la irrigación por las culturas del norte del Perú y que ahora se encuentran abandonados. Las técnicas conocidas no se limitaron al trazo y construcción de canales sino también a la captación y aprovechamiento de las aguas subterráneas, como lo acreditan los acueductos del valle de Nazca. En 1934 el Ministerio de Fomento mandó practicar un reconocimiento técnico de esos acueductos al Ing. Manuel Francisco González García y allí se descubrieron 28 puquios. Los acueductos de Nazca fueron divididos en dos categorías: los canales construidos a cielo abierto y los subterráneos; señaló también la existencia de pequeños reservorios o tanques de almacenamiento. Los acueductos captaban no solamente corrientes subterráneas sino filtraciones locales.

Menciona diversas opiniones sobre la construcción de los *andenes*, considerando que fueron construidos porque significan un acondicionamiento al medio, cultivar en laderas hubiera sido imposible, debido a la capa delgada de tierra, la erosión por las lluvias y el rápido escurrimiento de las aguas. Los *andenes* salvaron estas dificultades, porque

facilitaron las labores agrícolas y porque podía traerse buena tierra sin el temor que desapareciera. Estudia las andenerías de Yucay que considera fueron construídas con una técnica muy particular, para buscar extensiones planas y para buscar efectos decorativos. En Chanchán puede observarse claramente la preocupación de sus constructores por evitar o para amortiguar los efectos de la erosión.

Siete fotografías y tres dibujos del autor ilustran el trabajo.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

NOTAS SOBRE LO MÁGICO - RELIGIOSO

LUIS E. VALCÁRCEL

(Director del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos)

Jung define lo "numinoso" como la propiedad de un objeto visible o el influjo de una presencia invisible que producen una especial modificación en la conciencia (tanto individual como social, agregaríamos).

La creencia en una causa exterior y objetivamente divina precede, según el psicoanalista, a lo mágico-religioso, y la religión, en particular, se funda en la experiencia de lo numinoso y en la *Pistis* o fidelidad, lealtad o confianza en tal experiencia. En todo caso, religión y magia son sistemas que relacionan al hombre con los supuestos valores superiores, positivos o negativos, y tales relaciones son unas veces voluntarias y otras no. El hombre se ve forzado en ciertas circunstancias.

Lo mágico-religioso no sólo ocupa su propio campo, ilimitado, sino que incide en todas las esferas de la vida humana, conformándolas, modificándolas, alterándolas, hasta producir efectos de tremenda resonancia en lo social. Vicios, aberraciones, monstruosidades han tenido un estricto origen religioso y mágico; se han producido por causas explicable y hasta plausibles en determinado tiempo y lugar. Un proceso de degradación han sufrido muchos ritos que, en época posterior, ya aparecen como tales sino como simples prácticas inmorales y hasta abominables.

Tenemos algunos ejemplos en la cultura antigua del Perú.

El canibalismo, el pecado nefando, los sacrificios humanos, el incesto imperial, la prostitución sacra son los temas preferidos por los negadores de la cultura del Perú antiguo para presentarlos como argumentos en favor de su tesis. Las representaciones sexuales de la cerámica protochimú o mochica serían otra prueba contraria, esta vez de un pueblo corrompido, en decadencia.

El progreso de la investigación científica en el campo cultural es tan considerable en los últimos años que todas estas instituciones

para nosotros verdaderamente atroces, encuentran una explicación definitiva. No trataré ni de canibalismo, cuyo origen mágico-religioso está perfectamente probado, ni de los sacrificios humanos, casi nulos en el Perú, los cuales asimismo se basan en la elevada creencia de que el Sol se alimenta de la sangre del hombre, o de que la vida del Inca sólo puede salvarse inmolando a dos criaturas inocentes.

Son las instituciones relacionadas con el sexo que motivan estas notas. Se desea tratar, con la mayor discreción posible, de dicho tema.

HIEROGAMIA Y HIERODULIA

Es una institución universal la de ofrecer el don de la virginidad, en rito iniciático, en que participa como ministro el sacerdote o personaje carismático encargado de consagrar la trasfusión de lo divino al cuerpo de la impuber, como sujeto activo. Tal institución se conoce bajo el nombre de hierogamia, y existió en el antiguo Perú, como lo prueban documentos fidedignos, inclusive figuraciones escultóricas en el arte Mochika. Un espécimen muestra la escena ritual en que aparece inconfundible el varón con indumentaria eclesiástica.

La joven iniciada recibía en su seno el MANA o flúido sobrenatural que no sólo la hacía mujer completa sino que la elevaba a posición divina.

Representaría más tarde el matrimonio del Sol y de la Tierra, de los poderes celestes y terrestres en conjunción para asegurar el dominio del Inca, hijo del Asiro Rey, sobre Tawantinsuyu o el Mundo en sus Cuatro Direcciones.

El iniciador pasa a ser, mucho después, el propio marido, el cual no pierde cierto carácter carismático. Es altamente sugestivo que en el matrimonio indio actual, marido y mujer se denominan recíprocamente San José y la Virgen María.

Cuando se aflojan las tensiones y se debilita el sentido primordial de la institución, la hierogamia se convierte en hierodulia o prostitución sacra, que se practica en templos y santuarios.

Hierogamia y hierodulia aparecen nítidamente entre los Incas. Un establecimiento ligado estrechamente a la primera es la Casa de Escogidas o Ajlla Wasi, en que se mantiene a las vírgenes en estrecha clausura, reservándose su iniciación al sacerdote del Sol, al Inca y a los nobles. Las jóvenes, pasado el rito, se convierten en esposas del Sol, en mujeres del Inca y en consortes de los nobles. En el primer caso, hierogamia pura, puesto que el sujeto activo es ministro del dios; en el segundo, hierogamia de un segundo grado, en que el iniciador es el Rey que posee energía divina como Hijo del Sol; en el tercero, hierogamia de tercer grado, en el sentido de que el noble es aun partícipe de algún carisma. El caso particular de hierogamia perfecta es el de la unión del Inca o la Koya (emperatriz), ambos de linaje divino, puesto que practicaban conjunción incestuosa, siendo hermanos legítimos.

Este punto será tratado más adelante.

En cuanto a la hierodulia, queda el testimonio de los cronistas sobre la presencia de mujeres, en santuarios y templos, que se unían de preferencia con los extranjeros.

Otra forma de la hierodulia es el homosexualismo sacro, practicado en los templos y santuarios, hecho al cual se refieren los historiadores del Perú antiguo. Sin perder aun su carácter sacro la hierodulia, en este caso de uniones contranatura, refleja una concepción particular de trasmisión y recepción de maná por vía sexual que no alcanza, como en los casos anteriores, únicamente a la mujer sino también al varón. La posesión de la energía divina no encontraría obstáculos marcados por la naturaleza del sexo.

El nasomonismo o iniciación sexual de los hombres en la juventud tiene pues, un evidente origen religioso; pero, esta hierodulia pronto pierde su sentido hasta convertirse en abominable vicio que la sociedad pronto condena y el Estado prohíbe bajo severas penas.

Los Incas quemaban o ahorcaban a los sodomitas.

Por una conversión dialéctica, el sexualismo de la hierodulia se transforma en su contrario: la abstinencia y la conservación de la virginidad. Las servidoras del Sol, en el Imperio Incaico, vinieron a ser, a la larga, vírgenes, intocables, que mantenían su pureza hasta la muerte.

El sacerdocio, como sistema colegiado, era una colectividad de gentes que se privaban de toda contaminación sexual.

Si hemos de creer al llamado Jesuita Anónimo, había en el Imperio tal género de monjes y monasterios.

Mas, en tiempos anteriores al Inkario, en el período que los arqueólogos denominan Protochimú o Mochika, una abundante representación artística de la vida sexual mediante la escultura en cerámica, ha puesto ante los ojos de los estudiosos un espinoso problema de interpretación.

¿Eran tales figuraciones una expresión del sentido realista o naturalista de la vida? ¿Tenían, por el contrario, un especial significado distinto al de mera reproducción de lo existente y observado? Quienes responden afirmativamente a la primera interrogación se basan en el indudable espíritu de gran realismo que se percibe en todo el arte de los mochikas. Ellos —mediante la cerámica escultórica o dibujística— inventarían su mundo natural y cultural, con gran detalle y no oculta complacencia, sin suprimir lo obscuro. Gracias a esta documentación, la cultura mochika puede ser reconstituída en considerable proporción. Mas, quienes presentan reservas a tan simple interpretación, se fundan en varias razones, entre ellas las siguientes: se trata de una cerámica ritual o funeraria, puesto que siempre se encuentra en las tumbas rotando al muerto; carece de todo sentido utilitario o meramente decorativo; en los ejemplares representativos de actos sexuales, es evidente la presencia de seres carismáticos (sacerdotes), cuya expresión es hierática. El hecho de ponerse en la tumba reproducciones casi exactas de frutos comestibles hace pensar en la sustitución de estos por su contraforma artística, en su función de ofrendas. Este punto de vista inclina,

pues, a pensar en un sentido mágico-religioso de las esculturas de tema sexual.

Tenemos que volver a la hierogamia y hierodulia para buscar en los rituales iniciáticos ciertas luces que iluminen el problema.

Está probado que durante el período preparatorio de la iniciación sexual las relaciones de este carácter son prohibidas, pero, en cambio, el lenguaje que se pone en uso es de lo más obsceno, permitiéndose el empleo de palabras que en la vida ordinaria no se pueden nunca pronunciar. En algunos pueblos las madres de las impúberes por iniciar realizan su "instrucción" cantando canciones de acentuada obscenidad.

Es una obscenidad ritual, religiosa, destinada, como dice Gordon, a iniciar sexualmente al neófito, a hacerle aprender el nombre preciso de las cosas y de los gestos relacionados con la nueva vida en que va a entrar, vida de hombre o de mujer completos.

¿No sería la cerámica mochika obscena un repositorio para este fin educativo o preparatorio del ritual iniciático de la vida sexual? Estamos inclinados a pensar que sí, tanto por la presencia del sacerdote como actor, en muchas escenas representadas, cuanto por el singular detallismo de todos los actos sexuales con la gama completa de lo que llamamos sus perversiones o desviaciones. Podría denominarse un Tratado de Vida Sexual el conjunto de especímenes que pueden ser estudiados en los Museos peruanos y extranjeros, en particular las colecciones "Rafael Larco Herrera" de Chiclin y las del Museo de Antropología de Lima.

INCESTO IMPERIAL

No fueron los Incas los únicos monarcas de la tierra que practicaban el incesto al elegir como esposa o emperatriz a una hermana suya de padre y madre. La historia, entre otros muchos ejemplos, nos ofrece el de los reyes de Egipto. Pero, esta práctica no significa una perversión moral como han sostenido desaprensivamente quienes ignoran los orígenes de la institución. Esos orígenes, como en los casos que acabamos de exponer, son con toda evidencia mágicorreligiosos.

El incesto tiene que ver directamente con los ritos de Creación o de Recreación. La primera pareja humana debió ser incestuosa; o eran dos hermanos, o padre e hija o madre e hijo.

La especie biológicamente no se produce por generación espontánea sino por cópula de varón y hembra. Mitológicamente el Demiurgo o Creador forma la primera pareja y ésta procrea a los descendientes, sin necesidad de nuevos actos del demiurgo.

Mas, el flúido generador, el mana o la energía divina tiene siempre su fuente en el Ser sobrenatural, Dios o fuerza oculta que lo distribuye desigualmente, cargando de ella a determinados seres, ungidos así del carisma: son los sacerdotes, los magos, los jefes, los nobles.

En el Perú, el Inca es hijo del Sol y como tal depositario máximo del mana. Todo conjura a librar al Inca de la menor pérdida de tal energía. Hasta cuando camina lo hace sobre aisladores, no pone el pie en

tierra sino sobre mantas preciosas, no sea que el suelo le arrebatase la fuerza. Cuando la enfermedad lo ataca, se acude al remedio supremo: el sacrificio de los niños. El Inca tiene poder geomántico. Desde el usno o trono colocado en la plaza mayor del Cuzco —centro del Universo— dirige al Imperio no sólo como el más alto Señor, como el Hombre Uno, sino también en cierta manera como vicario de Dios, y entonces su potencia se extiende no solamente a lo cultural o humano, sino a la naturaleza entera. Si él goza de bienestar, si está en forma, todo marchará en armonía, aquí en este mundo.

La sangre que es el flúido trasmisor, si es sangre divina, como lo es la del Inca, por su linaje solar, no puede mezclarse con sangre impura, para dar por fruto un ser que participe de las esencias divinas. Era, pues, elemental que la consorte del Inca, de cuyo vientre debían nacer los príncipes con derecho al trono, fuera alguien que igualara al hijo del Sol en pureza y no podía ser otra que su propia hermana legítima.

Las demás mujeres, iniciadas también por el Inca, al procrear quedaban integrando grupo cerrado, la Panaca; pero, sus vástagos carecían de derecho a la sucesión. La crisis final del Imperio Incaico se debió a que, a la muerte de Huayna Cápac y de su hijo legítimo Nina Kuyuchi, no quedaron sino hijos habidos en mujeres distintas a la Koya o Emperatriz. Es decir, ninguno con derecho cierto al gobierno.

El incesto imperial es una verdadera hierogamia. Actúa el Inca en el rito iniciático, en su carácter de trasmisor de mana, que va a recibir la Koya, como precioso tesoro, sin mengua alguna, puesto que es una sola la sangre de ambos. Así, quienes nazcan de tal unión mantendrán el integrum de la energía que consagra el Poder de la Dinastía Cuzqueña.

La religión acude con sus ritos y creencias, a la consolidación del poder político, y el incesto viene a tener el doble carácter religioso-político.

Una forma de hierodulia era la del sistema poligámico del Inca, en tanto que constituía una hierogamia su unión incestuosa. Mientras, en el primer caso era ilimitado el número de mujeres "consagradas" por su relación sexual con el Hijo del Sol, en el segundo sólo una, la hermana del propio monarca, la que por este vínculo de sangre idéntica tenía el mayor privilegio sobre todas las demás, era quien debía alumbrar al mundo con el fruto de su vientre.

El incesto, bajo el Imperio del Cuzco, era un privilegio exclusivo del Emperador; ninguna otra persona, por elevada que fuese su posición, podía arrogarse tal derecho. La Regla general era el matrimonio exogámico.

CONCLUSIONES

a) Existen pruebas suficientes para sostener que formas de hierogamia y hierodulia aparecen en la Cultura Antigua del Perú.

b) El rito iniciático sexual está representado por la desfloración, el homosexualismo, el incesto imperial y la prostitución sacra.

- c) El incesto del Inca tiene doble carácter, religioso-político.
- d) Las representaciones de la Vida Sexual en la cerámica protochimú o mochika constituyen un Tratado de iniciación masculina y femenina.
- e) La Panaca, formada por las mujeres y los hijos del Inca, distintos de su familia "oficial", tiene un claro sentido de hierodulia imperial, como el matrimonio con la Koya, su legítima hermana, representa una hierogamia.
- f) El incesto era privilegio exclusivo del Emperador. Toda otra unión incestuosa estaba absolutamente prohibida.
- g) Los Incas castigaron las perversiones sexuales muy severamente.
- h) Una contraforma del rito iniciático es la perpetua castidad de las vírgenes del Sol, quienes, en una etapa anterior, probablemente eran "iniciadas" por el sacerdote.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

INVESTIGACION DE LA RELIGION DE LOS INCAS

WARREN L. COOK

El trabajo de investigación iniciado por el suscrito en 1947 bajo la guía de los doctores Ella Dunbar Temple, Raúl Porras Barrenechea, Luis E. Valcárcel y otros distinguidos profesores de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, está llegando a su culminación.

En Agosto de 1950 fué presentado como tesis a la Facultad de Letras de la Universidad de San Marcos para optar el grado de Bachiller en Humanidades el primero de dos volúmenes de una obra dedicada a la investigación de uno de los aspectos de la religión de los Antiguos Peruanos, con el título *La Deidad Suprema de los Incas; Ensayo sobre su Identificación*. T. I. *Las Bases del Estudio*. (inédito, 312 pp.). En ella, siguiendo las sendas señaladas por los trabajos de mis eminentes profesores, se llegó a las siguientes conclusiones respecto a los métodos y criterios que debían regir la investigación de la religión de los Incas.

1.—Que hay un desacuerdo entre las más respetadas autoridades de este siglo en la historia y cultura de los Incas sobre cuál fué la deidad principal de su religión durante las diferentes etapas de su historia. "Las opiniones sobre la deidad que recibió principal adoración por los Incas se dividen entre el Sol, Huiracocha y Pachacámac. Aunque algunos investigadores están de acuerdo respecto a la supremacía que tuvo cada una de las deidades, difieren en cuanto a las razones que existieron para ello. Ningún estudio . . . posee un método y argumento suficientemente profundo y basado en los hechos, que nos haga pensar que el problema ha sido resuelto".

2.—Que la causa del desacuerdo está en el insuficiente estudio de las fuentes primarias, y debido a las paradojas que ofrece el testimonio de éstas. "Los contrastes entre lo que nos relatan los autores de las antiguas crónicas, historias y relaciones de idolatrías, las dificultades de tomar en cuenta todas aquellas de que disponemos y la complejidad de analizar todos los datos que ofrece cada una, significa un enorme problema. Pocos son, verdaderamente, los estudios secundarios que, con la necesaria determinación, han examinado más que los cronistas

comunmente conocidos y pocos son también los que han estudiado el testimonio de estas fuentes con espíritu crítico".

3.—Partiendo de la conclusión anterior, se establece como primacía para la investigación del problema, la hermenéutica y evaluación minuciosa del testimonio de cada fuente primaria. "Cada fragmento de información que proporciona una fuente, debe ser examinado a la luz de todos los datos biográficos que podemos reunir, sobre la biografía del autor y que pueden tener algún valor calificativo relativo a los hechos que él nos relata".

4.—Para evitar un empleo parcial y fragmentario del testimonio que ofrecen las fuentes primarias, se concluye que, ". . . es necesario que el investigador estudie debidamente la multitud de fuentes primarias disponibles para el asunto, y no eligiendo para su uso solamente aquellas que le pueden parecer más fidedignas. Mediante la hermenéutica, los valores positivos del testimonio, aun de las fuentes más olvidadas y oscuras, pueden ser apreciados".

Estas conclusiones guían la preparación de la tesis doctoral, o sea el tomo II de la obra, titulada *El Testimonio de las Fuentes Primarias*, que se presentará dentro de pocos meses. La etapa en que se encuentra actualmente la labor es la consideración detenida de toda la información referente a religión que contiene cada una de las fuentes escritas de los siglos XVI y XVII que ofrece datos etnográficos sobre los Antiguos Peruanos, comparando el testimonio de la fuente con los datos biográficos acerca del autor y las observaciones que se deduce de la lectura de todos sus escritos.

La búsqueda bibliográfica ha resultado especialmente fructífera, y una hermenéutica cuidadosa promete desentrañar muchas de las tradiciones manifiestas, en la versión sobre la religión de los Incas que ofrecen autores de diferentes crónicas e historias.

Aunque las fuentes de la investigación son en gran parte inéditas, también se utilizará documentación valiosa traída a luz por la labor de miembros del Instituto de Etnología de la Universidad Mayor de San Marcos en el Archivo Arzobispal de Lima, que consiste de seis legajos enteros de procesos de hechicerías, en su mayoría de la segunda mitad del Siglo XVII. También se espera consultar, mediante copias microfílmicas ciertas relaciones valiosas que todavía permanecen inéditas y que se hallan en archivos extranjeros.

Como la investigación se limita a estudiar el culto que rindieron los Incas a sus dioses principales, se ha de valer principalmente de estas fuentes escritas. En consecuencia escapa de su campo el examen de las muy valiosas fuentes acerca de la religión de los pueblos de la región Andina, constituidas por los restos arqueológicos que ofrecen datos acerca de las deidades de culturas no Incas, y las fuentes tradicionales en que se profundizan los estudios etnológicos de los pueblos contemporáneos del Perú que conservan todavía elementos antiquísimos

de cultura. Sin embargo, es manifiesta la necesidad de tener siempre presente los aportes vinculados al tema que las autoridades, en aquellos campos, pueden ofrecer como complemento de la investigación al testimonio de crónicas, relaciones e historias.

En conexión con la antedicha investigación, y surgida de las dificultades experimentadas, el suscrito está actualmente ocupado en otras dos actividades. La una, se inspira en el utilísimo proyecto de la Human Area Relations Files, Inc., en los Estados Unidos de Norteamérica, de formar archivos de consulta para cada una de las diferentes culturas del mundo, con duplicados completos en cada una de las Universidades participantes. Allí, además del texto íntegro de todas las fuentes básicas para determinada cultura, se encuentra distribuida la información que contiene cada fuente bajo la clasificación de materias del *Outline for Cultural Materials*, publicación de conocida utilidad de la Universidad de Yale. Este proyecto promete ser de gran utilidad para los estudios comparativos entre culturas.

En reconocimiento del método de aquel proyecto y para subsanar, a mi parecer, uno de sus defectos, cuando se trata de una cultura cuyas fuentes básicas fueron escritas hace algunos siglos, tal como la de los Incas, Romanos o Griegos, etc., se precisa emplear la hermenéutica en su estudio. La labor en que me encuentro empeñado consiste en la confección de biografías conteniendo los datos esenciales acerca del autor de cada fuente y en forma que facilitará la valorización de los datos que contiene su escrito, las que serán vertidas en fichas, tal como las de la Human Area Relations Files. Actualmente se encuentra muy adelantada esta compilación biográfica, la que será depositada en el Instituto de Etnología de la Biblioteca Nacional Mayor de San Marcos.

Como complemento a este proyecto, el suscrito se halla colaborando en otra labor de reconocida necesidad, que se está llevando a cabo bajo los auspicios del Instituto de Etnología de San Marcos, bajo la dirección del Dr. Luis E. Valcárcel, que consiste en la formación de una bibliografía de todo lo escrito en libros, folletos y artículos en revistas y periódicos acerca del "Antiguo Perú y el Indígena en el Virreinato y la República". Debido al esfuerzo y entusiasmo de las otras personas que colaboren en ella, el fichero por autores cuenta ya con muchos miles de fichas. A medida que se aumente la bibliografía se perfeccionarán las fichas y se señalará en cada una de ellas, entre otros datos de utilidad, si puede ser consultada en Lima y dónde, y se confeccionará también un exhaustivo fichero por materias, lugares geográficos, etc.

Mi detenimiento en actividades bibliográficas no responde tanto a una afición hacia aquella disciplina, como al convencimiento que las dificultades en la eurística y consulta de la inmensa riqueza bibliográfica referente al Antiguo Perú y al Indígena Peruano, constituyen un obstáculo para los estudios peruanistas, que bien merece todo el esfuerzo que a su superación pueda dedicarse.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

UN MITO CULTURAL DEL NORTE DEL PERU

REBECA CARRIÓN CACHOT

Generalidades

Nuevos aspectos de las interrelaciones culturales y de las creencias religiosas de los antiguos pobladores del Norte del Perú van poniéndose en evidencia con el estudio comparativo de las manifestaciones artísticas de las culturas de esa área; y con la incorporación de materiales obtenidos por excavaciones científicas en lugares que fueron asiento de importantes culturas.

Trece mil doscientos cuarenta objetos, de tres períodos diferentes han sido exhumados de las Necrópolis de Ancón por el Museo Nacional de Antropología y Arqueología en los últimos cinco años. Estas valiosas fuentes de estudio unidas a las colecciones Chimú, Tallán y Muchik que posee el Museo, abren nuevas rutas a la investigación sobre el pasado del Perú.

La Bahía de Ancón fué ocupada permanentemente desde tiempos remotos hasta la época de los Incas. Los primeros establecimientos humanos corresponden a una colonia Chavín que se calcula en 3,000 años de antigüedad, la que da origen a una modalidad local bien definida, que pasa por diversas facetas de desarrollo. En Ancón convergen varias corrientes culturales que se compenetran con las manifestaciones locales, o se mantienen puras sin mezclarse con aquellas.

El examen minucioso de los materiales hallados, me ha permitido descubrir elementos de culturas norteñas bien definidas que por expansión cultural o comercial se fusionaron a la local de Ancón. Se han encontrado restos de la Cultura Chimú en una proporción de casi el 25%; y también, de una cultura más septentrional que tal vez podría tener origen Chibcha; fuera de las influencias andinas de Huaylas, Inka y aun Tiahuanaco.

El material de mayor interés lo constituyen los objetos de carácter ritual que acompañan a las momias, a través del cual es posible penetrar en el mundo misterioso de sus creencias y en la actitud del hombre frente a acontecimientos o fenómenos que afectan su vida.

Este trabajo tiene como objeto presentar los testimonios que prueban la existencia de un Mito en el Norte del Perú, común a todos los pueblos comprendidos en esa área, los que debieron por tanto tener lazos de parentesco o sostuvieron relaciones culturales. Algunos cronistas como Sámaco-Xeres hacen referencia a una lingüística norteña en la que se hablaba un idioma como "arábigo"; Cobo establece que había un límite lingüístico en el Valle de Lima hasta donde se hablaban las lenguas del Norte; Muchik y Quignan.

Morúa asimismo hace referencia a una quinta provincia que integraba el Imperio de los Inkas, y la denomina "Caiba" (Véase Morúa).

Estos datos son del mayor interés para el propósito de este tema, pues coinciden en el hecho de que el extremo septentrional formaba una unidad. La Arqueología por su parte, cuenta hoy con elementos suficientes para establecer que las culturas del Norte del Litoral, desde diversos puntos de vista, tienen caracteres propios, por ejemplo: los cadáveres son enterrados generalmente en posición horizontal, sobre taunas, y no en cuclillas como es lo usual; la arquitectura es diferente y la cerámica es monocroma, negra. Aun la influencia Inka en esta región es nula o muy superficial. Esta área es conocida con el nombre genérico del Gran Reino del Chimú; el que debió abarcar territorios más lejanos por la costa ecuatoriana.

Ahora bien, entre los materiales arqueológicos de Ancón figuran muchos elementos que están conectados con un Mito ampliamente desarrollado en el Norte del Litoral. Se trata de un mito cultural de honddo significado difundido desde Manabí por el Norte hasta Pachacamac por el Sur; y que se encuentra ampliamente contenido en las obras de arte de las culturas comprendidas en esa área; tanto en la cerámica como en los tejidos, en los objetos de piedra y aun en las joyas de oro y plata, lo que da unidad a estas manifestaciones artísticas.

Tiene como protagonista a un Dios principal Ornitomorfo y a varios seres que le sirven de auxiliares. Dada la constante representación de los mismos personajes y de sus acciones, debió estar muy arraigado en la mentalidad popular. Por tradición oral o por medios nemónicos los sacerdotes debieron mantener más o menos puro su argumento porque de otro modo no podrían explicarse la semejante manera de representar a los personajes y sobre todo, que el Mito se conservara a través de varios períodos hasta la llegada de los españoles.

Debe rememorar un importante acontecimiento, o algún fenómeno natural de honda repercusión que influyó aún en sus creencias. Por el tenor de las leyendas recogidas por los Cronistas y por los materiales arqueológicos, podría suponerse que rememora una inmigración Cultural de origen Ecuatorial o Chipcha, o un fenómeno marino. En cuyo caso simbolizaría a la Corriente del Niño que periódicamente altera las condiciones meteorológicas de la costa peruana. Lo primero estaría apoyado por los numerosos testimonios arqueológicos relacionados con la difusión de elementos culturales propios de pueblos del Norte, como el empleo de tembetas, tarugos, labiales, orejeras con conchaperla, vestidos de plumas de aves tropicales; y lo segundo, estaría apoyado por el

hecho de que en los testimonios arqueológicos el Dios siempre está asociado al mar, en materias primas cuyo uso parece haber sido introducido simultáneamente con su culto como las conchas tropicales: Strombus, Spondylus y Madre Perla, la Turquesa; el lapizlázuli. En muchas representaciones el Dios emerge de dichas conchas como espíritu protector; en otras, preside flotillas de balsas o realiza personalmente la pesca del tiburón, de la manta y otros seres que son extraños a la Corriente de Humboldt.

En las leyendas el personaje central recibe nombres diferentes, siendo los más comunes el de Naylamp y Quitumbe.

La imagen de este Dios en todas las culturas mencionadas tiene rasgos bien definidos que lo distinguen de los otros dioses; es semejante en todas ellas, variando sólo en la mayor o menor complejidad de la representación, y en la presencia o ausencia de ciertos seres del medio geográfico. Adopta generalmente figura humana; pero propiamente es la humanización de un ave con copete de plumas en la cabeza, ojos rasgados ribeteados de oscuro, rostro manchado lateralmente, alas y plumaje salpicado de pintas; elementos estructurales que se conserva en la mayoría de las representaciones.

En el Arte de Ancón afecta figura francamente femenina; con los senos y sexo bien marcados; y generalmente con pequeñas alas en vez de brazos; y con el copete de plumas transformado en amplio tocado similar. Está representado profusamente en los figurines de arcilla conocidos con el nombre de "cuchimilcos" y en escudos ceremoniales pintados que acompañan a los fardos funerarios. Este Dios de Ancón es el mismo que figura en el arte Chimú y en los Idolos de Batán Grande, lo que revela que su culto fué general y se extendió por la costa hasta muy al Sur, tal vez hasta Chincha, en cuya cerámica igualmente está representado como una mujerelli Converso»

Tal Dios que tiene como origen un ave se convierte en el de mayor importancia en el Norte. Mereció un culto fastuoso; se le levantaron templos con bajo relieves y pinturas murales; y se le ofrecieron ofrendas y sacrificios. Su imagen fué reproducida en diversas materias así en madera, en arcilla, en los tejidos, en piedra y muchas veces en oro como los ídolos arriba mencionados y en este caso ataviada con lujosos vestidos y joyas y revestida con atributos y símbolos de su poder.

En los testimonios arqueológicos se le ve asociada al Mar; a las conchas marinas de origen tropical; a las escenas de pesca; y principalmente asociada a las Islas que eran su residencia habitual. En estas islas habían adoratorios y personal de su culto; lo sabemos a través de las crónicas y de los propios huacos que reproducen con toda fidelidad los Islotes con sus características aves guaneras; sus lobos etc.; y allí figuran también: el sitio de adoración, los guardianes que custodian el adoratorio, y escenas en las que participan la "pareja divina" y otros seres cumpliendo un ceremonial relacionado con la fertilidad y aumento de la producción.

Los cronistas consignan importantes datos acerca de este culto y mencionan los nombres de algunas islas como la de "La Plata" en donde, según Xámano, encontró Pizarro un bellissimo adoratorio con la imagen de una diosa femenina con un niño en brazos y muchas ofrendas de oro y plata en forma de brazos, piernas y otros miembros humanos. Se hace referencia en otros documentos a que en dicha isla y en la de Santa Clara, Puná, San Lorenzo etc., solían enterrar a los señores principales.

La importancia de las islas como lugar de residencia de la diosa femenina, o diosa Luna, está claramente demostrada en las representaciones de la cerámica peruana, principalmente de la Muchik y Chimú. El Dios solo terminaba su diario recorrido en la isla en donde se realizaba el romance amoroso de la pareja divina. En muchos huacos está ilustrada esta escena en la cual solícitamente intervienen gaviotas, perritos, un zapo y cóndores, estos últimos, encargados de transportar en sus alas al dios Sol.

En las esculturas líticas y en la cerámica de Manabí; en la alfarería Muchik, en los tejidos y en la alfarería de Huaura y Chancay, existen numerosas representaciones que ilustra el Mito motivo de este estudio. Pero donde se encuentran los más completos elementos es en el arte de la cerámica y de la orfebrería Chimú.

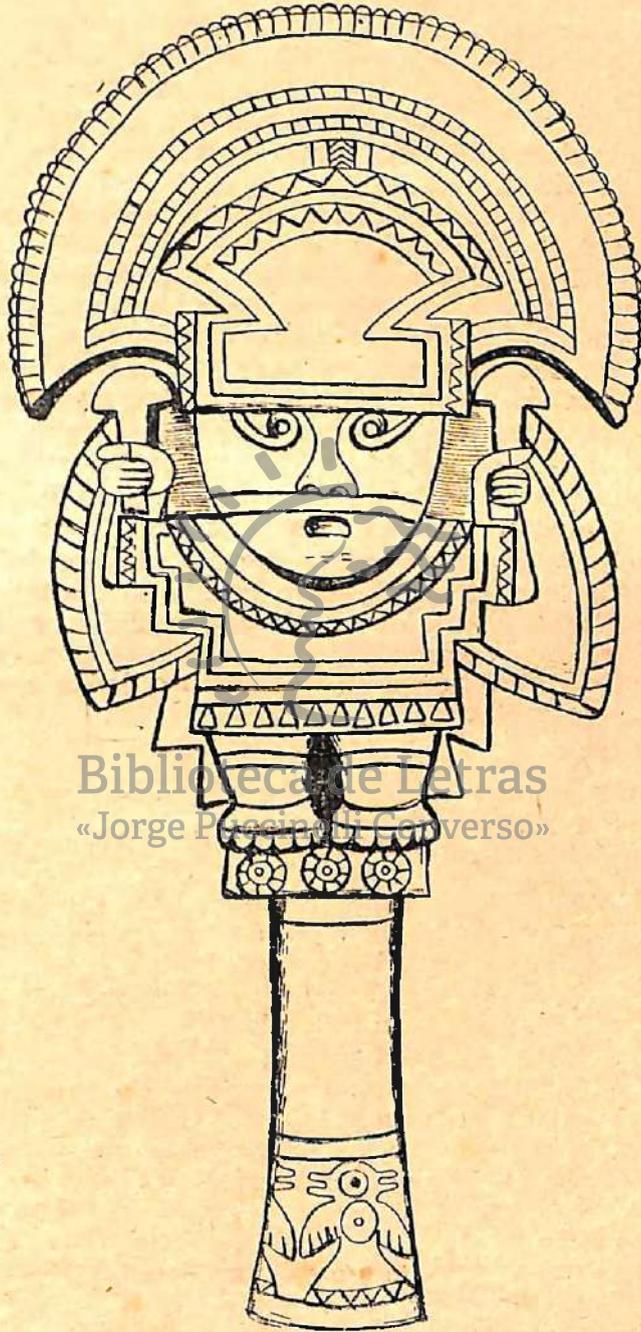
Registro del Mito en los testimonios arqueológicos de las Culturas del Norte del Perú.

En el capítulo anterior se ha hecho una apreciación de los documentos históricos relacionados con este Mito; ahora se presentan los testimonios arqueológicos en los que se apoyan propiamente las conclusiones de este trabajo.

Muchos pasajes del Mito están registrados en la cerámica, en los tejidos y aun en las joyas y prendas personales; y a través de éstos se descubre que el hombre a falta de escritura se sirvió de estos medios para perennizar acontecimientos históricos producidos en épocas lejanas y cuyo recuerdo era necesario mantener. Además el carácter mítico que tienen los personajes de esa historia y los atributos que ostentan revelan que la fantasía popular los dotó de cualidades extraordinarias que respaldaban la importancia de sus hazañas. Por otro lado algunos de ellos eran tan poderosos que podían desencadenar tempestades, lluvias, terremotos y otros fenómenos ostentosos que impresionaron al aborígen; y esa capacidad de poderlos producir está simbolizada por ciertos emblemas y dibujos que tienen un significado específico que comienza a descubrirse.

A fin de reconocer al Dios, que es el protagonista de este Mito, y a algunos de sus auxiliares se les describe aquí en rasgos generales.

Está representado casi siempre en forma humana pero posee elementos ornitomorfos que demuestran que se trata de un Ave Humani-



Biblioteca de Letras
«Jorge Poesin, J. Converso»

La Diosa Luna — Ornitomorfa.

zada. Estos elementos son *las alas*, el copete de plumas sobre la cabeza sustituido por un vistoso tocado de forma semilunar o semiesférico; los ojos rasgados con mancha ocular; el rostro pintado lateralmente; y el cuerpo salpicado o no de manchas perladas. (Lam. I.)

Este Dios en sus representaciones más antiguas es un *Ave* casi realista a la que se le dota paulatinamente de diversos adornos que lo alejan del modelo primitivo, como puede apreciarse en algunas piezas de la orfebrería Chimú.

En períodos posteriores las representaciones se hacen francamente humanas como ocurre en los modelos de Chancay y Ancón, perteneciendo a este tipo alejado el llamado "Cuchimilco" o figurín que representa a una mujer desnuda con el sexo bien marcado pero que conserva como símbolos divinos las alas y el copete de plumas.

A pesar de las diversas modalidades locales que alcanza este personaje, es posible reconocerlo sin dificultad gracias a la persistencia de esos elementos y a que sus actividades están siempre asociadas al mundo misterioso del mar; a los animales y moluscos marinos.

Indudablemente se trata de un ave de gran importancia en las creencias populares; de un ave de costumbres nocturnas o de aparición periódica; de alguna gaviota extraña al Litoral del Pacífico que venía con la Corriente del Niño junto con la fauna tropical compuesta por el tiburón, la manta y las conchas *spomdylus* y *strombus*. En mi trabajo "La Luna y su personificación ornitomorfía en el Arte Chimú" esboqué esta teoría; que hoy amplió gracias a la existencia de un material de estudio muy rico.

Está asociado:

Biblioteca de Letras

- 1.— A aves guaneras
- 2.— A lobos marinos o perros de cola coposa
- 3.— A sapitos o ranas
- 4.— A mujeres, que generalmente lo llevan de la mano.
- 5.— A seres sacrificados, de los cuales sólo aparecen las cabezas cortadas o decapitadas
- 6.— A la navegación marítima y a flotilla de balsas
- 7.— A la pesquería de perlas
- 8.— A la pesca del tiburón
- 9.— A las islas guaneras en las que figuran lobos, aves, y el dios dirigiendo la pesca del tiburón y la manta
- 10.— A los templos y adoratorios en los cuales aparece custodiado por dos auxiliares.

El Mito en el Arte Chimú

En la Cultura Chimú es donde se encuentran los más abundantes testimonios relacionados con el culto astral a la Luna y con los diversos elementos que componen el Mito Norteño. Ya en mi trabajo preliminar sobre "La Luna y su personificación ornitomorfía" hice una pre-

sentación de los principales elementos descubiertos entre los materiales artísticos.

Nuevos y valiosos datos han sido obtenidos con la incorporación de recientes colecciones Chimú ingresadas al Museo, y con el estudio de las magníficas colecciones del Museo Brunning y de otras en poder de particulares. Ellas han sido objeto de un trabajo hondo de investigación, cuyos resultados se darán a conocer en una obra dedicada a ese acervo científico.

Aquí sólo me limitaré a hacer algunas apreciaciones generales y a presentar unas pocas ilustraciones sobre el tema.

Existe una área arqueológica bien definida que, por sus manifestaciones artísticas homogéneas y coordinadas, puede ser calificada con toda razón como *área Chimú* y cuya expansión territorial puede señalarse sin dificultad alguna, por la expansión de sus elementos artísticos que en toda ella es igual o semejante.

Dos focos de alto desarrollo presenta esta cultura Chimú: una en Lambayeque y otra en Chanchán, y en ambos este desarrollo está representado principalmente por el adelanto de la orfebrería en oro y plata. Las más excelentes obras metalúrgicas provienen del *área Chimú*, en donde los virtuosos han dejado las pruebas evidentes de su habilidad y pericia para técnicas muy avanzadas tanto de fabricación como de procedimientos de soldaduras, baños, etc.

Simultáneamente con el desarrollo de la orfebrería, la arquitectura alcanza también sus mejores creaciones. Es el *área* de los grandes Templos y de las pirámides dedicadas al culto de los Dioses más espectables de su Mitología, y los mejores y más suntuosos de ellos estuvieron precisamente dedicados a la Diosa Luna, protagonista del Mito Cultural.

Los más suntuosos templos o huacas de *Lambayeque*, *Motupe*, *Túcume*, etc., estuvieron adornados con pinturas murales con las imágenes de este Dios, tal como aquella denominada "Waka Pintada". Y en las sepulturas descubiertas en su interior y en los alrededores, se han encontrado valiosas joyas de oro pertenecientes a la clase sacerdotal o a altos dignatarios adornadas con representaciones de dicha divinidad y de los seres que eran sus auxiliares. A este respecto merece mencionarse el hallazgo de *Batán Grande*, *Illimu*, compuesto de grandes ídolos de oro, orejeras, vasos de este metal con incrustaciones de turquesas.

Asimismo en las principales huacas de *Chanchán* como en la de *La Misa*, han sido exhumadas artísticas piezas de oro, consistentes en cálices calados, orejeras, collares y discos de oro y plata, adornadas casi en su totalidad con las mismas imágenes de la diosa.

Es extraordinaria la importancia que todo un pueblo y una civilización dió a un asunto de carácter mitológico, como si en su historia no existiera acontecimiento de mayor interés que éste. Apreciadas las cosas con criterio moderno, parece inexplicable que todo el arte sea tan homogéneo e inspirado en un solo tema.

Por consiguiente debe tratarse de un *acontecimiento histórico* que cambió sustancialmente la vida del pueblo Chimú; o bien de tremendos cataclismos provocados por fenómenos naturales, que destruyeron poblaciones y arrasaron con la agricultura que era su principal soporte económico; y como consecuencia de ella surgió una religión que en el fondo era síntesis de sus angustias y temores, cristalizada en el culto a dioses protectores de la vida y de los recursos.

Aun la propia ciudad de Chanchán viene a ser una ciudad santuario que en cada barrio o cuartel tiene una o dos huacas; y los preciosos arabescos y bajo relieves que adornan las paredes de los palacios tienen como tema principal los mismos que figuran en la orfebrería y en la cerámica. Es una misma Historia registrada en los paramentos murales; y aquí como se dispone de mayor espacio, las escenas son más complejas y por ende más ilustrativas.

El examen que he hecho de estos bajo relieves de Chanchán y su comparación con lo que se encuentra en las artes menores, me ha conducido al descubrimiento, que acabo de exponer, de que todas las obras de un pueblo, y de una edad están dedicadas a perennizar acontecimientos magnos de su historia.

No sólo fué registrada dicha Historia en la forma anotada, sino que fué celosamente conservada por el cuerpo sacerdotal a través de los períodos siguientes, de evolución histórica pues se encuentran muchas de las imágenes en el arte posterior, aunque se han perdido elementos de importancia.

La propia palabra *Chanchán*, es una alteración de la palabra *Shi-an Shi-an*, cuya primera sílaba *Shi*, significa Luna, o *Shina* que es una designación semejante. Y si analizamos los términos con que designan los diversos templos y personajes femeninos de las leyendas transmitidas por Cabello Balboa y por Anelo Oliva, encontramos la repetición de este concepto. El primer templo que funda el héroe cultural Naymlap es *Chot*, posiblemente *Shiot*; el primer sucesor de Naymlap es *Cium* o *Shi-un*, origen de toda una dinastía de reyzeuelos.

La primera pareja de carácter divino que da origen, en la leyenda de Oliva, a la dinastía de los Inkas del Cuzco es *Guayanay* y su esposa *Sigar*, es decir *Shi-gar*, que precisamente es símbolo de las islas en dicha leyenda.

Y si analizamos el nombre del gran reino del Chimú, aquí también vuelve a intervenir nuestro sufixo *Shi-mu*, indicativo de Luna.

Muchos otros ejemplos encontramos en los nombres y en los personajes míticos, de más al Sur. El templo de *Shi-mu Capac* en Casma; la isla de *San Lorenzo* o *Shi-almerina*; y más al Sur las célebres islas de *Shi-incha* (*Chincha*) y la de *Shi-ancayan* o *Sangallan* frente a Paracas.

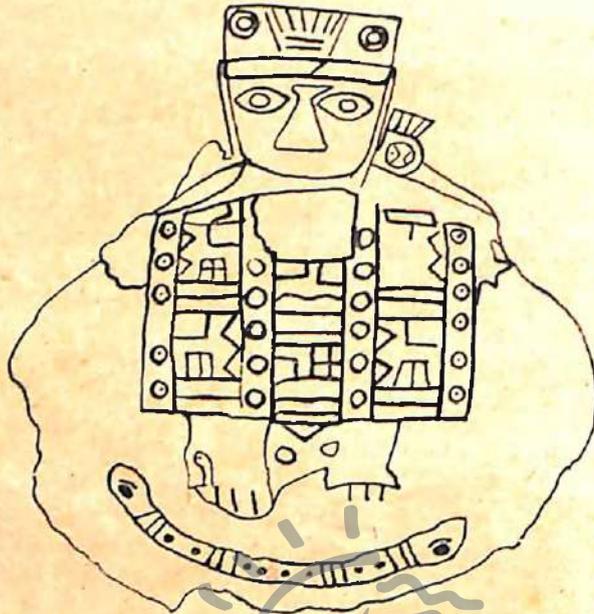
Este ligero análisis pone de manifiesto que hubo un culto general a la diosa Luna; y que principalmente las Islas y las grandes ciudades-santuarios estaban dedicados a este Dios o recibían el nombre de él como expresión genérica. Aun la tradición posterior a la Conquista hace alusión al *Pez Grande* y al *Pez Chico*, símbolos de este Dios.

Un ejemplo del mayor interés relacionado con este culto es el que ofrece el Templo llamado arbitrariamente "El Dragón", situado a la entrada de las ruinas de Chanchán. Es un pequeño santuario dedicado a la Luna; todas sus paredes están decoradas con preciosos bajo relieves pintados con escenas de la Diosa Luna, en conexión con sus actividades relacionadas con el mar, con las aves guaneras y con los peces y otros seres marinos. Y en las excavaciones practicadas en su interior se han encontrado sepulturas conteniendo cadáveres de mujeres jóvenes. Estos pueden corresponder a entierros de personas del sexo femenino dedicadas al culto; o bien a casos de sacrificios humanos, *que es poco probable*. Además fueron encontrados algunos ídolos de madera con imágenes mitológicas que he examinado y corresponden a representaciones de la misma divinidad lunar.

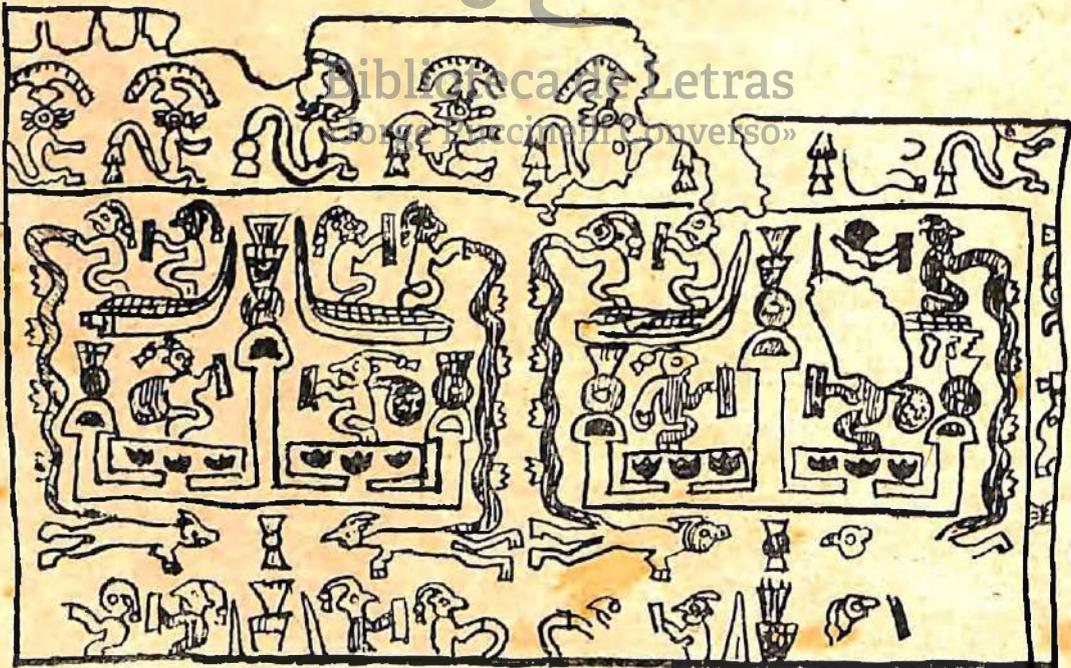
Sólo como ejemplos del rico arte religioso Chimú, se colocan a continuación algunas ilustraciones de las actividades y funciones del Dios Lunar; y de preferencia para mostrar su conexión con la Corriente marina del Niño, con las conchas tropicales, y con las aves marinas y peces.



La Diosa y las mujeres que le acompañan — Trilogía.



Pachacamac



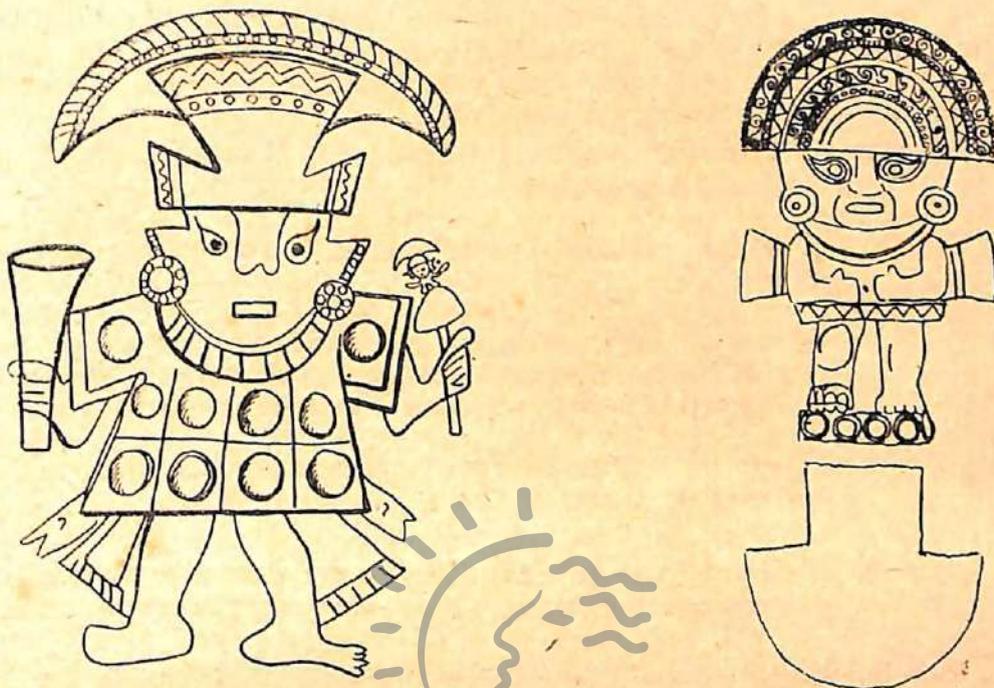
La Diosa y las conchas tropicales.



La Diosa y las flotillas de balsas. (Como refiere Cabello Balboa).



La Diosa transportada en andas y literas. (Puede apreciarse la gran semiluna en la cabeza).



La Diosa en su función sacrificadora; con copas o vasos para la sangre.

Biblioteca de Letras «Jorge Puccinelli Converso»

Conclusiones

A través de las fuentes estudiadas: históricas y arqueológicas se llega a las siguientes conclusiones generales:

Que existen pruebas suficientes acerca de dos problemas del mayor interés:

1.—*De la existencia de interrelaciones e influencias culturales* entre los pueblos del Norte del Perú con los situados más hacia el Septentrión. Dichas influencias se han producido en períodos diversos y *están acompañadas con la introducción de materias primas exóticas al Perú.*

2.—Y que en edades pasadas se produjeron en el territorio peruano *cataclismos de grandes proporciones* provocados por fenómenos diluviales, tempestades, terremotos, erupciones volcánicas, etc. que asolaron a las poblaciones y obligaron a abandonarlas y a ocupar otros lugares.

Y como consecuencia de estos acontecimientos el aborígen creó *concepciones cosmogónicas* propias; creó dioses protectores o adversarios; y en fin dejó, en sus tradiciones y leyendas, registrados sus pensamientos de temor y de inquietud ante hechos que no podía dominar.

El primero, esto es las influencias culturales, está acreditado por los testimonios de dos claras influencias: una *Chimú* muy extendida cuyo límite Norte podría estar en Manabí y su límite Sur en Pachacamac; y otra de origen *ecuatorial* o tal vez *Chibcha*.

La primera influencia está representada por el común empleo de ciertos elementos culturales como:

- a.—El uso de orejeras de madera con incrustaciones de concheparla.
- b.—El uso de adornos de oro ejecutados en técnicas de filigrana, calado y vaciado; representado por los hallazgos de orfebrería hechos en Chanchán y en Batán Grande.
- c.—El uso de plumas de aves tropicales en la confección de prendas de vestir.
- d.—Y en el campo de la arquitectura por el empleo de adobes pequeños rectangulares y bajo relieves, y pinturas murales.

La influencia *ecuatorial* o *septentrional* estaría representada por lo siguiente:

- a).—La introducción de materias primas exóticas al Perú, de origen marino y mineral, como las conchas tropicales spondilus y madre perla, la turquesa y el lapislázuli.
- b.—Por la existencia de un continuo comercio marítimo, sostenido desde épocas antiguas, de estas materias primas para su utilización principalmente en la manufactura de objetos del ritual religioso o funerario.
- c.—En el establecimiento de ciertas costumbres y fomentos de artes que no eran propios de los pueblos del Norte; como:
 - 1.—El uso de la tembeta "o quillashinga".
 - 2.—El uso de adornos labiales en forma de tacos o pequeños tarugos de concha, turquesa u oro. (Como los hallados en Tumbes por Petersen; y las representaciones sobre este tema en la cerámica).
 - 3.—El uso de tatuajes incididos en el rostro y aun tal vez las pinturas de la cara. (hecho que está ilustrado en la Leyenda de Naymlap).; y en los huacos retratos Muchink.

- 4.—*El uso de gargantillas, collares o pectorales* de varias hiladas; hechos con conchas o con cuentas de este material. Uso que se extiende hasta Ancón por el Sur.
- 5.—*Uso de figurines, sonajas* para los fines rituales.
- 6.—*Tal vez el entierro horizontal* también puede venir con dicha corriente.

Los aportes culturales ofrecidos por estas dos influencias provocaron lógicamente mestizajes; prestaciones y modificaciones a veces sustanciales en las culturas receptoras.

Tales influencias están claramente establecidas por las propias tradiciones de Cabello Balboa y Anello Oliva. La primera como se ha visto al hacer su análisis en el Capítulo I, hace referencia a varios linajes de origen septentrional establecidos en el área de Lambayeque; y a otros linajes locales; que alternadamente se sucedieron en cinco períodos. Y mucho más claras son esas interrelaciones a través del material arqueológico: en los restos de Huaura; Chancay o Ancón se encuentran elementos culturales típicos del Chimú, como las orejeras de madera con incrustaciones, que parecen ser exhumadas en una sepultura Chimú y no en una sepultura de Ancón; y así en cuanto a los elementos traídos con las culturas ecuatoriales.

Ahora en cuanto al *segundo problema de los cataclismos* que conmovieron este territorio; quedan pruebas evidentes de ellos en muchos sitios del Perú y principalmente en la Costa. Evidentemente debieron producirse deglaciones y lluvias torrenciales que produjeron fenómenos ostentosos como los aluviones, las avalanchas, las inundaciones, etc. Pueblos prósperos del Litoral peruano fueron destruidos por estos fenómenos. Como ejemplo de ello, sólo recordaré aquí, los hallazgos de Ñepeña y Sechín en los que se encontraron templos y otros edificios sepultados bajo gruesas capas de lodo y grava. Las estelas de Sechín en número de 89 habían saltado de sus cimientos y arrojadas a algunos metros de distancia. Y si nos trasladamos a Wari Ayacucho allí también veremos los restos de un templo lítico completamente destruido y sus piedras oscuras diseminadas. Y cosa semejante ocurrió también en el interandino ecuatoriano; allí han sido encontrados restos de templos bajo capas volcánicas. Chavín de Huantar periódicamente sufrió los efectos de waikos; y Pukará el más antiguo está asimismo debajo de capas de grava.

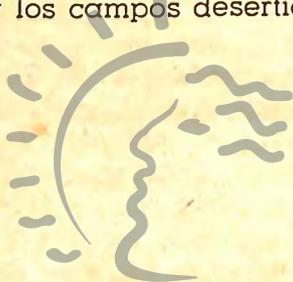
Las tradiciones obtenidas a raíz de la conquista son muy elocuentes sobre este particular; y en todas las recogidas más tarde, figuran luchas de dioses que desencadenaban la furia de su poder simbolizada por lluvias, tempestades, etc.

De aquí que los mitos que explican la creación del Universo indio, del hombre, de los frutos y de los animales, estén envueltas en este sentimiento de respeto y temor hacia lo que no puede dominarse. De aquí también el que figuren constantemente creaciones y destrucciones; que figuren los huevos cósmicos, forma postrera de dar nueva vida y crear

a la Humanidad y a los recursos de que ha de sustentarse, y que figuren símbolos de la corriente del Niño que cambiaba periódicamente la faz de la Costa.

Los Dioses como el que figura en el Mito de Norte es uno de los más importantes, es la Diosa Luna que radicaba en las Islas; que gobernaba las mareas, los temporales; pero en una palabra era el símbolo del *agua* que vivifica; del agua que riega los campos. del mar que ofrece todos sus recursos al hombre. Por ello la vemos representada en el arte del Norte siempre asociada al mar o a los estanques o lagunas que son los lugares sagrados de donde arranca la vida; donde existen los gérmenes que dan nacimiento a los recursos del hombre.

La Diosa Luna en la cerámica y en los tejidos figura surcando el océano en su barca semilunar cargado de recipientes de agua; o asociado al símbolo del agua de lluvias que allí está representado por una voluta o signo en forma de S. O bien en la Isla guanera donde varios de sus agentes recogen el guano y lo colocan en botes para ser transportados a la costa y transformar los campos desérticos en fértiles y feraces.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

NOTAS SOBRE LA RELIGION EN EL TIEMPO DE LOS INCAS

LOUIS BAUDIN

(*Profesor de la Universidad de París — Miembro del Instituto*)

Es natural que en un país en el que la organización está fundada sobre un principio dualista, la religión presente un doble aspecto. Lo sobrenatural tiene la misma estructura que lo económico y lo administrativo. La jerarquía básica se establece en todos los dominios.

El hombre del pueblo (la masa) no tenía en el tiempo de los Incas, los mismos deberes, las mismas cargas, ni las mismas responsabilidades, que el hombre superior (élite). Lógicamente no debía tener las mismas concepciones. Por otra parte, podemos observar una distinción del mismo orden, pero mucho más confusa, entre muchas poblaciones actuales del sur de Europa: la religión del hombre de la calle es un poco pagana, se manifiesta por la adhesión a un santuario, a una estatua, o a un amuleto. La Virgen "del Pilar" no tiene los mismos poderes que la "Macarena" y sus méritos se comparan. El hombre cultivado, al contrario, se esfuerza en evocar la dignidad por encima de sus representaciones materiales.

El indio era, aun más que el hombre-masa actual, incapaz de elevarse a concepciones superiores por falta de posibilidad de análisis. Una de las formas más conocidas hoy día de la irracionalidad, es la globalidad. El indio precisamente tenía una vista global del mundo. Los cronistas son muy afirmativos sobre este punto. La parte del "cosmos", la de lo alto, la del centro, la de abajo, corresponden respectivamente al cielo, a la tierra, al interior de la tierra, y no forman sino un vasto conjunto flúido, continuo, homogéneo. No hay ya límites entre las formas como entre los reinos, los espacios y los tiempos. El paso de las fronteras aparentes es cuestión de poder psíquico. Aun hoy día, esta visión del mundo, subsiste sobre la meseta donde ella explica las supervivencias de hechicería. Quien sea fuerte para tentar la experiencia puede hacerse presente en varios lugares a la vez, enviar una parte de su cuerpo a otro

sitio, encarnarse en un animal, descender el curso del tiempo para predecir el porvenir, etc. Nada está definido, todo se baña en la misma atmósfera vaporosa.

Los sociólogos han observado entre muchos primitivos ese "protoplasma ideológico", pero lo han hecho científicamente. Los españoles del siglo XVI, especialmente los misioneros, no han comprendido la lógica de este *ilogismo*. Miraron estas concepciones, sobre todo las prácticas que se derivan de ella, como maquinaciones del diablo. Los mitos y las leyendas se tuvieron por absurdos, nada menos. La mentalidad india se les escapó completamente.

Para la élite de la sociedad inca, la incomprensión española fué mayor aún. Nada podía ser más extraño a los conquistadores que la división bipartita de la religión. La idea de que podía haber un Dios para la élite y otros dioses para la masa, les había parecido risible, y sin embargo, algunos de ellos se asombraron ante el carácter abstracto de la divinidad adorada por los Incas que era superior a ellos. Garcilaso de la Vega, sin duda porque era de raza india, se aparta a este respecto de sus contemporáneos y proyecta un vivo resplandor sobre este oscuro dominio en el Capítulo VI del Libro Segundo de sus *Comentarios Reales*. Garcilaso sabe que entra en disidencia: "Los historiadores, dice él, abominan el hombre de *Pachacamac*, porque no comprenden el sentido . . . pero yo, que soy indio católico por la gracia divina, responderé a aquellos que me preguntaren cómo se llama Dios en mi lengua: *Pachacamac*, porque no hay otro nombre que este para designar a Dios en la lengua general del Perú. Todas las palabras que los historiadores empleen son impropias". El texto es fundamental. Garcilaso afirma que "el verdadero Dios" el Dios de los cristianos, era conocido de los nativos indios. Este Dios tenía un nombre, era adorado y no era ni Inca ni ninguno de los múltiples ídolos que figuraban en los templos. No era por de pronto el Sol, divinizado sin embargo, ni nuestra madre la *Tierra*, ni el "poderoso" o el "anormal". Era una abstracción de una categoría superior comparable, y para Garcilaso idéntica, al Dios del que los españoles eran adoradores.

La religión popular ha sido objeto de numerosas observaciones de parte de los españoles de tiempos pasados y de numerosos estudios de los investigadores actuales de todas las naciones. No diremos nada de esas formas que son muy conocidas. Notaremos únicamente que la influencia de los Incas se ha ejercido sobre ella, a la vez con mucha prudencia y con mucho poderío. Dicho de otra manera ha ocurrido con la religión lo que con otras instituciones, la presión del poder central no ha sido brutal, revolucionaria, sino que ha sido continua y eficaz. La religión era, por otra parte, una de las *instituciones imperiales*. Bajo su aspecto popular, entraba en el cuadro de la política general y tendía a convertirse en una palanca de comando, como la jerarquía administrativa y la estadística. Era una religión *dirigida y politiceada*.

Nada de revolución, hemos dicho, puesto que los cultos locales eran respetados. Los soberanos no derribaban los ídolos de las tribus

sometidas sino que los integraban en su propia religión. Era esta una gran habilidad: hacían de ellos sus rehenes.

Acción continua y eficaz, hemos agregado, puesto que los monarcas tendían a asegurar la unificación del imperio en todos los dominios: regímenes de la producción y de la repartición, lengua, fiestas, etc. El mejor medio desde este punto de vista era seguramente colocar a la cabeza jerarquía popular al Dios más admitido comunmente: el Sol, y hacer del sistema imperial una teocracia, considerando al Inca supremo como hijo del Sol. Por ahí, todo el régimen político y económico se colocaba bajo un signo divino, la ley era una orden de Dios, su violación resultaba un sacrilegio. El trabajo por cuenta del Estado formaba parte de un rito y tomaba el aspecto de un homenaje.

En cuanto a la religión de la élite, nos hallamos en presencia de una serie de puntos de interrogación. Sin duda alguna el Inca Supremo no era una divinidad para sus consejeros, ya que uno de ellos fué desposeído por aquéllos en razón de su cobardía, según Cieza de León (Parte Segunda. Cap. 39). El Sol no lo era tampoco para el Inca y sus pares que lo trataban familiarmente (según el Padre Cobo, Sarmiento y otros).

Seguramente también la concepción del Dios abstracto era muy depurada. Se necesitaba verdaderamente una mentalidad muy evolucionada para llegar a esta idea, que era absurdo ofrecer presentes y sacrificios a esta divinidad, puesto que ella lo poseía todo y a esta otra idea que la construcción de templos en su honor tenía poca significación en razón de su presencia universal. Dos edificios únicamente estaban consagrados al Todopoderoso. Uno en el Cuzco y el otro en Kacha. Reconozcamos que esta doble consecuencia, sacada por la élite de su noción de lo divino daba una idea extraordinariamente elevada de la mentalidad de sus miembros. Una sublimación religiosa semejante, un rechazo semejante de la forma, son impresionantes.

¿Debe creerse que a la manera de las grandes civilizaciones antiguas existía una iniciación que permitía a una super-élite traspasar los conocimientos de la propia élite, y penetrar en el misterio de las ciencias psíquicas? ¿Había una simbólica en los precitados templos del Cuzco y de Kacha? Sería necesario, como lo hace hoy día en Luxor un excelente equipo, notar y medir los menores detalles de las ruinas.

Que este Ser Supremo se haya llamado *Wiracocha* o *Pachacamac*. "El era adorado en el corazón" y no tenía representación material. He ahí lo esencial. En este dominio los Incas tienen, todavía, derecho a nuestra admiración.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

INFLUENCIAS INCASICAS EN LA PREHISTORIA CHILENA

GRETA MOSTNY
(Universidad de Chile)

La influencia política y cultural del Imperio incásico sobre las entonces existentes civilizaciones chilenas ha sido siempre campo de controversias, mientras que los autores del siglo pasado eran partidarios, de que la gran mayoría de las manifestaciones culturales, en lo que hoy es la República de Chile, se debía únicamente a las influencias llegadas del Perú a través de las conquistas de los Incas, se dejó sentir más tarde otra corriente de opinión, representada ante todo por Ricardo Latcham, de que las influencias del imperio incásico eran altamente sobreestimadas y que se sobrepusieron solamente como última y tardía capa sobre las civilizaciones existentes con anterioridad.

Este último autor, precedido en sus estudios por M. Uhle, comprobó, gracias a su infatigable labor de explorador de los yacimientos arqueológicos, que las provincias del Norte y Centro de Chile estaban ocupadas por pueblos agricultores, que habían desarrollado sus propias culturas y ejercían todas las industrias propias a su ambiente geográfico dentro del área cultural andina, correspondiendo a cada fase formas típicas y capaces de desarrollarse. Cuando, en la segunda mitad del siglo XV, bajo el reinado de Tupac Yupanqui, los ejércitos incásicos ocuparon el Norte y Centro de Chile —probablemente hasta el río Maule— se encontraron con una población sedentaria, en posesión de todos los básicos adelantos culturales típicos del área ocupada por ellos, y al mismo tiempo bastante vigorosa para incorporar las influencias recibidas y transformarlas en algo que expresaba tanto el espíritu de los conquistados como el de los conquistadores.

Un ejemplo típico de esta capacidad de los indios chilenos de entonces, nos ofrece un cementerio encontrado en la vecindad de Santiago de Chile, hace pocos años.

Al este de la capital, donde las últimas casas del elegante suburbio de "La Reina" ya escalan los primeros estribos de la Cordillera de los Andes, se encontró en una pequeña quebrada, una serie de tumbas no violadas. La primera, excavada por los trabajadores, que la habían descubierto, dió la pista y pudimos después excavar con todo cuidado cuatro más. Todas ellas eran parecidas en su plan: una cámara subterránea, a la cual conducía un túnel inclinado desde la superficie. Dos

de ellas tenían un nicho o cámara secundaria cada una, e igualmente dos tenían un pique que comunicaba la parte subterránea con la superficie. Según el largo y la inclinación del túnel, este tenía el piso labrado en peldaños. En todos los casos la desembocadura del túnel de acceso en la cámara subterránea estaba tapado con un muro de piedras y todo el pasillo estaba relleno con tierra, mientras que la cámara quedaba libre de relleno. Entre las piedras que tapaban la entrada del pasillo en la superficie, se encontró un vaso de greda, mientras que las demás piezas del ajuar fúnebre estaban depositadas en la cámara alrededor del esqueleto. Las dimensiones de las cámaras subterráneas variaban entre 1,6 por 2,2 m y 2,2 por 3,2 m de diámetro, siendo su forma ovalada. Los pasillos tenían entre 1,6 y 3,2 m de largo y la altura de la bóveda oscilaba entre 1,4 y 1,9 m, mientras que la altura del pasillo o túnel era entre 0,7 y 1,2 m.

En cada tumba había un esqueleto en la cámara principal (salvo una excepción) y otro en la secundaria. En todos los casos los esqueletos estaban de espaldas y tendidos. Únicamente en el pique de la tercera tumba se encontró el esqueleto de un niño de corta edad, en posición acuclillada y cabeza abajo. El ajuar, que consistía ante todo en ceramios de diferentes formas y en auquénidos, se encontraba alrededor del esqueleto o dispuesto a lo largo de las paredes de la cámara. En dos instancias, el esqueleto había sido encontrado entre dos palos de madera, como si el cadáver hubiera sido depositado en una camilla.

Estos, en pocas palabras, eran los rasgos más sobresalientes del cementerio.

Analizando los detalles uno por uno, notamos una mezcla de elementos culturales bastante heterogéneos, mezcla además típica para todas las épocas tardías.

La misma construcción de la tumba, que consiste básicamente en una cámara subterránea y un pasillo inclinado, se encuentra desde Colombia hasta Chile Central, es decir a través de todo el área andina, sin que esta forma haya sido la regla en ninguna parte (Bennett, 1949, p. 48 ss.). Para Chile, esta forma ha sido descrita por Latcham (1938, p. 61) y la atribuye a la época "atacameña indígena"; según el mismo autor, en Chiuchiu esta clase de sepulturas, que eran mausoleos de familia, se encuentran en uso hasta la época actual; las tumbas típicas para la época incásica eran los túmulos, cuya celda se encontraba en general a ras del suelo y tapada con un amontonamiento de tierra y piedras (Latcham, 1938, p. 68). Dentro de la celda el cadáver estaba en posición acuclillada, envuelto en sus tejidos y rodeado de su ajuar. Esta manera de sepultar en la época incásica, la cual duró en el Norte de Chile —y siempre según los cálculos de R. Latcham— "a lo sumo setenta y cinco años antes de la aparición de los españoles", se encuentra desde el extremo norte del país hasta la región central, donde habitó el así llamado "pueblo de los túmulos", en la región entre los ríos Choapa y Maipo. Estos túmulos aparentemente no tenían nada que ver con los de la época incásica, sino eran anteriores (¿posteriores a la época clásica de Tiahuanaco?) y el cadáver fué dispuesto en ellos

de otra manera: tendido, con las ofrendas a la cabecera y a los pies. Esta manera de sepultar se expandió por todas las provincias centrales y meridionales hasta el Canal de Chacao (Latham, 1928, p. 133 ss.).

La misma manera de sepultar el cadáver en posición tendida o recostada, a veces con las rodillas dobladas, era la usual en la región diaguita que estaba situada entre el territorio de los atacameños y el de las tribus de Chile Central, o sea entre los ríos Copiapó y Choapa. La tumba misma era una excavación de poca profundidad en el suelo, con las dimensiones necesarias para dar cabida a un cadáver tendido, generalmente forrada con piedras lajas y tapada con el mismo material.

De este modo vemos, que la forma de las sepulturas de La Reina, aunque existiendo en todo el territorio andino del norte y centro, no era la típica o exclusiva en ninguna parte de este, sino más bien la excepción. La posición del cadáver, que era la acuclillada en el Perú prehispánico y entre los atacameños, era en el caso presente la tendida, la que correspondería a las costumbres de los diaguitas, de los habitantes de Chile Central y a "algunas fases tardías de la costa" peruana. (Bennett, 1946, p. 146). De estas tres posibilidades enumeradas creo que podemos excluir de antemano a los habitantes de Chile Central, puesto que en ninguna tumba se encontró objeto o rasgo que se podría atribuir a ellos. A favor de las otras dos entidades, los diaguitas chilenos y los peruanos de la costa, habla la presencia de objetos que presentan claramente rasgos típicos incásicos y diaguitas. Por el otro lado, el único cráneo salvado, presenta rasgos parecidos a los que suelen encontrarse en territorio atacameño.

La cerámica, que se encontró en gran abundancia en las tumbas (veintinueve piezas en tumba II y más todavía en tumba V; estas últimas se encontraban todas quebradas, debido al derrumbe del techo y no ha sido posible establecer el número exacto), pertenece a varios tipos: platos, jarros, ollas de pie, aríbalos, boles, pseudo-ápodos y ollas de cocina. Los cuatro primeros ostentan formas incásicas, mientras que los tres últimos pertenecen por su forma al área cultural chilena, tanto diaguitas (boles) como atacameña (pseudo-ápodos).

Los platos son de pequeñas dimensiones y poca profundidad (14,5 a 20,8 cm. de diámetro por 4 a 5,5 cm. de altura). Lucen un engobe en ambas caras, siendo el del exterior siempre rojo y el del interior —parte donde lleva además la decoración— rojo o blanco. Tienen un asa en el borde y opuesto a este dos pequeñas protuberancias. El asa misma está formado o por una cabecita de pájaro o por una cinta de corte rectangular alargado, que forma una especie de argolla en el borde. Hasta aquí no se diferencian en nada de idénticas formas encontradas en yacimientos incásicos del Perú, forma llamada "drinking ladle" por Bingham (1930, p. 132 ss.). Pero solamente un pequeño porcentaje de ellos ostentan una variación en el asa, que es casi desconocida en su lugar de origen, pero la cual es la forma más común en todos los yacimientos en suelo chileno, donde aparece este tipo: el asa no es formada por una argolla adjunta al borde, sino se presenta como conti-

nuación de la pared del plato en forma de media circunferencia. En la decoración de estos platos se pueden apreciar igualmente dos tendencias. Una que es una imitación fiel de la decoración incásica, tanto en sus motivos como en su disposición, mientras que la otra se adhiere a los patrones de la cerámica diaguita. En el primer caso, el fondo blanco del interior es cruzado por una franja ancha, muchas veces reticulada, que va desde las protuberancias hacia el asa; saliendo del centro del borde, que queda en ambos lados de ella, se encuentra una figura triangular, cuyo apex apunta hacia el centro del fondo. Los motivos son ejecutados en rojo y negro. En la variante que demuestra decoración del tipo diaguita, ésta se encuentra en forma de una franja alrededor del borde interno, dejando libre todo el fondo. Entre estos dos extremos hay toda una gama de tipos intermedios, así por ejemplo algunos platos, con la división del campo descrito más arriba, en los cuales las figuras triangulares son las llamadas "cabezas de tigre" de la decoración diaguita. Otros ejemplares lucen engobe rojo en ambas caras y tanto motivos diaguitas como incásicos son ejecutados en color negro sobre la superficie interna roja, abandonando así el patrón tricolor a favor de uno bicolor, como se encuentra en el área atacameña y también en Chile Central.

Los jarros son pequeños vasos de 9,5 a 12,5 cm de altura, de cuello angosto y cuerpo subglobular con base ancha y un asa transversal arqueado en la parte superior del cuerpo. (Un ejemplar tiene el asa dispuesta verticalmente). Alrededor de los hombros, hasta el punto donde se desprende el asa, están decorados con una ancha franja de motivos escalonados y otros, ejecutados sobre el engobe blanco del cuerpo. De esta faja salen —a manera de apéndices— partes del tan típico motivo fitomorfo de la cultura incásica. Bingham (1930, p. 123) describe este motivo como un collar, pero es más probable que se trate de un desmembramiento del tan conocido motivo fitomorfo, cuando su significado original se había perdido y servía únicamente como ornamento abstracto. Mientras que la forma de los vasos se adhiere con bastante exactitud a la forma incásica, se nota otra vez en la disposición de la decoración y en los mismos elementos decorativos —aparte del mencionado motivo fitomorfo— la influencia diaguita.

Las ollas de pie, siempre sin decoración pintada, están todas cubiertas de hollín, lo que da prueba de su uso como utensilios de cocina. Su forma en nada se diferencia de la que acostumbramos encontrar en yacimientos incásicos peruanos.

De los verdaderos aríbalos se encontró un solo ejemplar. Tiene la decoración en un lado, siendo el otro cubierto de un engobe rojo. Luce además el botoncito tan típico para esta clase de alfarería y tiene una pequeña protuberancia en el labio. La decoración se compone de elementos incásicos. Los demás vasos caben bajo el título "pseudo-ápodos", acuñado por Outes (1907), y los cuales son considerados por Lat-cham (1938, p. 251) como un invento atacameño, cronológicamente muy anterior a la civilización incásica. La diferencia más llamativa entre los aríbalos incásicos y los pseudo-ápodos atacameños reside en la base del cerámico y en la forma de los labios; la base del aríbalo remata

en punta, mientras que la parte inferior del pseudo-ápodo se parece a un tronco de cono invertido. A veces también ha sido trabajada en punta y esta ha sido dada vuelta hacia adentro, resultando una base anular. Así encontramos un ejemplar con base plana, cubierto en un lado del cuerpo, cuello y labio con un engobe blanco, mientras que el otro lado luce un sencillo engobe rojo. El lado blanco ha sido decorado además con fajas verticales de dibujos en las cuales aparece el típico reticulado incásico al lado de otro, igualmente típico de "cabezas de tigre" diaguita. La pieza tiene además el botón incásico en la parte superior del lado decorado y el labio ostenta dos pequeñas protuberancias. Otros ejemplares tienen la decoración en forma de una faja alrededor de los hombros, siendo el resto simplemente lucido de rojo; en uno de estos, el motivo usado es el fitomorfo tan típicamente incásico, pero cada motivo par se encuentra invertido, produciéndose así un ritmo agradable pero ilógico del punto de vista de su significado. Otra manera de decorar a estos pseudo-ápodos consiste en el dibujo de un ángulo, formado por dos pares de paralelas, que convergen hacia un punto cerca del cuello. Las paralelas están unidas entre sí por cortas líneas transversales. Este motivo presenta probablemente una estilización de los cordeles que se usaban para transportar el vaso. En general podemos decir que a una forma incásica o atacameña se han aplicado indistintivamente motivos de decoración del área incásica y del diaguita. El tamaño de las piezas pertenecientes al grupo de aríbalos y pseudo-ápodos varía entre 28 y 64,5 cm. de altura.

Como ya fué dicho, las piezas estilísticamente más puras son las ollas de pie, que no se diferencian en nada de las encontradas en el Perú. Las otras ollas son todas del tipo de la cerámica doméstica, sin engobe —con excepción de una ollita en miniatura— y sin ninguna otra decoración. Todas ellas están ennegrecidas de hollín, señal de que han sido usadas para la preparación de alimentos. Son formas tan básicas y utilitarias, que no se les puede considerar como típicas para ninguna época o cultura en especial.

El último grupo de cerámica decorada son boles hemisféricos, decorados en su cara interior, sea con una faja de motivos que corre a lo largo de borde o con una serie de ángulos formados por líneas rectas que convergen hacia un punto en el centro del fondo. Ambas decoraciones son típicas para la cultura diaguita chilena y se encuentran en grandes cantidades en el área correspondiente. Otra forma, un bol de base ligeramente curva y paredes rectas con engobe rojo en la cara exterior y blanco en la interior, lucen sobre la primera una ancha faja de motivos diaguitas ejecutados en blanco, rojo y negro. Se han encontrado en una sola tumba dos de estas piezas, las cuales, por toda su ejecución, no dejan lugar a duda que provienen del valle de Elqui, centro del área diaguita, donde representan la forma más típica y más frecuente de cerámica decorada. Los boles hemisféricos oscilan entre 20 y 33 cms. de diámetro y los dos últimos entre 15 y 16,8 cm. con una altura algo superior a 7 cm.

Los otros objetos encontrados en el cementerio de La Reina se adhieren al patrón cultural incásico: varios queros de madera con de-

coración incisa (en tan mal estado de conservación, que era imposible salvarlos); en uno de ellos se encontró un par de pinzas de cobre; una cabeza de maza en forma de estrella de seis puntas, que se encontró a la altura del hombro derecho de uno de los esqueletos; un plato de piedra con dos asas, sin ninguna decoración pero de artesanía perfecta (Compárese Rowe, 1946, p. 248); un topu de plata con cabeza en forma de medio círculo; láminas de metal —oro y plata— que estaban cubriendo la cabeza y cara del esqueleto y que probablemente habían estado cosidas sobre algún género.

Una excepción en este inventario de objetos incásicos forman los restos de una manopla de cobre, que fué encontrada en una tumba de este grupo, excavada por otras personas: en territorio actual chileno, la manopla pertenece al círculo cultural diaguita y de allí irradió probablemente al área atacameña.

La —aunque somera— descripción del hallazgo de La Reina ha dejado en claro, que nos encontramos frente a una mezcla íntima de dos civilizaciones andinas, la incásica y la diaguita-chilena, con huellas de una tercera, la atacameña. No se trata de una simple superposición, de un lado a lado, de elementos culturales procedentes de diferentes civilizaciones, sino de una impregnación profunda, que ha conducido a una nueva entidad de estilo. Este hecho presupone una larga experiencia por parte de los artesanos diaguitas con las manifestaciones culturales incásicas o, viceversa, una larga familiaridad del artesano incásico con los patrones diaguitas.

El hallazgo de La Reina no es el único en el cual se ha encontrado influencia incásica en Chile. Eso sí, es el más importante en cuanto a la cantidad de material encontrado y ante todo por tratarse de un yacimiento no violado con anterioridad. Objetos de procedencia incásica se han encontrado en muchos puntos del país, como Arica y valles adyacentes, Caldera, Freirina, Copiapó, La Serena, San Felipe, Valdivia, Quillota, Santiago y otros más, especialmente a lo largo de los así llamados "caminos del Inca", que probablemente eran en su origen los caminos de los atacameños, pueblo muy dado a largas excursiones a través del país y que fueron aprovechados, arreglados y prolongados por los Incas, cuando ellos ocuparon estas provincias.

Una curiosa influencia secundaria de la civilización incásica se encuentra en la parte austral de Chile. Aunque no se puede decirlo con seguridad, parece más que probable, que los Incas fijaron el Río Maule como frontera austral de su imperio. No obstante se encuentran rasgos de su cultura al sur de esta línea y estos datan con toda probabilidad de los primeros tiempos de la ocupación española y habían sido traídos y difundidos por los indios peruanos o del norte de Chile, que acompañaban a los huestes españoles. Así Latcham (1928, p. 196 ss. y p. 226) explica la presencia de motivos incásicos en la alfarería araucana y en la platería, siendo la metalurgia una industria desconocida por los araucanos e introducida por los indios peruanos traídos por los Españoles. Lo mismo pasa más al sur todavía, con la llamada "cerámica de Valdivia", que ostenta tanto en forma como en decoración influencias incásicas y peruanas en general.

Han pasado más de cuatro siglos desde el fin del imperio incásico. No obstante no ha muerto del todo, ni en provincias tan apartadas de su capital, como lo es el norte chileno. En la fiesta de Ayquina, que se celebra cada 8 de setiembre en honor de la Virgen, participa un grupo de bailarines que se llama los "hijos de Atahualpa"; en la fiesta de La Tirana, el "Rey Inca" habla a la gente, y las fechas de solsticio, especialmente la de invierno, tienen todavía gran importancia en la vida de los habitantes de los pequeños pueblos del norte, aunque el antiguo culto del sol se esconde ahora detrás de las fechas cristianas de San Juan y Navidad.

Resumiendo se puede decir, que la civilización incásica, en su marcha hacia el sur se ha encontrado con pueblos de un nivel cultural parecido al de ella y ha sido aceptada no sólo porque era la civilización de los conquistadores, sino también porque logró incitar la fantasía de los conquistadores, los cuales la incorporaron de tal manera que se puede hablar de una nueva época artística y cultural con caracteres propios e inconfundibles.

PUBLICACIONES CITADAS EN EL TEXTO

- BENNETT, W. C.: 1946, *The Archaeology of the Central Andes; Handbook of South American Indians*, vol. II, pp. 61-147. Wash.
1949, *Religious Structures; Handbook of South American Indians*, vol. V, pp. 29-51. Wash.
- BINGHAM, H.: 1930, *Machu Picchu*. New Haven.
- LATCHAM, R. E.: 1928. *La Prehistoria Chilena*. Santiago.
1938. *Arqueología de la Región Atacameña*, Santiago.
- OUTES, F.: 1907, *Alfarería del Noroeste Argentino; Anales del Museo de La Plata*, 2ª serie, tomo I. La Plata.
- ROWE, J. H.: 1946, *Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest; Handbook of South American Indians*, vol. II, pp. 183-330. Wash.
-



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

LA SUCESION MONARQUICA Y EL CO-REINADO ENTRE LOS INCAS

MARIA ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO

Al estudiar el reinado de Pachacutec se ha encontrado una costumbre sucesoria original entre los Hanan Cuzcos: la del co-reinado del príncipe heredero con el monarca inca.

Los testimonios europeos sobre este asunto, como sobre la concepción sucesoria de los incas en general, están influidos por sus propias concepciones absolutamente diversas. En tanto que en la Europa renacentista las ideas predominantes al respecto eran las de la primogenitura con sus correlativas de mayorazgo, árboles genealógicos y ramas mayores y menores en el imperio incaico lo que importaba era la panaca entendida como una entidad formada por la descendencia del monarca, con exclusión del heredero; que a su vez formaría su propia panaca, y en la cual todos los miembros eran iguales sin distinción de ramas mayores y menores. Conviene analizar ahora el origen de estas costumbres en tres etapas: la de las curacas anteriores a los incas, la de la confederación cuzqueña de la primera época y la imperial que se inicia con Pachacutec.

LA SUCESION EN LOS CURACAZGOS PRE - INCAICOS

En esta etapa es característica la diversidad de sucesiones. Primitivamente el jefe era elegido por los principales. Posteriormente pueden señalarse (Garcilaso) 4 formas de sucesión: la del primogénito, la del "hijo más bienquisto de sus vasallos", la de la sucesión en el mando de todos los hijos del curaca, volviendo el gobierno después del último hijo a los del primero, y por último, la sucesión femenina entre los Tallanes. La segunda de las formas citadas reúne mayores testimonios. La citan Las Casas, Santillán y las Informaciones de Toledo. Aparte de las citadas modalidades existía la sucesión en favor del hijo de la hermana del jefe, como un rezago del antiguo matriarcado.

CONFEDERACION INCAICA

A partir de Sinchi Roca aparece asegurada la sucesión de padres a hijos mediante la elección por el Inca o los orejones. La elección por el Inca era el sistema normal, funcionando la de los orejones al morir el Inca y su heredero (Santillán) o al no tener el monarca hijos varones (Palentino). Una y otra elección no era del todo arbitraria, pues se realizaba en la persona de algún hijo del Inca, prefiriéndose a los hijos de la Coya. Tal es el testimonio de Santillán, Huamán Poma y Morúa. El examen de la lista de los Reyes ratifica los anteriores asertos. En efecto, a Sinchi Rocca no sucedió su primogénito Manco Sacapa (Balboa y Sarmiento) sino Yoque Yupanqui, quien a su vez, según Sarmiento, tuvo como sucesor a su cuarto hijo Mayta Cápac. Este Inca tuvo como primogénito y presunto heredero a Conde Mayta (Sarmiento) o Tarco Huamán (Acosta), nombre este último citado por Esquivel y Navia como el de uno de los miembros de la panaca de Usca Mayta, pero en lugar de cualquiera de estos fué elegido Cápac Yupanqui. A la muerte de éste sucede ya, como quiere Oliva, Quispe Yupanqui cuyo apelativo figura como el de uno de los miembros del ayllu de Cápac Yupanqui en la época de Sarmiento, o bien, en aparente concierto con el envenenamiento (Morúa) del monarca, la rebelión de los Hanan Cuzcos y el cambio de dinastía.

LA ETAPA DE LOS HANAN CUZCOS

En esta etapa aparecen las figuras del co-reinado de la elección subsidiaria por los Orejones, la revocación por el Inca de su propia elección y ratificado el sistema general anterior de la no forzosidad de la primogenitura. La figura del co-reinado aparece con los soberanos Inca Roca, Viracocha y Pachacutec, con sus hijos Yahuar Huaca, Urco y Amaru Topa Yupanqui (Sarmiento), respectivamente. No se presenta en los reinados de Tupac Yupanqui, reemplazante de Amaru Topa ni en el de Huayna Cápac que sólo nombró a Huáscar gobernador del Cuzco. La elección subsidiaria del Inca por los Orejones aparece al finalizar los reinados de Yahuar Huaca, Viracocha y Huayna Cápac. Yahuar Huaca tenía como hijos legítimos a Paucar Ayllu y a Yahuac Gualpa Mayta y entre los de sus concubinas a Uicchi Topa y a Marcayuto. El Inca había preparado una expedición contra el Collao que no realizó (Sarmiento y Cieza) y en estas circunstancias se rebelaron los Condesuyos quienes lo mataron en una fiesta (Cieza). Ya sea por que los hijos citados fueron también asesinados o porque, como asevera Morúa y Cieza, Yahuar Huaca no los tuviera, el imperio se encontró sin sucesor. Fué entonces que los orejones deliberaron, eligiendo, a incitación de una mujer a Viracocha, desechando la sugerencia de un gobierno confederado. Este sistema de elección volvió a aparecer en el caso del príncipe Urco a quien los Orejones despojaron de la borla ciñéndola al príncipe Cusi (Betanzos) y se repite en favor de Huáscar al morir Huayna Cápac y el heredero nombrado Ninan Cuyuchi.

Junto con el co-reinado y la elección subsidiaria de los orejones, figura la modalidad de la revocación de la elección del heredero por el propio Inca. Tal hizo Pachacutec con su hijo mayor legítimo Amaru Topa Yupanqui, a quien Garcilaso incluye en la Cápac Cuna como padre de Tupac Inca en tanto que otros (Morúa, Huamán Poma, Gutiérrez de Santa Clara, Cobo, Balboa, los Quipocamayocs, las Informaciones de Toledo y Pedro Pizarro), lo consideran hijo de Pachacutec y hermano de Topa Yupanqui. Amaru Topa demostró un natural apacible (Santa Cruz) y ajeno a las artes de guerra (Las Casas). El mismo se dió cuenta de su incapacidad para el gobierno y así lo confesó a su padre (Sarmiento), quien en su reemplazo nombró a Topa Inca Yupanqui, mientras al desposeído sólo instituyó gobernador de la ciudad imperial y jefe del linaje de Cápac Ayllu, que sería refundido, según Garcilaso, con el de su padre bajo el nombre de Inca Panaca. Otro caso de revocación fué la que hizo Topa Inca Yupanqui en favor de Titu Cusi Gualpa (Huayna Cápac) reemplazante de Cápac Guari.

En lo que respecta al sistema general de la no forzosidad de la primogenitura lo encontramos ratificado en esta época. Yahuar Huaca nombró heredero a su segundogénito legítimo Pahuac Gualpa Mayta en lugar de Paucar Ayllu. Viracocha eligió sucesor a Urco, hijo de una concubina, en vez de nombrar a cualquiera de sus legítimos. Inca Roca, Topa Yupanqui o Cusi Yupanqui (Sarmiento). Y por último Titu Cusi Gualpa (Huayna Cápac) era el menor de los legítimos de Topa Inca Yupanqui. (Sarmiento).

Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

CONCLUSIONES

1.— La regla sucesoria en la época de los curacas se inspiró primero en la forma subsistente del matriarcado y posteriormente se reemplazó por la elección del hijo más hábil del curaca.

2.— En la primera etapa de la confederación cuzqueña se adoptó la herencia del hijo mayor o la del elegido por el monarca o un consejo de orejones. La tradición histórica sobre esta época es débil.

3.— El principio dinástico hereditario se altera a la muerte de Cápac Yupanqui y la sucesión forzada de los Hanan Cuzco.

4.— Los monarcas de la segunda dinastía tienden a establecer la herencia, la sucesión en favor del primogénito de la Coya, pero mantienen la costumbre de nominar al hijo más capaz. Por eso son apartados de la herencia Urco y Amaru.

5.— No es regla uniforme que el hijo de la Coya sea designado heredero por el Inca, como en los casos de Urco Cápac Guari, Ninan Cuyochi y Huáscar.

6.— En el reinado de Inca Roca se inicia la costumbre del co-reinado del príncipe heredero.

7.— El ejercicio del co-reinado no implicaba la obligación de elegir al co-reinante quien podía ser desechado como Urco y Amaru.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

EL PRIMER VOCABULARIO QUECHUA

POR RAÚL PORRAS BARRENECHEA

(*Director del Instituto de Historia de la Universidad Nacional
Mayor de San Marcos*)

El lenguaje y el mito son las primeras cristalizaciones del alma primitiva de un pueblo. Max Müller desarrolló la teoría de que el lenguaje y el mito eran como dos hermanos gemelos. En la mente primitiva es casi imposible separarlos porque son brotes de una misma raíz. El lenguaje es esencialmente metafórico. El hombre no acierta, ante el misterio del mundo, a descubrir las cosas directamente y recurre entonces al símil o a la metáfora. El lenguaje refleja, pues, las primeras impresiones del hombre; y las diferencias de signos y sonidos no son, según Humboldt, sino diferencias "de perspectivas cósmicas o de visiones del mundo". Además, cada lengua constituye su estructura y sus leyes fonéticas según su genio. Cada lenguaje, según Cassirer, escoge su sistema propio de fonemas y de sonidos distintos, buscando y seleccionando los sonidos físicos que le atraen, pero no al azar, sino siguiendo una pauta fonética, de rasgos coherentes y característicos. En el idioma está, pues, latente el genio del pueblo creador; y a través de su evolución, las huellas inmemoriales de su experiencia. "Las lenguas —dice por esto Max Müller— son los más antiguos monumentos que de los tiempos históricos nos han llegado".

Aunque el estudio del lenguaje en sus primeras manifestaciones, pertenece, en gran parte, a la antropología, es también fuente histórica apreciable, no obstante que no ha podido formularse reglas válidas sobre su evolución histórica. El análisis de las formas o modos de expresión vocal, con carácter simplemente descriptivo, puede, sin embargo, proporcionar informes sobre la historia evolutiva, porque hay formas de lenguaje más rudimentarias y primitivas que otras, y porque la extensión del vocabulario, la presencia o ausencia de términos abstractos y la escritura de la lengua, corresponden, en cierta forma, con el adelanto social. El vocabulario de un grupo humano es como un inventario de sus adelantos y adquisiciones culturales. "La falta de una palabra, dice Ihering, equivale a la falta de la cosa, como la existencia de la palabra prueba la de la cosa". Por esto adquiere tanta importancia el estudio de los primeros vocabularios de los pueblos indíge-

nas de América y ésta se acrecienta cuando estos fueron recogidos e impresos en la época más inmediata a la conquista, antes de que se realizaran las inevitables simbiosis y fenómenos de transculturación. El vocabulario, dice Vendryes, viene a ser un puente tendido entre la lingüística y la arqueología.

El estudio de los vocabularios puede servir no sólo para seguir la evolución fonética del lenguaje, sino para rastrear el origen del pueblo que habla una lengua, su estado social, sus principales nociones y elementos de cultura, el origen y significado de sus mitos, las relaciones con los pueblos vecinos y las áreas geográficas de distribución cultural.

Los primitivos vocabularios sobre lenguas indígenas del Perú han sido poco estudiados en nuestro país por la falta de difusión de los antiguos y rarísimos ejemplares bibliográficos que los contienen y que desaparecieron de nuestras bibliotecas republicanas. El examen minucioso de ellos puede llevarnos a aclarar muchos problemas históricos y etnológicos. A base de inducciones lingüísticas han brotado las principales hipótesis sobre la aparición y desenvolvimiento de los pueblos anteriores a los Incas. Del estudio geográfico de la difusión de las dos grandes familias lingüísticas —el quechua y el aymara— derivaron Riva Agüero y Uhle sus teorías quechuista y aymarista del imperio megalítico pre-incaico comprobado por la arqueología. De las mismas fuentes lingüísticas arrancan las interpretaciones cardinales de Rivet sobre el origen de los americanos, así como las de Latcham, Jijón Caamaño y Valcárcel sobre los primeros pobladores del Cuzco y las pugnaces interpretaciones de Tello sobre el origen arawaco o forestal de la cultura peruana, coordinadas con la arqueología.

El Runa - simi.

«Jorge Puccinelli Converso»

El primer carácter que observaron los españoles en relación con el lenguaje peruano primitivo fué el de una gran variedad o diversidad dentro de una tendencia unificadora. Se notaba, de pueblo a pueblo, o más bien de valle a valle, saltantes diferencias lingüísticas, pero fáciles de ser superadas por un parentesco etimológico y la analogía de la estructura gramatical. El padre Acosta dice de las lenguas que se hablaban en el Perú en el siglo XVI que pasaban de setecientas; Humboldt estimaba en algunas centenas las lenguas habladas en América y Rivery y Tschudi dan una cifra que oscila entre 280 y 340. Muchas de esas lenguas primitivas se han perdido, pero la mayor parte de las consideradas como lenguas por los cronistas eran solamente dialectos. Las Relaciones Geográficas, recogidas por los españoles en 1577, atestiguan esa diversidad de lenguas al mismo tiempo que la tendencia a la unificación. En Jauja cada repartimiento, de los tres que tenía ese valle, hablaba lengua diferente. Los Rucanas Antamarcas tenían, además de "la lengua general del Inga", una lengua propia antiquísima; y otras los Apocaraes y los Homapachas. Es indudable que a estas diversas lenguas, que acaso fueron restos de una lengua común, se sobrepuso el runa-simi o "lengua general del hombre" que los Incas impusieron a todas las regiones conquistadas desde Quito hasta Chile y Tucumán.

Los filólogos modernos discuten cual fué la lengua predominante antes de los Incas y esto ha dado lugar a cruda polémica entre quechuistas y aymaristas. Los primeros lingüistas aceptaron de plano la absoluta preponderancia del quechua. Max Uhle fué uno de los campeones del aymarismo histórico y lingüístico. Sostuvo que los Collas, de habla aymara, fueron los constructores de Tiahuanaco y que en el tiempo pre-incaico, se hablaba aymara en todo el Perú. En esa época el quechua era un dialecto insignificante. Posteriormente, a pesar de la conquista incaica, que lo suprimió y persiguió sistemáticamente, el aymara siguió hablándose en todo el sur del Perú, hasta Lima. Von Buchwald sostuvo también que el quechua fué un dialecto subordinado del aymara. Tschudi y Riva Agüero han defendido el quechuismo pre-incaico. Riva-Agüero aclaró que el aymara no comprendió nunca todo el Perú sino una zona occidental bien definida desde Arequipa hasta Copiapó. Fué una lengua de rama tiahuanacuense arcaica pero secundaria y periférica. El ídolo de la portada de Tiahuanaco fué una deidad quechua y la difusión del estilo tiahuanacuense coincide topográficamente con el de la lengua quechua. Los aymaras fueron no los constructores, sino los destructores de Tiahuanaco. En cuanto a la estructura de ambas lenguas no halla Riva-Agüero diferencia fundamental entre ellas. Son lenguas fraternas y no hay razón para afirmar que el aymara sea más arcaico. Markham y Tschudi confirmaron este parentesco. Middendorf asentó, más tarde, que el quechua y el aymara eran más desemejantes desde el punto de vista lingüístico. Las palabras comunes del vocabulario apenas alcanzan al 20 por ciento y se pueden explicar por préstamos mútuos entre ambos pueblos. Pero, en cambio, la fonética de ambas lenguas es muy semejante, y la gramática presenta grandes analogías.

La lengua quechua fué, según algunos, originaria de Andahuaylas, y, según otros, era la lengua que se hablaba en Paccaritambo. En las crónicas primitivas y hasta en Garcilaso, se le llama "lengua general" o *Runa simi*, pero los frailes lingüistas le dieron el nombre de lengua quechua, voz que significa zona templada. Esta lengua de tendencia aglutinante o polisintética, como las demás lenguas americanas, fué impuesta a todos los pueblos conquistados por Pachacutec y por Tupac Inca Yupanqui. Fué la lengua oficial del Imperio y como tal se sobrepuso en las denominaciones topográficas y geográficas. El *Runa-simi* debía aprenderse en todas las provincias anexas. Funcionarios o maestros especializados en esta lengua eran destacados en los pueblos sometidos para enseñarla y divulgarla. En los puestos principales se prefería a los que hablaban el *runa-simi*. Así la lengua del Cuzco se transformó en "la lengua general del Inca". La unificación no fué, sin embargo, completa. El *Runa-simi*, coexistió en muchas partes con los dialectos provinciales. Blas Valera dice: "cada provincia tiene su lengua particular diferente de las otras". Las Relaciones Geográficas establecen claramente que los indios, después de la conquista, hablaban el *Runa-simi* pero conservaban sus dialectos propios, a los que llamaban "huahuasimi" o "ahua-

simi", que quiere decir lengua fuera de la general que es la del Inca. Los Incas comprendían bajo la dominación de "ahuasimi" todos los dialectos del Imperio menos el quechua. Hablar en "ahuasimi" valía tanto como expresarse en lengua local no oficial. Para algunos significaba lengua primitiva o arcaica.

La unificación lingüística alcanzada por los Incas se perdió al faltar su rígida disciplina estatal. El padre Blas Valera refiere que, terminado el Incario, los pueblos de la costa norte, los de Cajamarca y Quito y los del Collao volvieron a sus antiguas lenguas.

El mapa lingüístico del Perú, al llegar los españoles en el siglo XVI, ha sido aclarado por Riva Agüero en su "Civilización Peruana". Pedro Benvenuto Murrieta lo fija en su libro "El Lenguaje Peruano" (Lima, 1936). El Runa-simi se hablaba en casi todo el Tahuantinsuyo, en las hoyas interandinas del Urubamba, del Apurímac, del Mantaro, del Marañón y del Huallaga, pudiéndose notar variaciones dialécticas y alteraciones fonéticas como las que dieron nombre al Huanca y al Chinchaysimi. Sin embargo, se podía entender fácilmente el lenguaje de las diversas provincias "porque todas las lenguas son allegadas al quechua" (Valera). Además del Runa-simi o del Chinchaysimi se hablaba el Aymara desde Huamanga hasta cerca de Tucumán, abarcando en algunos sectores hasta Canta y Yauyos; el Muchic y Yunga en la costa, desde Guayaquil hasta Lima, con sus dialectos, el Sec y el Quingnam; el Puquina hablado en el litoral de Atacama y en las riberas del Titicaca; la lengua cholona, hablada en la hoya del Huallaga y las diversas lenguas amazónicas con sus varios troncos lingüísticos, el arahuaco y el caribe.

Las características del quechua fueron aclaradas más tarde. Sus principales rasgos son: la falta de sustantivos para expresar lo colectivo, la ausencia de prefijos y abundancia de sufijos, la falta de artículo y género gramatical y la falencia de términos abstractos. El alfabeto quechua carece de seis letras del alfabeto latino y castellano que son: b, d, f, g, j, x, pero tiene, en cambio, otros sonidos que no pueden representarse sino por la combinación de dos o tres letras del alfabeto latino.

Gramáticas y Vocabularios.

La aprehensión de las lenguas indígenas por el conquistador fué lenta y difícil. En las primeras crónicas sólo se recogen muy pocas palabras, generalmente correspondientes a personajes o lugares, groseramente deformadas. Las primeras palabras comunes, que no se refieran a nombres propios o toponímicos, incorporadas en las crónicas de Sancha y de Estete, me parecen ser las de *inga*, *yunga* y *mamacona*. Los españoles están delante del *tambo* o de la *pucara*, están viendo la *mascapaicha*, y el *llauto* en la frente del Inca, ven pasar a los *chasquis* y tienen entre sus manos los *quipus*, pero no aciertan con los nombres de estas cosas y trastruecan arbitrariamente los nombres propios de personas y los geográficos. En la dificultad inicial de sorprender la fonética indígena los conquistadores recurren, como señal de su extrañeza, al símil

árabe o a la adaptación del ya asimilado léxico antillano. El cronista de la primera relación de los viajes de Pizarro dice que los pobladores de la costa incaica tenían "un habla como arábigo" y el Secretario de Pizarro Jerez llama mezquitas a las huacas incaicas. No pudiendo captar todavía los nombres de las cosas y los usos domésticos, trasplantan a la crónica y a la vida real las palabras antillanas o de las islas de Barlovento y llaman *maíz* a la planta nutricia del Imperio que los Incas llamaron *zara*, *chicha* a la bebida de los dioses y señores del Cuzco que éstos denominaban *acca*, *caciques* a los *curacas* y *areyto* a los *taquis* o cantos coreográficos incaicos. Los nombres propios de los Incas y de los pueblos son groseramente trastornados: Atahualpa se convierte en Atabaliba o Atabalipa, Huayna Cápac en Huayna Caba, Tomebamba en Tomepomba o Vilcaconga en Vilcaninca.

Los primeros en aprender las primeras voces quechuas son los soldados, probablemente de boca de los intérpretes indios Felipillo y Martinillo. Acaso si el primer quechuista sería Hernando de Aldana de quien se dice que intervino como intérprete entre Valverde y Atahualpa en el diálogo de Cajamarca. Entre otros conquistadores aprendices del quechua se menciona, además de Aldana, a Gómez de Caravantes, Francisco de Villacastín, Francisco de Orellana el descubridor del Amazonas y al futuro cronista Juan de Betanzos que escribiría en 1552 la *Suma y narración de los Incas*. Pero hasta 1555 es muy corto el caudal de palabras incorporado a las crónicas de Cieza o de Zárate. El descubridor del quechua fué, sin duda, el fraile dominico Domingo de Santo Tomás, quien fué, el maestro de Cieza en antigüedades indígenas y el autor de la primera Gramática y del primer vocabulario quechua publicados en Valladolid en 1560. Con ellos nace la lingüística quechua.

En la biografía de fray Domingo de Santo Tomás que precede a la edición facsimilar de su Gramática, reeditada por el Instituto de Historia, al mismo tiempo que este Vocabulario, en la ocasión centenaria de San Marcos, ha quedado definida la biografía y la labor evangélica y cultural de fray Domingo de Santo Tomás. Llegado en 1540, recogería los primeros trofeos lingüísticos obtenidos por los primeros frailes y conquistadores e iría acrecentando lentamente su botín, en sus andanzas evangélicas por el Perú. Aunque estuvo en el Cuzco y en el Collao, sus viajes y fundaciones fueron principalmente por la costa del Perú. Fundó los conventos de Chicama y de Chíncha donde residió largamente y llevó sus visitas misioneras a la región de Conchucos y de Huaylas. Su experiencia lingüística sería, pues, particularmente, la del lenguaje del Chinchaysuyu, el que según algunos cronistas y conquistadores se llamaría el *quichua*, sería originario de la Costa y se habría infiltrado antes de la época incaica a las regiones andinas del Sur. El propio Cieza afirma que en "los llanos" había muchos pueblos que nunca pudieron aprender la lengua del Cuzco. Fray Domingo escoge para su Gramática y vocabulario entre todas las lenguas que eran allegadas, la que él cree la más general y extendida por toda la tierra, y hablada tanto por los señores y gente principal como por los indios comunes. En sus interpretaciones fonéticas de las vocales quechuas, al preferir la *e* a la *i* y

la o a la u, como en *quichua* por *quechua*, *quilca* por *quelca*, *amaota* por *amauta*, *chaco* por *chacu*, *chonta* por *chunta*, y *ayllo* por *ayllu*, se descubre su inclinación por la pronunciación usada en la costa desde Quito hasta Lima. El Inca Garcilaso, que recogerá más tarde muchas de las lecciones y ordenaciones gramaticales de Fray Domingo, se burla acaso de él, donosa y discretamente, diciendo que conoció en Córdoba un religioso dominico que en el Perú había sido cuatro años catedrático de quechua y que no sabía, sin embargo, distinguir bien las diversas aspiraciones y contracciones vocales de "la lengua general del inga", como él llama, repudiando el nombre de "quichua".

Fray Domingo de Santo Tomás fué, de todas maneras, el iniciador de los estudios ahora llamados quechuistas y el que bautizó con el nombre moderno de quechua al runa-simi o lengua general del Inca o del Cuzco. Siguiéndole a él dijeron *quichua* todos los primeros lingüistas incluso González Holguín y Torres Rubio. Alonso de Huerta usó en 1616 la voz *quechua* que adoptaron más tarde los quechuistas republicanos con Pacheco Zegarra a la cabeza y tiende a transformarse en los filólogos modernos en *keswa*. En algunos estudios históricos como en el del General Alejandro J. Barco se ha apuntado la probabilidad de que el primer vocabulario de la lengua del Inca hubiese sido compuesto por el mercedario fray Martín de Victoria. Esta útil referencia, tomada de una crónica conventual y de una cita bibliográfica de Barcia, tiene, sin embargo, la vaguedad legendaria de las crónicas conventuales y carece, hasta ahora, de precisión cronológica. Entre los primeros quechuistas y particularmente de los estudiosos de la lengua yunga en sus diversas formas, deben citarse, seguramente, los nombres de los dominicos fray Benito de Jarandilla que sabía la lengua yunga y la de los indios pescadores de Chicama, fray Cristóbal de Castro, fray Melchor de los Reyes y fray Pedro de Aparicio que compuso un arte de la lengua del Chimu y el del presbítero Roque de Cejuela autor de un catecismo en lengua yunga y castellana del Perú, escrito antes de 1596. Lohmann ha revelado que el cura de Jayanca Alonso Núñez de San Pedro, escribió entre 1580 y 1595 otro catecismo en lengua norteña.

El valor histórico del Léxico o Vocabulario de Santo Tomás es sustantivo, por haberse recogido en época tan inmediata al imperio Incaico. En él hay todavía muy pocas palabras de origen español u occidental. No ha habido tiempo para el trasplante cultural sino de muy pocas palabras. Directamente del español acaso sólo aparece la palabra *cauallap camayoc* que equivale a caballerizo y *cavallop ocsota* por herradura y otros derivados de la palabra caballo. En otros vocablos se inicia la transculturación por la adaptación de nombres quechuas a ideas o elementos culturales europeos como al llamar *atun alco* o perro grande al mastín europeo, *cacymitta* o *cacypacha* a la cuaresma o tiempo de ayuno, *huañacpa conacuc* al albacea testamentario, *xuriachuri-gui* al verbo bautizar, *quillay* al hierro, adoptando una palabra indígena que significa metal, *quilca* al libro o papel, trasladando el concepto indígena de dibujo o pintura, y *viracocha* al español o cristiano.

No es posible hacer en este breve pórtico, destinado a presentar únicamente el Vocabulario, la labor de exégesis de los términos y vocablos incaicos que él contiene y que son expresivos del adelanto cultural de aquel pueblo. De paso, únicamente, cabe indicar las anotaciones más saltantes. El Léxico no es todo lo abundante y minucioso, por su carácter práctico, encaminado principalmente al uso de los evangelizadores. No está en él todo el riquísimo caudal de la lengua quechua y de sus múltiples matices y significaciones alegóricas que más tarde recogerían González Holguín y sus sucesores. Pero puede contarse con que las palabras mencionadas tienen su significación más antigua y directa y deben ser estimadas como el punto de arranque para cualquiera interpretación filológica.

No obstante su parsimonia en términos que no fueron los necesarios para la catequización, se pueden recoger del Léxico nociones sintéticas sobre las principales instituciones políticas y económicas de los Incas y sobre la organización general del Imperio. Si no hubiesen existido crónicas el Vocabulario nos habría informado de la existencia de una rígida organización jerárquica representada por el Inca o Inga, la coya o reina, y los infinitos *camayos* u oficiales imperiales. De las pocas palabras abstractas que trae el Léxico es la palabra *chapay* que significa jurisdicción y la palabra *collanan* que significa la cosa más principal en cualquier género. El amor al orden y a la autoridad estaría representado en palabras como *camachusca* que es "cosa ordenada o mandada" y en *Appop camachusca* que equivale a "edicto o mandato de gran señor". Destaca el instinto jerárquico innato de los Incas, por las palabras de acatamiento y cortesanía, el sentido del orden y del número manifestado en la gran cantidad de vocablos que expresan ideas de cantidad y de ordenamiento. Entre estas últimas aparece el verbo *yupani gui* que significa "empadronar o contar", —palabra síntesis del espíritu estadístico de los Incas— y otras que revelan su afán de simetría y su rechazo de lo excesivo y de lo desigual. *Yallisca* significa cosa excedida y *topo* es la medida que se debe a cada uno y también significa "dechado o ejemplar". Despréndese también del examen sumario de los vocablos el amor al trabajo del pueblo incaico, representado por los muchos términos significativos de oficios y artes y el desdén de los epítetos que señalan al negligente u holgazán (*nacama* o *atun songo*) y condenan la ociosidad (*camaynin*). El flojo es llamado *campa* o *quella*, la pereza *quellay*. El hombre trabajador, el arquetipo incaico es el jornalero o *atun runa*. Este sería el *checca songon* "un hombre verdadero".

Se hallan también en el vocabulario confirmaciones o aclaraciones del sentido que tuvieron inicialmente algunas de las instituciones incaicas más notables, interpretadas diversamente más tarde por los cronistas e historiadores. Así los nombres tan repetidos de *amauta*, *mitimae*, *llactacamayoc* y *tucuricoc*. *Amauta* o *amaota* —como dice Santo Tomás— no parece ser un cargo o función, como estimaron Garcilaso y Calancha, sino más bien un epíteto que significaba "hombre curioso, ingenioso o sabio o astuto". *Amactatin*, derivado de éste, significaba "astuta o ingeniosamente". González Holguín confirmará esto, más tarde in-

terpretando: "sabio, prudente, cuerdo". En 1560 fray Domingo nos instruye que los maestros o profesores eran llamados *yachachic*. *Yachachani* *gui* era enseñar y *yachapa* o *yachac capac* "hombre sabio". *Yuyac runa* era también sinónimo de hombre "cuerdo y prudente". Santo Tomás escribe *mithma* por el *mitin,ae* de los cronistas y dice que significa "forastero o extranjero que está de asiento". Forastero o extranjero se dice también *tiapococ*. Pero la palabra que conviene propiamente al desterrado o alejado de su patria o región es el de *llacta manta carcusca* que quiere decir "echado de su naturaleza". *Carcuynin* significa destierro, *carcuni* *gui* "desterrar como quiera" y *carcusca* desnaturalado de la tierra. *Llactacamayoc* significa "almotacen o guarda del pueblo". Santo Tomás escribe *tocricoq* y confirmando el dicho de los cronistas que dijeron "el que todo lo ve", lo traduce por "veedor", y también por "administrador de algún oficio".

Entre los funcionarios incaicos surgen algunos que no han sido mencionados hasta ahora en los estudios sobre instituciones jurídicas de los incas. Así el funcionario llamado *taripayac* que es censor o juez. El *apu suyochac* o capitán, el *upiachic* o ministro de la copa, el *llacta chapoc* o abogado del pueblo, el *taripayac* o censor y juez. Al juzgado se le llama *taripac guacin*, *taripayasca* a la cosa juzgada y la injusticia o arbitrariedad es *taripayasca*. La cárcel, a la que sólo aluden testimonios tardíos de crónicas e informaciones, es llamada *hochap guacin - aragua* o "cárcel para malhechores" y también *vimbilla*. En la escala de la organización social incaica se descubre algunas capas poco mencionadas como el *catu camayoc* o mercader, el *purun* o campesino; el *tiapococ* extraño o extranjero, y, en el último término de la escala social el esclavo o *pinas*, institución de cuya existencia en el incario se había dudado. El vocabulario agrega el *chaccapicac* o *cacharisca* "nombre propio de esclavo". Se pueden obtener también algunas deducciones sobre la organización social y económica y sobre la cultura y la moral de la vida incaica. La idea de la propiedad parece germinar en la palabra *chapac* o *yayana* que es "poseedor o señor de alguna cosa". Contra la idea mancionista de un imperio sin pobres ni menesterosos ni holgazanes ni ladrones, el vocabulario proporciona claros testimonios. Hay ricos y pobres, hambrientos y dadivosos. *Guaccha* es "pobre varón o mujer". *Guacchay* es "miseria o pobreza". *Yarecasca* es "hambriento"; *micuimanta guañusca* es "muerto de hambre" y *uscani* *gui* "pedir limosna". En cambio *appontouni* *gui* es enriquecerse; *rendeni* *gui* es comprar o vender y *guaccha pacoyac* es "liberal o franco con los pobres". En el imperio incaico, como en todas las naciones y pueblos del mundo, no pudo dejar de haber diferencias sociales y económicas y clases desvalidas o explotadas. En cuanto a los que violaban la rígida ley del trabajo incaico se ha visto ya que abundan los épiteos que los fustigan. Pero había también, como en todos los pueblos, amigos del bien ajeno. Mancio Serra, o mejor dicho el confesor de Mancio Serra, aseveró en el testamento de aquel, que los Incas tenían gobernados de tal manera a su imperio "que en todos ellos no había un solo ladrón, ni hombre vicioso, ni hombre holgazán, ni una mujer edúltera ni

mala ni se permitía entre ellos gente de mal vivir en lo moral". El vocabulario trae pródigos epítetos para los perezosos y holgazanes, consigna la palabra *guachos* que es adúltero, el verbo *ossachini gui* que es forzar mujer, *sinacasca* que es amancebamiento, *pampayruna* o *mita guarimi* que es ramera, *suani* que es hurtar y *suaccapa* que es ladrón. Y hay palabras que significan, injuriador, maldecidor, chismoso, envidioso, como las hay también sinónimas de caridad, clemencia y misericordia. El vicio o defecto señalado con más insistencia en los vocablos es el de la charlatanería, equiparado a la malicia, el engaño y la mentira.

Para la caracterización moral del hombre del incario pueden hallarse también notas que aclaren los apuntes psicológicos de los cronistas. El indio peruano fué alegre en los tiempos de Tupac Inca Yupanqui, como dijo Cieza. Pero hay en él un fondo de severidad y de tristeza. Su alegría es el gozo externo del *taqui* y de la fiesta estrepitosa. Abundan los vocablos relativos a danzas, coros y múltiples palabras para caracterizar la burla, el sarcasmo y la mordacidad. Hay varias palabras que indican la existencia de un tipo social de charlatán o gracioso, de bufón o truhán cortesano, encargado de hacer desvanecer el hieratismo de la clase superior o la tristeza sumisa del pueblo. Se le llama indistintamente *Saucapayac* o burlador, *misqui simiyoc* o gracioso, *inchuroc* que es lo mismo, *camicoc* o motejador, *acipayac* o burlador, *misqui simiyoc* o gracioso en hablar y *simi capa* balandrón o parlero. Y hay verbos que significan la acción de burlar, de engañar, motejar y holgarse. Y hay hasta uno despectivo, *cuchini gui* que equivale a "dar higas a la española". En el otro polo están las palabras que representan la cortesanía indígena: *lloncosca* que es acicalado, términos que indican reverencia y saludo y los sinónimos de tristeza o *llaquin* y sus derivados *llaquic*, triste, *llaquicoc* melancólico, *ñacaric* afligido y *puticoc*, hombre pensativo.

Cunow ha utilizado las numerosas palabras que expresan parentesco en los vocabularios indígenas. Ahí aparecen los nombres que indican el parentesco de sangre y de afinidad, las ideas del linaje y de antecesores (*ñaupaquen*) y hasta la idea de la bastardía *Ycu* o *xapsichuric*. Alguna idea como la de la dote matrimonial acaso sea trasplantada. Pero se desvanece la falacia del cronista que apuntó que no había palabras para señalar a los lejanos abuelos o a los nietos, con falta de sentido filial o familiar. *Auquilla* es abuelo o bisabuelo y *tari* o *chopollo* biznieto. Diversas palabras anuncian el culto de los muertos. *Aya* o *acoy* es cuerpo muerto, *Maytuni gui* amortajar, *pintona* o *maytona* mortaja, *maitusca* o *pintusca* "cosa envuelta o amortajada" o sea momia y, por último, en la palabra *corpachacunic gui* que significa "comer en mortuario", se halla un pintoresco antecedente del velorio criollo.

No sería acertado ir a buscar conceptos o noticias de prácticas religiosas gentiles en un vocabulario destinado a la catequización. Las palabras como las creencias son eliminadas. Los indios del Perú, dice Garcilaso, fueron poco especulativos y su lenguaje abarca muy pocos términos abstractos. En el vocabulario aparece algo dubitativamente la palabra *camaquenc* o *camayuín* o *songo*, definida por el evangelizador como "ánima por la cual vivimos". Podría hallarse atisbos de concep-

tos generales en ciertas palabras recogidas por el lingüista con la denominación adjetivada de la palabra cosa, como cosa tibia, cosa barata, cosa medida, cosa movable, cosa que vive (*caucasca*) o cosa perpetua (*viñapay*) que podrían considerarse en un camino hacia la abstracción como ideas de calor, valor, precio, movimiento, medida, vida o eternidad. De todos modos quedan huellas del sentimiento religioso de los antiguos peruanos y de algunos de sus principales ritos y supersticiones. La palabra *guaca*, centro de gravedad del culto incaico y de la arqueología moderna, es definida como "templo de ydolos, o el mismo ydolo". La ofrenda ritual es *arpasca*, el que la ofrece *arpaj*, el hechicero es llamado *homo* o *homocuc* y el que mata con hechizos *yscayo*, el gemidor o llorador *guacac capa* y el adivinador *musiac* o *musiac capa*. No se consigna la palabra *callpa*, pero sí *callpay* que significa "fuerza" y *callparicuni gui* que significa "agorar mirando los limanos o bofes de animales o aves".

Entre los términos que indican el desarrollo de la cultura incaica se ha mencionado ya el de los *yachachic* o maestros. Al lado de ellos debe colocarse en primer término a los *quilca camayos* pintores o escritores, los tenedores de los *quilca quippos* o contadores y los *quilcacta yachac* hombres leídos o que leen mucho" o sea la clase más ilustrada del Incario. Llamam la atención en el vocabulario de fray Domingo cuatro categorías de personajes no mencionados en ninguna reconstrucción de la vida cultural incaica: el *pacariscap villa* que es el "coronista" o historiador, el *pacha ponanchap* definido como el astrólogo de los movimientos, el *simi llactac* sabedor o intérprete de lenguas y el *taric* o "inventor de alguna cosa".

Otro capítulo importante para reconstruir el estado cultural del pueblo Inca es el relativo a los nombres que significan profesiones, artes y oficios, instrumentos y materias primas. Se mencionan el oro, la plata, el cobre, el estaño, el plomo, el azogue, la piedra labrada, el ladrillo, la piedra azufre y el barro de ollas o loza, llamado *saño*, o *sañu* base de la cerámica. Se menciona entre otros muchos obreros a los plateros, canteros, sastres, bordadores, cardadores, pescadores, etc. Entre los instrumentos figuran la *cuchona*, *hoce* o podadera, el *tome* o cuchillo, el ancla o *guambop charina*, el fuelle para soplar o *pucana*, el fiel de la balanza *tinquo quinc*, la *tacana* o mazo, la *villca* o bomba y la *taclla* o *yapana* que es arado indígena. Llamam la atención algunos términos arquitectónicos que contradecirían las opiniones existentes sobre la técnica constructiva de los indios. El cimiento del edificio es llamado *ticssio*, la piedra labrada *checosca*; *racani gui* es "edificar pared de piedra". Se habla de "estribos de edificio" o sean andamios, llamados *queme quis* y, lo que es más notable, de "arcos de edificios" *choco punga* y de bóvedas (*puytoc* o *machay guacin*). También hay naturalmente abundantes alusiones al arte de sembrar y cultivar la tierra, al de la cerámica con sus materiales e instrumentos, nombres de las diversas vajijas y ollas, útiles para la arqueología, referencias al arte de la mueblería, mencionándose la cama o *puñona* y la *tyana*, silla o asiento y mu-

chas otras referentes a utensilios domésticos, particularmente las relativas a la indumentaria, arreos y adornos femeninos y masculinos.

Las ciencias naturales pueden encontrar numerosos datos para el estudio del hombre y de los elementos físicos y naturales del Incaio. Los nombres geográficos indican las diversas zonas y productos naturales del Perú, a la vez que las divisiones políticas. Palabras tradicionales incorporados a la toponimia o al lenguaje peruano son las que indican accidentes geográficos, tales como *marca* región o pueblo, *llacta* lugar, *purum* despoblado, *rumi capa* pedregal, *guaylla* herbazal, *pucyo* manantial, *cochappa* costa de la mar, y *çacha çacha* floresta. Entre los productos de la tierra se mencionan la papa o *acsso*, la *çara* o maíz, el algodón o *uthio* llamado también *urco*, el *uchu* o pimiento de las Indias, la *chonta* o palma, el *çapailo* o calabaza, el *cachon* o pepino y entre otros el *cachap vicque* que por su definición de "goma o sudor de árbol" parece ser el caucho. Completan el cuadro de la historia natural los nombres de los animales característicos del Perú, entre los que pueden mencionarse el perro, la serpiente, la zorra (añas), el gato, la mona, la lechuza, la llama, el gallo o *guallpa* (?), el jabalí, el oso, el ratón, la araña, la paloma, la gaviota y el avestruz, y toda la fauna menor de insectos que terminan en el *piojo* o *ussa* y el gorgojo y la polilla, llamados *totta*. También la anatomía humana encuentra sus vocablos descriptivos en el vocabulario y muchos de ellos expresivos de una complaciente burla de los defectos físicos, como en *amlllo* falta de dientes, *chuccha çapa* melenudo, *acloy* tartamudo, *ana olla çapa* pecoso, *virpa çapa* bezudo de grandes labios o *vicso chaqui* el de los pies torpes.

Por último, acaso entre los vocablos más abundantes de este léxico están los que se refieren a la guerra y a los usos bélicos de los Incas. Los nombres relativos a armas, a formas de pelear, consignas de guerra, formas del triunfo e indumentaria militar, ocupan, quizás, un mayor espacio que los relativos a las tareas de paz. *Aucacona* es gente de guerra y *aucani gui* batallar o pelear. Las armas son lanzas (*chuqui*), ballesta (*guachi*), *picta* o arco, *chambi* o porra, *tocssina* o *tacaicona* o puñal y *vino* o "espada de palma que tenían los indios". Para pelear daban voces o alaridos que atronaban el aire, como relataron los cronistas-soldados, y el que daba las voces se llamaba *capari* y *caparisca* la voz de guerra. *Aucaconap caparisca* es el "alarido de los que pelean". Se usaban celadas de guerra o espías llamados *chapacona*. El alarde anterior a la batalla se decía *suyunacuni gui*. La bandera o estandarte era *ponancha*, *pullcana* la adarga y *siri casca* el campamento. Los vencidos eran perseguidos y, en contradicción con la versión apacible de Garcilaso, hay epítetos que indican que se asolaba y destruía a los vencidos y a sus poblaciones. *Collochini gui* o *purunyachini gui* significaba "asolar lo poblado" o "destrozar la gente de guerra". Los triunfadores eran premiados con una insignia de vencimiento que se llamaba *yacachuqui*.

No es posible analizar ni tengo especialidad para ello, las formas características de la ortografía o de la fonética quechua. La anotación

más saltante es la ya hecha sobre que en la dudosa pronunciación de la e y de la o, Fray Domingo se inclina a apuntar *i* y *u*. También transcribe generalmente la *c* por *g* como en *Inca* que resulta *inga*, y en *anca* o águila que resulta *anga*, y en *sonco* "corazón" que traduce por *songo* o *songon*. Fray Domingo anota también un defecto de pronunciación: el seseo que algunos creían exclusivamente hispánico y fué también indígena y se perpetúa particularmente en el castellano de la costa. Llama a este vicio *cazquiramani gui*, que es "sesear en el hablar", y al que lo posee *cazquicçapa* o "seseoso". La índole onomatopéyica del quechua, tan perceptible en vocabularios posteriores como el de González Holguín, aparece apenas representada en el *Vocabulario* de 1560 por la voz *acchicuynin* que significa "estornudo".

El *Vocabulario* de Fray Domingo de Santo Tomás sirvió de aprendizaje no sólo para evangelizar a los indios, sino también para captar su historia y la esencia de sus instituciones. En él aprendió Cieza, según propia confesión, las noticias que le sirvieron para escribir *El Señorío de los Incas*. En él se fundaron, acrecentándolo y continuando su tarea creadora, los subsiguientes vocabularios de Torres Rubio, Martínez Ormaechea, González Holguín y sus modernos continuadores. Por obra suya y de sus continuadores se incorporaron al castellano del Perú, y posteriormente al de América y España, algunos de los nombres que son trofeos culturales del pueblo incaico, como *papa*, *quinua*, *charqui*, *chirimoyo*, *zapallo*, *yuyo*, *coca*, *alpaca*, *vicuña*, *puma*, *guano*, *llama*, *pampa*, *cancha*, *carpa*, *chacara*, *tambo*, *quena*, *yaraví*, *inca*. Y hasta el regocijado y popular vocablo de *yapa* que Fray Domingo de Santo Tomás traduce como "añadidura" y que tiene tan hondo arraigo en el ánimo criollo. Del *Vocabulario* de Fray Domingo de Santo Tomás arranca el proceso creador de una cultura mestiza y la inserción del quechua en lo universal.

EL KECHUA Y SU EXPANSION HACIA EL NORTE DEL IMPERIO INCAICO

(Suroeste del que fué Nuevo Reyno de Granada, hoy
República de Colombia)

(Resumen)

SERGIO ELIAS ORTIZ

I. — *La familia Kechua o Runa simi.*

El nombre propio de ésta familia lingüística, atendiendo al testimonio de los mismos indígenas debería ser Runa Simi, que significa aproximadamente "lengua de la gente común". En documentos antiguos es llamada "Lengua General del Perú" o simplemente "Lengua General"; juntamente con estas consideraciones se le dió el nombre de quichua reconocido oficialmente en el Concilio Provincial de Lima (1538). Este nombre fué introducido por el dominico Domingo de Santo Tomás en la gramática de esta lengua que publicara en Valladolid en 1560. Quichua era un pequeño Distrito del Perú Central situado en el valle del río Pachachaca. Este lugar no fué origen de los pueblos que hablan dicha lengua pues fué anexado por los Incas en sus conquistas. El nombre quichua fué aceptado por otros gramáticos y se hizo de uso corriente.

El Inca Garcilaso le da el nombre de Cozco (Cuzco) por ser lengua palaciega y general, hablada en todo el Imperio durante los Incas. La voz *Quichua* es, sin embargo, la que ha perdurado, transformándose en *quechua* con varias grafías (Keshua, Quechua, Quechúa, etc.) habiendo sido adoptada en dicha forma por los lingüistas modernos.

La lengua kechua, como dice Rivet, fué la única que desempeñó en la América del Sur precolombina el papel de lengua de civilización, pues al hablarse en todo el Imperio era vínculo de unión entre los pue-

blos sojuzgados y la metrópoli. Garcilaso afirma que los incas obligaban a los vencidos a aprender la lengua quichua y enviaban indios cuzqueños a enseñarla. Con todo, al llegar los españoles persistían lenguas naturales de las regiones conquistadas.

II. — *El Kechua lengua de relación para la conquista española.*

Verificada la Conquista y ante la dificultad de los indígenas de aprender el español, los misioneros convinieron en aprender el quichua y llevar adelante el método incaico de implantación. Así el quichua como lengua de evangelización llegó donde no había llegado con la influencia conquistadora de los incas y fueron extinguiéndose paulatinamente las lenguas autóctonas. A esto se agregó que los conquistadores trasladaban a gente de habla quechua a lugares donde no se hablaba la lengua, contribuyendo, por lo menos, a formar quechuismos que perduran hasta hoy.

III. — *Expansión del Kechua en el Suroeste del Nuevo Reyno de Granada, hoy República de Colombia.*

Debemos valernos de los factores de difusión del quichua que dejamos expuestos. Descartamos la posibilidad de que fuera introducido por los Incas, pues el Imperio sólo llegaba hasta el río Guaytará según los indicios de Mons. Lunardi. El quichua fué introducido a Colombia por los misioneros y encomenderos españoles. En el suroeste de Colombia había entonces tres lenguas en pleno vigor: la Pasto, la Killacinga y la Malla, todas dentro del actual Departamento de Nariño. De la Pasto y la Killacinga consta que se hablaban a fines del siglo XVI, pues el Obispo Fray Luis López de Solís en 1593, ordenó la traducción del confesionario y del catecismo a esas lenguas. Esto demuestra que la introducción del quechua, llamada también Inga, no había tenido mucho éxito. También consta por otro documento que en 1635 todavía no se hablaba el inga en esas provincias.

Sin embargo, de la lucha, del quichua con las lenguas autóctonas, sobrevivió el quichua. De estas últimas sólo queda un dialecto en uso —el Koaike— y algunos vocablos, generalmente patronímicos y toponímicos. En cambio el quichua persiste en algunos lugares y ha enriquecido el habla vulgar con muchos quechuismos.

IV. — *Estado actual del quichua en Colombia.*

La distribución es como sigue: Primero, en el Departamento de Nariño, la comunidad indígena de Aponte habla español y quichua (inga y apontano); son ciento siete familias, con un total de quinientos sesenta individuos. Estos indígenas son a nuestro juicio de la misma extracción de los indígenas de habla quichua de Sibundoy. En el testamento del cacique de dicho valle en 1700 considera las tierras de Apon-

te como propias de la tribu. Segundo, en el Departamento de Cauca quedan sólo dos familias de habla quichua en el municipio de Santa Rosa del Caquetá. En la comisaría de Caquetá y alrededores hablan quichua algunas pocas familias que no alcanzan a cincuenta individuos y que están en vías de desaparecer. Cuarto, en la Comisaría especial del Putumayo se habla el ingano (dialecto del quichua) en varios pueblos. En puerto Asis se habla otro dialecto del quichua, el napeño. El total de estos individuos parece elevarse a tres mil. Son bilingües, pues se hacen entender en español. En Colombia hablan el quichua y sus variedades unas cuatro mil personas, habiendo desaparecido núcleos importantes.

A la clasificación de la familia kechua hay que añadir pues, el núcleo colombiano con sus dialectos almaguero, aponteño, mocoano, ingano de el Andaqui, nombres locales de un mismo dialecto, pues todos descienden de la lengua inga introducida por los españoles. La prueba son muchas palabras quichuas conservadas iguales y con el mismo significado en todos estos dialectos.

El napeño procede del alto Napo y falta saber si llegó aquí por Maynas, Canelos o desde la Sierra Ecuatoriana. Entre el ingano y el napeño hay algunas notables diferencias tanto en léxico como en sintaxis, pero tales diferencias no dan lugar a una clasificación aparte.

Aunque no podemos saber con exactitud si el ingano de Colombia proviene del Perú o del Ecuador algunas razones nos permiten creer que proviene del quichua quiteño. Ellas son: 1.— Tradición constante entre los pueblos colombianos de habla quichua que atribuyen el origen de su lengua a agentes de Quito. 2.— Similitudes dialectales del ingano con el dialecto de los indígenas ecuatorianos de la sierra andina. 3.— La existencia de voces extrañas de posible origen quiteño.

El Sr. Joaquín Richa hizo un breve estudio de las diferencias del ingano con el quichua. Llegó a la conclusión que casi todas las palabras quichuas han cambiado en cuanto a pronunciación. Los sonidos fuertes del quichua se han suavizado, se han perdido las aspiraciones, los sonidos palatales se han transformado en aspirados y los suaves han pasado a ser fuertes.

Muchas voces del inga se han perdido, siendo reemplazadas por vocablos castellanos. Sin embargo, el cambio ha sido tan insignificante que persona de habla quichua del Perú pudo entenderse con los inganos de Sibundoy y estos con los indígenas ecuatorianos de la sierra.

Réstanos hablar de la influencia del quichua sobre las demás lenguas. La que más ha sufrido esta influencia es el español, no sólo en la asimilación de quechuismos, sino en la formación de palabras mixtas (español o quichua y viceversa). El quichua ha influido también, a veces muy poderosamente, en las demás familias lingüísticas americanas.

Sobre el posible origen de la lengua quichua resaltamos la opinión del Dr. Ferrario, de la Universidad de Montevideo. Anota el aisla-

miento del quichua y del aimara con los demás idiomas americanos tanto en léxico, morfología y sintaxis. Investiga luego la posibilidad de un parentesco remoto del quichua con la familia "Altaica" mediante raíces, correspondencias fonéticas, etc., y deja en el ánimo del lector, no ya la posibilidad, sino la certeza de una procedencia asiática del pueblo quichua.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

ANTE UNA NUEVA EDICION DEL MANUSCRITO QUECHUA DE FRANCISCO DE AVILA

HERMANN TRIMBORN

(Universidad de Bonn)

Todos los esfuerzos tendentes a la comprensión de la historia del Nuevo Mundo deben considerar el hecho de que valiosas Fuentes aun quedan desconocidas o, por lo menos, duermen en archivos, esperando ser incorporadas al campo visual de nuestros conocimientos. El aprovechamiento de esta riqueza yerma todavía es una exigencia imperiosa para poder llegar a una síntesis histórica que, para sí, pueda reclamar el título de haber agotado todas las manifestaciones históricas en el estudio. Entre los testimonios escritos sobre las condiciones antiguas encierran especial importancia las declaraciones auténticas de los mismos nativos recopiladas en el idioma aborígen y escritas en letras latinas después de la llegada de los europeos.

Con respecto al círculo cultural del Perú Antiguo forma parte integrante de aquellos como prueba autóctona, el manuscrito compuesto por Francisco de Avila, fundándose en las informaciones de indígenas, y cuya importancia destaca el americanista alemán K. Th. Preuss de la manera siguiente: "El manuscrito de Francisco de Avila me parece una paralela al material inapreciable aportado por Sahagún sobre los Aztecas. Siendo un deber ineludible el de traducir del azteca a Sahagún, de igual modo lo es vertir la obra de Francisco de Avila, el único documento extenso en quechua, de tiempos anteriores".

Antes de haber yo redescubierto el manuscrito mencionado, en la Biblioteca Nacional de Madrid, y de haberlo publicado a continuación, sólo se había conocido seis de los 31 capítulos, —tampoco éstos sobre la base del manuscrito original, sino por medio de una versión española iniciada en 1608 por el mismo Avila, la que sin embargo no es una traducción propiamente dicha, de los citados capítulos en quechua, sino más bien representa una paráfrasis. También el manuscrito de ésta se encuentra en Madrid; asimismo se conservaba una copia respectiva en la Biblioteca Nacional de Lima, en la que, por razones desconocidas, faltaba el capítulo primero. Esta copia fué la base de lo que se publicó del texto español de la paráfrasis, por primera vez en Lima

(1918) por Carlos A. Romero. El contenido de estos capítulos, desde antes, ya se había conocido, porque el americanista español M. Jiménez de la Espada había entregado una copia a su colega inglés Cl. R. Markham, que forma la base de la versión inglesa del año 1873 hecha en Londres. Una comparación de ambas ediciones, la de 1873 y la de 1918, da por resultado que la compuesta por Romero indiscutiblemente merece la preferencia por su exactitud, aun prescindiendo de que el texto sea reproducido en el idioma original.

No es el lugar apropiado para perdernos en la bio y bibliografía de Francisco de Avila. Ambas se pueden estudiar en los datos aportados por J. T. Polo, en el tomo XI de la "Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú". En pocas palabras, Francisco de Avila había nacido el año 1573 en el Cuzco, de padres desconocidos, y fué expuesto el neonato delante de la casa de un Cristóbal Rodríguez, pudiendo suponerse que su madre debía haber sido una indígena. Como expósito, recibió Francisco el nombre de su madre adoptiva, el de Avila, sin haber usado el segundo apellido Cabrera. En la escuela de los jesuitas estudió "Artes y Teología Moral", recibiendo las primeras ordenaciones el 21 de octubre de 1591 y el 26 de abril de 1592, respectivamente, por el obispo del Cuzco. Para poder seguir sus estudios se trasladó después a Lima, de modo que su ingreso a la Universidad de San Marcos aconteció el año de 1592 (y no como sostiene Mendiburu, el año de 1590). Transitoriamente regresa Avila al Cuzco en 1596, recibiendo de manos del obispo de Tucumán las últimas ordenaciones inferiores el 8 de marzo en Challuanca (provincia de Aimaraes) llegando a ser subdiácono y diácono, y finalmente se ordenó sacerdote el 13 de abril en el Cuzco. Empero su vehemente deseo de terminar los estudios, lo lleva de nuevo a Lima graduándose de "bachiller" el 12 de febrero de 1597. Recién más tarde, respectivamente el 10 y el 12 de julio de 1606, en la Universidad de San Marcos recibe los grados de "licenciado" y de "doctor", después de haber ejercido ya por varios años su actividad sacerdotal entre los indígenas. Pues, en 1597 se le encomendó a Francisco de Avila el gobierno de las almas en San Damián (provincia de Huarochirí), y poco tiempo más tarde, el vicariato de los pueblos de Quinti, Santa María de Jesús, El Chorrillo, Sisicaya, y de San Bartolomé de Suciacancha, pertinentes a San Damián. Además, en julio de 1603 recibe la vicaría de San Pedro de Huaricairi.

Fué en estos años de labor y actividad independiente por entre los nativos, cuando el joven Avila recopiló y acumuló el material sobre el culto y los mitos de sus feligreses. El celo que Avila dedicó a la conversión, en setiembre de 1607, dió por resultado una queja presentada por los nativos, la que se compone de 24 puntos acusatorios, aduciendo ellos concusión para con los indígenas y otros abusos. Avila pudo refutar fácilmente y desvirtuar las acusaciones, y a pesar del veredicto de inculpabilidad pidió su traslado a otra parroquia, por sentirse disgustado con los de Huarochirí. Por esta razón, y después de una larga actividad de catorce años en Huarochirí, el año de 1610 se le nombró párroco de Huánuco.

Ciertamente, con esto Avila no ha perdido todo el contacto con el ambiente de sus antiguas actividades. Pues es de saber que el arzobispo de Lima Lobo Guerrero lo nombró primer "Visitador de idolatrías" el año de 1610. En esta su función prosigue continuando en la investigación de la supervivencia de las creencias antiguas en los lugares de San Damián, Mama, San Pedro de Casta, Huarochirí, y San Lorenzo de Quinti, no desmayando en su labor como párroco en Huánuco ya, hasta el año de 1618, época de la cual disponemos aún de sus informaciones correspondientes. Sabemos que Avila insiste en el valor de la predicación durante sus visitas de modo que no pasaba un día en que no hablara una o dos veces a los indígenas en su propio idioma, el quechua. El éxito externo de las visitas según referencias personales de Avila no fué poco: "¿Yo propio, no saqué más de treynta mil ídolos por mis manos . . . de los pueblos del Corregimiento de Huarochirí, Yauyos, Xauxa, y Chaupihuaranccas, y otros Pueblos, y quemé más de tres mil cuerpos de difuntos que adoraban?"

En 1618 se le nombró a Francisco de Avila canónigo, y más tarde, "maestrescuela" en La Plata (Sucre). Después de una larga ausencia de Lima retorna el año de 1640, donde ya se le había designado en 1632 canónigo de la iglesia catedral. En los últimos años de su vida se le nombró otra vez visitador de idolatrías por el arzobispo Villagómez, pero entonces sólo pudo coadyudar con su consejo y las experiencias adquiridas.

Respecto a los conocimientos que Avila poseía del quechua, no sólo es de importancia saber que fué hasta su muerte catedrático en este idioma de la Universidad de San Marcos, sino más aún, su actividad de predicador, hablando en quechua todos los domingos y días festivos delante de la catedral dirigiéndose a los indios. En el mes de marzo de 1647, suplica Avila se le relevé de sus deberes de canónigo, aduciendo su sordera y otros achaques de sus 74 años de edad. De esta indicación concreta se puede inferir con exactitud sobre el año de su nacimiento ocurrido en el año de 1573. Francisco de Avila murió en Lima, el día de 17 de setiembre de 1647. A sus funerales asistió el virrey con todos los miembros de la Audiencia junto con los dignatarios eclesiásticos.

A más de la disertación de José Toribio Polo y de la bibliografía anotada por éste, debo advertir sobre las anotaciones autobiográficas, proporcionadas por el propio Avila en la "Prefación" de su sermonario, que fué impreso, igualmente, por C. A. Romero. Avila refiere de manera muy sugestiva las múltiples dificultades en su misión a base de ejemplos de la propia experiencia, explicaciones, que ha de apreciarse debidamente como el más valioso aporte al conocimiento de la siquis indígena. De la abundancia de la materia daré algunas pruebas sobre su extraordinario dominio del idioma quechua; el mismo Avila, en la "Prefación", dice: "Lo propio hizo conmigo este Diuino Señor, que quiso, hazerme su Sacerdote, y ponerme quando muy moço en vna Doctrina de Indios cerca desta ciudad, que se dice San Damián, en la Prouincia de Huarochirí, y cerca desta ciudad fué seruido, auer dispuesto, que naciese en el Cuzco, y muchacho bebiese la lengua General de los In-

dios, para que quando viniessse a ser su Cura y Párrocho, les predicase, y para ello me inundió (sic) eficazísimo espíritu de hazerlo con mucho cuydado, desde el año 1597 hasta el de 608".

Respecto a una de sus prédicas en Charcas refiere lo siguiente: "Prediqué yo vn día; y después de Missa vinieron los Indios a darme las gracias, y dixeron: Señor, a Vm. emos entendido, pero al Señor nuestro Padre, nunca le entendemos". Cuán vivientes todavía estaban las creencias tradicionales entre los indígenas en el tiempo de Francisco de Avila, nos lo testifica su indicación siguiente: "La Idolatría, y superstición hallo tan asentada en los Indios, que en treynta y cinco mil personas adultas, capaces de dolo, que e visitad (sic) no e hallado alguna, que no haya incurrido en este pecado"; "vine yo de la Dotrina trayendo vna gran muchedumbre de Idolos algunos cadaueres secos, a quien adoraban, rostros, y manos de carne momia, que los auian conseruado más de 800 años passando de Padres a hijos". Otra declaración nos hace percibir tanto la experiencia de Francisco de Avila —quien por lo demás no desconocía los escritos del obispo de Chiapas— como también la sana reflectibilidad de los nativos: "Quando se le dize que todos los hombres, blancos, pardos, y negros, son hijos de Adan, y Eua: no basta dezir esta verdad, sino responder a su tácita objección de la diferencia de colores, y variedad de aspectos".

Avila desplegó una vasta actividad literaria. José Toribio Polo recopiló los escritos de Avila que éste legó a la posteridad, como sigue:

"Tratado y relación de los errores, falsos dioses y otras supersticiones, y ritos diabólicos en que vivían antiguamente los indios de las provincias de Huarochirí, Mama y Chaclla, y hoy también viven engañados con gran perdición de sus almas. Recogido por el doctor . . . de personas fidedignas y que con particular diligencia procuraron la verdad de todo.— Año de 1608".

"Relación que yo el doctor Francisco de Avila presbítero y beneficiado de la ciudad de Huánuco hice por mandato del Arzobispo de los Reyes acerca de los pueblos de indios de este arzobispado, donde se había descubierto la idolatría y hallado gran cantidad de idolos que los dichos indios adoraban y tenían por dioses". Este trabajo compuesto el año de 1611 representa una información sobre la visitación de Huarochirí, que se le había encomendado el año próximo pasado, y que la conocemos también por otra versión, la de Medina, quien la publicó en su "Imprenta en Lima".

"Relación que hizo por mandato del señor Arzobispo de los Reyes acerca de los pueblos de indios de este arzobispado donde se ha descubierto la idolatría y hallado gran cantidad de ídolos que los dichos indios adoraban y tenían por sus dioses".

También se conserva en el archivo del "Convento grande de Santo Domingo" de Lima el siguiente manuscrito, fechado el 16 de febrero de 1616: "Parecer y arbitrio del doctor Francisco Dávila beneficiado de Guánuco y Visitador de idolatrias para el remedio della en los indios deste Arzobispado".

De los menores trabajos literarios, Polo menciona:

La "aprobación", fechada el 18 de agosto de 1615, del "Arte de la lengua Quechua" del doctor Alonso de Huerta;

Una "Relación de la vida de la Madre Estefania de San José", y la "aprobación", del 8 de octubre de 1646, referente a la obra de un Bartolomé Jurado Palomino: "Declaración copiosa de las cuatro partes más esenciales y necesarias de la Doctrina Christiana". Pero la más extensa obra de Avila son los dos tomos, de los cuales varias veces hemos citado aprovechando de la "Prefación", del "Tratado de los Evangelios que nuestra Madre la Iglesia propone en todo el año desde la primera Dominica de Adviento hasta la última Missa de Difuntos, Santos de España y añadidos en el nuevo rezado. Explicase el Evangelio y se pone un sermón en cada vna en las lenguas Castellana, y General de los Indios deste Reyno del Perú y en ellos donde dá lugar la materia, se refutan los errores de la gentilidad de dichos indios. Dedicado al Santísimo Predicador de las Gentes, y Apostol Pablo, y al Ilustrísimo Señor Doctor Don Pedro de Villagomez, Arzobispo desta ciudad y a todos los señores Obispos del dicho Reyno". El tomo primero vió la luz el año de 1646 en Lima, y el segundo apareció recién después de la muerte de Avila el año de 1648.

Entre las obras de Avila la más conocida es el "Tratado de los Evangelios", pero la de mayor importancia etnológica es el "Tratado y relación de los errores etc. — Año de 1608" — no se trata de otra obra sino de la citada "paráfrasis" en español. El Tratado en referencia no es como se pudiera suponer por su título, fruto de posteriores visitas, sino que esta obra surgió de la actividad de Avila como cura de Huarochirí; lo prueba la fecha final de 1608, y el texto quechua materia del tratado debe haber sido escrito con antelación. Es factible inferir, por esta razón, que la fecha de la redacción del manuscrito citado forzosamente ha de ubicarse entre los años 1597 a 1608.

Ocupémonos todavía en breves palabras de la relación entre el manuscrito quechua y la paráfrasis española. Claramente habíamos dicho ya que la última no es una traducción sino una interpretación del contenido enriquecida con declaraciones y notas, ante todo, con una refutación apologética de los "errores y supersticiones" de los indígenas. La versión española abarca principalmente sólo algunos capítulos del texto quechua, y los 3 y 4 se siguen en orden inverso; el sexto capítulo original se reparte entre los capítulos 6 y 7 de la versión española. Se desprende de este hecho que no se conocía el contenido de siete capítulos, sino sencillamente de seis! ¿Cuál habrá sido el motivo de que la paráfrasis no pasara del sexto capítulo? Tal vez sea factible aducir que Avila inició este "Tratado" precisamente en el año 1608, cuando una queja contra él presentaron los indígenas, la que originó una investigación sobre las acusaciones en su contra. Por más que este proceso termine con una exculpación del acusado, sin embargo, se le trasladó a otra parroquia, hecho que manifiestamente debe haber interrumpido su labor en la paráfrasis española para siempre.

Teniendo en cuenta la sin igual importancia de Francisco de Avila para la historia del antiguo Perú, y especialmente, de su religión y mitología, es inexplicable el hecho de que la mayor parte de su obra

se conservara aún sin publicar en la Sala de Manuscritos de la Biblioteca Nacional de Madrid. La importancia de estas informaciones no está sólo en su contenido etnográfico —porque se trata de una declaración auténtica de lo más amplia sobre la cultura espiritual, en un territorio periférico del imperio de los Incas precisamente— sino de igual manera en sus revelaciones lingüísticas: aporta esta obra el conocimiento de la diferenciación dialéctica del quechua como también al estudio de la sustitución consonántica y alteración fonética a la que estaba sometido el idioma en aquella época. Al haberme dado cuenta cabal de la imperiosa necesidad de incorporarla al fondo de las Fuentes, resolví hacer el trabajo personalmente cuyo fruto resultó mi libro "Francisco de Avila" publicado en Leipzig 1939, que consiste en una impresión del texto quechua y de su traducción al alemán.

Desgraciadamente coincidió la terminación de mi libro con la época de la guerra civil española, que me privó del acceso al manuscrito. De allí, surgió la necesidad de un suplemento, que bajo el título "Däemonen und Zauber im Inkareich" apareció en el tomo 73 de la "Zeitschrift für Ethnologie", de 1941. En este suplemento no sólo se ofrece una serie de complementos y enmiendas, sino, ante todo, la publicación de otros dos capítulos no numerados. De esta manera el número total de los capítulos de la obra de Avila llega pues a 33, de los cuales según lo dicho anteriormente, en cuanto al contenido, meramente seis se conocían, mientras que los restantes 27 quedaron desconocidos enteramente.

Tres años más tarde, después de la aparición de mi libro y basándose en el mismo, el filólogo italiano Hipólito Galante publicó una segunda edición en el año 1942, en Madrid, añadiéndole una crítica de mi edición. Allí me reprocha que yo me limito sólo a una reproducción del texto, en vez de haberlo rectificado y redactado analíticamente. Pero consideré de suma importancia por lo pronto, más bien hacer conocer el texto tal como es. Se sobreentiende lo meritorio de lo que Galante logra con una reproducción fotostática, sin embargo, no excluye ésta lo útil de una versión fiel porque aquella ahorra repetidas descifraciones del original. Galante objeta además mis advertencias al lector, tildándolas de prescindibles, pero —me sorprende sobre manera verle aprovecharse él mismo de la mayor parte de ellas. Y cuando Galante refuta la versión alemana mía porque no está hecha al pie de la letra, no se percate de la imposibilidad de una versión literal, inejecutable desde el punto estilístico e innecesaria por muchas razones; pero advierto que no me he descuidado en ofrecer una versión perfecta e inspirada en el sentido.

A la inversa yo no pretendo perderme en una crítica de la edición de Galante, sino sencillamente deseo llamar la atención sobre los hechos siguientes. Basándose la edición Galante en mi libro publicado el año 1939, queda por lo tanto incompleta, porque no contempla mi suplemento publicado el año 1941, entre otras cosas, dos capítulos adelantados arbitrarios con el original. Tomando como punto de partida su texto analítico ofrece una traducción en latín, la que tiene que resultar precisamente igual a lo que reprocha a mi traducción alemana: es que

no puede ser literal sino una conforme al sentido. Pero una hecha a su manera, resulta innecesaria —a mi opinión— porque el latín, en oposición al quechua, representa un idioma muerto. Es por esa razón, que Galante se sintió obligado a ofrecer además una traducción española; empero, ésta no se funda en el texto quechua, sino es una interpretación "de segunda mano", del latín. A más de no ser completa, la edición Galante sufre de numerosos errores de imprenta, en sólo 4 páginas cogidas al azar contiene nada menos que 34!

De todo lo dicho y según mi parecer es dable inferir sobre la necesidad impostergable de hacer una nueva edición de la obra de Francisco de Avila, porque se trata en ella de una de las fuentes esenciales para el conocimiento del Perú antiguo. Entiendo que esta edición debe contemplar:

Una recopilación sintética de todos los 33 capítulos; que según las posibilidades y para el caso de una pérdida del manuscrito original, debe ser acompañada del texto en reproducción fotostática, y de una versión española inmediata sobre la base del texto quechua; acompañada, además, de un comentario lingüístico y etnológico.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

COMENTARIOS A UN FAMOSO PARECER CONTRA LAS CASAS

MARCEL BATAILLON

(Colegio de Francia)

Hay pocos documentos más interesantes para la "historia moral" de las Indias que el llamado "memorial anónimo de Yucay" del 16 de marzo de 1571 (1). Para desentrañar su sentido, importa mucho conocer la situación personal del autor. Felizmente su anónimo es transparente. Su manera de firmarse "su siervo" y una alusión a "su profesión que es dar luz", hicieron sospechar justificadamente que era director de conciencia del Virrey. Jiménez de la Espada (2) pensó en el Dr. Pedro Gutiérrez, capellán de don Francisco de Toledo en los años de su visita general. Pero la nota humilde de "siervo" (3) unida con cierta manera libre de juzgar a "los frailes" (4) en general, hacen pensar más que en un seglar, en un religioso que no fuera fraile, es decir en un jesuita. Es curioso que nadie haya indicado como autor probable, casi seguro,

(1) Lo citamos por YUCAY, remitiendo a la primera edición Colección de documentos inéditos para la historia de España, t. XIII, Madrid, 1848, pp. 425-469; Copia de carta que según una nota se hallaba en el Archivo General de Indias, y que hemos rectificado con otra que tenemos a la vista, donde se trata el verdadero y legítimo dominio de los Reyes de España sobre el Perú, y se impugna la opinión del Padre Fr. Bartolomé de Las Casas.

(2) En su edición de Tres relaciones de antigüedades peruanas, Madrid (Ministerio de Fomento), 1879, p. XXVIII. Equivocadamente habla Lewis Hanke (La lucha por la justicia en la conquista de América, Buenos Aires, 1949, p. 410) del "franciscano Pero Gutiérrez". En la importante crónica de D. Francisco de Toledo publicada en D. I. I., t. VIII, p. 245 se le llama "el doctor Pero Gutiérrez Flores su confesor y capellán, del orden y caballería de Alcántara". También es equivocada la interpretación de "otros muchos frailes de todas órdenes" (YUCAY, p. 433) como indicio de que fuera fraile el autor: escribe estas palabras refiriéndose, no a sí mismo, sino al fraile Las Casas.

(3) Lo de "siervo" o "siervo inútil" o "indigno", o "siervo en Cristo", para cualquier lector de los Monumenta Histórica Societatis Jesu, suena a jesuita. Desde luego, lo usaban también los frailes de las órdenes mendicantes.

(4) Véase en particular YUCAY, p. 465: "Las pasiones que en estos reinos hay entre religiosos y estado de legos" . . . "toda la multitud de frailes que han seguido a este hombre" Cf. p. 433.

al Padre Jerónimo Ruiz de Portillo (5), primer provincial de la Compañía en el Perú y director de conciencia del Virrey Toledo en las primeras etapas de su visita.

El Padre Portillo había llegado a Lima en 1568 al frente de la primera misión jesuítica del Perú. Sólo el año siguiente había desembarcado el virrey con un refuerzo de jesuitas. En ellos y en su provincial pensó Toledo encontrar unos auxiliares dóciles para su obra de reforma del gobierno espiritual del país. Pronto había de desengañarse, cuando los jesuitas declinaron las parroquias que les ofrecía y recabaron la originalidad de su instituto. En 1570 todavía dura la luna de miel entre el Virrey y el provincial. Al salir de Lima el Virrey Toledo el 22 de octubre para su famosa visita general, llevó consigo al P. Ruiz Portillo en calidad de confesor y consejero. En la etapa de la Concepción de Xauxa actuó de "Intérprete" de la información virreinal, es decir que le tocó redactar en forma correcta las declaraciones de los indios traducidas "por su lengua" (6).

Pero a la Compañía no le convenía cargar públicamente con la responsabilidad moral de la visita. Los jesuitas del Perú habían solicitado instrucciones de su General sobre compromiso tan espinoso. San Francisco de Borja, al mismo tiempo que agradeció al Virrey el favor con que honraba a sus hermanos, le rogó que le manifestase su amor ayudándoles a respetar su instituto y constituciones. Y escribió el General al P. Portillo: "Lo del visitar o acompañar al Visitador, si se hiciere, no se entremetan los nuestros en otro sino en nuestros ministerios de predicar, confesar, enseñar la doctrina cristiana, etc. . . . Podrá también interceder por los presos y maltratados sin embarazarse en cosa ningun-

(5) No hemos tenido a mano el libro del P. Rubén Vargas Ugarte, S. J., *Los jesuitas del Perú*, Lima, 1941, pero sí las *Fuentes de la Historia del Perú* del mismo autor, 2ª ed., Lima, 1945, donde (p. 251) hace suya la opinión de Jiménez de la Espada acerca del autor de nuestra Carta. Los libros que utilizamos sobre el P. Ruiz Portillo son el P. A. Astrain, S. J., *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, tomos II y III, Madrid, 1905 y 1909, y la *Historia general de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú* (Crónica anónima de 1600), ed. del P. F. Mateos, S. J., Madrid, 1944, 2 tomos. — Cf. también Roberto Levillier, *Don Francisco de Toledo*, t. I, Madrid, 1935, pp. 200, 205 y 211, donde el P. Portillo aparece como uno de los "intérpretes" de la información virreinal. La crónica antes citada (D. I. I., t. VIII, p. 245) dice terminantemente que el Virrey lleva al P. Portillo, "eminentísima persona, por su confesor". La *Historia general* (t. III, p. 13), que habla del asunto únicamente con motivo de la fundación del colegio cuzqueño, dice que lo "quiso llevar en su compañía para su regalo y consuelo y para fundar en el Cuzco algún colegio".

(6) *Historia general*, t. II, p. 13 (y t. I, p. 14). Sobre las dificultades ulteriores con el Virrey Cf. Astrain, *Op. cit.*, t. II, pp. 313-314, y t. III, pp. 151-176. Para la intervención del P. Portillo en la información de Jauja, véase el t. II de la citada obra de Levillier, *Don Francisco de Toledo*. . . . *Informaciones*, Buenos Aires, 1940, p. 17 y sigs. Por error evidente de la transcripción aparece el jesuita en todos los documentos como Goncalo y no Gerónimo Ruiz.

na de jurisdicción" (7). El P. Portillo se libertó cuanto antes de sus delicadas responsabilidades políticas. En Guamanga se despidió del Virrey para adelantársele al Cuzco en compañía de tres hermanos. Los jesuitas llegaron el 12 de enero de 1571 a la capital de los Incas, en que tanto les importaba establecerse. Desde el Cuzco no tardaría el provincial en visitar el ameno valle de Yucay, donde tenían sus quintas de recreo los nuevos dueños del país como las habían tenido los señores de la nobleza incaica. Allí había de fundar algunos años más tarde la casa de convalecencia y recreación de los jesuitas del Cuzco (8). Es, por tanto, muy natural que desde el valle del Yucay, y a 16 de marzo, dirigiese al Virrey el parecer solicitado por él. Toledo había llegado a su vez al Cuzco en febrero, y se preparaba a hacer personalmente la visita del valle de Yucay, asesorándose ya, en asuntos de gobierno espiritual, del Dr. Pero Gutiérrez Flórez, su nuevo confesor y capellán (9). Puestos a elegir entre el ex-confesor Padre Portillo, y el nuevo, Dr. Pedro Gutiérrez, se nos impone, como autor del memorial, el primero, —el jesuita—, por las razones ya apuntadas y por otras que iremos viendo.

Enfocado correctamente el documento y aclarados en lo que cabe sus antecedentes, se comprende mejor su carácter de contribución complaciente a la campaña emprendida por el Virrey Toledo. No a base de una añeja experiencia personal de las cosas americanas, sino anticipando las conclusiones de la Información recién emprendida, a la cual se refiere repetidas veces, pretende el autor demostrar que los Incas fueron "tiranos modernos", no señores naturales, que antes de ellos no había más que una "behetría" es decir una muchedumbre anárquica de jefes de familia, cada uno señor de su casa; y que por consiguiente el Rey de España, en virtud de la concesión del Papa Alejandro VI, era no sólo señor supremo, sino único señor legítimo del Perú. El memorial, en este sentido, carece de originalidad y de independencia. Es un parecer solicitado, un alegato más que se deriva de la copiosa información virreynal y contribuye a la fundamentación histórico-jurídica de

(7) Cartas del 14 de noviembre de 1570 citadas por Astrain, op. cit. t. II, p. 314, que remite a *Regest Borgiae Hisp.*, 1570-1573 fol. 190. Sorprende la fecha del 14 de noviembre de 1568 que el P. Lopeteguí (*El Padre José de Acosta y las Misiones*, Madrid, 1942, pág. 107, n. 50) da para dos cartas de igual contenido, con referencia al registro Hisp. 69, fols. 180 rº — 181 vº del Archivo Romano de la Compañía de Jesús. Si es correcta la fecha de Astrain, el P. Portillo se retiró de la visita virreinal antes de recibir las mencionadas cartas. Pero bien podía el Provincial adivinar las intenciones del General sobre tan delicado asunto. Y no cabe duda de que su compañero el P. Luis López insistió para que recobrase su libertad.

(8) *Historia general*, t. II, pp. 29 y 31. Sobre la amenidad del Valle de Yucay, cf. el Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, lib. V, cap. XXVII.

(9) Crónica citada del Virrey, en D. I. I., t. VIII, pp. 249 y 259. En el Cuzco nombra el Virrey a los "visitadores eclesiásticos y seculares" necesarios para la visita. "Y para sí eligió el hacer por su persona la del Valle del Inca (sic), y nombró para las cosas eclesiásticas el doctor Pero Gutiérrez Florez, su confesor y capellán . . ."

la tesis oficial, como la *Historia Indica* de Pedro Sarmiento de Gamboa (10).

El mayor interés de nuestro memorial está en la manera de atacar la tesis contraria como una aberración exclusivamente lascasista. Y es cierto que Las Casas en sus *Treinta proposiciones muy jurídicas* y en el *Tratado comprobatorio*, pretendía salvar la legitimidad de los señoríos indígenas, sobreponiéndoles, nada más, el señorío supremo del Rey de Castilla y León como rey de reyes, o "emperador sobre muchos reyes". Pero es notabilísimo el empeño del autor —llamémosle ya "el P. Portillo" a título de hipótesis (11),— de presentar a Las Casas como fuente única, diabólicamente inspirada, de la corriente pro-indigenista. Y por otra parte, desarrolla una coherente visión providencialista del descubrimiento y conquista de América, visión que coincide en parte con la del P. Acosta segundo provincial de la Compañía en el Perú. Estos son los aspectos del memorial que nos interesa analizar.

No era la primera vez que un varón religioso, de una orden apostólica, opinaba contra la política indiana del Obispo de Chiapa. Conocidísimo es el parecer anti-lascasista que espontáneamente mandó al Emperador, en 1555, el franciscano Motolinía (12), sobreviviente de los Doce de Fray Martín de Valencia. Con la autoridad que le daban treinta años de protección de los indios de Nueva España, y de estudios de sus tradiciones, testigo además de la transformación del mundo colonial desde la conquista hasta la estabilización del virreynato, quiso el apóstol veterano contribuir a la pacificación de los espíritus legitimando el hecho consumado de la conquista española. Explicó al Emperador

(10) Véase la edición cuidada por Angel Rosenblat, *Historia de los Incas*, 3ª ed., Buenos Aires (Emecé), 1943, en particular la larga epístola dedicatoria a Felipe II, fechada "del Cuzco, 4 de marzo 1572". Las coincidencias de pensamiento y hasta de expresión con nuestro memorial se explican perfectamente, pues el documento hubo de pasar por las manos de Sarmiento de Gamboa, hombre de confianza del Virrey, encargado por él de ampliar la demostración esbozada en el parecer que estudiamos. Además, es muy probable que dicho parecer fuera remitido al Rey en 1571 con los primeros 80 testimonios, como lo fué en 1571 la *Historia* de Sarmiento con la información más completa. En carta del 25 de marzo de 1571 enumera el Virrey las cartas e informes que manda por el mismo correo, junto con la residencia del Gobernador Lope García de Castro. Después de referirse a la información de sesenta testigos, los de mayor edad y más principales entre los indios, añade: "Para mayor claridad de la dicha ynformación mandé sacar la descripción de la descendencia y es la verdad cierta de todas las vanidades que de esto se a dicho, que va con el pliego de ver". El cuadernillo bien pudiera ser el parecer fechado nueve días antes en el Valle de Yucay. (R. Levillier, *Gobernantes del Perú*, t. III, p. 44.)

(11) Es de desear que se publiquen pronto "las comunicaciones de los primeros jesuitas del Perú", cuya publicación próxima en los *Monum. Hist. S. J.* anunciaba en 1942 el P. Lopetegui (op. cit., p. 425, n. 69). En ellas no faltarán datos para confirmar nuestra hipótesis o para rectificarla.

(12) Carta de Tlaxcala, 2 de enero de 1555, publicada varias veces desde mediados del siglo pasado (dos veces en *D. I. I.*: t. VII, pp. 254-289, y t. X, pp. 175-216). Citamos por la reimpresión que sirve de apéndice a la última edición de Fr. Toribio de Benavente o Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, 1941, pp. 291-315.

que cuando Cortés y sus compañeros llegaron al Anáhuac, el dominio de los Aztecas era reciente: había sido ganado, o más bien "usurpado por guerra". Motolinía recalca el contraste entre la civilización de Culhua —o sea tolteca— que trajo a los Chichimecas y Otomíes salvajes la agricultura del maíz y otras plantas, la cría de las aves domésticas, el arte de edificar,— y la belicosa civilización azteca, manchada por la muchedumbre aterradora de los sacrificios humanos (13). Los Aztecas eran pues, según Motolinía, como los Incas según Portillo, "tiranos modernos", no antiguos y legítimos señores despojados por la conquista.

A la idolatría sangrienta de los últimos dominadores indígenas contraponía el franciscano los primeros éxitos, ya grandiosos en su concepto, de la cristianización de la Nueva España. Y sin negar la codicia imperante entre los encomenderos, o mejor dicho entre sus capataces —estancieros, calpixques y mineros—, afirmaba que existían entre los nuevos dueños del país muchos buenos cristianos, piadosos y limosneros. Estimaba que los indios mejicanos estaban bien tratados y menos cargados de impuestos que los labradores de la Vieja España (14).

Por fin Motolinía, heredero de los sueños apocalípticos que movieron a Fray Martín de Valencia y a sus hermanos (15), estaba convencido de que el Evangelio había de predicarse en todo el Universo antes de la consumación del mundo. El deber del Emperador, según él, era darse prisa para esta gran obra evangélica precursora del juicio final. Tenía que ensanchar los dominios de Cristo en el Nuevo Mundo, usando de la conquista guerrera como medio y prelude de la conquista espiritual, aunque Las Casas pretendió hacer lo contrario en la Verapaz, "echando el carro delante y los bueyes detrás" (16).

Es de otro temple el anti-lascasismo del P. Portillo, jesuita recién venido al Nuevo Mundo, que salió de España un año después de la muerte de Las Casas. Invitado apremiantemente a opinar acerca del gran problema acometido por la Información virreynal, o sea la legitimidad del dominio español en el Perú, apoya decididamente la tesis del Virrey. Y da más peso a su parecer confesando que ha sido partícipe del error de Las Casas hasta que en el Perú se desengañó al contacto de la realidad, gracias sobre todo a la información cuyas primeras etapas acompañó, y en la cual se injerta su parecer como remate de su colaboración personal a la par que como conclusión anticipada.

Esta rectificación tiene el carácter de una conversión: "Yo fui, confiesa hablando de Las Casas, de los que más le creí, y que más mal me parecía quitarle a estos Incas su dominio, hasta que en el Perú ví

(13) Motolinía, ed. cit., pp. 291-292.

(14) Ibid., pp. 292-293, 299, 305 y 307.

(15) Sobre este aspecto de la conquista espiritual, ilustrado por la *Vida de Fr. Martín de Valencia* escrita por su compañero Fr. Francisco Jiménez (ed. Atanasio López, O. F. M., en *Archivo Ibero-Americano*, julio-agosto de 1926, pp. 48-83), véase el resumen del curso de M. Bataillon, *L'esprit des évangélis ateurs du mexique*, en *Anuarle du College de France*, 50 e année, París, 1950, pp. 229-230.

(16) Motolinía, ed. cit., pp. 300 y 397.

lo contrario con otras grandes ceguedades" (17). Por fin recobra la vista. Comprende cómo se dejó engañar por la inmensa autoridad moral de aquel "muy buen religioso" y venerable obispo que durante tantos años impuso sus falsos conceptos a los gobernantes. La clave del misterio es que el propio Las Casas estaba engañado por el demonio, el cual se aprovechaba de sus virtudes y de sus defectos para, con su prestigio de fraile y de obispo, engañar al mundo entero. El error gigantesco en que cayeron el Emperador, su Consejo, sus virreyes y gobernadores, sus audiencias, sus teólogos, catedráticos y predicadores, fué "creer a un hombre solo, que no era razón, por ser uno". Con este éxito prolongado del demonio, felizmente desbaratado por las iniciativas del virrey Toledo, sólo puede compararse el que consistió en sumir la población toda del nuevo mundo en la idolatría durante tantos siglos, hasta la llegada de los españoles. (18)

Ante esta explicación simplista de la historia, duda el lector moderno si el P. Portillo creía ingenuamente en tanto poder del diablo o si escribía movido por un instintivo maquiavelismo espiritual. Tendría de lo uno y de lo otro. El provincial fué muy combatido por sus hermanos, y entre las torpezas que le achacaron, una fué la de actuar como exorcista en un asunto de mujer posesa. (19) Aquí lo tenemos exorcizando al demonio urdidor de la maraña del lascasismo. Pero también es obvio el provecho político de la operación. Llevado por las circunstancias a apoyar la acción del virrey Toledo, en franca reacción contra la política indiana seguida durante los treinta años anteriores, Portillo le brinda una explicación sobrenatural de esta política desastrosa, explicación que tiene la ventaja práctica de cargar toda la responsabilidad humana del colosal engaño a un solo hombre y a un muerto: Las Casas, instrumento del demonio. Por si quedan en el Consejo de Indias unos letrados o teólogos, en el Perú unos frailes dominicos, todavía persuadidos del derecho natural de las soberanías indígenas, ya queda puesto en evidencia el origen diabólico de su error, y por quien también participó de él: por un lascasista arrepentido.

No puede decirse que Portillo fuera, antes de salir de España, un lascasista de buena ley. Le faltaba para ello la fé en la conquista evangélica. Cuando se trataba de mandar jesuitas a la Florida, tierra de misión regada por la sangre del P. Cáncer, mártir de la predicación del evangelio sin apoyo de las armas, Portillo aconsejó más bien el establecimiento de una misión en Honduras, que pudiera ser punto de partida para alcanzar a la China y al Japón ya visitados por San Francisco Xavier. Pero desaconsejó formalmente toda misión a la Florida hasta que estuviese "de paz y bien pacificada", "pues los nuestros, decía, no

(17) YUCAY, p. 433. Tal confesión, natural de un jesuita (Cf. infra, n. 47), sería sorprenderse en el Dr. Pero Gutiérrez, personaje que el Virrey "Consejo de España con licencia del Rey . . . habia traído". No habria escogido el Virrey a un lascasista para llevárselo al Perú.

(18) YUCAY, p. 426.

(19) Artrain, op. cit., p. 152. Es interesante cotejar este caso con otro en que anduvo Canisio por los mismos años, sacando la conclusión de que a los jesuitas les convenia rechazar el papel de exorcistas (Canisii Epistulae et Acta, t. VI, Frelburg I. Br., 1913, pp. 398-401, Carta de Canisio a S. Francisco de Borja, Augsburg, 8 de abril de 1570).

van a conquistar, sino a evangelizar" (20). Tal fórmula pugna diametralmente con el ideal misionero de Las Casas y de Zumárraga que quisieron sustituir la destructora conquista militar por "la conquista de las almas". (21) Y cuando llega a América el prudente jesuita, absuelve con toda indulgencia (22) a los conquistadores que fueron matadores de buena fe: ya porque se imponía el terror a un puñado de hombres como método para domeñar pueblos innumerables, ya porque la idolatría les parecía crimen digno de la muerte.

Pero a pesar de todo esto, era muy natural que el ex-obispo de Chiapa mereciera la admiración de Portillo, superior del noviciado de Simancas, cuando los jesuitas españoles eran amigos de los dominicos espirituales, y en particular de los de San Gregorio de Valladolid, desde donde Las Casas ejercía su influencia de Procurador de los Indios. (23) Es interesante nuestro memorial como retrato del personaje histórico de Las Casas tal como lo veían los frailes y jesuitas enterados de la política indiana de Carlos V y de Felipe II. Aparece aquí estilizada y falseada por la versión de Gómara la empresa del clérigo a la costa de Cumaná con trescientos labradores. Lo que más resalta es la actuación

(20) Monum. Hist. S. J., Borgla, t. IV, pp. 486-487 y 496. Cartas del P. Jerónimo Ruiz del Portillo a S. Francisco de Borja, Sevilla, 26 de junio y 14 de julio de 1567. Cf. Félix Zubillaga, S. J., *La Florida, la misión jesuítica (1566-1572) y la colonización española*, Roma, 1941. Esta concepción prudente estaba de acuerdo con la del General, San Francisco de Borja, cuya instrucción para el P. Portillo y sus hermanos decía: "No se pongan fácilmente en peligro notable de vida entre gente no conquistada, porque aunque sea provechoso para ellos el morir en esta demanda del divino servicio muy presto, no sería útil para el bien común" (Astrain, op. cit., t. II, pp. 306-307).

(21) Sobre el ideal de la conquista pacífica por los evangelizadores, ideal estrechamente ligado con el respeto de las soberanías indígenas, cf. Lewis Hanke, op. cit., pp. 184-205, y sobre todo Juan Manzano, *La incorporación de las Indias a la Corona de Castilla*, Madrid, 1948, pp. 61-217. Estudiamos el tema en el ya citado curso del Colegio de Francia (Anuaire..., 1950, pp. 232-233) y en un artículo del *Bulletín Hispánico* de 1951 (*La Vera Paz, Roman et histoire*).

(22) Véase YUCAY, p. 440.— Pensamos en una absolución moral, no sacramental, pues también sobre este punto los jesuitas del Perú iban prevenidos por su General para no meterse "en absolver ni en condenar a los primeros conquistadores" (Borgla, t. IV, p. 514, Borja a Portillo, Roma 13 de agosto de 1567. Cf. *ibid.*, p. 652, la carta del 3 de octubre de 1568 en que el General se alegra de que los jesuitas entren en el Perú después de zanjadas por el sínodo de los obispos "las dificultades en las materias de las restricciones y absoluciones . . .")

(23) Para la etapa de Simancas del P. Portillo, (jesuita desde 1553 según Sommervogel, *Biblioteca de la Compañía de Jesús*, t. VII, col. 324) cf. sus cartas de 1555 al P. Araoz y a San Ignacio (*Cartas de San Ignacio de Loyola*, t. V, Madrid, 1889, pp. 432-436, y *Epistolae mixtae* (Monum. Hist. S. J.), t. IV, pp. 823-825). Es estrecha en aquellos años la amistad de Fr. Luis de Granada, O. P., con los jesuitas de Evora. Y otro hijo de San Gregorio, el Arzobispo Carranza, fué amigo de la Compañía. Es posible que circulara en San Gregorio y en Simancas la extensa carta de Bartolomé de Las Casas al P. Carranza de Miranda (entonces en Inglaterra con el príncipe) de agosto de 1555, documento capital para el desarrollo de la doctrina de Las Casas, sobre la "honorífica dignidad real, y quasi como imperial" de los Reyes de Castilla "de ser sobre muchos reyes soberanos príncipes". Allí examina Las Casas la posibilidad de que los Reyes de las Indias, después de sujetarse voluntariamente al rey de Castilla y al yugo de Cristo, "quieran traspasar en los reyes de Castilla el derecho y señorío que tienen sobre las minas de oro y plata, perlas y piedras, y las salinas, que son suyos propios". (Apéndice XXVIII de la *Vida de Las Casas de Fabié*, en *Col. de doc. inéd. para la hist. de España*, t. LXXI, pp. 410-411 y 417).

del fraile en la Corte entre 1540 y 1543. También estilizada y con notoria exageración del influjo de Las Casas. Llega de América, "sin licencia de sus preladados (24), y preguntándole después que con qué licencia vino, respondió que con la de la caridad". Tiene la suerte de que el franciscano Fr. Jacobo de Tastera, gran fraile de Indias, acaba de denunciar al Emperador muchos errores de las conquistas y le lleva al soberano para que confirme la destrucción de las Indias. La elocuencia de Las Casas hace mella en Carlos V. De allí resulta la visita del Consejo de Indias, con la destitución de dos oidores. El Presidente —el Arzobispo Loayza se va a su diócesis de Sevilla, y le sustituye otro, o sea Ramírez de Fuenleal. (25) La victoria de Las Casas es tan completa que maneja el Consejo de Indias. Pronto se acrecienta su prestigio con la dignidad de Obispo. Ya no se nombra virrey, oidor ni obispo que no sea de la opinión de Las Casas.

Otro resultado de su influencia es la promulgación de las Leyes Nuevas; y en lo que atañe al Perú, el nombramiento de Blasco Núñez como virrey, después de resistir más de seis meses aquel infeliz que presentía su trágico destino. Las Casas persuadió a toda España, desde el Emperador y Consejo hasta los menores frailecitos de allá", que los legítimos señores del Perú eran los Incas, con sus caciques y curacas.

La conclusión lógica fué persuadir al Emperador que la única salida del avispero peruano era dejar estos reinos a los Incas tiranos. Hubo de oponerse a esta locura Vitoria, quien opinó en pro de la ocupación española hasta que los indios fuesen capaces de perseverar en la fe católica. (26)

(24) En realidad, llega recomendado por todos los preladados como "carta viva" de los gobernantes espirituales de América, según frase del Obispo de Guatemala Marroquín (cf. M. Bataillon, La Vera Paz . . . art. cit.)

(25) Ha sido confirmada por los trabajos de Schaefer, el Consejo Real y Supremo de las Indias, t. I, Sevilla 1935, pp. 61-70, la visita del Consejo de Indias pero no que fuera Las Casas el único instigador de ella. El crédito del Obispo Ramírez de Fuenleal (presidente de la segunda audiencia de México) en los asuntos de Indias es muy anterior a la intervención de Las Casas en la Corte. Si valen estas simplificaciones, no se debe a Las Casas el encumbramiento de Ramírez de Fuenleal como presidente efectivo del Consejo, sino que este encumbramiento, coronamiento lógico de su actuación, hace posible la elección de Las Casas para un obispado y su admisión temporal en el Consejo para la orientación nueva de las conquistas (cf. Manzano, op. cit., pp. 135-136, y Bataillon, La Vera Paz, art. cit.)

(26) YUCAY, pp. 426-429 y 443. La última afirmación de que, por influjo del P. Las Casas, "quiso S. M. dejar estos reinos a los Incas tiranos, hasta que Fr. Francisco de Vitoria le dijo que no los dejase, que se perdería la cristiandad, y prometió dejarlos cuando éstos fuesen capaces de conservarse en la fe católica" es probablemente la más forzada y arbitraria de todo el memorial. El Prof. Juan Manzano fundó sobre ella unas páginas tituladas "El Emperador dispuesto a abandonar las Indias" (op. cit., pp. 124-134; cf. el índice p. 355). Aunque se sume a la autoridad de Portillo la de Sarmiento de Gamboa (ibid., p. 127), la del licenciado Falcón (ibid., p. 128) y la de Lope García de Castro (ibid., p. 129), hay el riesgo de que las cuatro se reduzcan a una, y que todo salga de un recuerdo amañado o falso del P. Portillo. Llama la atención el hecho de que una novedad relativa a la política imperial de Carlos V en 1542 esté atestiguada únicamente por cuatro afirmaciones salidas del Perú unos treinta años después, es decir, cuando el P. Portillo está allí. No da Manzano la fecha de la Memoria de García de Castro, pero sabemos que Portillo le

Si prescindimos del último punto, tenemos una estilización del papel histórico de Las Casas que pudiera desarrollarse en biografía hagiográfica: espléndido papel de predestinado, que, inspirado por Dios, cambia el rumbo de la historia, y gracias al cual el corazón del Rey, está, según la Biblia, en la mano de Dios. Sustituído Dios por el demonio, vuelta la hagiografía del revés, la historia viene a ser un drama de títeres en que Las Casas actúa de protagonista omnipresente con su demonio familiar al lado, Vitoria de *Deus ex machina* que salva el imperio en el borde del abismo, y el Virrey Toledo de arcángel mandado por Dios para vencer al demonio definitivamente. El esquema de Portillo coincide en muchos puntos con la realidad concreta. Es falso por hacer de "un hombre solo" el motor único de amplios acontecimientos. Es cierto que deja vislumbrar un mundo complejo de frailes apostólicos en lucha contra los seglares, de oidores, obispos, gobernadores y virreyes que "son de la opinión de Las Casas", es decir la realidad que revela cada vez mejor la investigación histórica. Pero le conviene, para despejar el terreno ante los pasos del Virrey, que aquel mundo tan platórico de fuerzas espirituales carezca de vida propia, o padezca una desorientación general, que alcanza hasta el Rey, por los pecados de Las Casas juguete del demonio.

El último maleficio de Las Casas y del diablo su inspirador es la impresión de sus tratados, unos atestados de horrores auténticos o fabulosos de la conquista española, otros, llenos de la dañina doctrina de la soberanía indígena. Y con esto llegamos al meollo de la significación histórica del parecer de Portillo. También se quejaba Motolinía en 1555, de los vituperios de Las Casas contra sus compatriotas, ya en el *Octavo remedio* ya en el *Tratado de los indios hechos esclavos*; reprochaba el franciscano estos escritos como libelos infamatorios contra los Españoles de Nueva España (27). Pero el memorial de 1571 va más lejos. Aunque no se publicó aún por entonces ninguna traducción extranjera de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, le consta al jesuita que corren los libros de Las Casas "hasta las manos de las naciones enemigas de la Iglesia", turcos y herejes, sirviendo de base a truculentas acusaciones contra los campeones de la fe. (28).

Portillo que tenía razones personales de conocer la lucha sostenida por el Adelantado de la Florida contra los hugonotes de Ribaut (29), señala el peligro de que los príncipes cristianos se atrevan a pre-

alcanzó en Lima (YUCAY p. 461). En cuanto a Sarmiento de Gamboa, ya notamos (supra n. 10) la probabilidad de que utilizara nuestro memorial en el Cuzco. El texto del licenciado Falcón es aún más tardío: fué presentado al tercer Concilio limeño (1582-1583), y también puede tener a Portillo por fuente directa e indirecta.

(27) Motolinía, op. cit., p. 305 y sigs. No parece que Motolinía leyese por entonces la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. En la p. 294 se refiere a los "confesionarios impresos", o sea a los "Avisos para los confesores de los españoles en cargo a los indios" y de este confesonario salen evidentemente las frases criticadas por Motolinía (pp. 295, 299 y 300).

(28) YUCAY, p. 439.

(29) Cf. supra, n. 20.

tender estas Indias o parte de ellas contra su Santidad, diciendo que lo hicieran mejor que los españoles. Como al conjuro del endemoniado Las Casas, hierve el mar caribe de herejes luteranos, ingleses y franceses (30).

España llega al apogeo de su poder hegemónico y ya lo siente amenazado por la incipiente "leyenda negra" y por posibles talasocracias rivales. Entonces es cuando Portillo formula un concepto de la conquista de América bastante distinto del de la gran generación evangelizadora de Motolinía, Zumárraga y Las Casas: un concepto encajado ya en la mentalidad de cruzada de la Contrarreforma. Portillo escribe unos meses antes de la victoria de Lepanto. Escribe en Yucay como jesuita enterado, desde Roma, de los preparativos de la Santa Liga entre el Papa y Felipe II. En esta coyuntura se le hace patente la justificación de la conquista del Perú: "porque si bien se mira, después que estos reinos del Perú se ganaron, hasta hoy, que son casi cuarenta años, no se ha visto ni se ha podido alcanzar la justificación de la labor de estas minas de oro y plata y azogue, que es increíble si no se vé, hasta estos tiempos, cuando el Rey se determinó a esta Santa Liga (31).

Ahora cuaja una filosofía de la conquista que viene esbozándose desde las bulas alejandrinas, desde la época en que las Indias se reducían a unas islas. Dios había dado las Indias a España en premio a los trabajos de la Reconquista, a los ocho siglos de guerras que fueron necesarios para arrancar a la morisma lo que había ganado en ocho meses. No sin misterio coincidía la toma de Granada con el descubrimiento de Colón (32). Pero se fija el jesuita en otros aspectos providenciales del gran negocio de las Indias. Se las da Dios a España por el más alto título posible, no por guerra de conquista, sino por donación del Papa, de modo que Dios mismo, por vía pacífica, ensancha la cristiandad. Se las da limpias de polvo y paja "sin repartir con otros Reyes y señores", sin quedar en ellas rastro de soberanía indígena, así como se conquistó el reino de Granada sin quedar en él ningún rey moro (33).

Y es de ver cómo resuelve el P. Portillo la contradicción aparente entre la existencia del imperio incaico y la afirmación de que los españoles encontraron este Nuevo Mundo como *res nullius*, cosa sin dueño (afirmación que era el *quod erat demonstrandum* de la información del Virrey).

Los Incas son tiranos ilegítimos. Pero es otro misterio providencial que hayan conquistado los reinos del Perú por guerras, de manera

(30) YUCAY, pp. 443-444.

(31) Ibid., p. 460.

(32) Ibid., pp. 429-431. Sobre el significado político de las bulas alejandrinas, cf. Manuel Giménez Fernández. *Las Bulas alejandrinas de 1493 referentes a las Indias*, Sevilla, 1944: Algo más sobre las bulas alejandrinas, Sevilla, 1946 (Extr. de *Anales de la Universidad Hispalense*, año VIII, núm. 3, 1945); y el ya citado libro de Manzano, pp. 18 y sigs.

(33) YUCAY, p. 430.

que, cuando venga la conquista española, los halle "a todos sujetos, aunque tiránicamente" (34).

Así se cierra en sistema colonial el sueño de imperio universal que en la época de Carlos V, Vitoria y Las Casas consideraban abierto, hospitalario a los señoríos indígenas (35). El jesuita, como ya vimos, integra en este sistema las deslumbrantes riquezas del subsuelo peruano. Las pone incondicionalmente al servicio de la hegemonía española en el viejo mundo (36). Otra vez convergen misteriosamente los acontecimientos de Europa y América. Mientras en Roma y Madrid el Papa y Felipe II andan "en esta divina trama" de la Liga contra el Turco, el Virrey Toledo y el Licenciado García de Castro juntan en el Perú a la flor de los juristas y teólogos, los cuales, *nemine discrepante*, se pronuncian por la explotación de las minas de donde se sacará tanto oro y plata que sobre para la guerra contra el Turco y baste para hacer grandes mercedes a los reinos peruanos (37).

Ya queda patente la causa final del descubrimiento del Perú. Queda desbaratado el ardid del demonio que persuade a los indios que escondan las minas y tesoros, diciéndoles que, no habiendo minas, luego se irán los españoles y volverán los peruanos a sus idolatrías. Se deshace otro engaño del P. Las Casas, inconsciente auxiliar del diablo, pues amenazaba con el infierno a los españoles codiciosos de tesoros, sin ver que tesoros y codicia entran en el plan de la Providencia para la salvación de los indios. Donde hay tesoros "va el Evangelio volando y en competencia" (38).

El P. Portillo acude a una graciosa parábola para justificar el papel subalterno que concede en su visión universalista a las Indias y a sus tesoros. Según Las Casas, impertérrito apologista de los indios, los Europeos, antes de la cristianización eran tan bárbaros y viciosos como los indios al llegar los españoles (39). Según el jesuita asesor espiritual del Virrey, Dios se porta con la humanidad de ambos mundos como un padre que tiene dos hijas: la una hermosa y discreta, "la otra

(34) *Ibid.*, pp. 430-431.

(35) Manzano, *op. cit.*, pp. 143 y sigs.

(36) *Cf. supra*, n. 31, y n. 23, donde se ve la muy diferente doctrina de Las Casas.

(37) YUCAY, p. 461.

(38) *Ibid.*, p. 463. *Cf. p. 468-469* donde muestra que destruir la idolatría de las huacas y abrirlas para sacar los tesoros son procesos coincidentes. El Apóstol de Andalucía, Maestro Juan de Avila, veía señal de la proximidad del juicio final en la "promulgación muy nueva y notable de nuestra Santa fé en las Indias Orientales y Occidentales"; se fijaba también en el movimiento simultáneo de los evangelistas y de los que "van y navegan con viento de la codicia que los haze volar y que todo trabajo parezca allivio": "... parece que por vía de unos y otros se trata el negocio con mucha prisa, y que es un grande testimonio del breve cumplimiento de la dicha palabra (Mat., XXIV, 14), y por consiguiente de la venida del señor a Juzgar" (Memorial segundo para el Concilio de Trento, 1561, en *Miscelánea Comillas, Comillas, 1945: Dos memoriales inéditos del Beato Juan de Avila para el Concilio de Trento*, pp. 85-86).

(39) Para demostrarlo multiplica en la Apologética historia de las Indias los capítulos sobre la antigüedad, cuya sustancia saca de la Ciudad de Dios de San Agustín, y que a algunos lectores de hoy parecen digresiones, aunque no lo son.

muy fea, legañoso, tonta y bestial". La primera no necesita dote para casarse, "sino ponerla en palacio para que acudan los pretendientes". "Pero la fea, torpe, necia, desgraciada, no basta eso, sino darle gran dote, muchas joyas, ropas ricas, suntuosas casas, y con todo ese Dios y ayuda (40)".

La hija hermosa es la humanidad del viejo mundo, Europa y Asia, cuyos infieles, adornados con todas las gracias del cuerpo y el espíritu, atraieron primero a los Apóstoles. La hija fea es la indiada bárbara y viciosa, que nadie viniera a cristianizar si no fuera por el oro y plata de sus montañas, o por sus tierras fértiles y deliciosas.

No se crea que esta metáfora sea creación *ex nihilo* del magín del P. Portillo. Sería interesante seguir su historia desde los sueños nocturnos de Fray Martín de Valencia (41), que, decepcionado por la nueva cristiandad mexicana, quiso hacia 1530 salir en busca de gentes de "tanta razón y policía" como los asiáticos (42) . . . hasta las grandes síntesis del P. Sahagún (43) y del P. Acosta, inmediato sucesor de Portillo como provincial de los jesuitas del Perú; Acosta expone un esquema providencialista de la conquista espiritual del Nuevo Mundo que guarda estrechas analogías con el de Portillo. Escribe cuando, por la unión de Portugal con España, Dios exalta todavía más la misión de la península, pues con las coronas, según dice, "se han juntado también la India Oriental con la occidental dando cerco al mundo con su poder" (44). En los amplios capítulos que dedica a los metales preciosos del Nuevo Mundo, y especialmente de Potosí (45), adopta en lo esencial la explicación del P. Portillo, aunque, más discreto, recalca menos la fealdad de la hija fea. Al resumir esta parábola, no nombra al autor con todas sus letras: se refiere a él como a "un hombre sabio" (46).

Este elogio que respeta el anónimo de nuestro memorial, nos recuerda oportunamente que el P. Portillo fué blanco de las más severas críticas de sus hermanos, especialmente por su actitud frente al virrey,

(40) YUCAY, p. 462.

(41) Sueños referidos en su biografía por un compañero suyo (cf. supra, n. 15).

(42) Proyecto recordado por Zumárraga y Betanzos en su carta al Príncipe don Felipe a propósito de su proyectada conquista pacífica por el Mar del Sur, empresa sobre la cual derrama nueva luz el citado libro de Manzano, pp. 137-147. Puede leerse la aludida carta en J. García Icazbalceta, don Fray Juan de Zumárraga, 3ª ed. por Rafael Aguayo Spencer y Antonio Castro Leal, México, 1947, t. III, p. 244, ó en D. I. I., t. XIII, pp. 531 y sigs.

(43) Fr. Bernardino de Sahagún, Historia general de las cosas de Nueva España, fin del cap. XII y cap. XIII del libro XI (ed. Miguel Acosta Salgues, México, 1946, t. II, pp. 484-491), donde expone su idea de la "peregrinación de la cristiandad" (páginas escritas en 1576).

(44) Historia natural y moral de las Indias, Sevilla, 1590, lib. IV, cap. VII (citamos por la reimpresión de Madrid, 1894, t. I, p. 3161).

(45) Lib. IV, cap. LL - XIII.

(46) Lib. IV, cap. II (ed. cit. p. 291): "cerca de esto decía un hombre sabio que lo que hace un padre con una hija fea para casarla, que es darle mucha dote, eso había hecho Dios con aquella tierra tan trabajosa, de darle mucha riqueza de minas, para que con este medio hallase quien la quisiese".

hasta que vino el P. Plaza como visitador y sustituyó en su lugar al P. Acosta como provincial. Sería equivocado hacer del P. Portillo, sabio jesuita político y de gobierno, el perfecto representante de la Compañía en el Perú. Mientras el provincial extrema el antilascasismo para ponerse a tono con el Virrey Toledo, lo que hacen varios hermanos suyos es recoger la lección de Las Casas en la medida que permiten los tiempos nuevos (47). Entre ellos brota otra vez el ideal de la conquista pacífica por la predicación del evangelio (48): de este modo nacen de la provincia peruana las famosas misiones del Paraguay. Incluso, en materia de política indiana, censuran más o menos abiertamente la ejecución de Tupac Amaru (49). El P. Luis López acérrimo adversario del P. Portillo llega a ser encarcelado y perseguido, más que por solicitante (50), por crítico desenfadado de la política indiana del Virrey Toledo (51). Las conclusiones del P. Acosta, en su *Historia natural y moral de las Indias*, son una síntesis de la concepción expuesta por Portillo y de la doctrina de los evangelistas defensores de los indios. Sin meterse en demostrar que los Incas fueron tiranos, insiste mucho sobre

(47) Cf. el prólogo del P. Mateos, S. J., a la *Historia general* citada (supra, n. 5) t. I, p. 11, y su nota del t. II, pp. 18-19, donde considera no sólo al P. Luis López, sino también al P. Bartolomé Hernández y al P. Plaza como "fuertemente influidos por la escuela dominicana de Las Casas y Vitoria".

(48) A fines del siglo el dominico Fr. Reginaldo de Lizárraga se refiere a los misioneros jesuitas, "grandes siervos de Dios, muy consignados a su servicio, para predicar la ley evangélica sólo con las armas de la fe" (Descripción breve de toda la tierra del Perú, en *Historiadores de Indias*, t. II, N. B. A. E., t. XV, p. 508) a estos naturales y con ánimos de entrar por la tierra de guerra a predicar la ley evangélica sólo con las armas de la fe. Cf. la cuestión propuesta en 1578 por el P. Plaza al P. Acosta y a sus consultores, "si converná que alguno (sic) de los Nuestros entren a predicar el Evangello en algunas provincias de este reino sin compañía de soldados como entró el P. Acosta el P. franciscano en el Japon". La contestación fué favorable, con la advertencia de que "en este Reino se pueden hacer estas misiones comenzando por las tierras subiectas confines a los gentiles" (Lopetegui, op. cit. p. 238). En términos casi idénticos describe Las Casas lo que los dominicos hicieron en la Vera Paz (cf. Bataillon, art. cit.).

(49) Acosta, op. cit., lib. VI, cap. XXIII (ed. cit., pp. 210-211), dice que le "dieron la muerte en la plaza del Cuzco, con increíble dolor de los indios, viendo hacer públicamente justicia del que tenía por su señor".— La *Crónica de 1600* (*Historia general*, t. II, p. 25) hace un relato edificante de la muerte del Inca Túpac Amaru, "industriado" en la fe cristiana por los jesuitas y bautizado. Antes del suplicio dirige el Inca a los indios un verdadero sermón a favor del Dios único, criador e invisible, "que era el que predicaban los Padres de la Compañía". "Quedaron los yndios desde entonces muy devotos y aficionados a los Nuestros, y especialmente los Ingas". Baltasar de Ocampo, que, informado por los Padres de la Merced, les atribuye la catequización del Inca, menciona sin embargo al P. Barzana, ex-discípulo de Juan de Avila y auténtico apóstol jesuita, entre los religiosos que asisten al Inca antes del suplicio (a falta de texto español de Ocampo publicado por Jiménez de la Espada en *Relaciones geográficas de Indias*, t. IV, Madrid, 1897, véase la traducción inglesa publicada por C. Markham en apéndice a Sarmiento de Gamboa, *History of the Incas*, Cambridge, 1907 (Hakluyt Society, II series, t. XXII), p. 29). El P. López, S. J., figura entre los preladados de las órdenes que van con el Obispo de Popayán a pedir al Virrey el indulto del Inca.

(50) Sobre este aspecto de su proceso, cf. J. Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima, 1569-1820*, Santiago de Chile, 1887, t. I, pp. 58 y sigs.

(51) El extracto de sus papeles con la contestación del Virrey (1579-1580) ha sido publicado en la *Col. de doc. inéd. para la hist. de España*, t. CXIV, pp. 471-525.

la misión providencial que cumplieron el imperio de los incas y el de los aztecas como preparación de América al cristianismo (52). Y aunque se explaya largamente sobre las artes del demonio en estos dos imperios (53), aunque opina que el progreso de la cristianización requiere al mismo tiempo más autoridad y más humanidad con los indios (54), no se le ocurre censurar la política americana de la época de Carlos V como victoria del diablo y de Las Casas.

Hay que pasar por alto, en nuestro memorial, los excesos algo ingenuos de su antilascasismo y de su anti-indigenismo si queremos captar su amplia significación histórica.

La continuidad que hay entre su filosofía de la conquista y la del P. Acosta pone de relieve al inevitable ocaso de la política indiana de Las Casas en el momento en que el Código Ovandino recoge del lascasismo lo que puede salvarse. Peter Rassow (55) mostró luminosamente como el Emperador transformó sin quererlo un viejo sueño medieval de imperio universal en la moderna realidad del imperio español.

Al amparo del sueño imperial pudieron Las Casas y sus amigos del Consejo de Indias soñar con un poder imperial del Rey de Castilla sobre muchos reyes en las Indias ya descubiertas y por descubrir. Sueño de respeto a las soberanías indígenas que libremente aceptasen el imperio español y la fé, legitimándose entonces el traspaso a España de las riquezas metálicas de las Indias.

El oro que los primeros evangelistas miraban con desvío, considerando todavía Quiroga y Motolinía que por su falta de codicia podían los indios formar una nueva cristiandad mejor que la de Europa, ya es, con la plata del Potosí, nervio imprescindible del poder español. No lo pierde de vista Las Casas, y Carlos V bien puede pensar en bases nuevas para su traspaso, no puede pensar en abandonarlo. El oro y la plata de las Indias contribuyen mucho a la metamorfosis señalada por Rassow, y que iniciada en las postrimerías de Carlos V, queda cumplida en la época de Lepanto. Enfriadas las ilusiones de los primeros evangelistas, pacificado el antagonismo entre ellos y los conquistadores, ya queda la humanidad subyugada del Nuevo Mundo en el papel de cristiandad inferior, de hija fea de Dios, providencialmente casada con el católico poder hegemónico de los españoles que tanto necesita su dote para la cruzada del Mediterráneo.

(52) Acosta, op. cit., libros V, VI y VII, especialmente el capítulo final (XXVIII), del lib. VII.

(53) Ibid. lib. V, donde con insistencia explica todo lo que en sus religiones se asemejan al cristianismo como ardid de Satanás para "usurpar y hurtar para sí la honra y culto debido a Dios" (lib. V, cap. XXIV, in fine).

(54) Capítulo final de la obra.

(55) "Karl V. als Begründer des spanischen Imperiums", en Die politische Welt Karls V, München, s. a., pp. 66-93.

ORIGINAL PERDIDO DE LA "HISTORIA GENERAL DEL PERU" DE FRAY MARTIN DE MURUA, MERCEDARIO

MANUEL BALLESTEROS G.

(Universidad de Madrid)

De trascendental calificaría —si no se tratara de trabajo mío— la aportación que tengo el honor de presentar ante este I CONGRESO INTERNACIONAL DE PERUANISTAS. Trascendental por que con ella tengo el honor gratísimo de traer ante los sabios, que aquí concurren, una de las piezas más traída y llevada, más discutida, y cuya fragmentaria conservación hacía levantar siempre lamentos lacrimosos y nostalgias de un hallazgo del original. Así el Padre Bayle, uno de los más inteligentes editores de Murúa, profetizaba —y se quedaba corto— que "El día que aparezca el original auténtico, el libro gana de golpe treinta y tres capítulos sobre la edición de Lima (la de Urteaga) y trece sobre ésta (la suya) . . ." En ese venturoso día estamos y he reservado con cariño para este momento solemne, de reunión de los peruanistas de todo el mundo, el dar a conocer el resultado de una búsqueda que culminó con la aparición de este deseado "original auténtico" —que podemos diputarlo así puesto que lleva firmas que no dejan lugar a dudas— con todas sus ilustraciones, tal como lo concibiera y mandara a España Fray Martín.

El Hallazgo

Durante el año 1950 el actual Duque de Wellington y Ciudad Rodrigo entregó al Excmo. Sr. D. Jaime Fitzjames Stuart, Duque de Alba Presidente de la Real Academia de la Historia, dos volúmenes conteniendo copias y originales de las cartas cruzadas entre Carlos V y sus principales nobles y dignatarios con ocasión de su no realizado desafío con el Rey de Francia, Francisco I. La noticia verbal que acompañaba a este envío —hecho para que fueran estudiados dichos documentos por la Real Academia de la Historia— explicaba que pertenecían a la Biblioteca que reuniera en España el Primer Duque de Wellington.

¿Sería posible que entre los libros de esta Biblioteca existiera algún manuscrito o libro raro relativo a América? Esta pregunta fué plan-

teada por indicación mía al propio Duque de Wellington por mi antiguo discípulo y ayudante, hoy profesor de la Universidad de Puerto Rico, D. Miguel Enguidanos, en su viaje a Inglaterra como becario del Estado Español. A la contestación afirmativa del Duque, de que en efecto, algo tenía visto entre sus papeles, siguió una inspección ocular, que dió por resultado la localización de un grueso "in folio" ilustrado, en cuya portada campeaba el título de la obra de Murúa, diciendo el nombre y títulos de su autor

Este hallazgo me fué rápidamente comunicado y acto seguido solicité del Duque de Wellington la oportuna autorización para su reproducción fotográfica y subsiguiente edición. El original fué depositado en la Biblioteca Bodleiana y bajo los cuidados del Dr. Johns, de la Universidad inglesa, se hizo la reproducción fotográfica cuyo volumen íntegro he traído ante Uds. para su estudio y contemplación.

¿Cómo llegó este manuscrito a manos de los Wellington? ¿De qué manuscrito se trata? Esas dos preguntas tenían que ser contestadas seguidamente si queríamos localizar el mss. Wellington como el "original auténtico de Murúa". La primera de ellas me fué completamente aclarada por el propio Duque, en carta autógrafa, en que me decía lo siguiente, que transcribo por su lacónica elocuencia:

"Después de la batalla de Vitoria, el Duque de Wellington envió en más de una ocasión al Gobierno español una lista de los objetos pertenecientes a José Bonaparte que había tomado en dicha batalla, sin obtener contestación. No habiéndola recibido escribió el Duque desde Cambrai en 29 de septiembre de 1816 a su amigo el Duque de Fernán Núñez, que era entonces embajador en Londres, ofreciéndole devolver al Rey de España la posesión de todo lo que tomara. En 29 de noviembre de 1816, el Conde de Fernán Núñez contestó en los siguientes términos: Su Magestad, sensible a la delicadeza de vuestra conducta, tiene el placer de ratificaros en la posesión que de manera tan honorable habéis conseguido.

"El primer Duque de Wellington había prohibido siempre, del modo más severo la toma de botín por parte de las tropas de su mando. Tengo pues mucho gusto en comunicar a Ud. que todo lo tomado en la batalla de Vitoria fué subsiguientemente regalado muy generosamente a mi antepasado por el Rey Fernando VII".

Ya sabemos por que caminos el mss. de Murúa fué a parar a la Biblioteca privada de la Casa Wellington, que ha sabido hacerse digna de la custodia que la Historia le entregara de manera tan legítima. Ahora bien, ¿de qué manuscrito se trata? El propio original se encarga de hacérselo notar: en su portada, de otra letra de la general se dice *De la Biblioteca del Coll^o maior de Cuenca*.

EL MANUSCRITO

Se trata de un volumen "in folio" de 377 folios, no todos ellos escritos de la misma mano, algunos —los finales de capítulos y reversos— en blanco, y cuidadosamente encuadernados en pergamino.

Su descripción es como sigue:

PORTADA:

- a).— **TITULO:** *Historia General del Pirú. Origen y Decendencia de los Incas, donde se trata, assí de las guerras/civiles Ingas, como de la entrada de los españoles/Descripción de las ciudades y lugares del, con/otras cosas notables, compuesto por el muy rdo. De/fr. Martín de Murua elector genl. del orden de nra. S^a /de las mds. R^{os} de captinos, com^{or} y cura de Huata.*
- b).— **VINETA CENTRAL:** con los tres escudos (España, Perú, Incas) y la leyenda quod vidimus et audovimus testamur.
- c).— **OTROS LETREROS:** v.— De la Biblioteca del Coll^o/Mor de Cuenca.

2.— *Izq.: Auditui, is dulce melos, non prebeat istual / Illustra, lector, lumine mentis opus.*

3.— *Der.: Auritrus, arrectis, tener ceu plura: penetraus— / linceo visu sum prius intuitus.*

4.— *Bajo, tachado EN LA PLATA, por N. Año de 1613.*

DEDICATORIAS, LICENCIAS, ETC.

- 1.— Poesías al autor.
- 2.— Informe de Luis de Guñones Ossorio, Gobernador de Tucumán. Córdoba de Tucumán 28 sept. 1614.
- 3.— Idem del licenciado Francisco de Trujo, comisario del Sto. Oficio de la Mgor. en el Río de la Plata. Buenos Aires, 17 dic. 1614.
- 4.— Informe de Martín Domínguez Jara, del Sto. Oficio y de la Sta. Cruzada, cura de Ilabaya, por orden del arzobispo obispo de la Paz, Fray Domingo de Centeno y Valderrama. Ilabaya 25 de aa. 1611.
- 5.— Idem de Fray Diego de Guzmán, cura de Na. Sa. de la Paz de Chuquiabo. La Paz 8 de spt. de 1611.
- 6.— Idem del Dr. Don Alejo de Benavente Solís, por orden del Obispo de la barranca, don Antonio Calderón. La Plata 10 de mayo de 1612.
- 7.— Idem de fr. Pedro Gonzáles, de la Orden de Predrs., Visitador Gl. del Obispado, por orden del Obispo Centeno. La Paz a 6 de sept. de 1611.
- 8.— Idem de Gutiérrez Fernández Hidalgo, maestre de capilla de la catedral de Charcas, por orden del obispo de la barranca. La Plata 14 de mayo de 1612.
- 9.— Aprobación del arzobispo de la Plata, don Alonso de Peralta. La Plata, 8 de sept. de 1612.
- 10.— Informe del comendador Fray Luis Carrillo al Provincial de la Orden de la Merced, para su impresión, Potosí, 3 de marzo de 1613.

- 11.— Idem de Fray Baltasar de los Reyes. Potosí, 24 de marzo de 1613.
- 12.— Aprobación de Fray Pedro de Arce, Provincial de la Orden de la Merced, Convento de Potosí, 4 de marzo de 1613.
- 13.— Aprobación en nombre del Pc. General de la Merced, Rmo. fray Francisco de Ribera, Madrid, 22 de octubre de 1615.
- 14.— Censura favorable de Sr. Po. de Valencia, Madrid, 28 de abril de 1616.
- 15.— Aprobación auténtica, con sello y autógrafa, de Fray Fco. de Ribera, General de la Orden, en Madrid, 22 de octubre de 1615.
- 16.— Autorización real, con firma autógrafa y refrendo de Pedro de Contreras, Madrid, 26 de mayo de 1616.
- 17.— Escudo de los Incas.
- 18.— Dedicatoria a Felipe IV.
- 19.— Idem: Al lector.

CONTENIDO:

I.— *LIBRO DE ORIGEN y descendencia de los/Ingas. Señores Deste Reyno del Piru donde se / ponen la conquistas que hizieron de diferentes probincias / y Naciones y Guerras Civiles hasta la entrada / de los Españoles, con su modo de govarnar condi/ción y trato y la descripción de las más prins/cipales Ciudades y Villas de / esta amplísima provincia.*

Con 92 capítulos.

II.— *Libro Segundo, del gobierno que los Yngas / tubieron, en este reino y ritos y ce/remonias que guardaban.*

Con 40 capítulos.

III.— *Libro Tercero, donde se trata, en / general, y particular deste reino/ del Pirú, y las ciudades prins/cipales y villas, del /*

Con 31 capítulos.

Total: 377 fols.

ALGUNAS OBSERVACIONES

Aunque mi intento presente se limita a proporcionar la noticia del hallazgo y descripción del manuscrito, brindando a los congresistas la ocasión de consulta directa de su total reproducción fotográfica, y aunque no deseo entrar en un minucioso estudio, que tendrá su lugar en el momento —muy próximo— de su edición completa, es necesario hacer algunas observaciones.

a).— *Variantes.*— Nos hallamos, y esto salta a la vista, ante un original completamente diferente de lo que estábamos acostumbrados a

saber como de Murúa. Esto nos hace pensar seguidamente en la existencia no de un copista, sino de un abreviador, que no quiso seguir el estilo flúido del mercedario y cortó todo aquello que le pareció literaria o históricamente superfluo, lo que nos hace coincidir con el P. Bayle en la apreciación de que el mss. de Loyola no era este original, que debió de salir del Colegio Mayor de Cuenca y seguir una ignorada ruta hasta llegar a las manos del Rey José Bonaparte, cuyo sello —y no alguno otro— figura en la encuadernación.

1.— Se trata pues de un original completo.

2.— Lo conocido es sin duda un "abregé" interpolado, como lo muestra el hecho de existir alguna intromisión, como el prólogo *Al lector* del Libro IV, y haber desordenado y mutilado el Libro I.

3.— La diferencia fundamental — aparte de las indicadas — estriba en que el libro I se ha partido en dos, dando por resultado IV Libros, en vez de los III que tiene el original.

4.— Se han hecho arreglos y trasposiciones y el llamado "capítulo preliminar" es una torpe síntesis de los caps. 7 y 8 del Libro III., así como la bella leyenda de la discreta Chuquillamio que figura al final, extemporáneamente, es parte orgánica del Libro II.

5.— Se aportan en capítulos hasta hoy desconocidos una serie de noticias que fueron mutiladas en la copia, sobre el final del Inkario, hasta la muerte de Túpac Amaru, cuyo detalle es el siguiente.

Biblioteca de Letras
CAPITULOS NUEVOS
"Jorge Puccinelli Converso"

1.— Los que aparecen en blanco en las ediciones conocidas. Es completamente diferente de las versiones que nos dan los textos hasta ahora conocidos.

- 2.— Lib. I.—
20. Conquistas de Pachacuti.
 21. Muerte de Cápac Yupanqui.
 22. Regreso de Túpac Yupanqui.
 25. Conqs. de Túpac Yupanqui.
 26. Gob. del mismo y traición de Túpac Cápac.
 29. Levantamiento de Hualpaya y casam. de M. Cápac.
 30. Viajes de Huayna Cápac.
 31. Id. a Tomebamba y sus construcciones.
 32. Conquistas de Pasto.
 33. Conquistas de los Caranguis.
 34. Revolución de Nichi y otros en Tomebamba.
 35. Campaña de los caranguis y muerte de Auquis Tupa.
 36. Campaña contra los Chiriguanos.
 37. Sigue y su muerte.
 39. Testamento de Huayna-Cápac.

40. Crueldades de Huáscar.
41. Entrada de M. C. en Cuzco.
42. De los festejos en Cuzco.
43. Matrimonio y fiestas.
44. Jornada de Chachapoyas y muerte de su hermano Chuquishuamán.
45. Llegada de los mensajeros de Atahualpa.
46. Difs. entre Huáscar y Atahualpa.
47. Preparativos de Atah.
48. Batallas entre los dos incas.
49. Intervención de Huanca Auqui.
50. Conquista de los Bracamoros por Huanca Auqui.
51. Embajada de Huáscar a éste.
52. Batallas de Quisquis.
53. Id. de Huáscar y Quisquis.
54. Intervención de Chalcuchima y prisión de Huáscar.
55. Los orejones obedecen a Atahualpa.
- 56 a 85. Conquistas, sublevaciones de Manco Inca, entrada Martín de Arbiseto en Vilcapampa y muerte de Túpac Amaru.

(Aquí comienza en las otras ediciones el libro 2º, que no existe como tal en éste).

- Lib. II.— Los LXXII caps. que se conocen están ampliados de los
- Cap. 3.— De la sierra y andes.
5.— De su gobierno actual.
6.— La justicia actual.
7.— De la Merced en el Perú.
8.— Id. en Sudamérica.
9.— Gob. espiritual del Perú.
11 y 12.— Fiestas por el nac. del Infante D. Felipe.
15.— Callao.
18.— Otras villas y Trujillo.
22.— De la ruina de Arequipa.
27.— Descubrimiento de Oruro.

ILUSTRACIONES

- 1.— Portada.
- 2.— Manco Cápac y su gente.
- 3.— Cinchiroca.
- 4.— Manco Cápac, primero inga.
- 5.— Mama Waco.
- 6.— Figura al natural de Cinchiroca / ya inga y Sr. Primero.
- 7.— Chinpo - Coya.
- 8.— Inga Yoque Yupanqui, Tercero inga.
- 9.— Mama cuya coya.

- 10.— Mayta Cápac 4º inga.
- 11.— Chinpu Urma Coya.
- 12.— Cápac Yupanqui.
- 13.— Chinpu Ocllo coya.
- 14.— De ingaroca resto.
- 15.— Cusi Urimpo coya.
- 16.— De Yahuar huacac inga.
- 17.— Ypa huaco coya.
- 18.— Virachocha inga 8º.
- 19.— Mama yunti coya.
- 20.— guerreros indios.
- 21.— Pachacuti 9º.
- 22.— Inca Yupanqui y Cápac Yupanqui.
- 23.— Inca Yupanqui y tupa Yupanqui.
- 24.— mama anahuaque.
- 25.— Tupainga yupanqui.
- 26.— guerrero.
- 27.— Inca y quipucamayó.
- 28.— Mama ocllo coya 10º.
- 29.— Huayna Cápac.
- 30.— indio y escenas breves al pudor.
- 31.— Indio con túnica.
- 32.— Inca, sin nombre.
- 33.— guerrero.
- 34.— Mama raba ocllo, coya.
- 35.— Huáscar inga en palanquín, con aclaraciones escritas.
- 36.— Chuguillantra muger de Guáscar ynga.
- 37.— Las armas del Reyno del Pirú anteport^a al L. III.

b).— *Fecha.*— A pesar de que este punto requiere estudio más amplio, adelantemos que hay algunos datos que retardan la fecha de composición de la obra a los primeros años del siglo XVII, después de 1600, fecha dada —con justicia, por los datos entonces conocidos— por el P. Baylé en su edición. Tenemos en primer lugar la fecha que figura, aunque tachada, en la portada, que dice *En la Plata, Año de 1613*. Las primeras censuras y lecturas llevan fechas de 1611 y el cap. 11 del LIBRO III cuenta las fiestas que se hicieron en el Cuzco en 1606 por el nacimiento del Infante D. Felipe. Es de suponer —sin demasiado atrevimiento— que existió un borrador u original completo, que leyeron los veedores, delegados de los obispos, etc. y que se hizo la copia en limpio en 1613, como figura en la portada, en la Plata.

c).— *Ilustraciones.*— Estas son cerca de 40 —37 exactamente— y van hechas a la aguada y a todo color en ocasiones, especialmente los escudos, a la acuarela. Una observación, aunque fuera ligera, demuestra que son obra de artista habituado a pintar, no genial, pero sí diestro y que el resultado no fué el de un "dibujo incorrecto e iluminadas con

poco arte" como dijo Jiménez de la Espada, que sin duda se refería ya a una copia torpemente hecha.

d).— *Objetivo del autor.*— Con todos los capítulos relativos a la conquista, al gobierno, a la justicia, al orden eclesiástico, al modo de evitar las hechicerías etc., parece claro que no se propuso solamente escribir de la época incaica, sin que se sintiera especialmente atraído por lo escabroso o sensual, ni que denigrara a lo indio, como pretende Francisco Loayza en prologo ligo a la edición de 1946, en que dice que hay que tomar a Murúa más como poeta que como historiador "y tener en cuenta además su época, en que para aminorar los horrores de la conquista se vilipendiaba a los conquistadores. Y Murúa sigue la pauta". No. Con ingenuidad quizás, pero sin mala fé, el mercedario dijo todo lo que sabía de la tierra, de sus habitantes, de sus antiguas costumbres y del estado en que ese hallaba en el momento de escribir, y así lo atestiguan todos los que hacen censura de su libro, que no son pocos, como hemos visto, y en su mayoría residentes en el Perú. Su título mismo lo indica: HISTORIA GENERAL DEL PERU.

CONCLUSIONES

Nos hallamos ante una obra completa, orgánica, pensada y corregida, cuyo orden es distinto del que hasta ahora se nos había dado a conocer, redactada en estilo literario de su tiempo, pero sin la sequedad que muchos de los capítulos conocidos hasta ahora nos permitían juzgar.

Es un orgullo para nosotros, los europeos, que durante siglos nos preocupamos por la administración de las Indias, el comprobar una vez más que aún en medio de nuestras mayores turbulencias sangrientas—como las guerras napoleónicas— tenemos siempre a punto la Providencia y la sensibilidad para conservar tesoros que hacen luz sobre tiempos remotos de América, que quizás se ignorarían para siempre sin los desvelos de aquellos bienintencionados clérigos y seculares de nuestra época colonial.

INDICE

	Pág.
NOTA PRELIMINAR	1
MESA DIRECTIVA Y COMISIONES DEL CONGRESO	3
INVITACION	7
REGLAMENTO DEL CONGRESO	9
TEMARIO	13
PROGRAMA OFICIAL	19
DELEGADOS	21
TRABAJOS PRESENTADOS	23
ACUERDOS DEL PRIMER CONGRESO	31
SESION INAUGURAL	35
PARACAS CAVERNAS AND CHAVIN (CAVERNAS DE PARACAS Y CHAVIN), por A. L. Kroeber	49
COSTA Y SIERRA EN EL ANTIGUO PERU, por Wendell C. Bennett	73
LA METALURGIA ABORIGEN DE AMERICA, por S. K. Lothrop	83
EL SIGNIFICADO DE LA CERAMICA SEPULCRAL ANTROPOMOR- FA DE LOS MOCHICAS, por H. D. Disselhoff	89
ORIENTACION Y MEDIDA EN LOS DIBUJOS ANTIGUOS DE LAS PAMPAS DE NAZCA, por María Reich	97
LA MASCAPAICHA, por Juan Larrea	103
EL MOTIVO EXPLANATORIO DE LOS MITOS DE HUAROCHIRI, por Hermann Trimborn	135
EL TOTEMISMO ENTRE LOS ANTIGUOS PERUANOS, por José Antonio Encinas	151
IRRIGACION Y TECNICA EN EL PERU PRECOLOMBINO, por Jorge M. Zegarra	173
NOTAS SOBRE LO MAGICO RELIGIOSO, por Luis E. Valcárcel	175

	Pág.
INVESTIGACION DE LA RELIGION DE LOS INCAS, por Warren L. Cook	181
UN MITO CULTURAL DEL NORTE DEL PERU, por Rebeca Carrión Cachot	185
NOTAS SOBRE LA RELIGION EN EL TIEMPO DE LOS INCAS, por Luis Baudin	201
INFLUENCIAS INCASICAS EN LA PREHISTORIA CHILENA., por Greta Mostny	205
LA SUCESION MONARQUICA Y EL CO-REINADO ENTRE LOS INCAS, por María Rostworowski de Diez Canseco	211
EL PRIMER VOCABULARIO QUECHUA, por Raúl Porras Barrenechea	217
EL QUECHUA Y SU EXPANSION HACIA EL NORTE DEL IMPERIO INCAICO, por Sergio Elías Ortiz	229
ANTE UNA NUEVA EDICION DEL MANUSCRITO QUECHUA DE FRANCISCO DE AVILA, por Hermann Trimborn	233
COMENTARIOS A UN FAMOSO PARECER CONTRA LAS CASAS, por Marcel Bataillon	241
EL ORIGINAL PERDIDO DE LA HISTORIA GENERAL DEL PERU DE FRAY MARTIN DE MURUA, MERCEDARIO, por Manuel Ballesteros G.	255



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»