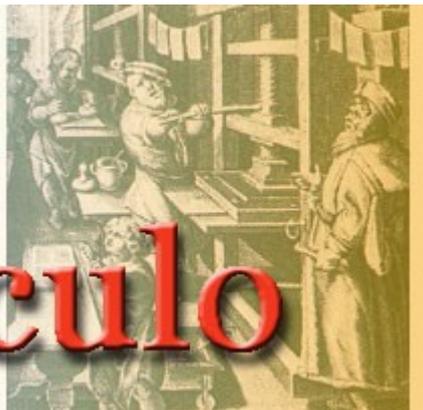




BIBLIOTECA ELECTRÓNICA
de
GEMINIS PAPELES DE SALUD

<http://www.herbogeminis.com>

Espéculo



Revista de estudios literarios

**Facultad de Ciencias de la Información
Universidad Complutense de Madrid**

Revista Digital Cuatrimestral
ISSN: 1139-3637

Resolución= 800X600



Nº 25. noviembre 2003 - febrero 2004 Año IX

Espéculo (del lat. *speculum*): espejo. Nombre aplicado en la Edad Media a ciertas obras de carácter didáctico, moral, ascético o científico.

Editorial

25 números (1995-2003/4)



Estudios

Saúl Hurtado Heras:

Vida/Muerte: De la dicotomía existencial a la pugna por el poder en la narrativa de Miguel Ángel Asturias

Lorena Amaro Castro:

La América reinventada. Notas sobre la utopía de la "civilización" en *Argirópolis*, de Domingo Faustino Sarmiento

Jorge Lucio de Campos:

A boa questão de agora: O papel da educação na sociedade tecnicista

Maria João Cantinho:

Marxismo, messianismo e utopia: a tríade indissociável e a sua "experiência" na linguagem

Carlos Fajardo Fajardo:

Miguel Ángel de la Fuente González:
[¿Dos puntos después de enumeración?](#)
[Normativa y realidad ortográficas](#)

Rafael Fauquié:
[La pesada sombra](#)

Juan Pablo Neyret:
[Para textos bastan y sobran. La conformación del espacio paratextual en *Triste, solitario y final*, de Osvaldo Soriano](#)

Eva Navarro Martínez:
[Una realidad a la carta: la televisión en algunas novelas de la última década del siglo XX](#)

Francisco Manzo-Robledo:
[La Metaotredad en *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega](#)

Felipe Vázquez:
[Juan Rulfo y la falacia del editor](#)

Marc Charron:
[Oralidad y traducción: el caso de la no grabación de lo "oído" en las versiones inglesas de *Pedro Páramo*](#)

María Lucía Puppo:
[Espacio y memoria en *Fe de vida* \(1994\), de Dulce María Loynaz](#)

María Bobadilla Pérez:
[*La Señora en su balcón*, de Elena Garro: diferencia-mujer y diferencia-latinoamericana](#)

Julián Serna Arango:
[Argumentación y prototipos en Borges](#)

Luis Veres:
[Borges y el género de la novela](#)

Tiffany D. Gagliardi:
[*Poemas póstumos* por Jaime Gil de Biedma: un retrato de su último fracaso](#)

Roberto Augusto Míguez:
[Un comentario de *Sobre poesía ingenua y poesía sentimental* de Schiller](#)

Orlando Araújo Fontalvo:
[El habitus de García Márquez](#)

[La virtualización social del poeta \(la poesía en tiempos de exclusión\)](#)

Pablo Mora:
[Manuel Felipe Rugeles, jinete insomne en las crecidas del alma](#)

Valmore Muñoz Arteaga:
[La literatura en función social. Visión sobre el ejercicio literario en Ángel Lombardi](#)

Cristine Fickelscherer de Mattos:
[En torno al lector en la obra de Tomás Eloy Martínez](#)

Nelson González Leal:
[La mirada de Gaitán: aproximación al interior de *Bolero de G* y otros textos inéditos](#)

Hugo N. Santander:
[La Sensualidad del 'Libro de Buen Amor'](#)

Inmaculada Chaves Cadaval:
[Función simbólica de los personajes en *La Luna e i faló* de Cesare Pavese](#)

Harriet Quint:
[El amor en *Las uvas de la ira* de John Steinbeck](#)

María Gracia Núñez Artola:
[Aspectos formales en la novela de 'vanguardia': *Cagliostro* de Vicente Huidobro](#)

Carlos Moreno Hernández:
["Un cursi" \(1842\)](#)

Paula V. Botta:
[*El castillo*, una construcción inconclusa](#)

Flávia Brocchetto Ramos y Marli Cristina Tasca:
[O conto contemporâneo gaúcho: em tempos de desconstrução do conceito de infância](#)

Daniel Gilden:
[*Pocho* y la identidad del chicano](#)

Josefina Saravia Ortega:
[Fundamentalismo, transgresión y espejamiento de las protagonistas femeninas en *La canción de Dorotea* de Rosa Regàs](#)

- Lélia Almeida:
[As meninas más na literatura de Margaret Atwood e Lucía Etxebarria](#)
- Luis Quintana Tejera:
[La égloga I de Garcilaso de la Vega y la mortificación de los amores contrariados](#)
8/11/2003
- Juan J. Del Rey Poveda:
[Cuervo o la construcción de un personaje "no simpático" por Clarín](#) **8/11/2003**
- Jung Seung Hee:
[Te di la vida entera, una versión en bolero de la Revolución cubana](#) **10/11/2003**
- Alba Olmi:
[História e política na narrativa de Rosario Ferré](#) **19/11/2003**
- Mercedes Ortega González-Rubio:
[Maluco, la novela de los descubridores, de Napoleón Baccino Ponce de León, o la nueva novela histórica](#) **21/11/2003**
- Roberto García Bonilla:
[El llano en llamas, una historia de su escritura y su publicación](#) **23/11/2003**
- Valmore Muñoz Arteaga:
[Friedrich von Hardenberg \(Novalis\). Los Himnos a la Noche y la poesía romántica](#)
30/11/2003
- Laura Laurencich Minelli:
[Nuevas perspectivas sobre los fundamentos ideológicos del Tahuantinsuyu: lo sagrado en el mundo Inca de acuerdo a dos documentos jesuíticos secretos](#) **3/12/2003**
- Jesús María Vicente Herrero:
[Ciudades malditas: bohemia y literatura a finales del siglo XIX](#) **3/12/2003**
- Eduardo Ruiz Tosaus:
[Sin noticias de Gurb, la paradoja corrosiva](#)
3/12/2003
- Carlos García:
[Borges y Orígenes \(1925\)](#) **6/12/2003**
- María Araceli Laurence:
[Espacios y legalidades en Martín Fierro y Una excursión a los indios ranqueles](#)
- María Amelia Arancet Ruda:
[En común de Edgar Bayley: propuesta de un nosotros](#) **2/11/2003**
- Erasto Antonio Espino Barahona:
[Desde el otro lado: Ensayo para leer lo femenino en un poema de Gloria Young](#)
8/11/2003
- María Elvira Luna Escudero-Alie:
[La llama doble y Carta de creencia: correspondencias](#) **8/11/2003**
- Rocío Olivares Zorrilla:
[Ecos cancioneriles en poetas novohispanos del siglo XVII](#) **10/11/2003**
- Carolina Castillo:
[Yo acuso. Rodolfo Walsh y los años oscuros en la Argentina](#) **19/11/2003**
- Guillermo Tedio:
[La cuentística de Jairo Mercado o la historia del esplendor y la caída](#) **21/11/2001**
- Laura M. Martins:
[Estragos de la experiencia y cuerpos re\(in\)sistentes \(notas sobre narrativa argentina\)](#)
23/11/2003
- Isabella Leibbrandt:
[Hipercultura e hiperficción: una cuestión terminológica](#) **3/12/2003**
- Rodrigo Pardo Fernández:
[Los relatos de Francisco Tario: ventanas al sueño](#) **3/12/2003**
- Mariela Puerta de Muñoz:
[Ideario educativo de Ángel Lombardi](#)
5/12/2003
- Izaura Cabral y Flávia Brocchetto Ramos:
[Dom Quixote das crianças: uma análise comparativa do clássico e da adaptação lobatiana](#) **6/12/2003**
- Lucía I. Llorente:

Jorge Moreno Arteaga:
[Notas para una caracterización del constructor ficcional \(A propósito de "El monólogo" de José Antonio Ramos Sucre\)](#) **6/12/2003**

Nidia Marta Velozo:
[Tratamiento estético del tiempo en "Esperando a Godot" de Samuel Beckett](#) **21/12/2003**

José Manuel Marín Ureña:
[La imagen del ángel en *El obispo leproso* de Gabriel Miró](#) **10/01/2004**

[Mujer desconocida y el canon autobiográfico](#)
6/12/2003

Joaquín M^a Aguirre Romero:
[Por qué, cómo y para qué: una \(breve, modesta y particular\) Teoría General del Cuento](#)
8/12/2003

Jorge Gómez Jiménez:
[Letralia: una tierra de letras para un mundo de bytes](#) **21/12/2003**



Nuevas perspectivas sobre los fundamentos ideológicos del Tahuantinsuyu: lo sagrado en el mundo Inca de acuerdo a dos documentos jesuíticos secretos

Laura Laurencich Minelli
Dip. di Paleografia e Medievistica
Università di Bologna, Italia

[Localice en este documento](#)

Buscar

firmado por el mestizo P. Blas Valera en Alcalá de Henares en 1618, e *Historia et rudimenta linguae piruanorum* (de ahora en adelante HR), el cual empieza a ser escrito alrededor de 1600 por el H. italiano Antonio Cumis, luego continuado por el P. italiano Anello Oliva entre 1637 y 1638, son documentos jesuitas secretos¹: es decir no han sido redactados ni para ser publicados ni para la difusión interna. Sin embargo Blas Valera afirma que escribió EI para dejar constancia al mundo culto de la época, entre ellos los jesuitas como también a los descendientes de los Incas, de la complejidad de esta cultura que había sido borrada por la conquista y por el poder impuesto por los españoles. En cambio resulta que HR ha sido redactado para comunicar a los jesuitas del futuro ya sea las ideas evangelizadoras respetuosas de la cultura indígena pero contrarias al poder ya sea de los problemas que tuvo, a causa de eso, el jesuita mestizo P. Blas Valera. Es interesante que el P. Anello Oliva escribe la primera parte de HR, que llamamos Oliva I, en el 1637 y la segunda parte, es decir Oliva II, en el 1638: eso es respectivamente siete y ocho años después de su obra destinada a la publicación *Historia del reino y provincias del Perú* (1630): por lo tanto los textos Oliva I y Oliva II se pueden considerar la aclaración y la libre confesión del real pensamiento del P. Oliva y al mismo tiempo nos dejan entrever las muchas censuras e imposiciones a las cuales tenía que sujetarse un jesuita para obtener el nihil obstat: "Mi pluma aquí es libre respecto a mis obras para la publicación y sin piedad censuradas o cuyo contenido ha sido impuesto por ordenes superiores", como escribe a este propósito Anello Oliva².

El tema de lo sagrado cual se lee en estas fuentes secretas, cuyos autores están libres de toda clase de imposiciones y de preocupaciones de recortar sus pensamientos para obtener el nihil obstat de la Orden y el imprimatur de la Corona, nos deja comprender como el concepto de sagrado inca era realmente percibido por este grupo de jesuitas, permitiéndonos llegar al pensamiento de estos evangelizadores y permitiéndonos entender como tenían que lidiar con el poder para realizar su evangelización. Este es uno de los propósitos de este artículo. Otro es examinar el concepto de lo sagrado en el mundo inca proporcionado por estas fuentes secretas : sin embargo este concepto es básico para entender la ideología del sistema religioso-político que, mas o menos diez lustros después de su caída, restaba de un imperio teocrático monolítico como el Tahuantinsuyu, cuyo rey, el Inca, era un rey divino (Laurencich-Minelli 2003d).

Sorprendente es el hecho que ya sea Anello Oliva ya sea el autor de la parte más antigua del documento secreto HR, el hermano jesuita Antonio Cumis, afirmen lo contrario de las fuentes oficiales de la época: es decir que la religión inca no era idólatra porque era parecida a la católica. Sin embargo Cumis (Laurencich-Minelli et al.1995:383) que empieza HR, afirma que había una "arca" que contenía las tablas de la ley entregadas por Pachacamac Illa Tecce a Apo Manco Capac y que por lo tanto los Incas no podían ser acusados de idolatría porque en este caso habrían sido idólatras también los sacerdotes católicos. Cumis se interesa también al tema de la escritura trascendente fonética-silábica realizada con un quipu, el quipu regal, utilizado, él dice, para conectar la nobleza a los dioses, con el cual intenta (sin resultado) "escribir" el canto Huevo de Oro que dice ser una oración de un arauc (poeta), y que él transcribe también en caracteres latinos pero en quechua con traducción al castellano (idioma que no es el idioma base de su manuscrito que está escrito en latín). Tal vez la fuente de este canto fue una persona quechua y castellano hablante cual puede haber sido su informante, el difunto curaca Mayachac Azuay que Cumis menciona en HR como un amigo del P. Blas Valera (Laurencich-Minelli et al.1995:382). Este canto presenta lo que parece ser una forma de sincretismo entre el mito del origen de los Incas (dicho de los Ayares) y lo cristiano: cuenta que el Hacedor del Cielo habla al corazón de Viracocha que baja a fecundar la tierra y que resucitará. En el Arca están las leyes del Dios Illatecce (es claro el parecido entre el dios Illatecce y el Dios cristiano, hasta en las leyes guardadas en el Arca, y entre Viracocha y Jesús Cristo que, como él, resucitará). Posiblemente él mismo ilustra con un dibujo sin firma (c.3v) el canto: es decir la figura representa las leyes "escritas" sobre un quipu mientras bajan del Arca que está en el cielo, el sol y la luna miran el evento y en la tierra se abren las tres cuevas de Pacaritambo, la central de las cuales (Capactoco, la que dió origen a los Incas) ornada con piedras o flores preciosas. Para aclarar el tema de las analogías, en el pequeño vocabulario de palabras claves que Cumis proporciona resulta que traduce Pachacamac=Ser Supremo y Viracocha= Dios

encarnado.

El P. Anello en Oliva I y II continúa con el intento de explicar la escritura trascendente de los Incas mediante el quipu regal sin entender completamente el asunto y, en Oliva II, nos brinda el significado de los ideogramas de carácter sacro con el intento de proporcionarnos la clave para leer los que están trazados en las ilustraciones de ámbito indígena de la Nueva Cronica y Buen Gobierno y de las cuales ya he efectuado una primera lectura que nos deja descubrir algo nuevo y muy interesante: una Nueva Cronica críptica dirigida a los indígenas (Laurencich-Minelli 1996:65-119). Oliva I resulta aún más erudito que Cumis al afirmar el parecido entre la religión de los Incas y la religión cristiana: el dice que todas las religiones tienen cimientos comunes y los reyes sabios aceptaron sus desviaciones ya sea porque se necesitaba el “freno” de la religión ya sea porque de esta manera su pueblo no dejaba de adorar, aun de manera imperfecta, a Dios. Y después de una comparación con el mundo griego de los sabios en cuyos dioses Oliva individualiza unos aspectos de Dios (Pallade= Sabiduría de Dios; Saturno=Eternidad de Dios; Mercurio=Inteligencia de Dios; Venere= amor de Dios) afirma que también los Incas adoraron algunos aspectos de Dios, es decir Pachacamac (Dios invisible), Viracocha (Dios encarnado), Yllapa (fuerzas violentas de la naturaleza), Ynti (Sol), Quilla (Luna), Coyllur (estrellas), Chasca (Venus), Amaru (serpiente), Uturuncu (jaguar) (Laurencich-Minelli et al.1995:387-388).

Completamente distinta es la actitud de Blas Valera que se observa en EI. Examinemos primeramente lo que, sobre el tema de lo sagrado, dicen los tres cantos sacros que él menciona ser cantados por los alumnos de la escuela de la nobleza Inca y que transcribe mediante quipu regal o capacquipu pero antes veamos brevemente lo que es un quipu regal.

El capacquipu o quipu regal, explica Valera, es un tipo de quipu utilizado por los Incas y los amautas para comunicar con los dioses y guardar los secretos de su gente: su característica es que en cada pendiente lleva insertado un ideograma textil dicho palabra clave o ticcisimi. En este tipo de quipu la lectura fonética del ideograma domina sobre la lectura conceptual del mismo: por ej. el ticcisimi Pachacamac no indica solo el dios costeño pero mas bien la lectura fonética y silábica del mismo ticcisimi que suena: PA-CHA-CA-MAC mientras que los nudos atados por debajo de cada palabra clave son los indicadores de silaba (por ej. tres nudos debajo del ticcisimi Pachacamac indican que hay que leer solamente la tercera sílaba, CA). Al mismo tiempo la lectura conceptual del ideograma tiene su significado porque escribiendo la misma sílaba CA, pero con el ticcisimi CHA-CA-TA que significa cruz, proporciona un valor conceptual algo distinto a la silaba misma cuando escrita con el ticcisimi PA-CHA-CA-MAC, es decir la conecta a la cruz de las cuatro direcciones. Todo esto permite una « escritura » fonética silábica que ya describí (Laurencich-Minelli 1996:65-119, 2003) (Figura 1). Escritura con la cual, a través de complejos pasajes indicados por el P.Blas había que alcanzar el número que corresponde a cada canto o un múltiplo de eso (Laurencich-Minelli 2003c).

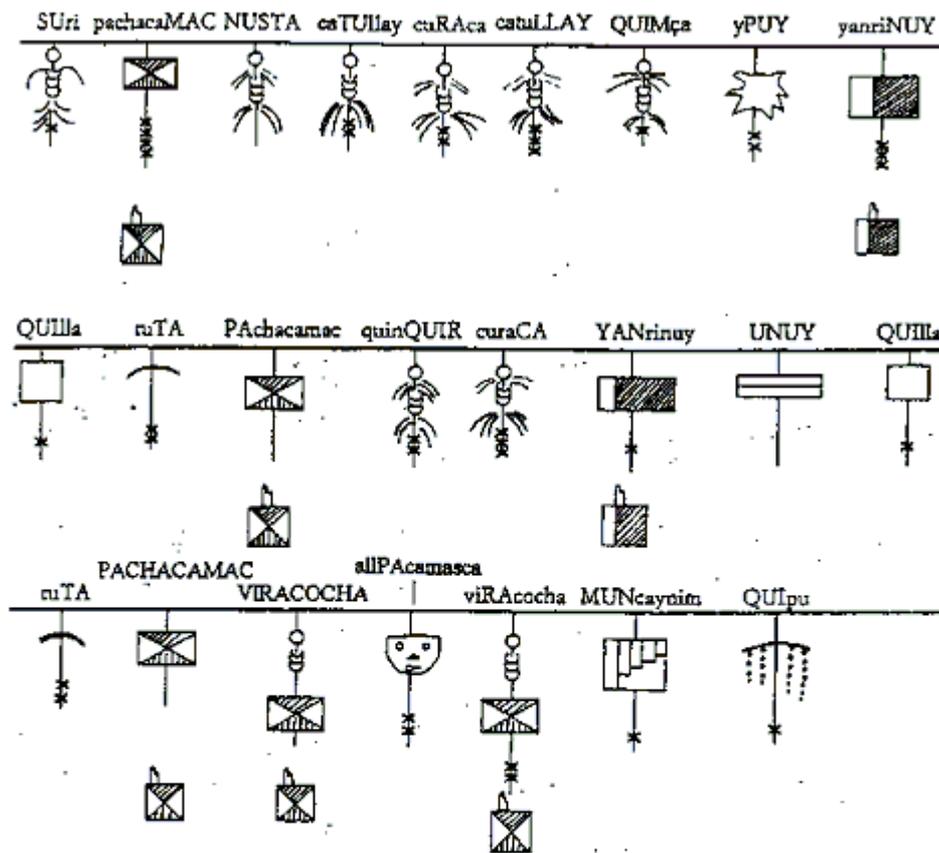


Figura 1: esquema del *capac quipu* Sumac Nusta (HR: cc.10-12) a firma Blas Valera integrado con la lectura de los *ticcisimi* brindada por Blas Valera (EI). La lectura, siguiendo las letras mayúsculas, es: *Sumac Nusta turallay quim puymuy quita paquir cayan unuy quita Pachacamac Viracocha paramunqui* (Hermosa infanta tu hermano ahora rompe tu cantaro, tu linfa el dios Pachacamac, el dios Viracocha transforman en lluvia)

El primer canto sacro quechua que transcribe es Yayallay: en este canto el joven Inca alumno de la escuela de la nobleza yachahuasi pide muchos hijos de su sangre real a los tres dioses Yllapa, Ynti y Pachacamac (Valera 1618:c.5v) pero al mismo tiempo afirma que Pachacamac no tiene ni principio ni fin; se dirige también a la Pachamama que estos dioses preñan.

El canto Pichca punchau (cinco días) nos deja entrever trazos de cosmogonía quinaria (el maíz brota al quinto día, el Sol alumbra al quinto día, el muerto se transforma en una mosca a los cinco días, el dios Pariacaca manda de las cinco regiones del cielo): en este canto parece que el dios más importante es en cambio Pariacaca.

El canto Pachamama narra como Pachamama fecundada por Ynti, Illapa y Pariacaca manda la lluvia fertilizante a la tierra. Valera afirma en EI que fue Tupa Inca Viracocha a transformar el canto Pachamama en el canto Sumac Ñusta. Al comparar el canto Pachamama con el canto Sumac Ñusta (ver Figura 1) resulta en este último que la diosa Pachamama actúa a través de la Ñusta Sumac y que Pariacaca ha sido substituido con Viracocha-Pachacamac de los cuales ya no se dice que preñan la diosa pero hacen que la unión con su hermano proporcione fertilidad al mundo. Sin embargo Blas Valera cuenta, en EI, que Viracocha ha sido elevado al rango de dios por Topa Inca Viracocha “que se auto nombró Viracocha por un sueño fantasioso en el cual un fantasma le hubiera revelado su futuro. Por lo tanto el canto se entró como Sumac Ñusta hasta mis tiempos, pero en realidad era

dedicado a Pachamama”3.

De acuerdo a lo que escribe Valera, parece que en sus tiempos se daban todavía cuenta de la génesis del culto a Pachamama que dio origen a lo de la Ñusta Sumac y de lo al dios Pariacaca que asumió y se dilató en Viracocha-Pachacamac, como resulta comparando los dioses del canto Pachamama con los dioses del canto Sumac Ñusta.

En otras palabras analizando los cantos arriba mencionados parece que los Incas veneraban una triade de dioses muy importantes en el cielo: Yllapa, Ynti y Pariacaca y que este ultimo asumió luego en si mismo a Pachacamac-Viracocha. En la tierra la diosa mas importante es Pachamama que luego se personificó en Sumac Ñusta hermana de Ynti y de Yllapa (ver canto Pachamama) que tenia que ser preñada por sus hermanos pero también por Pariacaca. Solo Pachacamac es dicho haber sido sin principio y sin fin. Al mismo tiempo resulta que quien manda sobre las cinco regiones del cielo (cuatro y el centro) es Pariacaca (ver canto pichca punchau), regiones que se conectan con la tierra-Pachamama solamente a través del acto sexual de estos dioses con la diosa Pachamama.

Es decir, a la luz de estos cantos, se puede tal vez intentar delinear el sincretismo efectuado por los Incas: Pariacaca (diós principal de los Andes Centrales) puede haber sido puesto a un lado por el diós Viracocha en la época de Topa Inca y que talvez para reforzar el poder religioso de la dinastía, el mismo Inca le dió a la Ñusta Sumac parte del sacro poder de Pachamama; luego, durante el mando de Pachacuti cuando los Incas conquistaron el templo de Pachacamac, puede ser que asumieron también a Pachacamac, dios principal de la costa. Esta es solamente una hipótesis que hay que investigar ulteriormente teniendo presente no solo que Garcilaso de La Vega (1963:177) en cambio dice que Pachacamac era venerado por lo Incas aun antes de la conquista de su templo pero también no hay que olvidar que los evangelizadores pueden haber contribuido a este sincretismo presentando a los Andinos el Dios cristiano eterno y creador, cuya figura puede haber influenciado la de Pachacamac que los cronistas nos proporcionan, como por ej. el P. Acosta en su Historia Natural y Moral de las Indias (1954[1590] :141) afirma que los Incas tenian conocimiento de Dios pues adoraban a un Ser supremo, Señor y Creador del Universo al cual le atribuyen el nombre de Viracocha y al mismo tiempo el de Pachacamac o Pachayachichic que quiere decir criador del cielo y de la tierra y que es semejante al Ignoto Deo que San Pablo dice haber sido venerado en Atenas. Dejemos a un lado los cantos para examinar el texto de EI que escribe el mismo Valera en latín: de eso resulta (Valera 1618:c.18r) que el dios más importante en el Tahuantinsuyu es Ynti, del cual el Inca se consideraba el hijo visible. Otras diosas muy importante son la Luna, que resulta haber sido venerada con ideogramas distintos y con nombres distintos de acuerdo a sus fases, y Pachamama la madre tierra a la cual él proporciona también el aspecto de el mas allá, de la ultratumba. Además menciona a dos otros dioses que hasta el momento no me parece que hayan sido nombrados por otros cronistas; uno de ellos, el dios Uru, es mencionado como un dios muy importante: el dios del tejido, de los quipus, de la palabra pero es también conectado a la sacralidad de los antepasados originarios tanto que, utilizando las hebras antiguas en las telas y quipus Incas él era dicho conectarlos a las raíces sagradas de los antepasados con la ceremonia de la urupyachana. Su aspecto era el de una araña. Valera menciona también a la diosa Allpacamasca como “la tierra animada” que representa con una carita femenina de color tierra, es decir un aspecto vivo y fertilizador de la diosa Pachamama de la cual diosa, con Sumac Ñusta ya se contan en EI por lo menos tres diversificaciones: Pachamama, Allpacamasca y Sumac Ñusta.

Para entender cómo se relacionaban los dioses entre ellos mismos y con las fuerzas cósmicas veamos los números sacros que Valera (1618:add.III) proporciona bajo la forma que llamaré “abstracta” de “escribir” números: es decir atar nudos en una cuerda (Figura 2). Resulta que: Quilla=0; Ynti=1; las fuerzas opuestas y la doble torsión de la hebra=2; Amaru destructor y la masculinidad=3; la femineidad y Pachamama=4; el dios Pariacaca=5; el dios Yllapa=6; el Inca y su Coya=7; los antepasados originarios en la sacralidad de Uru=8; Amaru creador=9; Pariacaca, Pachacamac, Viracocha, Ynti y Quilla=10.

antepasadas significa que Pachamama (el n.4) hace fecunda la fertilidad femenina (indicada por el rombo con un punto al centro) de las 4 antepasadas (los 4 triángulos). En cambio el ideograma en forma de X indica la posición geográfica de los cuatro suyus y como el territorio así organizado permitía a los Incas relacionarse con Pachamama (el n.4).

EI	HR
Luna menguante y Luna creciente	Luna menguante y Luna creciente
Nutrimiento del Sol	Representación en el cielo del mundo humano y animal
Vagina y linfa del pene	Organó femenino fecundado
Sol que reza a Pachacamac	Cuadrado largo Sol que pide a Pachacamac
Hocino, muerte del maíz y siega	Hocino de China, muerte del maíz y siega
Venus	Estrella de la mañana que forma trinidad con Sol y Luna
Inca	Tahuantinsuyu, 4/4. Inti Raymi, Coya Raymi, Choquilla Vilica, Unacauri, etc.
5 número sacro	5 número sacro y escondido de los Incas
4 suyu	Rueda de las cuatro direcciones de la Tierra
Universo	Universo
Pachacamac	Principio, Pachacamac
Luna, vagina, concha, oído, palabra linfa de Pachacamac	Ciclo en evolución, luna, vagina, concha, oído, palabra et esperma, linfa vital, Sumac Nusta, Pachacamac creador, Viracocha fecundador.
Tierra cuadrada del Tahuantinsuyu, el 5 y el 4	Tierra cuadrada limitada por los cuatro puntos cardinales.
Pecho de oro y pecho de plata	Chapa para pechos de Coya: oro a la derecha, plata a la izquierda
Lamina de oro	
Pariacaca	Pariacaca
Cuzco y sus límites	
Cruce originario	
Vientre de Pachamama	
2 fuerzas opuestas	2 fuerzas opuestas, ver
Las 4 antepasadas	
8 antepasados	8 antepasados
3 cavernas en el cerro	3 cavernas-uevos del cerro, alegorías diluvio
4 antepasados	Jeroglífico masculino que horada el huevo

Figura 3: esquema de los ideogramas de EI (cc.11r-12v) comparados con los de HR (c.6v).

El número abstracto 5 es Pariacaca (ver Figura 2), pero en la forma ideográfica de un cartucho con cuatro huevos en cada esquina y uno al centro, significa no-solo Pariacaca pero también el mito de su origen mientras que en forma de una cruz con un punto en cada extremo y otro al centro indica el número sacro de los Incas. Al mismo tiempo, la forma ideográfica del quinconche significa: “La tierra cuadrada del Tahuantinsuyu, el 5 y el 4” (el n. 5 es representado por los cuadraditos negros del cartucho y el n.4 por los cuadraditos blancos que completan los negros): es decir el Tahuantinsuyu no solo esta definido por estos dos numeros pero esta también conectado con los otros n.5 sagrados como el dios Pariacaca, el numero sacro de los Incas, el canto Sumac Ñusta y también con los otros dioses y fuerzas cosmicas representados por el n.4, es decir Pachamama, los cuatro antepasados masculinos y femeninos y los cuatro suyus.

El numero abstracto 8, de acuerdo a la definición de este número (ver Figura 2) representa los antepasados originarios y la sacralidad de Uru mientras que la forma ideográfica del número 8, una cruz a X con 8 cuadraditos, significa los ocho antepasados (4 masculinos y 4 femeninos) que a su vez, a través de la cruz a X, resultan conectados con los cuatro suyus: es decir el ideograma indica que los ochos antepasados se conectaban, a través del territorio organizado de los cuatro suyus, al dios Uru (eso es la ceremonia de la urupyachana tenía que ser proyectada en las reparticiones territoriales para obtener una perfecta realización).

Es decir estos ideogramas no son símbolos casuales pero hay una lógica que los liga a su

significado y a los demás números ya sea si están representados en forma ideográfica ya sea en forma “abstracta” de “escribir” cifras.

De primer golpe se puede tener la impresión que las formas ideográficas, que proporcionan varias perífrasis, puedan incluir más dioses-números que la forma abstracta pero hay que tomar en cuenta que, de acuerdo a la matemática inca que nos presenta Valera en EI, un número abstracto-dios se puede descomponer y componer en varias maneras, como p. ej. el n. 8 (los antepasados originarios y la sacralidad de Uru) = 4×2 , es decir en esta forma contiene a la diosa Pachamama (n.4) conjugada con las fuerzas opuestas (n.2) pero si lo leemos compuesto por 6 y 2 contiene al dios Yllapa y a las fuerzas opuestas y si lo leemos compuesto por 7 y 1 contiene al Inca con su Coya (el n.7) y al dios Ynti. El n.5, Pariacaca cuando lo leemos compuesto de $4+1$, contiene a Pachamama (el n.4) y a Ynti (el n.1).

Es decir me parece que la forma de escritura ideográfica de acuerdo al símbolo representado se refiere no solo a un aspecto específico del dios-número y a como se realiza esta relación pero también como este nuevo aspecto del dios se relaciona con el territorio: por ej., en el caso del n.4 “abstracto”, Pachamama, ya hemos visto que el ideograma de las cuatro parejas de las antepasadas femeninas y lo las cuatro parejas de los antepasados masculinos evidencian que estos antepasados primigenios son un aspecto de la Pachamama y que las primeras se conectan a ella recibiendo su fertilidad y los segundos fecundándola pero al mismo tiempo los respectivos ideogramas nos informan de que este aspecto de Pachamama-antepasados se relaciona con una parte muy específica y sacra del territorio, Pacaritambo, donde nacieron los antepasados; en cambio el ideograma en forma de X evidencia que en este caso Pachamama se relaciona al territorio de todo el imperio pero repartido en los 4 suyus mientras que para obtener la relación de Pachamama con el Tahuantinsuyu indiviso y en su totalidad, el ideograma en forma de damero compuesto por los números 4 y 5 (Figura 3) nos informa que la conexión con Pachamama (n.4) tenía que pasar esta vez a través del Inca (n.5) y que el damero era el medio para relacionar el Tahuantinsuyu con el territorio: sin embargo todos sabemos que la arquitectura urbanística de los Incas tenía como base el damero y parece también que la arquitectura del paisaje disfrutara de unas figuras, como por ej. las huacas, que tenían no solo la función de lugares sagrados sino también la de ordenar el territorio (Arnold et al. 2000:55-58). Valera, en EI, es todavía más específico sobre esto: como veremos más adelante, él dice que la tierra ordenada del imperio era como un enorme geo- abaco o geo- yupana en el cual cada cuadrante contenía un número bien conocido de huacas masculinas y femeninas que lo equilibraban.

Volviendo a la forma “abstracta” de “escribir” cifras mediante nudos, me parece que esta se refiera a un aspecto más genérico del dios-número que incluye también los varios aspectos específicos del dios-número (evidenciados en cambio por los ideogramas) al igual que todos los otros dioses-números que la cifra es capaz de guardar en sí misma.

De todo modo los números sacros, ya sea “escritos” en forma ideográfica en los tocapu ya sea en forma de nudos atados a un quipu numérico permiten, de acuerdo a EI, a los dioses y a las fuerzas cósmicas de interconectarse entre sí mismos y de responder a las oraciones de la nobleza inca no cada uno en forma aislada pero como un conjunto de dioses concatenados uno con otro: es decir me parece que, de esta manera, el hombre se sentía más protegido contra eventuales “locuras” de uno que otro dios.

Una investigación a parte necesita el n.0 que parece no corresponder al “nada” abstracto de nuestro 0. Sin embargo el n. 0 en un quipu es una hebra sin nudo, es decir es algo concreto y, de acuerdo a EI, corresponde a Quilla, la Luna que en sus fases aparece y desaparece. El n. 0 al mismo tiempo proporciona el inicio de la numeración de los números sacros: es decir es un principio generativo y un número concreto que está en la base de la matemática concreta construida de acuerdo a la observación de la naturaleza en la cual el concepto de espacio coincide con el tiempo: coincidencia que en el idioma quechua está bien evidenciada por la palabra *nawpa*=tiempo=espacio.

Números que son considerados seres divinos dinámicos no solo por el hecho que un solo dios-número contiene otros números (es decir contiene múltiples significados divinos como acabamos de ver) sino también porque más dioses-números lograba formular el alumno en el complejo cálculo

del múltiplo correspondiente al canto “escrito” en el capacquipu, más dioses ínteragentes él llamaba. De allí el trabajo del alumno de la yachahuasi era, de acuerdo a EI, lograr alcanzar la cifra del canto sacro o su múltiplo, tomando como punto de partida el capacquipu del mismo canto, ayudado por la yupana, el canto y la flauta de Pan, cifras que luego anudaba, con los demás números obtenidos, en un quipu numérico de posición. De esta manera, dice Valera, los amautas honraban fuerzas sagradas que establecían una corriente invisible que equilibraba el mundo y que por lo tanto “la grandeza del Tahuantinsuyu estaba en la capacidad de comprender los números”⁴. Bajo este enfoque, me parece que la misma esmerada contabilidad de los Incas sobre los tributos y los censos de las personas, tenía no solo un fin administrativo pero también sacro en cuanto los números que producía eran también dioses: a la nobleza la tarea de comprenderlos, es decir entenderlos y rogarlos de la manera aprendida en la escuela de la nobleza yachahuasi : eso, de acuerdo a lo indicado por Valera en EI, incluía el canto, la silabación, el sonido de la flauta, el capacquipu, el quipu numérico, la yupana y los secretos de la religión inca. Además de EI resulta por un lado que toda la cosmogonía, en el mundo Inca, se podía sintetizar en números y por el otro lado, que los medios que se utilizaban para transformar el mundo en números, como el capacquipu, la yupana y el quipu numérico eran también parte de la cosmogonía: sin embargo, dice Valera (1618:add.II), que el quipu regal simboliza los rayos de Ynti en sus pendientes, el lenguaje de los dioses en sus ticcisimi, los cerros en sus nudos, y el arco iris en los colores. Cada canto sacro «escrito» con el capacquipu, sigue Valera en EI, contenía en sí mismo la música que bajaba del Hananpacha que el amauta lograba oír gracias a la flauta de Pan con la cual él acompañaba la lectura cantada del capacquipu mientras que con el ábaco o yupana efectuaba los cálculos para transformar el canto en números. La yupana misma, sigue EI, no servía solamente para contar, sino que representaba a Pachamama con sus huacas masculinas y femeninas (evidenciadas por las piedritas negras y blancas): es decir el P. Blas proyecta también el ábaco sobre la tierra civilizada y divina del Tahuantinsuyu, la Pachamama, que por lo tanto había que considerar como una geoyupana sagrada. En la yupana-Pachamama, sigue Valera, el amauta recogía el amaru destructor para transformarlo, gracias al canto y a la flauta, en el kamaq y de tal manera devolverlo al hananpacha a través de las pendientes del capacquipu.

Lo que no me parece raro en un imperio como el Tahuantinsuyu que era considerado divino y regido por un rey divino: más bien eso otorgaba no solo sacralidad al campo administrativo pero al mismo tiempo los dioses-números, que el Inca, los amautas y los camayoc lograban formular y hacían circular con sus operaciones, proporcionaban unidad y equilibrio al imperio.

En otras palabras EI nos deja entrever que el mundo andino adoraba un conjunto de dioses y de fuerzas cósmicas congruentes, representados por símbolos y al mismo tiempo por números que, gracias a los cálculos que se podían ejecutar, estaban en un continuo fluir entre el cielo y la ordenada tierra del Tahuantinsuyu, fluir que era regido por el Inca y los amautas con sus prácticas religiosas de manera que el amaru destructor se transformara en el kamaq: fluir que permitía a los dioses-números de coordinarse y conectarse no sólo entre ellos mismos sino también con los números sacados de actos administrativos, de conquistas, de censos que perteneciendo a un imperio sagrado eran sacros y contenían en sí mismos a los dioses números y a las fuerzas cósmicas divinas. El concepto de sacro y de las divinidades, de acuerdo a Valera en EI, no parece haber sido un mosaico de telas separadas sino un sistema de fuerzas y divinidades interactuantes que se podían componer y decomponer para mejor atar cada divinidad, cada mito, cada fuerza cósmica con el territorio del Tahuantinsuyu y con la figura del Inca en una ordenada construcción lógica que reunía es sí misma el mundo que nosotros hoy en día llamaríamos religioso con el político-administrativo-social: mundos que en la mentalidad inca no se consideraban separados sino expresiones de la unidad del Tahuantinsuyu gobernado por el rey-divino, el Inca.

No era una construcción casual sino lógica, de acuerdo a la lógica andina, que a través de las hebras del quipu, de la flauta de Pan, de las huacas y del territorio ordenado del Imperio formaba con los números divinos un unicum que ordenaba y daba vida a todo el cosmo: es decir al Tahuantinsuyu. La grandeza del Tahuantinsuyu estaba en la capacidad de comprender los números y la fuerza del Tahuantinsuyu estaba en atar y ordenar en forma dinámica el mundo al igual que el tejer una tela es

un continuo ordenar hebras, números y colores sueltos y desordenados, en un unicum, la tela, que ata en si misma y proporciona el gran espacio ordenado de la naturaleza.

Palabras finales

A pesar de que la religión de los Incas había sido oficialmente considerada idólatra, los autores de los documentos secretos en cambio no consideran en absoluto a los Incas idólatras pero nos presentan el problema bajo dos posiciones distintas: a) los dos jesuitas italianos, el H. Cumis y el P. Oliva, afirman que los Incas no eran idólatras porque tenían una religión tan parecida a la nuestra que si fuera así también los sacerdotes católicos serían idólatras y subrayan los elementos comunes entre las dos religiones. b) Valera en EI nunca hace comparaciones entre la religión de los Incas y la católica: él bosqueja en cambio un ordenado y lógico sistema cosmogónico que se conecta también a la forma política del Tahuantinsuyu. Al mismo tiempo abre su documento (c.3) llamando como testigos “tu o Dios, o Pachamamac o Yntillapa” como para indicar implícitamente que se podía elevar por lo menos unos de los antiguos dioses, es decir Pachacamac y Yntillapa, al mismo rango del Dios cristiano y termina pintando su muda propuesta de evangelización: los cuatro suyus del Imperio Inca con al centro Jesucristo, que tal vez se puede leer que en Jesucristo se podía mantener el Tahuantinsuyu.

La posición de los dos jesuitas italianos hacia lo sacro indígena parece conectarse a la idea revalorizadora de los derechos de Roma respecto a la soberanía universal y providencial del rey de España en la evangelización del Perú que además se había resuelto en una inútil y cruel matanza, en cuanto los Incas tenían una religión parecida a la nuestra por haber sido ya evangelizados en la época de los Apóstoles (Sánchez 1992:148, Piras 1998:293-294, Laurencich-Minelli 2003d). La de Valera parece en cambio sintetizar su movimiento neo-inca cristiano: es decir por haber la conquista sido realizada con el engaño del veneno, era injusta y había que volver a un estado inca pero cristiano (Laurencich-Minelli 2001b:253-254, 262-266). La posición de los dos jesuitas italianos y la del P. Valera, aun distintas, tenían en común las ideas fundamentales: es decir el odio contra el gobierno de la colonia española en el Perú y el aprecio de la cultura indígena.

También interesante es el resultado de la comparación del tema de lo sagrado en Historia del Reino y Provincias del Perú que Oliva termina de escribir en el 1630 con el intento de ser publicado y lo que sobre el mismo tema él mismo afirma respectivamente siete y ocho años después en el documento secreto HR: eso nos proporciona los patrones que debía de aceptar un jesuita para obtener el nihil obstat de la Compañía, incluso si no logró obtenerlo finalmente: es decir tenía que admitir que los Incas eran idólatras aun si podía afirmar que «en su gentilidad, tuvieron algún conocimiento del Dios verdadero» (Oliva 1998 :159), eso es lo contrario de su pensamiento. Todo esto nos induce a no tomar al pie de la letra, más que todo en lo que concierne al tema de lo sagrado, no solo lo que escribe Oliva en su Historia del Reino y Provincias del Perú pero a poner muchos filtros también los relatos de los demás cronistas jesuitas y no cuando no hayan sido escritos como documentos secretos (Laurencich-Minelli 2003d).

Dejamos ahora a un lado la comparación de estos documentos secretos con los documentos oficiales de la época para sintetizar el aporte que EI y HR nos proporcionan sobre el concepto de lo sagrado andino.

Es la primera vez que, gracias al hecho que EI sea un documento secreto, es decir no sujeto a censura, que logramos leer de unos dioses aparentemente dejados a un lado por los demás cronistas: el dios Uru, la diosa Allpacamasca y aquella figura divina de la Ñusta Sumac que, de acuerdo a EI, substituyó parcialmente Pachamama y que, durante la Colonia, escondió esta diosa tan importante para el mundo indígena. El dios Uru es mencionado en EI como un dios muy importante, el dios del tejido, de los quipus, de la palabra ,pero también el dios que conecta los Incas con la sacralidad de los antepasados originarios, el dios que regía la urupyachana, aquella ceremonia que consistía en reutilizar hebras sacadas de textiles antiguos para conectar los Incas con las raíces de su cultura. La diosa Allpacamasca es descrita por el P. Blas como “la tierra animada” es decir un aspecto vivo y fertilizador de Pachamama que él representa como una cara femenina de color tierra, mientras que él figura a Pachamama con la misma carita pero de color rojo. La Ñusta Sumac, que resulta ser un

aspecto de Pachamama, nos sugiere la capacidad de cada Ñusta de conectar el cielo con la tierra a través de su acto sexual con Inti, el Inca, el Sol en tierra.

Es la primera vez que, gracias al documento secreto EI, tenemos una perspectiva congruente de los varios tipos de « escritura » utilizados por los Incas. A pesar de ser esto un tema que trato detalladamente en otro artículo (Laurencich-Minelli 2003c), aquí deseo mencionar la cosa porque las « escrituras » ya sea la ideográfica en forma de tocapu, ya sea la ideográfica-fonética-silábica del capacquipu, ya sea la de los quipus numéricos, ya sea la de las yupanas no solo están interconexas entre sí mismas y unas utilizan partes o micropartes de la otra (como por ej. cuando un mismo ideograma es utilizado en el capacquipu y en forma más o menos parcial en varios tocapus) pero son sagradas al igual que los mismos instrumentos utilizados que reproducen en tamaño pequeño la tierra civilizada de los Incas.

Es la primera vez que, gracias al documento secreto EI, se prospecta el concepto de los dioses y de lo sagrado andino de acuerdo a un sistema cosmogónico ordenado que parece expresar una lógica que no es la lógica occidental lineal, inductiva y deductiva sino la lógica holística andina: lógica que resulta ya sea desde las muy curiosas sumas y sustracciones efectuadas para transformar el quipu regal en su número correspondiente y que no sigue una lógica matemática sino el intento holístico de producir más números que reflejan el número correspondiente al canto sacro (Laurencich-Minelli 2003c), ya sea por el hecho que agrandando o reduciendo el número éste puede asumir en sí mismo respectivamente más o menos dioses. Esta lógica parece parecida a la que rige el Tonalpohualli mesoamericano en la cual los 20 dioses del calendario ritual pueden asumir o quitar de sí mismos a otros dioses añadiendo o quitando a su propio símbolo unos micro íconos de las otras divinidades (Laurencich-Minelli 2003b, 2002e): es decir un continuo devenir de dioses ya sea expansivo ya sea reductivo que, en el mundo andino, podemos afirmar que procede circularmente (como indica la concepción cíclica del tiempo) y desde adelante hacia atrás como un tornillo sin fin (como resulta por la palabra nawpapacha=tiempo adelante=futuro). En otras palabras Valera en EI, a través de la numerología y de los cantos que transcribe mediante el capacquipu, nos presenta fuerzas sagradas divinas que son como diosas y dioses que viven su “misterio masculino y femenino”⁵, es decir son dioses animados por las fuerzas sagradas y que al mismo tiempo las animan y las proyectan en el territorio del Tahuantinsuyu que a su vez era una fuerza sagrada: dioses que no son seres bien definidos e incapaces de salir de su personalidad, como los dioses de el Olimpo griego y romano, pero dioses proteiformes, capaces de interactuar y asumir a otros dioses y a otras fuerzas sagradas: lo que puede haber favorecido los Incas en asumir sin dificultad a otros dioses como Viracocha y Pachacamac en su Olimpo y luego al Dios cristiano. De este panorama parece que los dioses y las fuerzas sagradas formaran alrededor del hombre andino como una red consistente que está en continuo fluir y que el amauta gobernaba con sus cantos, sus capacquipus, su yupana y su flauta de Pan.

El hecho que Blas Valera en EI(add.II) diga que en la comprensión de los números estaba la grandeza del Imperio Inca, nos deja vislumbrar que el entender y transformar en dioses los números era la ideología que permitió la fuerza y la unidad monolítica del Tahuantinsuyu: en otras palabras me parece que la capacidad de los Incas de transformar en dioses-números, mediante el quipu y la yupana, no solo las producciones agrícolas, los tributos y los censos de los pueblos, es decir el trabajo manual y las personas de la clase social más baja pero también el trabajo mental y espiritual de la élite, puede haber sido la ideología sobre la cual se fundaba el Imperio de los Incas. Números que él dice que solamente el Inca y los amautas tenían la capacidad de « insertarlos » en el kamaq, este flujo de dioses-números y de fuerzas divinas, del cual seguían y facilitaban, con sus capacquipus, sus cantos y sus flautas el movimiento circular continuo que unía la sacra tierra ordenada por el Inca, el Tahuantinsuyu (que era parte de la Pachamama), con el Hananpacha. Sin embargo la relación entre el Tahuantinsuyu y la Pachamama, de acuerdo al ideograma numérico de EI (figura 3), resulta muy fuerte y evidente cuando es representado por un damero compuesto por los números 4 (Pachamama) y 5 (al número sacro de los Incas) (Figura 3). Tierra ordenada en ceques, suyus y huacas en la cual todo, aun la misma arquitectura urbanística que utilizaba el damero como base para construir las ciudades y para organizar el paisaje, como por ej. los andenes y los canales de

irrigación, tenían de acuerdo a EI, además de la función práctica ya reconocida por todos los estudiosos, la de facilitar el libre flujo del kamaq en la tierra y de evitar la fuerza destructiva del amaru.

Muchas preguntas se levantan después de este bosquejo sobre lo sagrado inca de acuerdo a EI. La primera y la fundamental es la que siempre nos ponemos cuando se trata de analizar crónicas escritas en el siglo XVII, inclusive la misma Nueva Cronica y Buen Gobierno : ¿es que lo que estos autores cuentan sobre temas tan profundamente ligados al mundo Inca, que ellos no han conocido por experiencia directa pero a través de la de los ancianos, es fruto de sincretismo ? ¿Tuvieron que ponerse lentes con las cuales mirar al tema de lo sacro para no tener problemas políticos-religiosos? En el caso de un documento secreto, como este, podemos por lo menos excluir que quien lo escribió tuvo que filtrar sus ideas a través de las lentes impuestas por el poder pero al mismo tiempo la utopía valerana de un estado neo-inca pero cristiano pudo haber deformado las ideas del P. Blas sobre el concepto de lo sagrado en el mundo Inca? De primer golpe me parece que la respuesta puede ser que si él, en EI, deformó lo sagrado del mundo Inca eso fue para que resultara más conforme a su utopía, es decir con características de lo sacro cristiano (en el estilo de HR), lo que no se nota. La discusión podrá seguir con más conocimientos y datos después que saldrá la edición del documento EI.

Referencias Citadas

Acosta J.

1954[1590] Historia natural y moral de las Indias. Biblioteca de Autores Españoles, n.73, Atlas, Madrid.

Altamura, L.

2001 Relazione di consulenza concernente la verifica di scritture. Actas del coloquio Internacional: Guaman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial, IILA, Roma, 29-30 de Setiembre 1999, F. Cantù (curador), pp.143-170, Pellicani, Roma.

Arnold D. y J.D.Yapita

2000 El rincón de las cabezas. Luchas textuales, educación y tierras en los Andes. Colección Academia, número nueve, La Paz.

Barba, E.

1968 Estudio Preliminar. En Crónicas peruanas de interés indígena :VII-LXVI. Biblioteca de Autores Españoles, n.209. Atlas, Madrid.

Borja de Medina,F.

1999 Blas Valera y la dialéctica exclusión-integración del otro. Archivum Historicum Societatis Iesu, LXVIII, 136:229-268, Roma

Cantù ,F.

2001 Guaman Poma y Blas Valera en contraluz: los documentos inéditos de un oidor de la Audiencia de Lima. Actas del coloquio Internacional: Guaman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial, IILA, Roma, 29-30 de Setiembre 1999, F. Cantù (curador) , pp.475-519, A. Pellicani, Roma.

Bertoluzza A. C.Fagnano, M.Rossi y A.Tinti

2001 Primi risultati dell' indagine spettroscopica micro-Raman sui documenti Miccinelli (Historia et Rudimenta ed Exsul Immeritus). Actas del coloquio Internacional: Guaman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial, IILA, Roma, 29-30 de Setiembre 1999, F. Cantù (curador), pp.181-190, A. Pellicani, Roma.

Garcilaso de La Vega, I.

1963(1609) Comentarios reales de los Incas. Primera parte..Biblioteca de Autores Españoles, n.133, Atlas, Madrid.

Gonzales de La Rosa, M.

1907 El Padre Valera, primer historiador peruano. Sus plagios y el hallazgo de sus tres obras. Revista Histórica, pp.180-199.

Gonzales de La Rosa, M.

- 1909 Polémica histórica. Las obras del Padre Valera y de Garcilaso. *Revista Histórica*, IV, pp.301-311.
- Gnerre M.
- 2001 La telaraña de las verdades: El f.139 del tomo Cast.33 del *Archivum Romanum Societatis Iesu* (ARSI). Actas del coloquio Internacional: Guaman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial, IILA, Roma, 29-30 de Setiembre 1999, F. Cantù (curador), pp.181-190, A. Pellicani, Roma.
- Guaman Poma de Ayala, F.
- 1936, *Nueva Coronica y Buen Gobierno*. Institut d' Etnologie, Paris.
- Hyland S.
- 1998 The imprisonment of Blas Valera: Heresy and Inca History in Colonial Perú. *The colonial Latin American Historical Review*, pp.43-58.
- Laurencich-Minelli, L.
- 1999 A note on the mesoamerican Codex Cospi. *Journal de la Societé des Americanistes*, t. 85, pp. 375-387
- Laurencich-Minelli, L.
- 2000a Los textiles peruanos del documento "Exul immeritus Blas Valera populo suo": una propuesta de lectura. Actas de la Jornada Internacional sobre Textiles Precolombinos Victoria Solanilla curador: 154-176, Department d' Art, Universitat Autònoma de Barcelona, 2000, Laurencich-Minelli, L.
- 2001a Presentación del documento "Exsul Immertius Blas Valera Populo Suo". Actas del coloquio Internacional: Guaman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial, IILA, Roma, 29-30 de Setiembre 1999, F. Cantù (curador) A. Pellicani, Roma. pp. 111-142
- Laurencich-Minelli, L.
- 2001b Un aporte de "Exsul Immeritus Blas Valera populo suo" y de "Historia et Rudimenta Linguae piruanorum" a la historia peruana: la figura de Blas Valera. Actas del coloquio Internacional: Guaman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial, IILA, Roma, 29-30 de Setiembre 1999, F. Cantù (curador) A. Pellicani, Roma. pp. 247-272.
- Laurencich-Minelli, L.
- 2001c Il linguaggio magico-religioso dei numeri, dei fili e della musica presso gli Inca, Esculapio, Bologna
- Laurencich-Minelli, L.
- 2002a La conquista del Perú con el veneno? La inquietante denuncia del conquistador Francisco de Chaves a su Majestad el Rey (Cajamarca 5 de agosto 1533). *Especulo*, Universidad Complutense Madrid, n.22, <http://www.ucm.es/info/especulo/numero22/chaves.html>.
- Laurencich-Minelli, L.
- 2002b Una propuesta de lectura de los numeros "escritos" sobre textiles Inca. Actas de la II Jornada Internacional sobre textiles precolombinos, Victoria Solanilla ed., Dep. D' Art de la Universitat Autònoma de Barcelona-Institut Cabalá de Cooperacion Iberoamericana, pp.267-284.
- Laurencich-Minelli, L.
- 2002c La curiosa versión de Francisco de Chaves sobre la conquista del Perú. Escritura y pensamiento, Año V, N.10, *Revista de la Unidad de Investigaciones de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas*, Universidad Nac. Mayor de San Marcos, Lima pp. 7-32.
- 2002d La scrittura degli Inca. *Babele*, Babil, *Atti dei Convegni* 1998, 1999, 2000: 13-28. The Andromeda Society, Comune di Padova.
- Laurencich-Minelli, L.
- 2002e Le variazioni nei glifi calendariali del Codice Cospi: una proposta di lettura. *Thule*, en prensa.
- Laurencich-Minelli, L.
- 2003a El paisaje y lo sagrado en la carta de Martin Guaman Mallque al Rey (1587). Acta del Colloquio Internazionale "Il Sacro e il Paesaggio": D.Domenici, C.Orsini, S.Venturoli (curadores),

- 343-352. Università di Bologna, 1-2 ott. 2002, CLUEB, Bologna.
 Laurencich-Minelli, L.
- 2003b Una nota su ulteriori possibilità di lettura del calendario rituale del codice Cospi. Acta del Colloquio Internazionale "Il Sacro e il Paesaggio", D.Domenici, C.Orsini,S.Venturoli (curadores), 101-114. Università di Bologna, 1-2 ott. 2002, CLUEB, Bologna
 Laurencich-Minelli, L.
- 2003c Quipu y "escritura" en las fuentes jesuiticas en el virreinato del Peru entre el final del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII.Comunicacion al 51 Congreso Int. de Americanistas, Santiago de Chile, Julio 2003, HIST 11, Santiago.
 Laurencich-Minelli L.
- 2003d Lo sagrado en el mundo Inca de acuerdo a los documentos jesuitas secretos Exsul immeritus Blas Valera populo suo (1618) e Historia et rudimenta linguae piruanorum (1600?-1638) y a los cronistas de la época. Presentado el 20 de octubre de 2003 a Chungara. Revista de Antropologia Chilena.
 Laurencich-Minelli L.
- 2003e Lo zero concreto del mondo Inca e Maya. Comunicazione al Convegno Internazionale sul Calcolo Precolombiano, IILA, Roma, 21 de octubre 2003.
 Laurencich-Minelli L., Miccinelli C. e C.Animato
- 1995 (1997) Il documento Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum. Studi e Materiali di Storia delle Religioni, vol. 61,2, pp.363-413.
 Laurencich-Minelli L., Miccinelli C. e C.Animato
- 1998 Lettera di Francisco de Chaves alla Sacra Cattolica Cesarea Maestà. Un inedito del sec. XVI. Studi e Materiali di Storia delle Religion, vol. 64, pp.57-91.
- López-Grigera L.
- 2001 Introducción al estudio retórico de "La Primer Corónica" atribuida a Guaman Poma. Acta del coloquio Internacional: Guaman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial, IILA, Roma, 29-30 de Septiembre 1999, F. Cantù (curador): pp.273-292. A. Pellicani, Roma.
- Numhauser Bar-Magen P.
- 2001 Nueva Coronica y Buen Gobierno: una respuesta jesuita a la represión y a la censura en el virreinato peruano del siglo XVI, Actas del coloquio Internacional: Guaman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial, IILA, Roma, 29-30 de Setiembre 1999, F. Cantù (curador): 313-328. A. Pellicani, Roma.
- Numhause Bar-Magen P.
- 2003 Lo sagrado, la Babel de las Indias y Guaman Poma. Acta del Colloquio Internazionale "Il Sacro e il Paesaggio" D.Domenici, C.Orsini,S.Venturoli (curadores), 359-370. Università di Bologna, 1-2 ott. 2002, CLUEB, Bologna
- Oliva A.
- 1998[1895] Historia del reino y provincias del Perú. Ed. C.Gálvez Peña, Pontificia Universidad Catolica, Lima
- Piras G.
- 1998 Martin de Funes S.I.(1560-1611) e gli inizi delle riduzioni dei gesuiti nel Paraguay. Edizioni di Storia e letteratura, Roma.
- Sánchez A.
- 1992 Introducción a Relación de Antigüedades deste Reino del Perú. Varios.Antigüedades del Perú, Historia 16, Crónicas de América 70, Henrique Urbano y Ana Sánchez (curadores): 125-167.
 Historia 16.
- Valera B.
- 1618 Exsul Immeritus Blas Valera populo suo. Col. Miccinelli, Napoli, ms.
- Vargas Ugarte, Ruben
- 1939 "Historia del Peru". Fuentes. Lima, pp. 229-230
- Zoppi U.
- 2001 I documenti Miccinelli: il contributo offerto dalle analisi radiometriche, Actas del coloquio

Internacional: Guaman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial, IILA, Roma, 29-30 de Septiembre 1999, F. Cantù (curador): 143-170.A. Pellicani, Roma.

Notas

[1] El texto de la HR ya ha sido publicado por completo pero todavía no en edición facsímil (cfr. Laurencich-Minelli et al., 1995). HR empieza a ser escrito alrededor de 1600 en latín por el H. italiano Antonio Cumis, luego el documento es continuado por el P. italiano Anello Oliva que escribe en italiano cifrado. HR consta de dos partes: una, que denominamos Oliva I, en 1637 y la otra, Oliva II, en 1638 a las cuales el mismo P. Anello añade el fragmento de un quipu anómalo, el quipu regal textil Sumac Ñusta, que él dice haber hallado en la huaca de Acatanga, y el mismo quipu regal Sumac Ñusta entero, pero pintado sobre tres media fojas de papel, con la firma de Blas Valera. En 1737 el P. Pedro de Illanes terminó HR explicando que lo recibió de las manos del indio Juan Taquic Menéndez de Sodar en la sacristía de la iglesia de S. Francisco Xavier de la Concepción de Chile; el P. Illanes lo encuaderna y le pone el título. Del MS EI se ha publicado, hasta hoy en día, solamente la carta que el conquistador Francisco de Chávez escribió al Rey en 1533, para denunciar las malas acciones de Francisco Pizarro en su conquista, y se ha presentado una síntesis del ms. EI el 29 de septiembre 1999 en el coloquio internacional de Roma sobre Guaman Poma y Blas Valera, del cual salieron recientemente las actas (Laurencich-Minelli et al. 1998, Laurencich-Minelli, 2001a, 2001b, Laurencich-Minelli 2002a, Laurencich-Minelli 2002c).

Ambos documentos fueron regalados al Mayor Riccardo Cera, tío de la actual propietaria Clara Miccinelli, por el Duque Amedeo de Saboya Aosta, que perteneció a una rama colateral de la entonces familia reinante italiana, cuyo abuelo, Amedeo I, había sido rey de España durante un tiempo muy breve (1870-1873): el Duque regaló al Mayor Riccardo Cera la HR el 11 de noviembre de 1927 y el EI el 10 de Abril de 1930 (ibd.).

Los dos documentos narran, con distintos detalles acontecimientos parecidos, modificando una serie de hechos hasta ahora afianzados por la historiografía colonial peruana: por un lado, tomando como testimonio la carta de Francisco de Chaves, se acusa a Francisco Pizarro de haber derrotado a Atahualpa brindándole vino envenenado a los oficiales del Inca. Por el otro lado revelan que el mestizo P. Blas Valera fue encarcelado, y luego desterrado a España, en el año 1587, no por un asunto de mujeres, como se consideraba hasta ahora, sino por un delito mucho más grave, que parece haber sido herejía y subversión política: una primera investigación reveló que, tras este “delito” se esconde el intento del P. Blas Valera de realizar su utopía, la que llamo movimiento neo-inca cristiano, que tomando como punto de partida la carta de Francisco de Chaves, es decir el hecho que la conquista había sido realizada con el engaño y por lo tanto era injusta, buscaba establecer un estado inca pero cristiano en el ámbito del gran imperio de España (Laurencich-Minelli, 2001b). Todo esto colocó a toda la Provincia jesuítica peruana en grave tensión con la Inquisición, situación que llevó al P. General Claudio Aquaviva primero a desterrar al P. Blas, luego a decretar su muerte jurídica: lo que ocurrió el 2 de abril 1597 en el colegio de Málaga, como testimonian las listas de difuntos conservadas en el Archivo Romano de la Compañía, en la sección Historia Societatis (Borja de Medina, 1999: 262). Muerte que hasta ahora se ha considerado real. La HR y el EI narran sin embargo que después de haber recibido la muerte jurídica, el año 1598, el P. Blas zarpó de Cádiz para regresar a escondidas al Perú, donde llegó el año 1599, y donde fue ayudado por algunos de sus compañeros jesuitas enterados de la situación y por los indios que, a pesar de ser él mestizo, consideraba “su gente”. Nuevamente instalado en el Perú, permaneció ahí hasta el año 1618 momento en que volvió a España donde murió realmente en el año 1619. Los dos manuscritos también relatan que durante su estadía en el Perú, como hombre jurídicamente muerto, el P. Blas Valera concibió Nueva Cronica y Buen Gobierno (NC de ahora en adelante) escondiéndose detrás del nombre de Guamán Poma y, para que la simulación resultara aún más verosímil, el mismo Guamán actuó como informante de su propia vida y de sus andanzas mientras que el H. Gonzalo Ruiz prestó su mano como escriba y dibujante y el P. Anello Oliva le brindó ayuda para enredar aún más las cosas, de manera que no se entendiera que el P. Valera (cuyo nombre aún permanecía entre los condenados por la Inquisición y ya había sido declarado muerto)

fue quien concibió la obra. Además los dos documentos nos informan que los Comentarios Reales de Garcilazo de la Vega son un plagio y deformación del trabajo que Valera le había confiado para que los imprimiera, bajo la condición que respetara al P. Blas como autor y a sus ideas: es decir las intuiciones de Gonzáles de la Rosa (1907,1909) en estos antiguos documentos hallan una base histórica. Los dos documentos, y en manera especial EI, nos proporcionan noticias interesantísimas y nuevas sobre los quipus, la yupana, la « escritura » y la cosmogonía de los Incas.

Las análisis técnicas sobre estos documentos (Altamura 2001; Bertoluzza et Al. 2001; Zoppi 2001) y estudios sobre documentos externos (Hyland 1998, Cantù 2001, Gnerre 2001) y sobre la NC (Lopez-Grigera 2001; Numhauser 2001; Laurencich-Minelli 2003a) indican que los problemas levantadas por los documentos Miccinelli realmente existieron.

[2] A lo largo de Oliva I y Oliva II varias veces el P. Anello revela y lamenta que, en su obra para la imprenta tenía que estar pegado a las mentiras oficiales y preocupado por las censuras, ver Laurencich Minelli et al. 1995:387, 393, 396 y, a p.396, el paso aquí transcrito (cuya traducción al castellano es mía). Por lo que concierne las censuras a las cuales los jesuitas y también los cronistas de la época tenían que sumetirse después del III Concilio Limense (1583) ver Laurencich-Minelli 2003d.

[3] Valera 1618:c.9v. La traducción al castellano es mía. En este artículo se ha respetado la forma de escribir los nombres de los dioses proporcionada por los Autores

[4] Valera 1618:add.II (la traducción al castellano es mía).

[5] Como afirma el mismo Valera (1618:add.II) a propósito del canto Sumac Nusta; la traducción al castellano es mía.

© Laura Laurencich Minelli 2003

Espéculo. Revista de estudios literarios. Universidad Complutense de Madrid

- El URL de este documento es <http://www.ucm.es/info/especulo/numero25/tahuan.html>

Portada 



Breve reseña de los documentos Miccinelli
en el ámbito del simposio:
"Guamán Poma de Ayala y Blas Valera.
Tradición andina e historia colonial"

Laura Laurencich-Minelli
Dip. di Paleografia e Medievistica
Universidad de Bologna, Italia

Entre el 29 y el 30 de setiembre del 1999, el Instituto Italo-Latino Americano de Roma invitó a los especialistas más destacados de la obra del cronista indio Felipe Guamán Poma de Ayala y del cronista mestizo, el P. jesuita Blas Valera (dicho también fantasma por el desaparecer de sus escritos), a un encuentro para intercambiar ideas sobre sus recientes investigaciones y para conocer los documentos Miccinelli (Nápoles) que involucran a los dos cronistas.

Este simposio nació gracias a la colaboración entre dicho Instituto (con Francesca Cantù, Universidad de Roma III, como responsable científico), la Pontificia Universidad Católica del Perú (con Juan Ossio y Marco Curatola como responsables científicos) y la Universidad de Bologna (con Laura Laurencich Minelli como responsable científico).

La sección sobre los documentos Miccinelli (Nápoles) constituyó el tema más novedoso y discutido del simposio. En la pausa de esta sección, se exhibieron brevemente los dos documentos Miccinelli a los convenistas (documentos que están a disposición de los estudiosos, previa cita, en la casa de la propietaria Clara Miccinelli, vía Salvator Rosa 259,80135 Napoli, Italia).

En esta nota, después de haber enfocado los documentos Miccinelli, quiero proporcionar una somera discusión de los resultados.

1. Los documentos Miccinelli y el simposio de Roma

Los documentos peruanistas Miccinelli presentados al simposio de Roma son dos y ambos jesuíticos: *Exsul Immeritus Blas Valera Populo Suo* (EI de ahora en adelante) y *Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum* (HR); están escritos por autores distintos y en tiempos diferentes: el P. Blas Valera resulta pintar, escribir y firmar el EI el 10 de mayo de 1618 en Alacalá de Henares. Un poco antes, es decir al principio del siglo XVII, se infiere que el H. italiano Antonio Cumis escribe en latín la primera parte de la HR y la sigla JAC mientras resulta que el P. italiano Anello Oliva añade dos partes, que escribe en Lima, en 1637 y 1638, en italiano cifrado y las sigla JAO; él alega, además, tres medios *folia*, sobre los cuales está pintado el quipu literario Sumac ñusta a firma Blas Valera, y un fragmento del mismo quipu en lana; en 1737 el jesuita P. Pedro de Illanes encuaderna este documento, le pone el título y, en 1745, lo vende a Raimondo de Sangro príncipe de Sansevero que lo utiliza en su *Lettera Apologetica* (1750) que todos los estudiosos de quipus conocen.

El texto de la HR ya ha sido publicado por completo pero todavía no en edición facsímil (Laurencich Minelli et Al. 1995). Del ms EI se ha publicado, hasta hoy en día, solamente el alegado más antiguo, es decir la carta que el conquistador Francisco de Chávez escribió al Rey en 1533 para denunciar que Francisco Pizarro había ganado la batalla de Cajamarca envenenando, con vino moscatel mezclado con rejalgar (trisulfuro de arsenico), el estado mayor del Inca (Laurencich-Minelli et Al. 1998). Lo demás del ms. EI es completamente inédito y nuevo para los estudiosos.

Ambos documentos fueron regalados al Mayor Riccardo Cera (tio de la actual propietaria) por el Duque Amadeo de Saboya Aosta: la HR el 11 de noviembre 1927 y el EI el 10 de Abril 1930. En la carta al Mayor Riccardo Cera del 10 de Abril 1930, el Duque especifica que compró la HR en Nápoles, donde un ropaviejero mientras que el EI había pertenecido a su abuelo, Amadeo I rey de España, que lo había conseguido allí durante su corto reinado ibérico (1870-1873) (Laurencich-Minelli en imprenta).

Los dos documentos son complementarios, pues narran los mismos acontecimientos que algo modifican los hechos ya consolidados por la historia colonial peruana. Lo que cuentan es: que Francisco Pizarro ganó a Atahualpa ofreciendo vino envenenado a los oficiales del Inca, y que el mestizo P. Blas Valera fue encarcelado, y luego desterrado a España, no por un asunto de mujeres como se había dicho, sino por un delito mucho más grave, heresía y subversión política (Laurencich-Minelli 2000): es decir algo que puso la entera provincia jesuítica peruana en gravísima tensión con la Inquisición. Esto causó la muerte, solamente jurídica, al P. Blas que, según los documentos Miccinelli, ocurrió en 1597. Sin embargo hay un necrologio manuscrito que atesta que el P. Blas Valera murió el 2 de Abril 1597, muerte que hasta ahora ha sido considerada real (Durand 1987:417). La HR y el EI en vez narran que, después de haber recibido la muerte jurídica, ya en 1598, el P. Blas zarpó de Cádiz, es decir escapó para regresar a escondidas a Perú, donde llegó en el 1599, ayudado por unos jesuitas, y que allí trabajó hasta el 1618, momento en que volvió a España donde murió realmente en el 1619. Los dos manuscritos también cuentan que, durante su estadía en el Perú, como hombre jurídicamente muerto, el P. Blas Valera concibió Nueva Cronica y Buen Gobierno (NC de ahora en adelante) escondiéndose detrás del nombre de Guaman Poma y, para que la simulación resultara aún más verosímil, el mismo Guaman actuó también como informante de su propia vida y de sus andanzas mientras que el H. Gonzalo Ruiz prestó su mano como escriba y dibujante y el P. Anello Oliva le brindó ayuda para enredar más la cosa de manera que no se entendiera que Valera (cuyo nombre era todavía perseguido por la Inquisición y que

además resultaba ya muerto) era quien concibió la obra. Además los dos documentos nos informan que los Comentarios Reales de Garcilaso de la Vega son un plagio y deformación del trabajo que Valera le había confiado para que lo imprimiera, pero con tal que respetara al P. Blas como autor y a las ideas que expresa. Ambos manuscritos Miccinelli (pero el EI con muchos más detalles) refieren también de la escritura mediante textiles y quipus de los Incas (Laurencich-Minelli 1996:58-111).

Blas Valera escribe el EI y sus alegados, en latín y quechua, en España (Alcalá de Henares) en 1618, además lo ilustra con pinturas y lo firma por extenso y mediante siglas: cuenta su historia, afirma reiteradamente de haber el mismo concebido la NC, escondido detrás del indio Guaman Poma porque era la única manera de alcanzar al Rey con su utopía, contenida en la NC, para que se salvaran los indios y su cultura,. En el EI, Blas Valera mantiene el quechua y el sistema de memorización andino en forma global (pictografías, ideogramas, fragmentos de textiles y quipus) completándolo con el alfabeto latino, el idioma latino y el papel en forma de cuaderno: es decir constituye un documento único, indígena y europeo al mismo tiempo, cual solo un mestizo podía proporcionar (Laurencich-Minelli, en imprenta).

Los dos documentos han sido objeto de acuciosos análisis técnicos cuyos resultados se presentaron en el simposio de Roma: es decir 1) el análisis grafoscópico completo de las grafías que se leen en la HR, en el EI y sus alegados (efectuado por el perito del tribunal de Roma y Nápoles Luigi Altamura), 2) el análisis radiométrico ya sea sobre la cera de los sellos que cerraban los documentos y la del medallón en cera que contenía el contrato entre Guaman Poma y el grupo de Jesuitas (Blas Valera, Gonzalo Ruiz, Anello Oliva y Jerónimo Montesino), ya sea sobre los alegados textiles (realizado por Ugo Zoppi, Phisic Division ANSTO, Menai, Australia), 3) el análisis químico y espectroscópico micro-Raman sobre los colores y las tintas empleadas en el texto y en los dibujos que ilustran los documentos (efectuado por Anna Tinti, Universidad de Bologna), 4) el análisis al microscopio electrónico SEM y microanálisis EDS de las pequeñas láminas metálicas (*ticcisimi*) utilizadas en la escritura silábica mediante quipu y alegadas a EI (efectuado por Giorgio Gasparotto, Universidad de Bologna). Todos estos análisis concuerdan con las fechas y con lo que afirman los dos textos: es decir son una prueba ulterior de su autenticidad.

El hecho que lo que cuenta la HR no coincida con la historia colonial peruana y narre que Guaman Poma no ha sido el autor principal de la NC pero que la obra ha sido concebida por Blas Valera y que Blas Valera padeció de una muerte jurídica, para poder volver a su Patria donde ayudar a su gente y componer la NC, provocó, en el ámbito peruanístico, un gran desconcierto. En efecto el manuscrito ataca a los dos cronistas peruanos más amados: Guaman Poma, el cronista indio peruano, y Garcilaso de la Vega, el Inca mestizo.

Al mismo tiempo el enfoque de la HR en la historia de la época, la comparación con los documentos oficiales sobre la evangelización del Perú durante la época toledana juntamente con los documentos de la Inquisición que Sabine Hyland (1998) halló en el archivo de Madrid habían aclarado, ya antes de este simposio, que la persecución contra el P. Blas Valera por la Inquisición y por la corriente rigorista de la Compañía había sido real y causada por su manera de evangelizar a los indios respetando a su cultura (de acuerdo a la manera de S. Ignacio pero contraria a la línea impuesta por el virrey Francisco de Toledo). Es decir lo que los dos jesuitas italianos cuentan en la HR no sólo resulta real sino también se entiende porque lo escribieron: dejar constancia de este intento de evangelización jesuita de la corriente primitivista (Laurencich-Minelli 2000, Laurencich-Minelli et Al. 1997:52-67)

Muy interesante es la nueva figura de Blas Valera que brota a la luz de la HR y del EI. El P.Blas resulta haber sido el líder de un movimiento evangelizador, cuyo centro era la cofradía

Nombre de Jesús de Cuzco. Él quiso dejar constancia de su intento evangelizador no sólo al mundo culto de los jesuitas y de sus colaboradores en el ámbito de la corriente primitivista de la Compañía pero también al mundo de la nobleza andina. El P. Valera se eleva al nivel de un Bartolomé de Las Casas, pero peruano y jesuita, que, siguiendo la manera de evangelizar del fundador Ignacio (cuyas ideas evangelizadoras se pueden conectar, en lo que concierne al aspecto político, a las ideas del dominico P. Francisco de Victoria pero que están también en el rumbo de la evangelización lascasiana) y queriendo defender a los indios de las crueldades y destrucciones de una conquista obtenida, además, con el engaño, y salvar su cultura, concibió un utópico estado neo-inca cristiano en el ámbito del imperio de España: todo esto en un momento muy delicado para la política evangelizadora del P. general C. Aquaviva que tenía dificultades con la penetración de la Compañía en las colonias españolas, también a causa de las malas relaciones con la Inquisición española. De allí la dura reacción del rigorista P. Aquaviva que, como el P. Valera no aceptó su propuesta de salir de la Compañía y seguía hablando de su utopía, ordenó cerrarle la boca dándole muerte jurídica. Interesante es también la analogía, que brota de las investigaciones de Giuseppe Piras (1998:227-286), entre la vicisitud del P. Blas Valera y la del contemporáneo P. jesuita Martín de Funes: las dos, en el ámbito de dos movimientos contestatarios al tipo de colonización y evangelización española del Nuevo Mundo que, al estado actual de las investigaciones, parecen paralelos a pesar de pertenecer, las dos, a la corriente jesuítica primitivista.

Otros documentos independientes presentados durante el simposio reforzaron lo que la HR y el EI afirman:

Maurizio Gnerre (Istituto Universitario Orientale, Napoli) proporcionó el hallazgo que él efectuó en el archivo jesuítico de Roma (ARSI): una carta en latín que Blas Valera escribe, el 24 de junio 1618, al P. General Muzio Vitelleschi con la cual lo avisa que el documento EI estaba listo y que él esperaba a su mensajero para que se lo entregara. Gnerre brinda la transcripción paleográfica, la historia de archivo de la carta y analiza la concisión con la cual Blas Valera recuerda al P. Vitelleschi, que conocía el asunto, su odisea y que su prudente misión de componer la NC ya estaba cumplida. Además presenta la articulación retórica y de contenido del manuscrito y concluye hipotizando lo que hubiera pasado si el EI hubiera sido hallado antes que la NC.

Luisa López Grigera (University of Michigan) proporcionó un detallado análisis de las figuras retóricas según las cuales esta construida la *Nueva Coronica y Buen Gobierno*: la *inventio*, la *dispositio* y la *elocutio* fueron empleadas para construir esta obra y concluye que quien escribió la NC tiene que haber estudiado en aquellos colegios donde se enseñaba este arte, es decir o el colegio de los dominicos o el de los jesuitas.

Paulina Numhauser (Jechnion, Haifa) presentó un movimiento jesuítico antitoledano del siglo XVI que brotó en Potosí en oposición al sistema de producción minera y sugiere que el movimiento neo-inca cristiano de Valera pudo ser la punta de un iceberg de una contestación mucho más amplia.

Francesca Cantù (Università di Roma III) proporcionó y discutió el hallazgo que efectuó en un archivo público italiano: la carta que el Licenciado Juan Fernández de Boan escribe desde Lima el 28 de marzo 1610 al Conde de Lemos don Pedro Fernando Ruiz de Castro, con la cual lo avisa que había un mestizo que llevaba el nombre del abuelo materno de Blas Valera y que proclamaba que el capitán Francisco de Chávez había denunciado a Francisco Pizarro de haber matado con el veneno al estado mayor de Atahualpa.

2. *Discusión*

La autenticidad de los documentos Miccinelli y de lo que cuentan salió de este simposio bien clara: es decir los manuscritos Miccinelli resultan no solamente comprobados por los análisis técnicos sino también los hallazgos en archivos públicos de Maurizio Gnerre y de Francesca Cantù atestiguan el primero que, en 1618, el ms. EI existía y el segundo que el problema de la conquista obtenida con el veneno, de la cual cuentan los documentos Miccinelli y que esta en la base del movimiento neo-inca cristiano de Blas Valera, era todavía un problema en el Perú del 1610, tanto que el licenciado J.F. de Boan escribe de esto al Conde de Lemos. En otras palabras, los problemas vividos en aquellos tiempos por los indios, por Blas Valera a causa de su utopía, y por los jesuitas frente a la Inquisición eran reales porque no se hallan solamente en la HR y en el EI sino también en fuentes externas: es decir resulta real la muerte jurídica del P.Blas, su regreso al Perú gracias a la ayuda de unos jesuitas e indios y el tanteo que el P.Blas Valera hizo de alcanzar al Rey con su utopía contenida en la NC para salvar a su gente.

El hecho que el simposio de Roma haya reforzado los documentos Miccinelli provocó reacciones varias entre los convenistas: la gran mayoría los ha aceptados al igual que las nuevas investigaciones que plantean, a pesar de asumirlos con actitud distinta que van desde la asunción total y completa hasta la confianza escéptica, actitudes todas acomodadas por la voluntad de profundizar las investigaciones sobre la HR y el EI..

No se puede pretender que todos los estudiosos peruanistas asuman la misma actitud investigativa concordemente y de primer golpe frente a dos documentos que modifican la historia colonial ya consolidada: hay que discutirlos, estudiarlos, profundizarlos a ver si y como se conectan con las demás piezas que forman el gran mosaico de la historia. De por sí algo de escepticismo en aceptar a dos documentos que modifiquen el rumbo de la historia es bastante normal en la mente humana y en particular en la historiografía peruanista que queda turbada al ver atacados sus dos cronistas más amados. ¡Ni la NC fue enseguida aceptada por todos los peruanistas!

De todo modo a consecuencia de este simposio aun si, a pesar de los análisis técnicos y de contenido de los manuscritos Miccinelli, alguien quisiera quedarse todavía escéptico sobre lo que cuentan dichos documentos, él no puede ignorar que en el Perú existieron realmente, entre la segunda parte del siglo XVI y la primera del siglo XVII, los problemas que la HR y el EI indican, a prescindir de estos documentos. Sin embargo las fuentes externas halladas por Sabine Hyland (1998), por Giuseppe Piras (1998) juntas a las presentadas en este simposio por Maurizio Gnerre y por Francesca Cantù y a las ponencias de Luisa Lopez Grigera y Paulina Numhauser (ver Actas de Simposio de Roma) indican ya sea las dificultades que tuvo la Compañía de Jesús con la Inquisición en el Perú y en las colonias españolas, ya sea que el ms.EI en 1618 existía y que el P. general Vitelleschi conocía la odisea del mestizo P.Valera y de la NC, ya sea que en 1610 el mestizo, bajo el nombre de su abuelo materno, había estado nuevamente en el Perú, ya sea plantean de nuevo el viejo problema que demasiadas son las incongruencias que corresponden a la figura de Guaman Poma como autor de la NC (Ludeña de La Vega 1975:81-113, Laurencich-Minelli et Al. 1997:35-118).

Casi a corroborar la lucha sorda que tuvo la Compañía de Jesús con la Inquisición española, hay la quema de documentos que el P. general Muzio Vitelleschi efectuó, sin testigos, en el archivo del ARSI para el "bien de la Compañía" (Gramatowski 1992) en 1617: ¿qué contenían tales documentos? ¿Por qué quemarlos sin testigos? Las pasadas dificultades con la Inquisición española, que involucraron también el papato, eran un elemento candente que era mejor eliminar para el equilibrio actual de la Compañía. ¿Fue este el objeto de la quema?

Ulteriores investigaciones se necesitan también en esta dirección.

A conclusión se puede afirmar que este simposio nos anima a investigar: por un lado en archivos (especialmente italianos, españoles, peruanos, bolivianos y ecuatorianos) en espera de hallar ulterior documentación que aclare los problemas vislumbrados por la HR, el EI y por las fuentes externas, por el otro en las muchas pistas investigativas que brotaron a la luz de las interesantes ponencias presentadas que piden no sólo ulteriores estudios sino la transcripción total también de el EI y, posiblemente la reproducción facsimilar de los dos documentos Miccinelli.

Las actas del simposio de Roma, que saldrán en el diciembre 2000, aclararan más que esta breve reseña las problemáticas que los documentos Miccinelli levantan y el gran trabajo investigativo que abren.

Las actas se pueden pedir al Instituto Italo-Latino Americano que es también el editor, a la siguiente dirección: Dra. Simonetta Nannerini, Istituto Italo-Latino Americano, Palazzo Santa Croce, Piazza Benedetto Cairoli 3, 00186 Roma, fax 0039-06-6872834, e-mail: INFO@IILA.ORG

Bibliografía

ADORNO, Rolena, 1980, "La redacción y enmendación del autografo de la Nueva Coronica y Buen Gobierno", ed. J.Murra y R. Adorno, 1980, México D.F., Siglo XXI, pp.XXXII-XLV.

CUMIS, Antonio y Anello, OLIVA, primera mitad del Siglo XVII, *Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum*, ms., Napoli, Archivio Miccinelli-Cera.

DURAND J., 1987 "Los últimos días de Blas Valera", en: *Libro de Homenaje a Aurelio Microquesada. Recopilación de Artículos*. Lima, Talleres Gráficos Villanueva.

GARCILASO DE LA VEGA el Inca, 1977 *Commentari Reali degli Incas*, Milano, Rusconi

GRAMATOWSKI W. 1992, "L'archivio della Compagnia", en: *Inventarium Archivi Romani Societatis Iseu Manuscripta Antiquae Societatis. Pars I, Assistentiae et Provinciae*, Roma, ARSI.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe, 1936, *Nueva Coronica y Buen Gobierno*, Paris, Institut d' Ethnologie.

HYLAND, Sabine, 1996, "The Imprisonment of Blas Valera: Heresy and Inca History", en *Colonial Peru*. *Colonial Latin American Historical Review*, 43-58.

HYLAND, Sabine, 2000 "Woven Words: the Royal Quipus of Blas Valera", en: *Inscriptions and Narrativity in Andean Knot Records*, G.Urton and J.Quilter ed., Dumbarton Oaks Washington.

KUON, Peter, 1986, *Utopischer Entwurf und fiktionale Vermittlung. Studien zum Gattungswandel der literarischen Utopie zwischen Humanismus und Fruhaufklärung*. Winter, Heidelberg.

LAURENCICH-MINELLI, Laura, *La scrittura dell' antico Perù*. Bologna, CLUEB.

LAURENCICH-MINELLI, Laura, 1997, "Nota sull' autenticità del documento seicentesco *Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum*". *Thule*, 2/3, 239-244.

LAURENCICH-MINELLI, Laura, 1998, "Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum: un estorbo o un acontecimiento?". *Anthropologica*, N.16, 349-368.

LAURENCICH-MINELLI, Laura, 2000, "Blas Valera leader di un movimento neo-inca cristiano? Una prova ulteriore dell' autenticità del ms. *Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum*", en: *Studi americanistici in Italia. Risultati e prospettive*. Gallinari L., ed., Cagliari, CNR, Ist. sui rapporti italo-iberici, 261-285.

LAURENCICH-MINELLI, Laura, en imprenta, "Presentación del documento *Exsul Immeritus Blas Valera Populo Suo*", *Acta del Simposio Internacional Guaman Poma y Blas Valera*, IILA, Roma, setiembre 1999.

LAURENCICH-MINELLI, Laura, MICCINELLI Clara e Carlo ANIMATO, 1995 (1997), "Il documento seicentesco *Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum*". *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, vol.61, 363-413.

LAURENCICH-MINELLI, Laura e Clara MICCINELLI, 1996, "La *Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum*: una nuova fonte etnostorica sui primi tempi della colonia spagnola". *Etnostoria*, 35-118.

LAURENCICH-MINELLI Laura, MICCINELLI Clara e Carlo Animato, 1998, "Lettera di Francisco de Chaves alla Sacra cattolica Cesarea Maestà: un inedito del sec.XVI", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, vol. 64, 57-92.

LUDEÑA DE LA VEGA, Guillermo, 1975, *La obra del cronista indio Felipe Guaman Poma de Ayala*. Lima, Nueva Educación.

OLIVA Anello, 1998, "Historia del Reino y provincias del Peru y vidas de los varones insignes de la compañía de Jesus, Galvez Peña C. ed., Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

PIRAS, Giuseppe, 1998, *Martin de Funes S.I. (1560-1611)*,. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.

SANGRO, Raimondo (de) principe di SANSEVERO (1750) 1994, *Lettera apologetica dell' Esercitato accademico della Crusca contenente la difesa del libro intitolato "Lettere d' una Peruana per rispetto alla supposizione de' quipu" scritta alla Duchessa d'S**** e dalla medesima fatta pubblicare*. Napoli, Luca Torre.

VALERA, Blas, 1618, *Exsul Immeritus Blas Valera Populo suo*, ms., Napoli, Archivio Miccinelli-Cera.

© Laura Laurencich-Minelli 2000

Especulo. Revista de estudios literarios. Universidad Complutense de Madrid

- El URL de este documento es <http://www.ucm.es/info/especulo/numero16/guaman.html>



Números incas: una nota, Laura Laurencich-Minelli. - 19/02/06

Números incas: una nota

Laura Laurencich-Minelli
Universidad de Bologna (Italia)

El curioso concepto de "cero concreto" mesoamericano y andino y la lógica de los dioses.

En el mundo de los Incas, Mayas y Aztecas, el tiempo no es concebido proceder linealmente como en nuestras culturas, sino circularmente, como se evidencia en las creaciones y destrucciones sucesivas, que se narran justamente como eventos cíclicos, tanto en Perú como en Mesoamérica.

El concepto de tiempo entre los Mayas y los Mesoamericanos era tangible: algo concreto que se manifestaba ya sea en la proyección del tiempo sobre el espacio (es decir en los lugares de observación, para establecer los movimientos del sol y corregir el calendario), ya sea en la división del calendario ritual mesoamericano de 260 días que coincidía con los cuatro puntos cardinales que al mismo tiempo lo regían, uno a la vez, en la sucesión Este, Norte, Oeste y Sur. Además, es importante subrayar que el tiempo era considerado llevado directamente por los dioses, como una especie de estafeta en que el tiempo mismo era el concreto testimonio. (Laurencich- Minelli 1999a; 1999b).

Para los Incas, el tiempo coincide con el espacio, como lo expresa ya inicialmente el vocablo quechua pacha que significa tiempo y espacio contemporáneamente. Esta sinonimia entre tiempo y espacio indica que el primero era considerado concretamente y proyectado sobre el espacio geográfico. El tiempo en efecto, era a tal punto considerado una unidad con el espacio humanizado, que los ceques, aquellas líneas que partían del centro del mundo inca, la ciudad del Cuzco, permitían individuar no sólo grupos sociales y las 328 huacas que marcan el calendario ritual de 328 días de los Incas, sino que algunos de ellos codificaban también las observaciones astronómicas, indicando el punto de algunos momentos significativos del sol y de la luna (Zuidema 1990: 73; 1995). Tiempo que se consideraba proceder circularmente, y entre los Incas hacia atrás, como lo indica el término quechua ñawpa pacha= tiempo pasado, que significa también tiempo/espacio adelante.

En el mundo precolombino, que considera el tiempo concreto, no debe sorprendernos que el concepto de cero no represente la nada como nuestro cero, sino también algo concreto.

Ya por sí mismo, el símbolo cero entre los Incas y Mayas es algo tangible: es un colgante sin nudo para los Incas, es un caracol para los Mayas y una mazorca para los Aztecas (Romano 1999, Harvey y Williams 1981, 1988).

He examinado el tema del cero en varias fuentes sobre los Incas y sobre Mesoamérica (Cieza de León, José de Acosta, el Jesuita Anónimo, Guamán Poma de Ayala, Garcilaso de la Vega, los vocabularios quechua-español de Fray Domingo de Santo Thomas (1560) y el impreso por A. Ricardo (1686) y, para Mesoamérica, Bernardino de Sahagún, los Códices Mendoza, Borgia,

Magliabechianus, Tellerianus-remensis y el vocabulario nahuatl-español de Molina (1571): los únicos indicios que he hallado en estas fuentes es que los diccionarios no refieran la palabra indígena para traducir cero, es decir, no había en el léxico indígena una palabra correspondiente a nuestro cero.

Sin embargo, desde el vocabulario de Molina se evidencia que, aun si en el antiguo idioma nahuatl no había una palabra para decir cero, por lo menos había un "lugar" para el cero porque de acuerdo a la manera de contar los días pasados presentados por Molina (1970 [1571]), los Nahuas del siglo XVI contaban los días de la semana partiendo de cero, como evidencia Chamoux (2003:29): es decir el cero es el primer número, lo que genera los otros números.

Además la Luna parece haber sido la diosa del "cero" en Mesoamérica con toda su carga de fertilidad. Sin embargo ambos símbolos del cero, el caracol maya y la mazorca azteca, estaban conectados con la Luna en cuanto Tecciztecatl, la divinidad de la Luna azteca, es dicha proceder del caracol marino mientras la mazorca es parte de la diosa Chicomolotzin (cuyo nombre significa 7 mazorcas) que está conectada a la fecundidad terrestre que a su vez está relacionada con la Luna. Todavía en tiempos tardíos Fray Francisco Ximenes en su Historia Natural del Reino de Granada (1722:215-216) recuerda que el caracol era ligado a la Luna.

Los datos etnohistóricos me dejan suponer que el concepto de "cero" concreto, que con su fecundidad genera otros números, pueda ser de origen calendárico y esté ligado a la Luna que, como hemos visto, está conectada con la fertilidad de la mujer y con la fertilidad en general ya sea en Mesoamérica ya sea en los Andes (Hocquenghem 1987:30-31), planeta que aún hoy en día permite a los Andinos como a los Mesoamericanos que viven en el campo de computar los meses lunares y que cuando no se ve, como en su fase de Luna nueva, es considerada ausente, es decir, cero.

A priori, parecería que el calendario sacro mesoamericano de 260 días, dicho tzolkin en maya y tonalpohualli en nahua, que funcionaba junto al calendario solar de 360+5 días, no hubiera tomado en consideración los meses lunares, sin embargo, éstos venían computados y correlacionados con el calendario sacro, como resulta por ejemplo del Codex Maya de Dresden.

Además, todavía hoy el concepto de cero conectado a la luna y al inicio de los meses lunares se encuentra no sólo en la contabilidad agrícola, como la de los indios Chiapanecos y la de los Mayas Lacandones, sino que entre los Maya Kaqchikel (Mucía Batz 1996: 17-32) y los Nahuas (Chamoux 2003: 29) del tiempo presente aún hoy se inicia a contar los días de la semana partiendo de cero: lo que me parece ser un indicio de que el concepto de cero no corresponde a la nada sino a algo tangible, concreto, que en ese momento ha concluido y por lo tanto genera los días sucesivos (por ej. suponiendo que hoy sea domingo, para un maya o nahua de hoy, sería el día "cero", porque está ya transcurriendo, mientras que el primer día será el lunes y así hasta dentro de siete días y no ocho, como decimos nosotros, será nuevamente domingo).

Complementariamente, cito mis observaciones durante el trabajo lingüístico-antropológico que realicé entre los Bibri y Cabecar de Costa Rica en los años 1960-1962 para la construcción de una escuela bilingüe (bibri-español, cabecar-español). Para ellos el día ya concluido es cero, y tanto adultos como niños no comprenden el concepto de cero igual a la nada, en cambio tienen bien claro el concepto de cero equivalente a algo que antes era y al momento falta como por ej. la luna que está y luego, cuando es nueva, no se ve. Concepto que por lo tanto llamaré "cero"(1).

Igualmente, es muy interesante que José Mucía Batz (1996: 9-25), a propósito del "cero" según los Maya Kaqchikel contemporáneos, afirme que para ellos el "cero" no es sólo el principio y el fin de una cuenta sino el centro y la madre de todas las cosas: eso es genera el tiempo.

Me parece curioso y estimulante para nuestra búsqueda que un documento secreto, es decir

escrito sin los recortes y las imposiciones de la censura, afirme no solo que el "cero" de los Incas corresponde a Quilla, la Luna, aquel planeta que se ve y no se ve de acuerdo a sus fases y que es responsable de la fertilidad femenina, pero también que justamente de la Luna, es decir del "cero", se inicia a contar la serie de los números sacros inca. Se trata del documento todavía poco conocido *Exsul Immeritus Populo Suo* (de ahora en adelante EI) escrito por el jesuita mestizo Blas Valera en 1618 del cual se está preparando la publicación integral¹. De acuerdo a este documento, el "cero" asumiría entre los Incas el valor de generador de los números sagrados y de los meses lunares: así la Luna nueva que es "cero" no es sólo el punto de partida óptimo del calendario luni-solar de los Incas, al igual de lo que afirma Garcilazo de la Vega (1963[1609]), sino que generaría también cada mes lunar de su calendario y los números sagrados.

Es muy interesante que cuanto revela el ms. EI sobre la Luna = "cero" generador de números y responsable de la fertilidad corresponda a cuanto dicen las fuentes etnohistóricas Mayas y Aztecas (Molina 1970, Mucía Batz 1996, Chamoux 2003) y que se sume a las fuentes etnohistóricas andinas en indicarnos a la Luna como la diosa protectora de la fertilidad y de la generación que, en su aspecto de Luna nueva, o sea en su aspecto más explícito de "cero" inicie, es decir, genera los meses lunares del calendario Inca, Maya y Azteca.

El número cero = la nada y el número 1 como inicio de numeración son propios de las culturas en las cuales el concepto de tiempo y espacio están separados, culturas como la nuestra que concibieron la matemática abstracta en la cual, como dice Platón en el *Timeo*, los números nacen del tiempo. El concepto de "cero" tangible, parece al contrario, propio de las culturas basadas en la atenta observación de la naturaleza y sus manifestaciones concretas, que como los Mayas y los Incas, han desarrollado una matemática concreta en la cual el tiempo se proyecta en el espacio cósmico. Asimismo, las culturas de Egipto y Babilonia poseían el concepto de "cero" tangible (Lumpkin 2002: 20-25).

¿Cuál es la lógica que rige este curioso concepto de "cero" y la manera de contar los días a partir de "cero" que hay en el mundo precolombino? Examinemos los curiosos datos que, sobre este tema, proporciona el documento EI en cuanto parecen abrir unas perspectivas no solo sobre el tema del "cero" en el antiguo mundo andino pero también sobre la lógica que rige eso y el cálculo cotidiano y sacro de los Incas.

1. El cálculo "cotidiano" y el quipu de los Incas

El cálculo de los Incas que los Ascher y Ascher han recabado de la atenta lectura de los números registrados en los quipu, consistía en sumas, restas, divisiones en partes iguales, divisiones en fracciones simples y con denominador desigual, divisiones en partes proporcionales, multiplicaciones de números enteros por números enteros y la multiplicación de números enteros por fracciones (Ascher y Ascher 1981: 151-152). Cálculo que se efectuaba con la ayuda de la yupana y se registraba en el quipu. Es un cálculo que sigue una simple lógica deductiva y lineal que, a pesar de ser efectuado por los quipucamayoc y contadores de los Incas pertenecientes, por lo general, a la nobleza, llamaré cotidiano para distinguirlo del cálculo sagrado de que se refiere en el párrafo 3.

Del documento secreto EI de Blas Valera, resulta que los Incas utilizaron el quipu en un modo mucho más sofisticado de cuanto los estudiosos lograron determinar apoyándose en los datos de los cronistas oficiales, que lastimosamente son muy lagunosos, quizás porque no los comprendían, o porque a causa de la censura a la cual eran expuestos antes de obtener el imprimatur, debían simplificarlo: pues de la comparación que he seguido entre los textos de los cronistas jesuitas oficiales, entre ellos los PP. Acosta [1590], Cobo [1653] y la obra del P. Oliva de 1631 destinada a la publicación (Oliva 1998 [1631]), con lo que el mismo P. Oliva escribe respectivamente siete y ocho años después en el documento secreto *Historia et rudimenta linguae piruanorum* (de ahora en adelante HR) unido a cuanto escribe al respecto Blas Valera en EI, resulta que los cronistas para obtener el imprimatur estaban sujetos a describir el quipu no como un lógico sistema de registro sino como algo infantil y aproximativo (Laurencich-

Minelli 2003a, b, 2004).

Veamos ahora qué afirma sobre este argumento P. Blas en el documento secreto EI: él escribe que existían por lo menos tres tipos de quipu (y no uno sólo como habitualmente consideran los estudiosos). El primero, el más conocido, porque sobre él se concentran las investigaciones desde el siglo pasado, es el quipu numérico decimal que llamaré de posición para distinguirlo de los otros tipos de quipu.²

De acuerdo a las afirmaciones de P. Blas en EI, el quipu numérico de posición cumplía igualmente la función de registro de doble entrada, de registro selectivo de partidas averiadas o no utilizables y de partidas aceptables, mientras el indicador de clase, es decir un objeto oportunamente insertado al final de la cuerda maestra, permite identificar cuidadosamente la clase a la cual pertenecen las cosas contadas (Laurencich-Minelli 2001: 69). Lo que significa, que el quipu presentado en EI resulta ser un instrumento de registro muy eficiente, no obstante su simplicidad, y tan flexible que registraba también los imprevistos y podía programar balances, así como el estado de salud y la eficiencia de la población del Imperio: en efecto presenta una lógica contable simple y lineal que servía para registrar el estado de bienes, entradas, productos, incluso lo esperado, lo ausente, etc. Se acompaña de un prontuario clasificatorio de los bienes y de los seres evidenciado con el indicador de clase que los proyecta en las varias clases en que estaban subdivididos los bienes del Imperio, por ejemplo la clase minera, agrícola, poblacional, etc.

Veamos juntos al autor de EI, cuáles son los elementos técnicos que aplicados al quipu dan lugar a las prestaciones ya mencionadas y al mismo tiempo responden a unas preguntas que han planteado los estudiosos sobre la lectura del significado extranumerico de los colores, de los nudos a Z o a S y de la hilatura a Z y a S de las colgantes del quipu.

De acuerdo al manuscrito de Blas Valera, el ojo de quien consultaba el quipu debía inicialmente buscar el indicador de clase insertado en la cuerda maestra, que evidenciaba a qué clase pertenecía el quipu mismo (por ej. las clases minera y agrícola, la primera indicada por una hebra de oro y la segunda por una mazorca). En efecto, explica P. Blas, el mismo color, por ejemplo el color rojo de una colgante, podía indicar cosas diferentes según la clase a la cual pertenecía: es decir el color rojo en la clase del quipu de mina correspondía al cinabrio mientras que en la clase agrícola indicaba el ají. Este indicador de clase se encuentra presente aún en algunos quipu, por ejemplo el n. VA 47122 del Museum für Völkerkunde de Berlín, cuya función es planteada a modo de hipótesis por Gary Urton, a pesar de no haber tomado en cuenta el documento EI.³

La manera de pensar concreta que rige el quipu y sus prestaciones es evidenciada también por la manera de utilizar el quipu como registro de doble entrada: el P. Blas indica, en EI, que el nudo a S evidencia la sustracción y el nudo a Z la suma: es decir el nudo a S correspondería a los objetos previstos pero no ingresados, mientras que el nudo a Z a los realmente ingresados. Por otra parte, la afirmación genérica de Blas Valera en EI de que las hebras hiladas a S indica cosas viciosas y feas y las hebras hiladas a Z cosas bellas y virtuosas, aplicada a las colgantes del quipu indicaría que las cuerdas de un quipu hiladas a S registrarían bienes averiados, seres enfermos o cosas en general feas, inservibles o escasamente utilizables; mientras que las colgantes hiladas a Z evidenciarían todo lo bueno y bello que ha sido registrado, es decir, lo utilizable.⁴

En el ámbito de los quipus numéricos, EI señala además que no siempre se recurría a la posición del nudo para evidenciar la pertenencia del número a las decenas, centenas, etc., sino que se podía enlazar al nudo mismo hebras de colores, por ejemplo rojo, para indicar las decenas. Como ejemplo presenta el miraypaquipu, un quipu usado para expresar algo como nuestras tablillas pitagóricas, anudando sobre una sola colgante los resultados del n. 4 multiplicados por los números 1-9. Esto evidencia la flexibilidad del quipu que nosotros en cambio tenemos la costumbre de pensar como un sistema mnemónico unívoco y fijo.

No conozco hasta el momento descripciones de quipu con nudos marcados por hebras de diversos colores, entre los existentes en nuestros museos. Por ello, es recomendable analizar

cuidadosamente, a la luz de esta perspectiva, los llamados "markers" que Frank Salomón, a propósito del quipu de Tupicochan, dice justamente que presentan colores diversos (Salomon 2002: 293-319).

Además del quipu numérico de posición, Blas Valera describe el quipu ordinal, que dice ser un sistema mucho más simple, usado por ejemplo por los pastores, para registrar el número de objetos contados, visualizándolos en las cuerdas del quipu según el orden en que se observan en el terreno: éste es un quipu no de posición sino más bien ordinal-topográfico que marca el orden y las filas según las cuales, el recaudador registraba para el pastor las llamas seleccionadas a consignación de los oficiales del Inca (por ej. de la primera fila de cinco llamas presentadas a la verificación e indicadas sobre una de las colgantes del quipu con otros tantos nudos, suponemos que se escogiera la segunda: venía insertado un fleco de lana de llama sobre el segundo nudo (a partir de la cuerda maestra) para indicar la llama escogida, fleco que en este caso asume la función del indicador de objeto): el quipu ordinal es un quipu tan concreto que proyecta sus factores, como las llamas del ejemplo y el respectivo cálculo, directamente en el terreno. Además nos permite aproximarnos a la lectura del tipo de quipu que Locke llama "spurious", del cual tenemos algunos ejemplos en nuestros museos, entre ellos el quipu n. 3887 del Museo di Antropologia e Etnologia dell'Università di Firenze (Locke 1923: 27-31, Laurencich-Minelli 2003b).

Estos instrumentos mnemotécnicos son concretos y tridimensionales y los cálculos "cotidianos" que registran siguen una simple lógica lineal de matemática con base 10 que calcula cosas concretas.

En El Blas Valera describe también el "quipu regal" o capacquipu que dice ser usado solamente por la nobleza para escribir en modo ideográfico-fonético-silábico mediante quipu textos y cantos sacros (Laurencich-Minelli 1996, 2002a, 2003b) se basa en una serie de ideogramas que van leídos fonéticamente, dichos ticcisimi o palabras claves (ver Laurencich-Minelli 2003b, fig.1 en el número 25 de esta misma Revista): cada una de éstas venía insertada en una de las colgantes, mientras que el número de nudos atados en la parte inferior de la colgante indicaba la sílaba que se debía extrapolar y leer fonéticamente. El escoger un ticcisimi en vez que otro para componer el capacquipu no era casual porque el ideograma mismo tenía valor conceptual que había que calcular en el "escribir" el texto: sin embargo el utilizar la sílaba CHA extrapolada de el ticcisimi PACHACAMAC conectaba el texto entero al dios mientras que extrapolándola de CHACATA (cruz) lo conectaba a la cruz de las cuatro direcciones. A cada canto sacro escrito sobre el capacquipu, dice el cronista mestizo, correspondía un número sagrado pero también a cada ticcisimi con que se formaba el capacquipu, correspondía un dios o una fuerza divina que, como hemos visto, acentuaba la sacralidad del entero capacquipu hacia aquel dios o aquella fuerza divina. La lógica que rige el capacquipu no era una lógica lineal y deductiva pero una lógica de molde holístico en cuanto el todo, es decir, el texto "escrito" no es igual a la suma de sus partes.

Esta es una escritura que, al igual que la Maya, compone sus textos para una lectura fonética combinando dioses y fuerzas divinas e indicando, con un indicador de sílaba, cuáles son las sílabas que hay que extrapolar de ellos para la lectura fonética (Coe 1992:231-258). Dioses que, contrariamente a nuestra manera de pensar, eran concretos y se podían tocar a través de unos objetos concretos que "contenían" su sacralidad: como las huaca de acuerdo al pensamiento andino y los nahual o los símbolos de los dioses o los mismos sacerdotes, de acuerdo al pensamiento mesoamericano. En suma, esa era una escritura no solo tridimensional pero concreta que involucraba concretamente a los dioses y a las fuerzas divinas de acuerdo a una lógica holística.

2. La "escritura" de los números incas

Los números de los incas venían "escritos" de manera concreta y tridimensional, es decir, mediante nudos, en los quipu: en el quipu ordinal se trata de nudos simples anudados uno a la vez.

No entro en detalles sobre los nudos utilizados en el tipo de quipu numérico decimal de posición, por ser muy conocidos, pero recuerdo que el nudo a 8, indica la unidad, es decir, es el símbolo del n. 1, el nudo largo a la franciscana indica, con sus múltiples vueltas, las unidades desde el n. 2 hasta el n.9, mientras que los nudos simples son usados para "escribir" los números comprendidos en las clases de las decenas, centenas, miles, etc. Es decir, los diversos modos de realizar un nudo nos aclaran que ya sea el n. 1 ya sea la clase de las unidades se podían identificar prescindiendo de su posición en la colgante, mientras que las decenas, centenas, miles se evidenciaban solamente con la diversa posición en la colgante (Asher y Asher 1981:151-152).

Blas Valera en EI explica también el abaco o yupana tanto que lo que creíamos haber sido un instrumento abstruso y complicado resulta sencillo y flexible: sobre la rejilla de malla cuadrada llamada yupana se calculaba a través de piedrecillas o semillas que se leían como un quipu numérico de posición: eso es una columna de cuadrados de la yupana corresponde a una cuerda de quipu en que se contaban, a partir de abajo y hacia arriba, las unidades, las decenas, las centenas, etc.⁵ De el ms.EI se infiere que la yupana servía no solo para cálculos sino también para apuntar números que se "escribían" con piedrecillas o semillas que, al igual que los nudos de los quipu, son concretas.

Del mismo documento EI resulta además que la yupana servía para cálculos sagrados: en este caso este instrumento permitía otras posibilidades y su aplicación seguía reglas distintas.

3.La "escritura" de los números sagrados y sus cálculos

En las altas culturas teocráticas mesoamericanas, como la Maya y la Azteca, que consideraban divinos no sólo a reyes y nobles sino también a los espacios que gobernaban (es decir sus cacicazgos y estados), existían números divinos, es decir dioses que corresponden a números que por lo tanto llamaré dioses-números: se pueden leer en numerosas fuentes precolombinas, entre ellas los dieciséis códices mesoamericanos y varias estelas mayas del periodo clásico. Los Mayas "escribían" estos dioses-numeros como ideogramas en forma de rostros de dioses. Ellos y los Aztecas "escribían" los números sacros también en el calendario de los 260 días, el tzolkin o tonalpohualli en forma de los 13 dioses- números de las trecenas y de los 20 dioses de las ventenas: los primeros a menudo como números en forma de bolitas (una bolita=1, dos bolitas=2, etc. ver Codex Borbonicus), bolitas- números que corresponden respectivamente a los dioses Xiuhtecutli, Tletztecuhtli, etc. y los segundos, los dioses números de las ventenas, mediante cipactli, ehecatl, calli, etc. que son respectivamente los símbolos de los dioses Ometeotl, Quetzalcoatl, Tepeyollotl, etc.

Para el Imperio teocrático del Tahuantinsuyu gobernado por un rey divino, el Inca, cuyo espacio cosmogonizado era también considerado divino, y del cual todas las fuentes cronísticas revelan una cuidadosa contabilidad administrativa realizada a través de los quipu, curiosamente no han sido aun halladas fuentes precolombinas que refieran de números divinos, quizás porque diversamente de Mesoamerica, no existen códices precolombinos o porque los miramos sin darnos cuenta de su sacralidad en cuanto los cronistas oficiales no hablaron de números sagrados, tal vez porque no los entendieron o, en caso contrario, para evitar de ser acusados de idolatría (Laurencich-Minelli 2004b).

3a. Los números sagrados de los Incas

El ms. EI, tal vez por ser un documento secreto, nos revela que los números sagrados de los Incas existían y se podían "escribir" ya sea en forma de nudos de colgante de quipu, ya sea en forma ideográfica, es decir como tocapu (Laurencich-Minelli 2002b:267-284). Los primeros son diseñados en EI anudados sobre un fragmento de colgante de quipu: a cada uno Blas Valera le antepone la explicación en latín que aquí transcribo después de haberla traducido:

Quilla = la colgante sin nudo.

Inti = la colgante con un nudo.

Las fuerzas opuestas y la doble torsión de la hebra = la colgante con 2 nudos.

Amaru destructor y la masculinidad = la colgante con 3 nudos.

La femineidad y Pachamama = la colgante con 4 nudos.

El dios Pariacaca = la colgante con 5 nudos.

El dios Illapa = la colgante con 6 nudos.

El Inca y su Coya = la colgante con 7 nudos.

Los antepasados originarios en la sacralidad de Uru = la colgante con 8 nudos.

Amaru creador = la colgante con 9 nudos.

Pariacaca, Pachacamac, Viracocha, Inti y Quilla = la colgante con 10 nudos.

Examinamos ahora esta serie de números sagrados: inicia, como hemos visto, con las dos divinidades mayores del Imperio, que son respectivamente la hebra sin nudos, el "cero", es decir Quilla (la Luna) y el n.1 Inti, el Sol; sigue el n.2: las fuerzas opuestas, eso es el elemento masculino y femenino que entrelazados se consideraba que formaban la fuerza cósmica base, casi el tejido del mundo. Sigue el n.3: Amaru destructivo y la masculinidad: es la fuerza destructiva que se consideraba desencadenada cuando se alteraba el equilibrio entre las fuerzas cósmicas. El n.4 es la femineidad y Pachamama. El n.5 es el dios Pariacaca, dios creador, cuyo lugar sagrado principal es la huaca, que se encontraba en Huarochirí en los Andes Centrales. El n.6 es el dios Illapa, dios del rayo y del trueno, cuyo número corresponde a dos veces Amaru, casi a indicar el vínculo entre Illapa y la fuerza cósmica destructiva. El n.7 es el Inca con su Coya esposa-hermana: forman una totalidad quizás compuesta del n. 3, la masculinidad y el Amaru y el n. 4 la femineidad y Pachamama. Sin embargo, es probable que al Inca le correspondieran también otros números (por ej. el Inca en la escritura ideográfica de EI, está representado por dos cuadrados concéntricos que sugieren dos veces el n. 4; asimismo, por el n. 5 figurado por una cruz). El n.8 representa los antepasados originarios y la sacralidad del dios de la hebra, del tejido y de la palabra: el dios Uru: es muy interesante porque de aquí se infiere el legamen entre las cuatro parejas de los Ayar (que según el mito omónimo fundan la historia de los Incas) y el dios Uru que continuaría a hilar el vínculo con los antepasados; además Blas Valera en el ms. EI describe el legamen entre el dios Uru, los textiles y la historia de los Inca en la ceremonia urupychana que consistía en sacar antiguos tejidos de los depósitos, deshilar algunas hebras y reutilizarlas en tejidos nuevos. El n.9 es Amaru creador. Este dios-número me parece muy interesante para comprender la lógica del cálculo sagrado: en efecto el Amaru destructor multiplicado por 2 proporciona el dios Illapa cuya destrucción se limita a su aspecto de saeta, mientras multiplicado por sí mismo daría la fuerza creadora. El n.10 es Pariacaca, Pachacamac, Viracocha, Inti e Quilla. Éste es el número que parece comprender y reunir a los dioses creadores y fundadores, aunque si el valor numérico asignado a cada dios, cuando de por sí solo, resulta diverso: en efecto, Pariacaca es el n.5, Inti es el n.1, Quilla es el "cero". En otras palabras, me parece que la decena tenga la capacidad de unificar, bajo el n.10, a los dioses creadores y fundadores del Imperio sin respetar la lógica del cálculo numérico deductivo, pero sí una lógica que llamo holística en cuanto el todo no es igual a la suma de las partes de que está compuesto.

De los números sagrados "escritos" en forma ideográfica como tocapu Blas Valera dice en EI que son textiles pero que pueden también ser pintados sobre madera. Que los tocapu puedan llevar "escritos" unos números sagrados esta implícitamente afirmado por las cifras arábigas dibujadas en unos de los tocapu de indumentos pertenecientes a la sagrada nobleza inca en la Nueva Cronica y Buen Gobierno (Guaman Poma de Ayala 1936:102,104,106, 120 etc.; Laurencich-Minelli 1996:77-87, 99-107).

No me detengo sobre los varios tocapu-números presentados en EI ni discuto aquí la interpretación que de esos proporciona Blas Valera y Anello Oliva en HR en cuanto ya me detuve sobre el tema (Laurencich-Minelli 2002, 2003a, 2003b, 2004b,c). Menciono solamente que no resulta que estos tocapu-números podían componerse como los números sacros anudados en la colgante mediante los cálculos sagrados: es decir, parecen ser la forma fija y estática de expresar un número sacro, ni resulta que fueron usados para el cálculo sacro. Se debe también tomar en cuenta que nos indican una vía para "leer" los tejidos incas y los keros decorados con estos ideogramas dichos tocapu (Laurencich-Minelli 2002, 2004c).

3b. Cálculos sagrados de los Incas

El hecho que los Mesoamericanos y los Andinos veneraran a dioses en forma de número abre la posibilidad que ellos podían hacer también cálculos sagrados con estos números divinos. Sin embargo las fuentes precolombinas nunca evidencian cálculos sagrados, quizás porque formaban parte íntima de la preparación y de las técnicas sacerdotales transmitidas directamente de maestro a alumno, y por ellos encontraban innecesario documentarlos. Del mundo Inca colonial proceden en cambio algunos datos del cálculo sagrado: están en el documento secreto jesuítico EI: que, en cuanto secreto, es decir no expuesto a la censura ni de la Corona ni de la Orden, nos revela este aspecto del cálculo de los Incas con el intento de comunicar y recordar la complejidad de los quipu y la preparación escolar de la nobleza inca, ya sea al mundo europeo culto, como a la nobleza inca que se estaban españolizando. Este tema obviamente no se encuentra en ninguna otra fuente colonial porque habría sido considerada obra del demonio y censurada junto al autor⁶. En espera de encontrar una confrontación a cuanto escribe Blas Valera en EI, quizás en un documento judicial colonial que trate de un eventual proceso por brujería concerniente a los números, veamos aquí algunos apuntes tomados del mismo documento.

De el ms.EI resulta que los números sagrados anudados sobre una hebra eran considerados capaces de descomponerse y recomponerse en varios modos de acuerdo a curiosos cálculos unos de los cuales parecen lineares: por ejemplo el n. 8, el dios Uru, según las oportunidades establecidas por los sacerdotes, podía descomponerse en 4×2 , es decir, podía contener Pachamama y las fuerzas opuestas, pero también en $5 + 3$, es decir, el dios Pariacaca y Amaru destructivo-masculinidad, pero también en $6 + 2$, es decir el dios Illapa y las fuerzas opuestas.

Más curioso parece el cálculo sobre el n.10 que tiene la capacidad de reunir en sí a los dioses creadores y fundadores del Imperio sin respetar la lógica del cálculo numérico deductivo, pero sí una lógica que llamo holística en cuanto el todo no es igual a la suma de las partes de que está compuesto: sin embargo esta compuesto del n.5, Paricaca, de "cero" la Luna con el n. 1 Inti, el Sol y de los dioses Pachacamac y Viracocha cuyo número sacro parece ser el 10.

A esta misma lógica holística pertenecen los curiosos cálculos que Blas Valera en Exsul Immeritus dice ser necesarios para transformar el quipu "regal" o capacquipu en números apoyándose al ábaco o yupana y registrando sobre un primer quipu numérico los resultados que se han obtenido dando valor 10 a cada ticcisimi y valor 1 a cada sílaba extrapolada de el ticcisimi y sobre un segundo quipu numérico los resultados sacados dando en cambio valor 1 ya sea a cada ticcisimi ya sea a cada sílaba . De esta base, de acuerdo a EI, el sabio dicho amauta tiene que alcanzar el número sacro de cada canto o un múltiplo. No me detengo sobre los varios pasajes que Blas Valera dice ser necesarios para alcanzar el número sacro y producir al mismo tiempo la mayor cantidad de múltiplos de este número porque ya traté en detalle este tema (Laurencich-Minelli 2004b): miramos aquí solamente los curiosos cálculos que se efectúan para alcanzar, en este caso, el n.5, el número del canto Sumac Ñusta.

Por ej. en el primer quipu, las colgantes en las cuales es registrado el n.23 son dejadas de lado porque según el cálculo sagrado inca proporcionan un múltiplo de 5 en cuanto $2+3=5$, y por lo tanto el amauta, por haber ya alcanzado el n.5, no lo somete a ulteriores cálculos, mientras trabaja aún sobre otras colgantes : es decir, suma los números de la primera colgante con aquellos de la segunda ($87+37=124$) y los resta de la suma entre los números de la tercera colgante más aquellos de la quinta ($46+46=92$) es decir $124-92=32$ que según el cálculo

sagrado correspondería al n. 5, en cuanto $3+2=5$.

El cálculo registrado sobre el segundo quipu parece en cambio más simple, probablemente porque cada colgante del mismo produce el n. 5 ó unos de sus múltiplos, así como la suma de todos los números de este quipu proporciona el n. 55, otro múltiplo del n. 5, es decir del canto mismo. En resumen, considero la posibilidad de que se trate de cálculos que llamaré holísticos en cuanto el resultado obtenido es diferente a la suma de sus factores. Blas Valera concluye su demostración explicando que en estos cálculos, es celada la fuerza del n. 55, múltiplo sagrado del n.5, número del canto Sumac Nusta que a su vez vela el dios del n.5, Pariacaca. Alcanzando tal número, él dice que el amauta honraba fuerzas que establecían una corriente (el kamaq) y comprendiendo los números confería grandeza al Tahuantinsuyu, supongo en cuanto enfocaba, refundaba y ordenaba el imperio de los Incas en el sistema numérico que caracterizaba la entera cosmogonía del Tahuantinsuyu. Además, agrega que la yupana es la imagen de Pachamama, simbólicamente tejida por Uru, el dios de la hebra y de las palabras, a fin de que el sabio sacerdote amauta pueda simbólicamente descender del Cielo sobre la yupana y moverse entre las piedras blancas (las unidades pero también las sílabas del capacquipu) y negras (las decenas pero también las palabras cardinales) para aferrar a Amaru, el gran destructor y convertirlo en el creador: el kamaq. Así, concluye P. Blas la armonía del cosmos quedaba en equilibrio porque se activaban las fuerzas de los dioses.

En síntesis, el número sagrado anudado en la colgante no correspondería a una sola divinidad sino que podría asumir en sí mismo a otros dioses de acuerdo a la composición y descomposición de un número y según los cálculos hechos por el amauta para transformar un canto en número, mientras que el número sagrado escrito por medio de ideogramas parece fijar el dios-número al territorio del cual no sería posible removerlo ni hacerlo englobar a otras divinidades a menos que no se le añadiera, en el mismo cartucho, otro tocapu (Laurencich-Minelli 2003b,c, 2004c).

Cuánto de todo eso era Inca y cuánto colonial no sabemos: hay que seguir investigando comparándolo también con los números sacros mesoamericanos. Mientras tanto, tomando como referencia la época colonial de los documentos EI e HR, los denominaré números sacros inca-coloniales esperando que ulteriores estudios aclaren este tema al igual que las curiosas relaciones entre EI, HR y la Nueva Cronica que de acuerdo no sólo a éstos manuscritos sino también a estudios comparativos recientes resulta muy probable que sea conectada con los jesuitas.⁷

Palabras finales

Esta nota quiere plantear el problema sobre el curioso concepto de "cero" y la curiosa manera de contar los días a partir del número "cero" que existió y existe todavía en el mundo andino y mesoamericano y cuál puede ser la lógica que rige estos conceptos ilógicos para nuestra manera de pensar. Desde esta búsqueda resulta que, en el ámbito de los cálculos de los Incas, parecen existir dos tipos de lógica: una lineal y deductiva utilizada en el cálculo cotidiano y en los quipu de número, la otra holística para los cálculos sacros y los capacquipu: ambas basadas sobre conceptos, números y cálculos concretos. La primera, utilizada para los cálculos cotidianos, cuenta a partir de 1, como esta evidenciado en las varias clases de quipu aquí examinados. En cambio el razonamiento holístico utilizado para "llamar" y contar los dioses-números cuenta a partir de la hebra sin nudo que hemos llamado "cero". Esta curiosidad en la lógica que rige los números sacros incas parece relacionada al hecho que trata de números que son dioses, al igual que los números dioses que llevan los días del calendario sacro mesoamericano dicho tonalpohualli: sin embargo el estudio que estoy efectuando sobre el tonalpohualli del codex Cospi evidencia que los 20 dioses-números del calendario sagrado resultan tan dinámicos que no sólo engloban ya en sí mismos, gracias al sistema del calendario de los 260 días, los dioses de los puntos cardinales y los 13 dioses de las trecenas, sino que también parecen ser capaces de asumir, cada uno de ellos en modo diferente (pero tal vez ligado a las necesidades religiosas del templo en el cual el tlacuilo redactaba su Codex) a otros dioses a través de micro-símbolos que los representarían (Laurencich-Minelli 2003c, 2002c).

Dinamicidad que Lopez-Austin (1989-90 I:268) ya había evidenciado ser presente en los dioses del olimpo nahua, capaces de cambiar atributo y de fundirse entre ellos. En otras palabras, en el tonalpohualli utilizado más que todo para predicciones y auspicios, es decir para cálculos sagrados, cada uno de los 20 dioses-números parece capaz, aunque en modo diverso, de generar holísticamente una clase de dioses multiformes diferentes de los originales de acuerdo a la lógica que rige los dioses mesoamericanos (Laurencich-Minelli 2003b, 2002e). Lo que parece, como concepto, análogo a los curiosos cálculos holísticos de la matemática sacra inca colonial evidenciados en EI pero a sabienda que, en el caso de Mesoamérica, la dinamicidad de sus dioses es expresada a través de los micro-símbolos de los mismos dioses que se unen entre ellos y, en el caso de los Andes, bajo forma de dioses números que se unen mediante aquella curiosa forma de cálculo que he llamado holística. Este último, utilizado en el ámbito de los números sacros incas para ligar y activar a los dioses, expresa una lógica que no es la lógica occidental lineal, deductiva sino la lógica holística andina cuyos conceptos son siempre concretos (Arnold y Yapita 2000): lógica que se observa también en el hecho que ampliando o reduciendo el número, éste puede asumir en sí mismo más o menos dioses. Es una lógica que expresa un continuo devenir ya sea expansivo ya sea reductivo que procede circularmente como un tornillo sin fin: es decir es un movimiento, un devenir y una interacción de los dioses que plantea la posibilidad que esta sea la lógica que caracteriza la era cosmogónica en la cual los Aztecas decían vivir, la era ollin, la era movimiento.

En otras palabras Valera en EI, a través de la numerología y de los cantos que transcribe mediante el capacquipu, nos presenta fuerzas sagradas que son como diosas y dioses que no son seres bien definidos incapaces de salir de su personalidad, como los dioses de el Olimpo griego y romano, pero dioses proteiformes, capaces de interactuar y asumir a otros dioses y a otras fuerzas sagradas, cosa que pudo haber favorecido a los Incas al asumir nuevos dioses, como Viracocha, Pachacamac y Pariacaca en su Olimpo. Lógica que permitiría a los dioses y a las fuerzas sagradas de constituir un unicum sacro: el kamaq (que el vocabulario quechua-español estampado por Antonio Ricardo en 1568, traduce como "creador", es decir el soplo vital): un unicum en continuo fluir con movimiento circular entre el mundo de los dioses y el de los hombres pero que es diverso de sus componentes simples. Era en efecto un todo, tal vez personificado por el fluir continuo del agua que corre en la tierra y luego sube al cielo bajo la forma de vapor para luego bajar de nuevo a la tierra bajo la forma de lluvia que los sacerdotes intentaban gobernar en su fluir a fin de que no encuentre obstáculos, porque de haber sucedido hubieran ocurrido grandes catástrofes (Earls and Silverblatt 1978).

¿Se trata de una lógica conectada a la cuenta de números que son divinos, como eran también los días del calendario sagrado o tonalpohualli y que, por lo tanto, era efectuada en el ámbito del razonamiento holístico al igual que la religión mesoamericana y andina?

¿Es este continuo devenir-movimiento de los dioses nahua la base filosófica de la era ollin, la era que caracteriza el postclásico de Mesoamérica?

Se necesitan ulteriores investigaciones para contestar a estas preguntas: por el momento me parece que hay que subrayar la analogía que hay sobre este tema entre el mundo andino y el mundo mesoamericano y sugerir que la manera de contar los días a partir de "cero" que existe todavía entre los Mayas y los Nahuas actuales puede ser debida al hecho que, en Mesoamérica precolombina los días eran considerados llevados por los dioses al igual que hoy en día son considerados llevados por los santos de nuestro calendario. Además el parecido entre los dioses dinámicos ya sea de Mesoamérica ya sea de los Andes y el concepto holístico que caracteriza los dioses mesoamericanos y los dioses-números incas coloniales nos deja suponer, en espera de ulteriores investigaciones, que la concepción de los números sacros inca coloniales de que refiere EI remonta a tiempos precolombinos.

El razonamiento holístico, al igual que la lógica que rige la manera de calcular los números-dioses, al primer impacto parece ilógico y extraño para nuestro modo de pensar. Sin embargo, desde un examen más detenido del cálculo sacro parece más bien pertenecer a la misma lógica que se diría empapar el modo de pensar lo sagrado, ya sea en Mesoamérica y en Perú, y que además en Bolivia es todavía observable en los pueblos actuales de Aymaras (Arnold y Yapita 2000).

Igualmente, aquel conjunto de operaciones "ilógicas" que hemos visto en el caso de la transformación del canto Sumac Ñusta en números, que parece haber tenido el objetivo de producir tantas cifras divinas que debían de cualquier manera expresar el $n.5$ ó sus múltiplos y los dioses conectados con este número, parecen un ejemplo de razonamiento holístico.

De cualquier modo parece que los cálculos de los Incas seguían el razonamiento lineal deductivo cuando se referían a objetos que se podían proyectar en el espacio geográfico visible y práctico de la vida cotidiana, es decir, cuando se trataba de cálculos que llamaremos cotidianos, mientras que cuando se enfocaban en los grandes espacios del tiempos sagrado, que habíamos visto considerarse proceder circularmente, venían efectuados según un razonamiento que producía el retorno, el cerrarse en círculo del pensamiento, la falta del infinito en la proyección de las cosas y del mundo pero al mismo tiempo la proliferación del razonamiento holístico multi-direccional que provocaba aquel absurdo, para nosotros, multiplicarse o reducirse de números sagrados y de dioses: aquellos números cuya totalidad no es igual a la suma de sus factores.

El "cero" concreto y la concreción de los números usados para contar cosas concretas, sean mercaderías, tributos, personas o divinidades, proyectándolas en el espacio real y concreto, podrían haber facilitado a los Incas o a sus predecesores el descubrimiento de la matemática de posición, que en los rangos de las unidades, decenas, centenas, miles, etc., recuerda la secuencia de los andenes a modo de graderías ascendentes, que recubrían las montañas. Bajo esta óptica no parece casual la afirmación de P. Valera en EI que el abaco o yupana represente la Tierra, es decir la diosa Pachamama (Laurencich-Minelli 2001a: 42-43).

Concluyendo se infiere que lo sagrado de los Mayas, Aztecas y Incas era regido por una lógica de molde holístico que, quizás, se puede relacionar con el hecho de que las lenguas americanas son aglutinantes, es decir, que los hablantes siguen inconscientemente una lógica holística en la cual gracias a infijos y sufijos, que son morfemas analíticos, el todo, o sea la palabra nueva completada por los afijos es diferente a la suma de sus partes.

De cualquier manera, estas son por ahora sólo hipótesis de trabajo que propongo a los estudiosos en espera de ulteriores investigaciones.

Es cierto que hasta ahora el cálculo de los Incas ha sido considerado en el ámbito de nuestras principales coordenadas: tiempo y lugar. Sin embargo, nos encontramos frente a culturas que realicen el cálculo en coordenadas diferentes a las nuestras, de las cuales la más evidente parece ser la de su espacio antropizado, como desde varios años va afirmando Zuidema.

Tampoco hemos tomado en cuenta que cada una de las partes de su cálculo se define a través de aquella particular relación que lo liga al todo divino, el kamaq.

Ni siquiera hemos considerado el hecho de que las poblaciones indígenas actuales de América, como los Mayas Quiché, y los Mayas Kaqchikel guatemaltecos y los grupos Aymaras bolivianos, que mantienen sus propias tradiciones, no viven (porque no conocen) las condiciones establecidas por la racionalidad occidental, como por ejemplo el principio de la no contradicción, las leyes de identidad, las inferencias deductivas, pero en cambio una lógica holística en la cual A puede ser cualquier cosa de parecido a A pero también distinto de A, residuo de procesos psicológicos e históricos que a nosotros se nos escapan la mayor parte de la veces (Levi-Strauss 1962): contradicciones con la racionalidad occidental que no hay que considerar anomalías en el ámbito de nuestra racionalidad occidental que erróneamente suponemos universal, sino como anomalías aparentes, pues causadas por nosotros mismos cuando intentamos aplicar nuestro pensamiento occidental, que ha desarrollado una fina lógica abstracta, lineal y deductiva al tonalpohualli, a la cosmogonía de la era ollin de los Aztecas, al cálculo sagrado Inca y el pensamiento de los Ayamaras de hoy que, en cambio, parecen haber usado y usar la lógica holística.

Referencias citadas.

Acosta, J.

1954 [1590] Historia Natural y Moral de las Indias. BAE, Madrid.

Altamura, L

2001 Relazione di consulenza concernente la verifica di scritture. Actas del coloquio Internacional: Guáman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial, Roma, 29-30 Setiembre 1999) F. Cantú (ed.), pp. 143-170. Pellicani, Roma.

Anónimo

1992 [1879] De las costumbres de los naturales del antiguo Perú. En Varios. Antigüedades del Perú, Crónicas de América 70, Urbano H. y Sánchez A. (eds), pp. 45-122, Historia 16, Madrid.

Ansion, J.

1990 Como calculaban los Incas En Quipu y Yupana. Colección de escritos, C. Mackey, H. Pereyra, C. Radicati, H. Rodriguez, O. Valverde (eds.), pp. 257-266, CONCYTEC, Lima.

Arnold, D. y J. de Dios Yapita

2000 El rincón de las cabezas. Luchas textuales, educación y tierras en los Andes. No. 9, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.

Ascher, M. & R. Ascher

1981 Code of the Quipu, A Study in Media, Mathematics and Cultures. University of Michigan Press, Ann Arbor.

Asher, M..

1991 Ethnomatematics. A Multicultural View of Mathematical Ideas. Brooks/Cole Publishing Co. Pacific Grove, California.

Bertoluzza A., C. Fagnano, M. Rossi e A. Tinti

2001 Primi risultati dell' indagine spettroscopica micro-Raman sui documenti Miccinelli. Actas del coloquio Internacional: Guáman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial (Roma, Italia, 29-30 Setiembre 1999), F. Cantú (ed.), pp. 181-190, A. Pellicani, Roma.

Cantú, F.

2001 Guaman Poma y Blas Valera en contraluz: los documentos inéditos de un oidor de la Audiencia de Lima. Actas del coloquio Internacional: Guáman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial (Roma, Italia, 29-30 Setiembre 1999), F. Cantú (ed.), pp. 475-519, A. Pellicani, Roma.

Chamoux, M.

2003 Calendrier, représentations mentales et procédures de calcul chez les Nahuas (Mexique). Journal de la Société des Américanistes, Paris, t.89-1 : 21-38.

Cieza de Leon, P.

1986-1987 Crónica del Perú, I-III. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Cobo B.

1952[1653] Historia del nuevo mundo. Biblioteca de Autores Españoles, n.92, Atlas, Madrid.

Codex Borgia

1963 Facsimile. Fondo de Cultura Economica, México D.F.

Codex Borbonicus

1974 Facsimile. Akademische Druck, Graz.

Codex Magliabechi

1970 Facsimile. Akademische Druck, Graz.

Codex Mendoza

1992 Berdau P. Rieff Anawalt P. Eds, 4 vols, University of California Press, Berkeley, Los Angeles.

Codex Tellerianus-Remensis.

1899 Facsimile. Duc de Loubat Ed, Paris.

Coe M.

1992 Breaking the Maya Code, Thames and Hudson, New York.

Earls J. and Silverblatt L.

1978 La realidad física y social en la cosmogonía andina. Actes du XLII Congès International des Américanistes, vol.IV: .299-326. Paris.

Garcilaso de La Vega el Inca

1963(1609) Comentarios reales de los Incas. Primera parte. Biblioteca de Autores Españoles, n.133, Atlas, Madrid.

Gasparotto, G

2001 Studio al microscopio elettronico a scansione (SEM) e microanalisi EDS delle parole

chiave metalliche allegare a Exsul Immeritus. Actas del coloquio Internacional: Guáman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial (Roma, Italia, 29-30 Setiembre 1999) F. Cantù (ed.), pp. 195-246, A. Pellicani, Roma.

Gnerre M.
2001 La telaraña de las verdades: El f.139 del tomo Cast.33 del Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI). Actas del coloquio Internacional: Guáman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial (Roma, Italia, 29-30 Setiembre 1999), F. Cantù (ed.), pp. 181-190, A. Pellicani, Roma.

Guaman Poma de Ayala, F.
1936 Nueva Coronica y Buen Gobierno. Institut d' Ethnologie, Paris.
Hamy E.T.
1899 Codex Tellerianus- Remensis. Imprimerie Nationale, Paris.

Harvey H. y B. Williams
1981 Aritmética azteca: notación posicional y cálculo de área. En Ciencia y desarrollo, M.P. Closs ed. pp. 22-31, CONACYT, México.
1987 Decipherment and Some Implications of Aztec Numerical Glyphs. En Native American Mathematical, M.P.Closs ed., pp.237-259, University of Texas Press, Austin.
Hocquenghem A.M.
1987 Iconografía mochica. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Laurencich-Minelli, L.
1960-62 Libretti di campo, ms. Bologna. La scrittura dell' antico Perù. CLUEB, Bologna. 1999a Messico Precolombiano. Esculapio, Bologna.
1999b Religione Mesoamericana. Esculapio, Bologna.
2001a Presentación del documento Exsul Immeritus Blas Valera Populo Suo. En Actas del coloquio Internacional: Guáman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial (Roma, Italia, 29-30 Setiembre 1999), F. Cantù (ed.) pp. 111-142, A. Pellicani, Roma.
2001b Un aporte de Exsul Immeritus Blas Valera Populo Suo y de Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum a la historia peruana: la figura de Blas Valera. En Actas del coloquio Internacional: Guáman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial (Roma, Italia, 29-30 Setiembre 1999), F. Cantù (ed.), pp. 247-272, A. Pellicani, Roma.
2001c Il linguaggio dei numeri e dei fili nel mondo degli Inca. Una nota. Esculapio, Bologna.
2002a Il linguaggio magico religioso dei numeri, dei fili e della musica presso gli Inca. Esculapio, Bologna.
2002b Una propuesta de lectura de los numeros "escritos" sobre textiles Inca. En Actas de la II Jornada Internacional sobre textiles precolombinos, V. Solanilla (ed.), pp.267-284, Dep. D' Art de la Universitat Autònoma de Barcelona-Institut Cabalá de Cooperacion Iberoamericana, Barcelona.
2002c Il tonalamatl del Codex Cospi e le variazioni pittoriche dei glifi: una proposta di lettura. Quaderni di Thule, Centro Studi Americanistici « Circolo Amerindiano », Perugia, 2002, ARGO, Lecce, pp. 379-388.
2003a Quipu y "escritura" en las fuentes jesuíticas en el virreinato del Perú entre el final del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII", Simposio HIST.11 Primer siglo jesuita en el Virreinato del Perú (1567-1667), Laurencich L y P. Numhauser (coords). 51º Congreso Int. de Americanistas (Santiago de Chile, 14-18 de julio 2003).
2003b Nuevas perspectivas sobre los fundamentos ideológicos del Tahuantinsuyu: lo sagrado en el mundo Inca de acuerdo a dos documentos jesuíticos secretos, Espéculo, Universidad Complutense, Madrid, www.ucm.es/info/especulo/numero25/tahuan.html
2003c Una nota su ulteriori possibilità di lettura del calendario rituale del codice Cospi. En Actas del Coloquio Internacional "Lo Sagrado y el Paisaje" (1-2 ott. 2002), Università di Bologna, D. Domenici, C.Orsini, S.Venturoli (eds.), pp. 101-114, CLUEB, Bologna.
2003d El paisaje y lo sagrado en la carta de Martin Guaman Mallque al Rey (1587). En Actas del Coloquio Internacional "Lo Sagrado y el Paisaje" (1-2 ott. 2002), D. Domenici, C.Orsini, S.Venturoli (eds.), pp 343-352., Università di Bologna, CLUEB, Bologna.
2004a Lo sagrado en el mundo inca después del III Concilio Limense de acuerdo a documentos de la época. Un esbozo. Xama, n.15/17, INCIHUSA, CRICYT, Mendoza.
2004b Quipu y escritura en las fuentes jesuíticas en el Virreinato del Perú entre el final del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII, en, Laurencich y Numhauser eds., Primer siglo jesuita en el Virreinato del Perú (1567-1667), Abya Ayala, Quito.
2004c. Nuevas perspectivas sobre los quipu y los tocapu inca: los números sagrados. Quaderni

di Thule, Acta del XXVI Convegno Int. di Americanistica, maggio 2004, Perugia.

Laurencich-Minelli L., Miccinelli C. , C.Animato
1995 (1997) Il documento "Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum". Studi e materiali di Storia delle Religioni, vol. 61, XIX, 2: pp. 363-413, Roma.

Lettera di Francisco de Chaves alla Sacra Cattolica Cesarea Maestà. Un inedito del sec.XVI. Studi e materiali di Storia delle Religioni, vol. 64, XXII: 57-91, Roma.

Levi-Strauss C.
1962 *La pensée sauvage*, Plon, Paris .

Lopez-Austin A.
1989-90, I,II, *Cuerpo humano e ideología*. I-II, UNAM, México D.F.

López-Grigera, L.
2001 *Introducción al estudio retórico de La Primer Corónica atribuida a Guaman Poma*. En *Actas del coloquio Internacional: Guáman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial* (Roma, Italia, 29-30 Setiembre 1999), F. Cantù (ed.), pp. 273-292, A. Pellicani, Roma.

Lumpkin, B.
2002 *Mathematics Used in Egyptian Construction and Bookkeeping*. *The Mathematical Intelligencer*, 24,2: .20-25.

Molina, A.
1970 [1571] *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Edición facsimilar, Porrúa, México D.F.

Mucía Batz, J.
1996 *Ajlab. Matematica vigesimal Maya*. Patzun Chimaltenango, Guatemala.

Numhauser Bar-Magen P.
2001 *Nueva Coronica y Buen Gobierno: una respuesta jesuita a la represión y a la censura en el virreinato peruano del siglo XVI*. En *Actas del coloquio Internacional: Guáman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial* (Roma, Italia, 29-30 Setiembre 1999), F. Cantù (ed.), pp. 313-328, A. Pellicani, Roma.

2003 *Lo sagrado, la Babel de las Indias y Guaman Poma*. En *Actas del Coloquio Internacional "Lo Sagrado y el Paisaje"* (1-2 ott. 2002), D. Domenici, C.Orsini, S.Venturoli (eds.), pp 359-370, Università di Bologna, CLUEB, Bologna.

Oliva, A.
1998 [1631] *Historia del reino y provincias del Perú*. Prólogo de C.M. Galvez Peña, Pontificia Universidad Católica, Lima.

Pereyra-Sanchez, H.
1990 *La yupana, complemento operacional del quipu*. En *Quipu y Yupana. Colección de escritos*, C. Mackey, H. Pereyra, C. Radicati, H. Rodriguez, O. Valverde (eds.), pp. 235-256, CONCYTEC, Lima.

Quilter J. and G. Urton eds.
2001 *Narrative Threads. Accounting and Recounting in Andean Khipus*, University of Texas Press, Austin.

Radicati di Primeglio, C.
El sistema contable de los Incas. Libreria Studium, Lima.

Ricardo, A.Ed.
1609 *Vocabulario en la lengua general del Perú llamada Quichua*, Los Reyes.

Romano, G.
1999 *I Maya e il cielo*. CLUEP, Padova.

Sahagun B. De
1979 *Historia General de las Cosas de Nueva España*, Porrúa, México D.F.

Santo Thomas, fray D. De
1560 *Lexicón o Vocabulario de la lengua general del Perú llamada quichua*, F.Fernandez, Valladolid.

Solomon, F.
2002 *Patrimonial Khipu in a Modern Peruvian Village. An Introduction to the quipocamayos of Tupicocha, Huarochirí*. In *Narrative Threads. Accounting and Recounting in Adean Khipu*, J.Quilter y G.Urton (eds.), pp.293-319, University of Texas Press, Austin.

Urton, G.
2003 *Signs of the Inka Khipu*, University of Texas Press, Austin.

Valera, B.
1618 *Exsul immeritus Blas Valera populo suo*, ms. Collezione Miccinelli, Napoli.

Vargas Ugarte Rubén

Historia del Perú". Fuentes, Lima.

Wassen, H.

1990 El antiguo abaco peruano según el manuscrito de Guaman Poma. En *Quipu y Yupana. Colección de escritos*, C. Mackey, H. Pereyra, C. Radicati, H. Rodríguez, O. Valverde (eds.), pp.205-218, CONCYTEC, Lima.

Ximenes, F.1967[1722] *Historia Natural del Reino de Granada*. José de Piñeda Ibarra, Madrid. Zuidema, T.

1981 *Inca Observations in the Solar and Lunar Passages through Zenit and Anti-Zenith at Cuzco*. En: *Archaeoastronomy in the Americas*, R.A.Williamson (ed.), Los Altos, Cal. Ballena Press/College Park Md. Center for Archaeoastronomy.

1990 *Inca Civilization in Cusco*. University of Texas Press, Texas.

1995 *El sistema de ceques del Cuzco*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

1997 *Cosmovisión Inca y astronomía en el Cuzco: nuevo año agrícola y sucesión real*. En *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina*, : R. Garrido-Aranda (comp.),pp.251-270. Montilla: *Obra Social y Cultural Cajasur*, Ayuntamiento de Montilla.

Notas:

[1] *Exsul immeritus Blas Valera populo suo* es un documento secreto escrito en Alcalá de Henares en 1618 por el jesuita desterrado: el mestizo Blas Valera, quien sufrió una muerte jurídica en 1597 por su abierto indigenismo y sus declaraciones sobre cómo la conquista se había realizado con el engaño, creando así serios problemas a la Compañía durante la Inquisición: P.Blas escribe EI para transmitir a quienes consideraba su gente, los indios, y a la élite cultural de la época, entre ellos los jesuitas, la complejidad de la cultura de los Incas. Otro documento. si bien vistos de diverso ángulo, es el ms.jesuitico también secreto *Historia et rudimenta linguae piruanorum* escrito en Perú en diferentes periodos de tiempo por dos jesuitas italianos: F. Antonio Cumis, quien inicia a escribirlo hacia el 1600, y P. Anello Oliva, quien continua escribiendo una primera parte en 1637 y una segunda en 1638 (Laurencich-Minelli L., Miccinelli C. y C.Animato 1995 (1997): 363-413). Los dos documentos jesuiticos que pertenecen a la colección Miccinelli (Nápoles) revelan varias noticias que modifican algunos datos sobre la conquista y las crónicas, entre ellos el caso de P. Valera: después de su muerte jurídica y gracias a la complicidad de algunos jesuitas habría retornado al Perú en 1598, donde para ayudar a los indios y para dar a conocer al Rey de España la destrucción cultural sufrida a causa de la conquista, habría escrito, ayudado por sus cofrades Anello Oliva y Gonzalo Ruíz, *Nueva Coronica y Buen Gobierno* (1936) escondiéndose, dado que estaba oficialmente muerto, detrás del nombre del indio Guamán Poma de Ayala, que le sirve también de informante principal. Los dos documentos han sido presentados, junto a los exámenes técnicos (Altamura 2001:143-170; Bertoluzza A., C.Fagnano, M.Rossi y A.Tinti 2001:181-190; Gasparotto 2001:195-246) y a dos manuscritos provenientes de archivos externos (que exponen los mismos problemas de los dos documentos secretos) al coloquio "Guamán Poma y Blas Valera" organizado por el IILA en Roma el 29-30 septiembre 1999 (Laurencich-Minelli 2001a: 111-142; 2001b:247-272; Cantù 2001:475-519; Gnerre 2001:181-190): exámenes técnicos y documentos externos que prueban que EI e HR son auténticos y escritos por las personas que los firman y que la Compañía sufrió graves tensiones con la Inquisición que la indujeron a darle muerte jurídica a Blas Valera. Por lo que concierne los recortes e imposiciones de la censura a los cronistas que escriben sobre Perú entre finales del siglo XVI y el 1638 ver Laurencich-Minelli (2003b, 2004a, b). *Historia et rudimenta* ha sido publicada por completo (Laurencich-Minelli et Al 1995 (1997), de *Exsul immeritus* se ha publicado la parte mas antigua (1533) (Laurencich-Minelli et Al (1998), se ha presentado una síntesis (Laurencich-Minelli 2001a) y varios recortes (Laurencich-Minelli 2001c, 2002a,b 2003a,b 2004a,b). Se esta ademas preparando la publicación integral también de este documento.

[2] Para una panorámica de los estudios realizados sobre quipu v. Locke 1912: 325-332; 1923; Radicati di Primeglio 1979; Asher 1991; Laurencich-Minelli 1996;Urton 2003; para las fuentes cronísticas sobre la "escritura" de los Incas y sus quipus Laurencich-Minelli 1996: 13-30 y en particular los cronistas Acosta 1954 [1590]: 189-190 y Garcilaso de La Vega 1977 [1609-1617]: 445-447, 449-451.

[3] "I have examined some twenty khipu samples in various collections that have large needlework "bundles" (marcado por el autor) that terminate one end of the primary cord " [...]

que podrían ser indicadores de quipus administrativos, porque en la comunidad andina de Tupicocha bundles parecidos se refieren todavía como pachacamanta (concernientes a la centena) y concluye que siendo la centena una importante unidad administrativa para los Inca: [...] "may have indicated the administrative class of khipu in question, as well as its general subject matter and the magnitude of units recorded" (Urton 2003: 6). Para las preguntas que plantea la lectura extranumeral del quipu ver Urton 2003 y Quilter and Urton 2002., Radicati 1979.

[4] Por hilado a Z se entiende el hilado a la derecha evidenciado sobre la hebra por la torsión dispuesta como la diagonal de la Z, mientras por hilado a S se entiende el hilado a la izquierda. La retorsión es siempre en sentido contrario al hilado.

[5] Para los modos de "escribir" los nudos en los quipus v. Locke 1923; Ascher 1991:24-25; Laurencich-Minelli 1996: 37, fig.3; Urton 2003: 37, fig. 2. Para la yupana v. Wassen 1999: 205-218; Pereyra-Sanchez 1999: 235-256; Ansion 1999: 257-266; Laurencich-Minelli (2002): 46-4, fig.16.

[6] Censura a la cual eran sometidos los cronistas y en particular los que pertenecían a ordenes religiosas después del III Concilio Limense (1583) (Laurencich-Minelli 2003a,b,c).

[7] A pesar de que no todos los estudiosos hayan todavía aceptado la colaboración del supuesto autor de la Nueva Cronica, Guamán Poma, con el grupo de Jesuitas denunciada ya sea en EI ya sea en HI, ya unos indicios de conexión del documento con los jesuitas habían sido mencionados por Vargas Ugarte en una nota que puede haberse escapado (Vargas Ugarte 1939: 229-230) y el mismo Porras Barrenechea (1948:27) había denunciado, aun si muy genéricamente, que la Cronica tiene "tufillo de sacristía" . Además otros indicios que indican su relación con los jesuitas han sido hallados recientemente en documentos externos o en la misma Nueva Cronica (Gnerre 2001, Lopez-Grigera 2001, Numhauser 2001, 2003, Laurencich-Minelli 2003d, para el cuadro actual del problema, ver también Domenici et Al. 2003).

© Laura Laurencich-Minelli 2004

Espéculo. Revista de estudios literarios.

Universidad Complutense de Madrid

<http://www.ucm.es/info/especulo/numero27/cero.html>

Gentileza:: volar@fibertel.com.ar

- Fuente: <http://www.paginadigital.com.ar/articulos/2006/2006prim/educacion/cero-americano-190206.asp>

HISTORIA



La Nueva Crónica y Buen Gobierno de Guamán Poma a la Luz de un Controvertido Manuscrito Napolitano



Acroread

© [Juan Carlos Gumucio](#), 2000
carlos.gumucio@antro.uu.se,
Universidad de Uppsala, Suecia

RESUMEN [[ABSTRACT](#)]

La Nueva Crónica y Buen Gobierno ha ocupado, desde que el manuscrito reapareciera, un importante lugar en el campo de la historiografía andina. Esta obra, escrita a comienzos del s. XVII por Guamán Poma de Ayala, de la nobleza india peruana, ha sido últimamente objeto de intensas discusiones. La causa es la reciente revelación de un antiguo documento según el cual el verdadero autor sería en realidad Blas Valera, un jesuita peruano.

La Nueva Crónica y Buen Gobierno

El manuscrito original consta de 1.179 páginas y fue encontrado en 1908 en la biblioteca real de Copenhagen. Recién treinta años después llegó a ser de conocimiento público cuando fuera publicado en edición facsimilar por el Instituto Etnográfico de Paris. La obra, completada según evidencias internas hacia 1615, tiene la forma de una extensa carta dirigida al rey de España. En ella el autor, Guamán Poma (*águila león*), pretende principalmente dos cosas; primero, reivindicarse a sí mismo y a su noble estirpe proveniente de Huánuco; segundo, formular un proyecto social e histórico para una sociedad indígena y andina inmersa en el profundo trauma, consecuencia de la conquista española con todo su potencial desintegrador.

Esta propuesta social viene fundamentada por una descripción de las cuatro épocas históricas que habrían existido antes de la llegada de los Incas y de la sociedad que estos impusieron en su imperio, el Tahuantinsuyu. Sobre esta base, el autor sugiere un Buen Gobierno, es decir una sociedad dominada por los españoles pero que al mismo tiempo integra aspectos de la sociedad incaica. El texto, escrito en castellano con muchos términos quechuas, se apoya en las abundantes ilustraciones que han hecho famoso a este libro y que se refieren a diversas actividades y situaciones. La aceptación de una realidad política de dominación no excluye la crítica amarga. En un dibujo, por ejemplo, aparece un calabozo subterráneo donde en tiempos de los Incas se encerraba al condenado junto con fieras y serpientes. La triste realidad que presencia Guamán Poma en sus viajes por el Perú lo hace ilustrar al indio acosado ahora por nuevas fieras, tales como el puma encomendero, la serpiente corregidor, el zorro doctrinero, el tigre capataz y otras plagas menores como el ratón cacique y el gato escribano.



Figura. 1. Un indio acosado por las nuevas fieras, en *Nueva Crónica*, pag. 694.

La propuesta es integral y abarca también la esfera religiosa. El autor toma distancia de los ritos con marcados elementos chamánicos e invoca la permanencia de Wiracocha, la divinidad creadora, como una manifestación del verdadero dios del cristianismo. En suma, es una propuesta para una reconstitución del *wañay*, el tradicional consenso andino que abarca todas las diversas esferas de lo social..

El manuscrito Miccinelli

La profesora Laura Laurencich-Minelli, titular de la cátedra de Historia y Civilizaciones Precolombinas, Universidad de Bolonia, causó gran revuelo cuando en el IV Congreso Internacional de Ethnohistoria en Lima, en Junio de 1996 al dar conocimiento de un documento encontrado en Nápoles en la década del 80. Según este manuscrito Guamán Poma sólo habría prestado su nombre y que el verdadero autor de la Nueva Crónica es en realidad el jesuita mestizo Blas Valera, personaje conocido principalmente por las abundantes citas que de él hace el Inca Garcilaso en sus *Comentarios Reales*.

La historia del documento, según se desprende de las anotaciones que trae en sus escasos 13 folios, sería en forma resumida la siguiente: Aparece por primera vez en el año 1737 en Concepción, Chile, cuando el jesuita Pedro de Illanes lo recibe de manos de un indio que está por morir. Algunos años después, el manuscrito es vendido por éste mismo jesuita en Nápoles y luego de diversas vicisitudes llega en 1927 a manos de un señor de apellido Cera. Una sobrina suya, Clara Miccinelli, reencuentra finalmente el manuscrito en 1985 al ordenar los documentos de la familia. Desde 1990, la mencionada profesora Laurencich-Minelli se ocupa del estudio científico del documento y de divulgar su contenido.

El motivo para ocultar el nombre del verdadero autor y usar en vez a Guamán Poma como "pantalla" habría sido el temor al escándalo y el rechazo por parte de la corona y la iglesia al ver a connotados jesuitas comprometidos en un proyecto de reforma social tan radical.

Además, según el manuscrito Miccinelli, los *quipus*, es decir las cuerdas anudadas y teñidas que se usaban en el antiguo Perú para censos, registros, guías de transporte, etc., aparte de tener una función contable y mnemónica, eran una forma de escritura (Domenici, 1996). Los especialistas que conocían su manejo e interpretación desaparecieron gradualmente luego de la conquista y hoy resultan incomprensibles. Su eventual contenido literario es materia que está hoy por hoy más allá de las posibilidades de la investigación seria. En un plano más incidental, se afirma también en el documento que el conquistador Francisco Pizarro, cuando sorpresivamente apresó a Atahualpa en Cajamarca, habría primero repartido a la escolta del Inca vino envenenado con arsénico.

Opiniones de los especialistas

Primeramente, el manuscrito fue ofrecido en fotocopia para su publicación al Journal de la Société des Americanistes. El novedoso material fue examinado por varios especialistas y finalmente rechazado. Entre los argumentos formulados en contra de la autenticidad del manuscrito podemos destacar:

- el uso de términos anacrónicos modernizantes como "genocidium", "hombre blanco", "clítoris" etc., que no corresponden al lenguaje del Perú colonial de inicios del s. XVII.
- la existencia de diversas anomalías de ortografía y estilo.
- la configuración de un nuevo perfil de Blas Valera que se contradice por completo con la que se puede advertir a través de las citas que de este autor aparecen en otros cronistas (Adorno, 1998, p. 383)

Albó señala también que en la Nueva Crónica hay muy pocos textos en aymara mientras que los hay abundantes en quechua. Dado que se sabe que Blas Valera dominaba el aymara, resulta pues extraño pensar que sea el autor principal de la obra. Albó concluye:

"He vuelto a repasar en detalle el texto y el material gráfico de la Nueva Crónica, intentando una relectura desde la perspectiva de que su verdadero autor fuera Blas Valera. Pero página tras página me resulta imposible aceptar tal hipótesis". (Albó 1998:325)

Por su parte, Adorno afirma:

"Quiero señalar que el manuscrito Miccinelli es un documento sin contexto y que, como tal, no sólo faltan criterios para abogar su autenticidad sino que el peso de la documentación va en su contra". (Adorno 1998:372).

Conclusión

Pareciera extrema esta última afirmación de Adorno, que es también la opinión de J.C. Estenssoro, investigador de L'École des Hautes Études en Sciences Sociales, en el sentido de que el controvertido documento sólo se justifica a la luz de la existencia previa de la Nueva Crónica (Albó, 1998, p. 321). Lo planteado por el documento Miccinelli, la existencia de un movimiento reivindicacionista de lo andino, es plausible dada la situación de profunda crisis que vivía la sociedad indígena en el Perú a fines del siglo XVI. El movimiento Taki Onkoy, que había surgido hacia 1565 en lo que hoy es el departamento de Ayacucho, planteaba una recreación de la sociedad andina sobre la base de una economía de autoabastecimiento local (Millones, 1987, p.166-185). La represión de ese movimiento por las autoridades coloniales dejó un vacío que sin duda pudo ser campo propicio para la formulación de nuevas estrategias de reivindicación.

Sin embargo, este argumento de carácter general resulta a la postre insuficiente. Los reparos presentados por los especialistas a la credibilidad del manuscrito parecen por el momento mucho más contundentes. La discusión parece dirigida a enfocar el posible origen del documento Miccinelli más que su mero contenido. Aparte del estudio técnico sobre el tipo de papel, tintas, grafología, etc., habrá que estudiar posibles escenarios históricos que arrojen luz sobre su proveniencia. Sin descartar un fraude moderno, puede haber sido fraguado ya en el siglo XVIII. En todo caso, el documento configura un ambiente novelesco de un Blas Valera falsamente declarado muerto, una conspiración que se ramifica hasta el sur de Chile, furtivos príncipes napolitanos, conjuras jesuíticas, copias extraviadas y archivos polvorientos; sin duda que todo esto tiene un cierto aroma borgiano. Quien sabe si a la postre el documento no resulta ser auténtico, pero por ahora parece muy poco probable. Para poder establecer fehacientemente este hecho, se hace indispensable que su propietaria lo entregue a un equipo forense internacional para que este haga un detenido examen técnico en forma totalmente independiente (Adorno, 1998, p. 391). Mientras no se disponga de mayores evidencias, la prudencia aconseja seguir viendo a la Nueva Crónica como una propuesta fundamentalmente andina para adaptar una sociedad indígena traumatizada a condiciones radicalmente nuevas. Como dijimos, es una propuesta que pretende, en términos andinos, la reconstrucción del *wañay*, el consenso; consecuentemente quizás si la visión más certera es aquella que ve este libro como la transcripción de un *kipu* gigantesco a dibujos y texto.

Referencias Bibliográficas

Adorno, R. (1998). Criterios de Comprobación: el manuscrito Miccinelli de Nápoles y las crónicas de la conquista del Perú? *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú; año XVI, nr.16, p.369-394.

Albó, J. (1998). La Nueva Corónica y Buen Gobierno, obra de Guamán Poma o de jesuitas? *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú; año XVI, nr.16, p.307- 348

Domenici, V & D.Domenici (1996). Talking Knots of the Incas. *Archaeology*, Vol.49, Nr. 6 Nov/Dec. <http://www.he.net/~archaeol/9611/abstracts/inka.html>

Estevez Barba, F. (1992). *Historiografía Indiana*. Madrid, Editorial Gredos

Guamán Poma de Ayala, P. [1615] (1987). Nueva corónica y buen gobierno. Segunda edición crítica de JV.Murra, R.Adorno y JL.Urioste. Madrid, Historia 16.

Millones, L. (1987). *Historia y Poder en los Andes Centrales*. Madrid, Alianza Editorial.

Punteros de interés

<http://www.magicperu.com/atlas/default69.htm>. Presentación de algunas páginas con imágenes de la *Nueva Crónica*

<http://www.fee.unicamp.br/~jorge/quipu.html>. Khipu en manos de un especialista, según Guamán.

- Fuente: <http://www.ciencia.cl/CienciaAlDia/volumen3/numero1/opiniones/opinion1.html>

Laura Laurencich-Minelli

Publication List Details

Period 2001 - 2008

Number 3

Co-Authors [Giulio Magli \(1\)](#) [Alberto Minelli \(1\)](#) [Carolina Orsini \(1\)](#)

[A calendar Quipu of the early 17th century and its relationship with the Inca astronomy \(2008\)](#)

[Laurencich-Minelli, Laura, Magli, Giulio](#)

The so-called Miccinelli documents are a set of documents which were written by Jesuit scholars in Peru within the first half of the 17th century. Among such documents, one contains the depiction of...

[El silencio protagonista : El Primer Siglo Jesuita en el Virreinato de Perú, 1567-1667 : actas del Simposio Hist-11... \(2004\)](#)

Congreso Internacional De Americanistas (51° : 2003 : Santiago De Chile), [Laurencich-Minelli, Laura \(ed.\)](#), Numhauser Bar-Magen, Paulina (ed.)

9978-22-479-3

[Una ciudadela estilo Recuay en el valle de Chacas \(Perú\): el sitio Pinchay-Riway. Una nota preliminar \(2001\)](#)

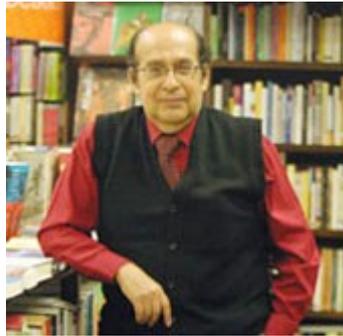
[Laura Laurencich-Minelli, Alberto Minelli, Carolina Orsini](#)

- Fuente: http://en.scientificcommons.org/laura_laurencich-minelli

Miguel Gutiérrez

¿Fraude o maravillosa ficción?

Laura Laurencich Minelli, 14 años después



Miguel Gutiérrez

Un año después o poco menos de la publicación de mi libro *Poderes secretos* en octubre de 1995, recibí la llamada de un periodista, creo que de *El Comercio*, para preguntarme mi opinión sobre ciertos documentos del padre Blas Valera que una historiadora italiana había presentado en un simposio de etnohistoria celebrado (o que estaba celebrándose) en los claustros de la universidad Católica. Según el periodista, quien me di cuenta no había leído mi libro sino que alguien le había informado sobre su contenido, me dijo que de ser auténticos los papeles manuscritos le darían un fundamento documental a mi propuesta sobre la escritura de *Comentarios reales* de Garcilaso.

Me quedé estupefacto y maravillado. ¿Alguien distinto de Santiago Osambela, el personaje de mi soñada novela, había encontrado la perdida crónica *Historia Índica u Occidentalis*? Pero era evidente que el periodista estaba desinformado sobre el sentido de la controversia que se habría suscitado en el simposio a raíz de la ponencia de la estudiosa extranjera, pues nada sabía de la supuesta crónica perdida del padre Valera y sus preguntas eran confusas y más bien reclamaban la erudición de un experto en la cuestión garcilasista. Lo saqué de su error diciéndole que yo no era historiador y menos especialista en Garcilaso, Blas Valera o Guamán Poma de Ayala. Le dije, con verdad, que *Poderes secretos* era una absoluta invención y que todo lo que sabía sobre aquellas figuras históricas es lo que yo contaba en un imaginario argumento de novela que seguramente nunca escribiría. Algo molesto y sobre todo desilusionado, el periodista, con escasa cortesía, colgó el teléfono lamentándose, sospecho, de haber perdido el tiempo con un sujeto como yo que no le había aportado ningún dato de interés para su nota del día siguiente.

Sin embargo el amigo cronista me había despertado la curiosidad sobre ese cónclave de historiadores y etnohistoriadores de cuya realización no tenía la más remota idea. Con las horas aumentó mi curiosidad, debo admitir una curiosidad ansiosa. De modo que por la noche conversé al respecto con un amigo historiador, quizá el más notable entre los historiadores vivos. Sí, en efecto, en la Católica se estaba llevando a cabo

aquel evento convocado, entre otros, por el prestigioso historiador (por desgracia, ahora difunto) Franklim Pease. Según le habían informado el encuentro se venía desarrollando con perfecta normalidad, hasta que una desconocida señora de nacionalidad italiana lanzó una especie de bomba al presentar unos papeles, de los cuales no se tenía ninguna información, atribuidos al P. Blas Valera. Pero aunque no era la improbable, la quimérica *Historia Índica*, los folios contenían material explosivo de efectos devastadores, ya que de ser auténticos habría que revisar todo lo que se había escrito no sólo sobre Garcilaso sino también sobre Guamán Poma y antes que todo sobre el propio Blas Valera y en general sobre la historia colonial peruana del siglo XVI. Por fortuna, le habían informado a mi amigo historiador, los manuscritos eran apócrifos y su propietaria era una mujer que carecía de idoneidad profesional. Unas semanas después volví a conversar con mi amigo. Me reveló que los organizadores del evento le habían enviado fotocopias de los legajos solicitándole su opinión acerca de la autenticidad o inautenticidad de los mismos. Y añadió que no le llevó demasiado tiempo comprobar que se trataba de una escandalosa y obvia superchería, tanto que recomendó que no se publicasen los textos al lado de las otras ponencias y trabajos presentados en el simposio.

Desde entonces han transcurrido más de diez años, tiempo en el cual he publicado otras novelas y nuevos libros de ensayos. Hace poco más de un mes entré a una librería del centro de Lima y como en el legendario cuento de Ribeyro, “La insignia”, se me acercó el vendedor, un individuo de treinta y tantos años, a quien veía por primera vez. De inmediato, sin transición y con tono algo conspirativo me dijo que por recomendación de un cliente me había separado un libro que tenía un especial interés para mí. Fue a uno de los estantes y luego me entregó un volumen de formato grande con el título de *Exsul Immeritus Blas Valera Populo Suo e Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum* y figuraba como editora Laura Laurencich Minelli, con el sello de la Municipalidad Provincial de Chachapoyas. Fue esto último lo que más me sorprendió y al advertirlo mi nuevo amigo me explicó que, según el cliente, “la Laurencich” al ver que se le habían cerrado todas las puertas del mundo académico de Lima, no le quedó otro camino que acudir al alcalde de la ciudad donde nació Blas Valera. Le di una mirada al libro, me interesó, más bien me estremeció, de modo que lo compré, pero al despedirme el vendedor me transmitió el mensaje que le encargó el misterioso cliente: “*Poderes secretos* es una demostración que también la Historia imita al arte”.

Aunque cabe la posibilidad, como me lo aseguraron de la forma más enfática dos destacados historiadores de los cinco con que he hablado sobre el tema, de que *Exsul Immeritus e Historia et Rudimenta* (en adelante EI y HR, respectivamente) constituyan un terrible fraude, producto acaso de una mente desquiciada y maligna, me referiré a tres de las propuestas más controversiales de los documentos y lo haré desde el mirador de la imaginación novelística que no rechaza la dimensión lúdica, el humor y la ironía en el tratamiento de los hechos históricos. Pues al fin y al cabo *Poderes secretos* es un libro que lo escribí como un divertimento, como una broma algo irreverente sobre un mito nacional para mostrar en la práctica lo que diferencia a un historiador de un novelista y responder al tema para el que fuera convocado por dos prestigiosas instituciones sobre “La Novela en la Historia y la Historia en la Novela”.

En primer lugar, EI arroja luces y sombras sediciosas sobre la vida del P. Blas Valera. Dotado de carnalidad y voz propia, el jesuita mestizo Blas Valera deja de ser aquel “cronista fantasma”, como lo llamaba Porras Barrenechea (condición que yo

aproveché para imaginarlo mejor), al asumir la narración de su propia vida. El brutal relato de cómo fue engendrado, nos muestra el hecho de la conquista, tal como yo lo hago en mi ficción, como un festín violatorio, por lo demás confirmando lo que han señalado algunos historiadores, en el sentido que a las huestes conquistadoras las impulsaba tanto la búsqueda del maravilloso Eldorado, como la búsqueda del placer y el dominio sexual. También encuentro coincidencias importantes entre lo que yo imaginé en mi libro y en la supuesta autobiografía del P. Valera en lo relativo a su ingreso a la Orden de San Ignacio de Loyola en su calidad de mestizo. No es un lugar recoleto, sino recinto de contiendas, disidencias y conspiraciones, donde existen cofradías y sectas secretas, que disputan entre sí sobre un tema central: el gobierno de los indios. Disidente y contestatario más allá de lo permitido por la ortodoxia jesuítica, el P. Blas Valera es desterrado a España bajo el falso cargo de haber atentado contra los votos de castidad.

Pero lo radicalmente nuevo que nos cuenta el mestizo jesuita (y que refrenda el también jesuita Anello Oliva en HR) es acerca de la fecha de su fallecimiento que no habría ocurrido en 1598 durante el saco de Cádiz (como yo sostengo de acuerdo a los datos existentes en el momento de la escritura), sino en 1618 en Alcalá de Henares. Lo más asombroso y asimismo motivo de las mayores dudas es que, según el P. Anello Oliva, Blas Valera, declarado muerto por la alta jerarquía ignaciana, retorna al Perú ayudado por otros jesuitas que participaban de sus mismas ideas, o que acaso pertenecían a la Cofradía Nombre de Jesús fundada por el propio Valera. En los veinte años que permaneció en el Perú recorrió los Andes predicando entre los indios y sobre todo escribiendo con un colectivo de disidentes de la Compañía de Jesús lo que llegaría ser ¡nada menos! la *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Pero este punto lo expondré más abajo.

Más polémico aun son las revelaciones que EI e HR hacen en torno a la figura del Inca Garcilaso de la Vega. De ser auténticos los documentos confirmaría la explosiva aseveración que a comienzos del siglo XX hiciera el historiador Martínez de la Rosa (y que yo tomé como punto de partida para mi fabulación), según la cual Garcilaso habría plagiado la *Historia Índica* para la composición de la primera parte de los *Comentarios reales*. Blas Valera reprocha al Inca, quien recibió de manos del P. Maldonado los manuscritos valeranos, más que el plagio el haber tergiversado, censurado u ocultado su pensamiento político y pedagógico y sus planteamientos en relación a los “quipus reales”, tema intrincado, complicadísimo, casi esotérico, frente al cual me declaró absolutamente ignorante. Después de llamarlo *chuncacamayoc* [tahúr, jugador mentiroso], el supuesto Blas Valera lo apostrofa de esta manera: “Insensato Garcilaso que ensuciaste el honor de tus antepasados reales”. Por su parte Anello Oliva añade un dato más, que dos de los especialistas en Garcilaso que he consultado rechazan con indignación y desprecio; según el P. Oliva, Blas Valera y el Inca Garcilaso se conocieron personalmente, y éste en su presencia se habría mostrado conforme y elogiado la obra, para después censurarla y manipularla de acuerdo a sus propios intereses.

Pero lo que, en tercer lugar, resulta más intolerable y si, se quiere, devastador para los estudiosos de las crónicas postoledanas, es lo que EI e HR revelan sobre la verdadera autoría de *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Como se viene sosteniendo desde que en 1908 en una biblioteca de Conpenhagüe Richard Pietschmann halló el manuscrito compuesto íntegramente a mano y que en 1936 en París editara en facsímil Paul Rivet, la autoría de ese libro -asombroso, bellissimo y acaso único en el mundo- correspondía al indio Guamán Poma de Ayala. Desde entonces, que yo sepa,

nadie cuestionó seriamente la paternidad de la obra, autor y obra a la que historiadores, etnohistoriadores y antropólogos le han dedicado centenares de trabajos de investigación, mientras la figura itinerante del indio escritor ha inspirado a poetas, narradores, pintores y músicos. Con el paso de los años, la intelectualidad de izquierda, sobre todo la que procede de las regiones andinas, convirtieron a Guamán Poma y a *Nueva Corónica y Buen Gobierno* en el símbolo del Perú popular, desgarrado e insumiso, en oposición a Garcilaso de la Vega y sus *Comentarios reales*, figura ya incorporada al Perú oficial, preferido por la antigua y nueva derecha y por las clases medias cultas urbanas. Pero he aquí que, de pronto, aparecen unos perversos códices, en los que se reduce al indio Guamán Poma de Ayala a la modesta condición de testafarro.

¿Quién, entonces, escribió y compuso *Nueva Corónica y Buen Gobierno*? Al respecto, la voz (la supuesta propia voz) de Blas Valera, nos dice en EI: “Siempre mi voluntad aborreció escribir en lengua castellana por natural enemistad con el dominador engañoso, pero para decir toda la verdad, rompí el sello de este principio mío solamente en esta caso la obra *Nueva Corónica y Buen Gobierno* que yo escribí con ayuda de dos Hermanos, pero cuyo autor es adrede el indio Guamán Poma de Ayala, que yo conocí en mi largo y pesado peregrinar a través del Perú destrozado”. Por su parte, en HR, el P. Anello Oliva explica las razones que tuvo Blas Valera para ocultar su identidad y el papel que jugó el mestizo F. Gonzalo Ruiz para transcribir los manuscritos y los dibujos, también obra de Valera. Ahora bien. El P. Valera (a quien Anello Oliva llama Maestro), en su condición de cadáver o fantasma, pues ha sido declarado muerto por la Orden jesuítica, retornó al Perú con un objetivo mayor: escribir una Carta o Informe al Rey en forma de libro en la que se plantearía la utopía de un reino independiente de indios, si bien ligado por la fe a la corona española. Y según los manuscritos, refugiado entre los indios, cerca de veinte años le llevó al ilustre Blas Valera concebir, escribir y componer desde la clandestinidad el libro más subversivo de la historia del Perú.

Con sentimientos encontrados, que fluctúan entre el estupor, la fascinación y el deleite maligno, he leído los manuscritos publicados por Laura Laurencich Minelli, con el auspicio de la Municipalidad Provincial de Chachapoyas. ¿Son documentos auténticos? ¿O nos encontramos ante un demencial y malvado fraude, puesto que está de por medio la memoria histórica del Perú? Aunque me han asaltado algunas dudas (por ejemplo, el lenguaje y el tono empleados por los supuestos Blas Valera y Anello Oliva me parecen demasiado modernos), carezco de competencia para pronunciarme al respecto de manera definitiva. Como dije, de los cinco historiadores que he consultado sobre este tema, dos de ellos sin ninguna duda consideran falsos los documentos y emplearon términos nada misericordiosos al referirse a la que sería autora de la superchería. De los tres restantes, dos se mostraron muy cautelosos y guardaron silencio, pero el tercero me confesó que pese a los sentimientos hostiles que en un principio le inspiraba la detestable Laura Laurencich, al sumergirse en los manuscritos otros sentimientos comenzaron a invadirlo.

No, no era una aventurera, tampoco se trataba de alguien que hubiese perdido la cordura y menos aún que fuera una persona carente de idoneidad profesional. Más allá de los títulos y cargos que decía haber desempeñado (al fin y al cabo todo esto se puede falsificar), en la Introducción al libro Laura Laurencich se mostraba como una historiadora considerablemente solvente por su conocimiento del tema y las fuentes y bibliografía que manejaba. Por eso a la estudiosa italiana no le había quedado otro camino que someter *Exsul Immeritus e Historia et Rudimenta* al

examen técnico de paleógrafos y medievalistas europeos, ya que durante el simposio de la universidad católica de Lima la autenticidad de dichos documentos fue duramente cuestionada. ¿Era verdad que los peritos validaron la autenticidad de los códices Blas Valera / Anello Oliva? De ser así, opinó mi amigo historiador, se imponía someter los papeles a un examen desapasionado, objetivo, con todos los métodos que dispone la ciencia histórica, ya que las asociaciones de medievalistas europeos eran estrictas y rigurosas en el examen de documentos antiguos. Por supuesto, terminó diciéndome mi amigo, si el peritaje revelase que se trata de un terrible fraude o de una broma perversa, absurda, loca, los historiadores tenían el deber de pronunciarse de manera pública porque la verdad de la historia estaba en juego.

Pero esto es algo que les corresponde dirimir a los historiadores. Entre tanto yo no dejo de preguntarme, ¿quién es, de verdad, la irritante Laura Laurencich? ¿Es la autora de un diabólico engaño para desafiar y poner a prueba la competencia y sobre todo la paciencia de los historiadores peruanos? En este caso se trataría de una fabuladora maravillosa porque ha compuesto una novela, o por lo menos los materiales de una novela, que entre otras cosas, nos ha restituido la voz del venerable Blas Valera. Pero ¿y si ella fuera una esforzada historiadora? ¿Y si hubiera algo de verdad en sus denuncias sobre el comportamiento hostil, vejatorio, que incluía anónimas amenazas de muerte, y su efectiva muerte civil como estudiosa, por parte de los historiadores peruanos cuando exhibió los temibles manuscritos? Recuerdo que cuando leí estas denuncias, reales o imaginarias, pensé en Poderes secretos. Concretamente pensé en aquel episodio donde la fantástica logia garcilasista condena al fuego la indeseada *Historia Índica* del P. Blas Valera que, contra todo vaticinio, el historiador disidente Santiago Osambela había logrado ubicar en la biblioteca de El Vaticano.

- Fuente: <http://www.librosperuanos.com/autores/miguel-gutierrez13.html>

Reseñas de libros y CD roms | 2009

Albert Meyers

Laura Laurencich Minelli y Paulina Numhauser (eds.), *Sublevando el virreinato. Documentos contestatarios a la historiografía tradicional del Perú colonial*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2007, 467 p. y 1 CD Rom

[01/02/2009]

Entradas del índice

Palabras claves :

[jesuitas](#), [crónicas](#), [Guaman Poma](#), [evangelización](#), [documentos Miccinelli](#)

Texto integral

[PDF señalar](#)

- 1 Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno* (1615/1616) (København, Det [\(...\)](#))
- 2 (1) *Códice Murúa: Historia y Genealogía de los Reyes Incas del Perú de sus hechos, costumbres, tra* [\(...\)](#)
- 3 “*Exsul Immeritus Blas Valera Populo Suo e Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum*”. *Indios, gesuit* [\(...\)](#)

1Entre los “highlights” de la etno-historia andina de los últimos años ciertamente se puede enumerar la puesta en internet de la llamada “crónica Guaman Poma”[\[1\]](#), la publicación de dos de los diferentes manuscritos que componen un conjunto llamado “crónica Murúa”[\[2\]](#) así como el hallazgo y la publicación de unos manuscritos conservados en Nápoles y llamados según el nombre de su poseedora “documentos Miccinelli”[\[3\]](#). Según estos últimos, la crónica Guaman Poma no habría sido escrita por éste sino por un grupo de jesuitas críticos y en conflicto con las autoridades, entre los cuales se encuentran también los conocidos cronistas Blas Valera y Anello Oliva.

2La reacción a esto, independientemente de su forma polémica verbal/escrita o de silencio, se está reflejando ya en la política de investigación. Después de un largo tiempo de concentración en la interpretación y hasta en la mera traducción de las crónicas más importantes en idiomas globales –y con esto un distanciamiento cognitivo aún más grande de los temas y tiempos “cronicales”– se está efectuando un viraje hacia los manuscritos mismos, creando una expectativa de que por fin se llegue a aplicar una metodología de crítica de fuentes en el mejor sentido de las grandes escuelas de historiadores de hace más de un siglo. Discutir por ejemplo sobre las diferentes manos en los manuscritos de Murúa, sobre posibles autores comunes de los dibujos en esta crónica y la de Guaman Poma, y otros temas de esta índole son de suma importancia frente a la escasez de fuentes primarias escritas, en el caso de ésta última, que es considerada, sobre todo por sus más de mil dibujos, como la Biblia del pensamiento precolombino. En este sentido, ya la mera existencia de los documentos Miccinelli, si son falsos o no, falsificaciones de la época o recientes, auténticos entera o parcialmente, merece la atención porque reanima una fiera dormida a veces más temida entre los historiadores que la polilla, la crítica de fuentes.

- 4 Gerónimo Pallas, S. J., *Misión a las Indias con Advertencias para los religiosos de Europa*, que la [\(...\)](#)

3El libro aquí reseñado es una etapa importante en la serie de publicaciones alrededor de estos documentos y la discusión de sus consecuencias para, a fin de cuentas y aunque no esté expresado explícitamente, una relectura de la historia (pre-) colonial peruana en general. Contiene 14 artículos mayoritariamente basados en ponencias presentadas en un simposio organizado por las editoras en el 52 Congreso Internacional de Americanistas en Sevilla en 2006. Además incluye un nuevo documento transcrito íntegramente e introducido por P. Numhauser, anexo como CD Rom (además de una versión versiculada por E. Sola). Se trata de un texto de 445 páginas conservado en el Archivo Romanum Societas Iésu escrito por el jesuita italiano Gerónimo Pallas (Reggio, Calabria 1594–Lima 1670), del año de 1620, documento casi desapercibido hasta ahora^[4]. Además de ser una especie de animación para, y relación de, misioneros europeos a ir a las misiones en Indias, trae informaciones novedosas sobre prácticas idólatras y sobre las misiones y ciudades de Lima, Cuzco, Arequipa, Potosí y Santa Cruz de la Sierra, por ejemplo. A. Acosta en su amplia evaluación (art. 2, p. 37-72) sugiere, como posible razón para no haberse obtenido el permiso final de publicación, las quejas del joven jesuita sobre la mala preparación por parte de la Compañía. En el siguiente artículo (3, p. 73-124) P. Numhauser va de frente al lema y al tema del libro aunque en el título lo pone entre signos de interrogación. Pregunta por el rol de algunos jesuitas y otros misioneros extranjeros, sobre todo italianos, y encuentra argumentos de mucho peso en pro de caracterizarlos como elementos sospechosos y hasta subversivos. Presenta ejemplos, fuera de los documentos Miccinelli, de sus escritos contestatarios a sus superiores y/o las autoridades en general, cuyas publicaciones les fueron denegadas. Interesantemente, tanto Pallas como Anello Oliva (Napoles 1537-Lima 1642) provienen del reino de Nápoles donde se produjo una conjura sacerdotal contra la represión del rey Felipe III, la cual es tratada en el primer y muy sugerente ensayo de E. Sola (1, p. 15-36). Uno de los puntos innovatorios, muy poco tomado en consideración hasta ahora, es justamente este enfoque comparativo tocando la situación colonial en los dos virreinos españoles, Perú y Nápoles. En un artículo de profundo trato de detalles G. Piras (4, p. 125-155) describe las posiciones y acciones del fundador de las reducciones del Paraguay, D. de Torres Bollo, entre las tendencias del regalismo y los sueños de una iglesia india primitiva.

4Los siguientes 3 artículos tratan de las crónicas Guaman Poma y Murua, comparando aspectos sobre todo urbanísticos en el caso de M. Piñero (6, p. 217-228) y M. Aybar (7, p. 229-243) y planteando a Alcalá como posible lugar de redacción de la *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, sobre la base de los escritos del padre Murúa por M. Casado (5, p. 157-215), residente en esta ciudad española y buen conocedor de su historia conventual. Entre sus argumentos interesantes y novedosos figuran algunas ilustraciones de personajes y escenas aparentemente únicas para esta ciudad en España, así como el hecho de que al menos dos de los tres manuscritos Murúa hayan “sido propiedad, durante cierto tiempo, del Colegio Máximo de la Compañía de Jesús de Alcalá de Henares” (p. 166), lugar como se sabe, de la muerte de Don Carlos Inca, nieto del inca Huayna Capac. Con esto se añade una nueva dimensión, no solamente geográfica, a la discusión sobre las posibles relaciones entre Guaman Poma y un grupo de jesuitas interesados en escribir una “crónica” crítica sobre el gobierno colonial y alabando el “buen gobierno” de los incas.

5Se entra en el debate de los documentos Miccinelli con un análisis minucioso comparativo entre el manuscrito *Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum* y un documento del siglo 18 (*Lettera Apologetica* de Raimondo de Sangro), también de Nápoles, por D. Domenici (8, p. 245-299), llegando a la conclusión de “considerar auténtica la parte no cifrada” (p. 286) de este documento. L. Laurencich (9, p. 301-338) alude al sueño posconquista de los indios, de un reino cristiano de los Incas enfrentado a la situación colonial, el cual hubiera sido compartido por los jesuitas autores de estos y otros documentos. Además plantea líneas de investigación que aquí, por razones de espacio, no pueden ser referidas pero que son dignas e urgentes de tomar en consideración por la investigación no solo “peruanística”. En la siguiente contribución M. Gnerre (10, p. 339-350) publica en latín (con un resumen en español) la bula papal de 1603 dirigida a la cofradía Nombre de Jesús de Cuzco. Interesantemente el autor también encontraba en el Archivo Secreto Vaticano una versión en quechua, caso único, (desgraciadamente no incluida en el artículo), que probablemente

proviene del padre Torres Bollo pero cuyo envío a las Indias fue aparentemente impedido por el Consejo de Indias.

6 Los artículos de G. Ficca (11, p. 351-374), L. Laurencich y E. Rossi (12, p. 375-422) y G. Silverman (14, p. 443-467) tratan de manera comparativa a los tocapus y yupanas en los tres corpus documentales, empezando en la época precolombina donde figuraban como *ars memoriae*, pasando por las nuevas creaciones coloniales dentro del contexto evangelizador y terminando con interesantes conclusiones sobre su uso y significado en la actualidad. V. Bongiorno (13, p. 423-441), en su análisis de algunas oraciones quechuas coloniales, destaca la reintegración de divinidades prehispánicas en las nuevas estructuras.

7 *Sublevando el Virreinato* es un libro fascinante y audaz, recomendable para cada estudioso de cultura andina y sistemas coloniales en general, sea entusiasta o escéptico, porque no se aferra a una línea prescrita. Pero sobre todo, porque abre brechas y presenta no sólo problemas sino también perspectivas, datos detallados y hasta visiones. Se pueden encontrar pequeñas faltas editoriales, principalmente en la ortografía y tal vez la omisión de láminas de las *Lettera Apologetica*. Tratándose de una publicación editada de trabajos para un simposio se comprende que la coherencia entre los artículos en algunos casos es escasa. Lo atractivo es justamente que no se concentra sólo en los documentos Miccinelli sino que trata de otros temas y áreas bajo el mismo lema.

8 En cuanto a los documentos Miccinelli, sería deseable una publicación también en facsimile o por lo menos un acceso a los originales para la comunidad científica. La transcripción y los análisis realizados en los manuscritos son un gran avance pero no van a satisfacer a los estudiosos más críticos. Claro que esto vale de la misma manera para el manuscrito de Copenhague. Sabemos que nuestra ciencia, como cualquiera, se desarrolla dentro de un sistema de poderes y que la ética de los grandes americanistas ha pasado a la historia. Esta, para recordarlo a los colegas jóvenes, existía en el respeto de por sí de cada persona, y de su opinión, que se dedicaba seriamente al tema del americanismo. Existía la “ley” que cuando se investigaba y publicaba sobre un tema cualquiera había que tratar de considerar cada publicación alcanzable sobre este tema, no importando de qué persona venía ni en qué idioma se publicaba. Hoy sabemos que existen grupos de comunicación y poder con tendencia a quedarse y citarse entre ellos. En cuanto a la discusión sobre los documentos Miccinelli, existen por lo menos dos grupos, los unos silenciosos y expectantes, los otros divididos, como dice Domenici, uno de los observadores “neutrales” del debate, “netamente entre los que aparecen como tres ‘partidos’, los que creen en la autenticidad de los documentos y –en mayor o menor medida– en la veracidad de su contenido; los que en cambio los consideran falsos modernos y, finalmente los que suponen que pueda tratarse de ‘falsos verdaderos’, es decir, documentos redactados en una época posterior a la que en ellos se indica, para fines políticos y culturales relacionados con el debate interno de la misma Compañía de Jesús” (p. 246).

9 En el inicio se pueden encontrar bastantes argumentos metodológicos y heurísticos para tomar en serio la problemática aquí tratada sin tener que definirse como partidario de uno u otro de los grupos mencionados. En este sentido, el libro *Sublevando el Virreinato* muestra caminos y métodos que pueden llevar a la transformación de una polémica un poco estéril a una controversia productiva: ¿y de qué vive la ciencia sino de controversias □



Notas

[1] Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno* (1615/1616) (København, Det Kongelige Bibliotek, GKS 2232 4º), The Guaman Poma Website: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm>

[2] (1) *Códice Murúa: Historia y Genealogía de los Reyes Incas del Perú de sus hechos, costumbres, trajes y manera de Gobierno*, por fray Martín de Murúa, (Facsimile en posesión de Sean Galvin, Dublin), ed. por Juan Ossio, Madrid, Testimonio Compañía Editorial, 2004, 270 p. (2)

Historia general del Piru, Martín de Murúa, Facsimile of J. Paul Getty Museum Ms. Ludwig XIII 16, ed. por Thomas B. F. Cummins y Barbara Anderson, Getty Research Institute, Los Angeles, 2008, 804 p.

[3] “*Exsul Immeritus Blas Valera Populo Suo e Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum*”. *Indios, gesuiti e spagnoli in due documenti segreti sul Perù del XVII secolo*, a cura di Laura Laurencich Minelli, Bologna, CLUEB, 2007, 590 p.

[4] Gerónimo Pallas, S. J., *Misión a las Indias con Advertencias para los religiosos de Europa, que la hubieren de emprender, como primero se verá en la historia de un viaje y después en discurso*, Transcripción P. Numhauser, Alcalá de Henares, Edición “Archivo de la frontera”, 2007. Versión corregida de una anterior de la misma editorial así como del manuscrito publicado recientemente por José J. Hernández Palomo, Madrid, CSIC, 2006.



Para citar este artículo

Referencia electrónica

Albert Meyers, « Laura Laurencich Minelli y Paulina Numhauser (eds.), *Sublevando el virreinato. Documentos contestatarios a la historiografía tradicional del Perú colonial*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2007, 467 p. y 1 CD Rom », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Reseñas de libros y CD roms, 2009, [En línea], Puesto en línea el 01 febrero 2009. URL : <http://nuevomundo.revues.org/53973>. Consultado el 30 marzo 2010.



Autor

Albert Meyers

Universität Bonn, Abt. Altamerikanistik und Ethnologie, Oxfordstr. 15, 53111 Bonn, Alemania, [a\[point\]meyers\[at\]uni-bonn\[point\]de](mailto:a[meyers]@uni-bonn.de)



Licencia

© Tous droits réservés

- Fuente: <http://nuevomundo.revues.org/53973>