

LAS CRÓNICAS DE INDIAS Y EL INDIGENISMO LITERARIO Y SOCIAL EN EL CONCEPTO DESCOLONIAL DE LA NACIÓN DE MANUEL GONZÁLEZ PRADA

Thomas Ward

Loyola University Maryland

Manuel González Prada (1844-1918) se sitúa en la historia literaria peruana como «el precursor de la transición del periodo colonial al periodo cosmopolita», tal como lo sugiere la famosa frase de Mariátegui en sus *Siete ensayos de la realidad peruana* (1987, p. 254). Durante el intervalo en que residió en el Valle de Mala (1871-1879), González Prada bebió directamente de la fuente colonial al consultar obras del Siglo de Oro español. Luis Alberto Sánchez se refiere a esta época cuando escribe que Prada «devoraba gordos tomos de la Colección Rivadeneyra, volúmenes de Quevedo, Gracián, Hurtado de Mendoza» (1937, p. 74). Además, se hizo allí lector de autores franceses como Comte, Renan, Proudhon y Zola, e introdujo el verso alemán, italiano y francés en la poesía peruana en castellano (ver A. González Prada, 1939, p. 11; Mead, 1967, p. 103). Radicó en España por una temporada y luego en Francia durante cuatro años, por lo que el maestro se empapó de manera simultánea de fuentes hispánicas y cosmopolitas.

Expresado de otra manera, el González Prada trasatlántico modula su cosmopolitismo con un hispanismo *sui generis*, que se dividía en tres vertientes: la literatura española transatlántica, las raíces criollistas de la nación y las incaístas, que se filtraban por el coloniaje hispano. La primera, indicada por Sánchez, así como por Adriana de González Prada (1947, p. 283), la constituye los clásicos españoles que él leía y hasta recitaba en su casa. La segunda provenía de su familia, los periódicos de Lima, y sus amigos, asociados y conocidos; y la tercera, de sus lecturas de crónicas escritas en español, las llamadas «crónicas de Indias». Sus impresiones, actitudes, propuestas e indagaciones literarias, las que resultaron del «asombro» que los lectores modernos

sienten al leer las crónicas coloniales, trataban de sintetizar aquellas tres vertientes a la luz de la modernidad¹.

Lo que hizo González Prada fue una especie de filología. El Diccionario de la Real Academia Española define la filología como una «ciencia que estudia una cultura tal como se manifiesta en su lengua y en su literatura» (2001, X, p. 717). Cuando la filología expande su alcance para abrazar culturas que considera exóticas o culturas subordinadas por el colonialismo, que no son de «su lengua» o de «su literatura», debe de considerarse «nueva filología». Matthew Restall (2003) ha usado la locución «nueva filología» para describir el proyecto del historiador estadounidense James Lockhart y sus estudiantes de posgrado, que aprendieron a leer el náhuatl y emplearon una metodología filológica para leer miles de legajos escritos en el idioma de los mexicas y otros grupos coétnicos de la familia nahua (conocidos mayor y erróneamente como los aztecas). Los nahuas aprendieron el alfabeto porque se conocía la escritura en superficies bidimensionales en Mesoamérica antes de la llegada de los españoles y pudieron inculturarse al alfabeto². Tal proceso no pudo ocurrir en Sudamérica, porque grupos como los huaris y los incas emplearon el quipu, compuesto con una serie de cuerdas y nudos, un espacio tridimensional, para registrar sus conceptos, una construcción poco adecuada para inculturarse al alfabeto escrito en un papel de dos dimensiones. Por la incompatibilidad entre la superficie bidimensional y la tridimensional, las regiones de los Andes no gozaron de la documentación disponible en Mesoamérica para resemantizar la nación de acuerdo con el quechua, el aimara u otro idioma andino, lo que dificultó el estudio filológico de la producción literaria de los tiempos de antaño.

Felizmente, existe otra rama de la «nueva filología», planteada por el filólogo y filósofo argentino Walter Mignolo, quien propone la necesidad de la «nueva filología» para contextualizar artefactos culturales. Las muestras culturales a las que se refiere aquí se encuentran no en las ruinas arqueológicas, sino codificadas en las llamadas crónicas de Indias, las que han preservado los elementos culturales de los sujetos recién conquistados y depositados en la periferia colonial del Renacimiento europeo (Mignolo, 2003, pp. 8-9). Jerónimo Arellano especula sobre la posibilidad de que estos especímenes, preservados en las crónicas coloniales, tienen una vida de «ultratumba» o *afterlife* que repercute durante el siglo XX como aspecto de lo real maravilloso o del realismo mágico (2015, p. 21). Podemos especular que repercuten antes en el romanticismo/modernismo de González Prada, quien los estudiada filológicamente con la finalidad de verterlos en un texto ahora conocido con

¹ Sobre el «asombro» o *wonder*, que los lectores modernos experimentan cuando leen las crónicas de Indias, consúltese Arellano (2015, pp. 14-19).

² Para la escritura mesoamericana, consúltese Coe (1992).

el título de *Baladas peruanas*. Él transmite a su poesía el asombro que le provoca el pasado indígena y que, asimismo, mediante la poesía que produce, asombra a sus lectores. Este aspecto sentimental de las *Baladas peruanas* es interesante, como advierte Ana Peluffo, porque se distingue de la «virilidad» de sus ensayos políticos (2007, pp. 472, 478, 481). La estrategia de las *Baladas peruanas* no es la de provocar una respuesta en sus lectores sobre la base de la razón, como ocurre en los ensayos, sino incitar una respuesta emotiva que también puede convocar a una búsqueda de justicia. Estos signos semióticos que van del referente indígena a las crónicas coloniales y de ahí a las *Baladas peruanas* y sus lectores pueden estudiarse filológicamente.

La filología que empleaba González Prada era la del siglo XIX y principios del XX, y se asociaba con una hermenéutica que solía ejercerse con el estudio de elementos alineados diacrónicamente en una sola cultura: la de la nación europea del que la cultiva (y en este sentido Mignolo menciona a Ortega y Gasset y a Bajtín), por lo cual la filología del siglo XIX no solía tomar en cuenta las realidades coloniales. Sobre estas circunstancias heterogéneas, Mignolo desarrolla el concepto de «semiosis colonial», que implica la existencia de culturas radicalmente diferentes entre sí (2013, pp. 8-9)³. El estudio de los signos codificados en los legajos escritos en náhuatl por la nueva filología de Lockhart y sus discípulos permite un acercamiento a una voz y un significado no tan adulterados por el colonialismo, aunque evidentemente esto solo se puede señalar hasta cierto punto. El análisis de los signos andinos codificados en las crónicas de Indias posibilita el estudio de dos culturas radicalmente diferentes, la andina y la hispana, y permite una resemantización de la nación peruana como parte de un proyecto descolonial⁴. Esta segunda opción fue el proyecto filológico de Manuel González Prada.

El elemento integral de la nación peruana es la población andina, cuya conciencia comúnmente se destila no con voz propia, sino en el colonialismo y luego en la expresión letrada. Con la colonia y su herencia inestable criollista se presenta una realidad social compuesta por andinos asimilados, medio asimilados y no asimilados a la cultura criolla. Rara vez se muestran como comunidades autónomas o como parte de lo que se concebirá como la «peruanidad». Las estadísticas del tiempo de González Prada, en cambio, desmienten las representaciones literarias que suponen lo criollo como el cenit y, por lo tanto, son reveladoras. Paul Gootenberg, al estudiar el censo que se hizo tres años antes de la Guerra del Pacífico (1879-1883), es decir en

³ Utilizo el concepto de culturas heterogéneas de acuerdo con el de Cornejo Polar (1994).

⁴ Parto de Mignolo quien recomienda la idea «descolonial» para el mundo hispánico, puesto que «poscolonial» se refiere a realidades asociadas con el imperio británico (2011, pp. XXIV, XXVI). La idea de un «proyecto» implica salir del campo del estudio puro para abarcar el activismo (Mignolo en López Calvo, 2016, p. 177).

el año 1876, determinó que, de los 2 699 106 habitantes peruanos, 1 554 678 eran considerados «indios» (1995, pp. 5-13).

Con la derrota del Perú frente a Chile en la Guerra del Pacífico, y con las emociones que resultaron de esa pérdida, se necesitaba un chivo expiatorio para explicar las razones de la derrota y responder a la exaltación que reinaba en aquel momento. La atención se tornó al «indio», quien, según ciertos sectores políticos y letrados capitalinos, causó el desastroso resultado. Osvaldo Holguín Callo remarca que en la posguerra se consideraba que su condición económica de carencia, su cultura no hispana y su vida en los Andes «determinaron que el indio fuera visto, desde la costa y sobre todo desde las ciudades, bajo caracteres muy negativos» (2009, p. 236). Algunos ejemplos de estos «indios» medio o no asimilados pueden servir para ilustrar esta concepción. Hildebrando Fuentes, al escribir en la prestigiosa revista *El Perú Ilustrado*, explica que el andino no conoce el concepto de patria (digamos patria criolla) y, por ello, lo enmarca de la siguiente manera: «Lo veremos defender lleno de ardor y con invencible tesón la blanca cabaña que habita, la oveja que bala en el cerco... pero cuando le digamos que defienda con esa misma constancia una lejana cabaña o una remota ciudad que están amenazadas por el enemigo, no nos entenderá» (Fuentes, 1889, p. 954). Por otra parte, en un estudio realizado por Emilio Gutiérrez de Quintanilla que fue publicado como prólogo a la edición valenciana de la novela *Aves sin nido* de Clorinda Matto de Turner y también apareció en *El Perú Ilustrado*, encontramos la misma idea, pero con diferentes palabras: «La raza indígena, divorciada de nuestros intereses, excluida de nuestra patria, nos dejó entregados a los furores del *General Chile* que sólo venía a vengarse de la raza blanca; y sólo peleó con denuedo cuando este General llevó la guerra a sus serranías y hogares» (Gutiérrez de Quintanilla, 1889a, p. 8)⁵. Tres lustros después, Francisco García Calderón (el hijo) escribe paternalistamente sobre el indígena, catalogándolo de «*soumis et indifférent*» y que «*demande un protecteur laïque*» (1907, p. 35). En el mismo lugar, propone la necesidad de hacer del indígena un obrero moderno o un soldado nacional: «*D'un côté, il faut respecter ses traditions, dans la propriété et dans la famille; de l'autre, gouverner cette race par une tutelle savante, faire de l'Indien un ouvrier ou un soldat, provoquer des émigrations dans le même territoire pour libérer l'Indien de ses traditions locales*» (García Calderón, 1907, p. 328). Para Luis Enrique Tord, «este libro de García Calderón [...] ejemplifica y simboliza bien el estado del panorama en los

⁵ He modernizado la ortografía y el uso de los diacríticos en las citas para facilitar la lectura para los lectores del siglo XXI. En cuanto a Guamán Poma, he corregido la concordancia donde fue necesaria. Señalo las correcciones de concordancia con el uso de corchetes. He dejado formas que fueron correctas en su momento como «destos» y «hazellos» para dejar algo de la sazón de aquellos momentos en los que se redactaron aquellas obras coloniales.

albores del siglo XX» (1978, p. 42)⁶. En síntesis, el andino tiene valor por lo que tiene de obrero o soldado, mas no por lo que posee de humano o de cultura.

González Prada respondía a la violencia de la guerra y de las emociones que resultaron de ella, y parece superar estos estereotipos que construyen al indio como persona ignorante, cuando en *Pájaros libres* interroga: «Si del indio hicimos un siervo ¿qué patria defenderá?» Y responde a su misma pregunta: «Como el siervo de la Edad Media, solo combatiré por el señor feudal» (1894, p. 70). González Prada toma las acusaciones que se le hacen a los andinos y las amplía para culpar, por la derrota en la guerra, a todos los peruanos y a todas las clases sociales: «Cuando el más oscuro soldado del ejército invasor no tenía en sus labios más nombre que Chile, nosotros, desde el primer general hasta el último recluta, repetíamos el nombre de un caudillo, éramos siervos de la Edad Media que invocábamos al señor feudal» (1894, p. 71). Sin embargo, el estereotipo del 'indio ignorante' estaba tan difundido que, cuando el ensayista escribió su importante ensayo «Nuestros indios» en 1904, reincide en la 'sabiduría común' del 'indio ignorante' cuando afirma que «durante la Guerra del Pacífico los indígenas miraban la lucha de las dos naciones como una contienda civil entre el general Chile y el general Perú» (2009, p. 241). Sin embargo, esta reincidencia en un pensamiento —que para nosotros podría ser racista— es expresión del concepto del Perú como una aglomeración de feudos. Como se confirma en «Nuestros indios» y en las *Baladas peruanas*, obra en la que nos enfocaremos en adelante, el interés de González Prada consistió en superar los conceptos criollos peyorativos que se tenían sobre los andinos en la época de la posguerra.

La visión que formó González Prada se nutrió de la espantosa ejecución de Juan Bustamante⁷, de sus observaciones del trato pesados a los indígenas en el valle de Mala y, luego, de la conciencia sobre la ya referida condición de chivos expiatorios padecida por los indígenas en el Perú de la posguerra. Su lectura de textos sobre los peruanos originarios igualmente le impactaron. Exploremos dos aspectos de su respuesta a esta realidad: el primero, su lectura de crónicas *sobre* los «indios» como parte de su proceso creativo; y el segundo, su compromiso social y político indigenista, que sorprendentemente no dista sustancialmente de otro libro, este de un «indio», Guamán Poma de Ayala, lo que es una coincidencia sorprendente pues González Prada no pudo haberlo leído. Las dos categorías de libros, aquellos *sobre* indígenas, y el *de* un indígena, vienen del primer siglo de la colonia y nos ayudan a ver las

⁶ Holguín Callo estudia este prejuicio y aporta otras instancias que lo ejemplifican: Manuel Candamo y Nicolás Augusto González (2009, pp. 240-241).

⁷ Juan Bustamante Dueñas nació en Puno en 1808. Participó en 1867 en las violentas rebeliones de los campesinos contra los gamonales ocurridas en Azángaro, Lampa y Huancané. Debido a su respaldo a la causa indígena, fue descuartizado en 1868.

raíces del indigenismo de González Prada y, al mismo tiempo, observar cómo su indigenismo fue fruto de una experiencia compartida e imaginada —sentida, diría Peluffo— a pesar de su criollismo.

1. LAS CRÓNICAS COMO FUENTES DE LA RELIGIÓN ANDINA EN LAS *BALADAS PERUANAS*

Descubrimos que, además de los magnos autores de la literatura española, González Prada consultaba las crónicas coloniales publicadas en la Metrópoli, de las cuales extraía ideas sobre el mundo autóctono para el poemario que su hijo y Sánchez póstumamente denominaron *Baladas peruanas*⁸. Si nuestro autor leyó volúmenes de la Colección Rivadeneyra, mejor conocida como la Biblioteca de Autores Españoles, podemos asumir con toda razón que él, además, podía haber estado leyendo a cronistas como Agustín de Zárate, Pedro Cieza de León y Francisco López de Gómara, quienes también aparecieron en esta colección. Aunque no figuró en la colección hasta el periodo 1960-1965, otras ediciones del Inca Garcilaso de la Vega seguramente figuraban en la biblioteca de González Prada.

Aunque sabemos que González Prada leyó crónicas durante la época en que redactó las *Baladas peruanas*, no sabemos con certeza cuándo las compuso, pero existen pistas. Su hijo sugirió que el cuaderno de las *Baladas peruanas* databa de la época en que residía en el valle de Mala, es decir, antes de la Guerra del Pacífico, pero reconoce que existen composiciones del grupo general de baladas (que incluyen las de tema universal, las traducidas del alemán y las peruanas) fechadas en 1894, 1897 y tan tardías como 1912 (Alfredo González Prada, 1939, p. 11). Posteriormente ha surgido un registro amplio de apreciaciones sobre las distintas posibilidades acerca del periodo en que las *Baladas peruanas* fueron escritas (Portocarrero, 2015, p. 145; Sánchez, 1986, p. 65; Silva Santisteban, 2009, p. 8; Tausin-Castellanos, 2004, p. 12). Si Alfredo González Prada tiene razón y González Prada redactó un porcentaje de las baladas antes de 1879, tal hecho no explica por qué no apareciera ninguna de ellas dentro de una treintena de poemas que publicó en *El Correo del Perú* entre 1871 y 1875. Es más, Isabelle Tausin-Castellanos no encuentra rastro alguno de «alguna temprana publicación» y sugiere que fueron escritas durante la ocupación chilena de Lima, cuando el poeta se encerró en su casa (2004, pp. 12-13). El mismo Sánchez, quien afirma erróneamente que tres de ellas se publicaron en *El Correo del Perú*, supone

⁸ Luis Alberto Sánchez explica que fueron los dos, él y Alfredo, quienes le pusieron este título a la obra contra las indicaciones de don Manuel (1935, p. 10).

que su autor «las continuó después de 1879 y hasta cerca de 1891» (1986, p. 64)⁹. Reflexionando sobre estas posibilidades, Gonzalo Portocarrero matiza que si Alfredo tuviera razón en que estas se remontan a la época prebélica, no hay ningún motivo para excluir el hecho de que el poeta seguiría trabajando en ellas durante la ocupación (2015, p. 145). Finalmente, Julio Isla Jiménez sostiene en su tesis de maestría, a la inversa de Sánchez, que, de los tres libros de las baladas, las *Baladas peruanas* «fue el último en componerse» (2015, p. 30). La lógica de Isla es sólida, puesto que tiene sentido que el bardo peruano hubiera practicado primero con las traducciones, luego las de carácter original, pero de temática universal, y finalmente las de temática peruana. Hay motivo para pensar, no obstante la oscuridad de los orígenes de las *Baladas peruanas*, que el poeta podría haber seguido trabajando en ellas durante los años de la ocupación chilena, así como también en los años en los que componía los ensayos que iban a publicarse como *Páginas libres*, y también los posteriores cuando redactaba los ensayos asociados con *Horas de lucha*.

Lo que podemos decir a ciencia cierta es que las baladas de diversas índoles no comenzaron a publicarse hasta la época de la revista *El Perú Ilustrado* (1887-1892) y, precisamente, después de 1889, cuando la conocida autora Clorinda Matto de Turner asumió la dirección de la revista¹⁰. En realidad, en cuanto a las *Baladas peruanas*, solo hemos podido confirmar que fueron publicadas dos en la prensa periódica durante la vida del autor: «El mitayo», en *El Perú Ilustrado* en 1890; y «La canción de la india», en *Los Peruanos* en 1906¹¹. «El mitayo» apareció solo cuatro años antes de que las innovadoras *Páginas libres* estremecieran el mundo literario en 1894; y «La canción de la india» apareció dos años después de la composición del ahora canónico ensayo «Nuestros indios». Interesantemente, estas dos baladas no son de temas incaicos, sino coloniales, es decir, indígenas en contacto primero con españoles y luego con criollos.

Habría que considerar la hipótesis de que cuando el maestro escribía sus importantes ensayos sobre la nación y los indígenas, por ejemplo, «Discurso en el Politeama» [1888] y «Nuestros indios» [1904], también se involucraba en componer, pulir y,

⁹ En su introducción al poemario, Sánchez afirma que tres de las llamadas *Baladas peruanas* aparecieron en *El Correo del Perú* y menciona a «La cena de Atawallpa», «Las flechas del Inca» y «El mitayo» al respecto (1935, p. 13). Sin embargo, todavía no he podido verificar su publicación a pesar de varias visitas a distintos archivos para consultar diversas colecciones. Si puedo confirmar que estos poemas no aparecieron en *El Correo del Perú*, tal ausencia sugiere que González Prada no trabajaba en estos poemas en su primer lustro en el valle de Mala, sino posteriormente. Aprecio la ayuda de Flor Mallqui Bravo, Nicholas Triggs, y Gilda Cogorno en mis esfuerzos por rastrear las huellas de estos poemas.

¹⁰ *El Perú Ilustrado* se publicó entre el 14 de mayo de 1887 y el 17 de setiembre de 1892. La primera balada que apareció en esta revista fue «El arroyo», traducida del alemán (año III, núm. 149 del 15 de marzo de 1890, p. 1573b). Matto dejó la dirección de la revista en julio de 1891.

¹¹ «La canción de la india» fue publicada de manera anónima.

en dos casos, publicar poemas de las *Baladas peruanas*¹². Es en el primero de estos ensayos donde González Prada emitió su conocido juicio de que «La nación está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera» (1894, p. 72). Este argumento puede considerarse como una justificación para escribir composiciones no centradas en lo criollo, sino en lo indígena.

Como los incas no tenían una graña para grabar su historia (como la que tuvieron los zapotecas y los mayas), González Prada tenía que acudir a libros escritos por españoles para su idea de una resonancia diacrónica de la nación. Nos referimos a la *Crónica del Perú* de Pedro Cieza de León y la *Historia de las Indias* de Francisco López de Gómara, ambas, como ya queda dicho, incluidas en la Biblioteca de Autores Españoles. Caso aparte son los *Comentarios reales* del cusqueño Inca Garcilaso de la Vega y la *Historia del reino de Quito* del jesuita Juan de Velasco, ecuatoriano de nacimiento, académico sanmarquino y exilado en Italia, destino común de los jesuitas del siglo XVIII, donde redactó su crónica¹³.

Ahora quisiéramos destacar dos cosas: la primera obvia, la segunda no tanto. A primera vista, las peruanísimas *Baladas peruanas* aparentan tomar su inspiración de los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso, otra obra muy peruana, aunque escrita en España. Los cuatro epígrafes derivados de Garcilaso que González Prada colocó en determinados momentos para explicar algunos vocablos, comprueban la relación genealógica entre ambas obras. También, como ha indicado Ricardo Silva-Santisteban, hay ciertos paralelos entre «Sumac Ñusta», un poema que Garcilaso tradujo del quechua al español, y «La tempestad» de las *Baladas* (Silva Santisteban, 2009, pp. 9-10). Pretendemos contribuir aquí con nuevos aportes sobre la influencia de Garcilaso en González Prada; igualmente mostraremos que este cronista no era el único que consultaba el vate modernista, aspecto que no se ha comentado hasta el momento.

2. LO OBVIO: INTI-MAMAQUILLA / MANCO CÁPAC-MAMA OCLLO

Nos cuenta el Inca Garcilaso en los *Comentarios reales*: «Puso Nuestro Padre el Sol estos dos hijos suyos en la laguna Titicaca» (1829, lib. I, p. 47)¹⁴. Se trata de los primeros

¹² «Nuestros indios» no figuró en *Horas de lucha* hasta que su esposa lo insertó para la segunda edición de 1924, que fue póstuma.

¹³ Otra posibilidad es que González Prada leyera la *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* de Agustín de Zárate, aunque debido a que hay diferentes versiones de la primera edición, y a que se suprimieron en la segunda y otras posteriores precisamente los capítulos que tratan de la materia antropológica, es más difícil conjeturar tal posibilidad.

¹⁴ Notamos que para el aparato crítico de la edición que hizo de las *Baladas* el hijo de González Prada disponía del tomo II de los trece tomos la *Historia general del Perú o los Comentarios reales de los Incas* de Garcilaso (Madrid: Impr. de Villalpando, 1800) y la *Segunda parte de la Crónica del Perú* (Madrid:

dos incas, Manco Cápac y su pareja Mama Ocllo. González Prada recoge esta fábula en «Fundación de Cuzco» cuando Manco Cápac afirma lo siguiente: «Salí del *Lago* a recorrer la Tierra / Como nuncio de paz» (1935, p. 42; cursiva suya en *Lago*). Asimismo, en la misma balada se observa a Manco Cápac refiriéndose al Inti con la exclamación «Oh padre-Sol». Este lenguaje es parecido al que había utilizado Garcilaso cuando escribe varias veces «Nuestro Padre el Sol», o una variante de esta expresión. Manco Cápac forma una pareja con Mama Ocllo, lo que refleja la relación de dualidad que el Inti forma con la Mamaquilla, la luna. González Prada explica este dualismo reproduciendo a Garcilaso, al combinar sutilmente dos cláusulas del cronista en un epígrafe que dice: «En su gentilidad tenían que la Luna era hermana y mujer del Sol» (Garcilaso, 1829, lib. III, p. 252; González Prada, 1935, p. 39).

Junto al aspecto religioso, hay otro que González Prada recoge de Garcilaso que tiene que ver con la idea de civilización y barbarie que la Ilustración europea recogió de los antiguos romanos, quienes a su vez la transmitieron al Renacimiento, de donde la tomó Garcilaso. La Ilustración, asimismo, la transmitió al escritor argentino Domingo Faustino Sarmiento, quien la vertió a su ultraconocido *Facundo, civilización y barbarie* (1845). De allí se filtró por las redes intelectuales de Sudamérica durante el siglo XIX, y luego llegó a González Prada, quien la detectó en las crónicas de Indias, hijas todas del Renacimiento. Por consiguiente, en «Fundación de Cuzco», Manco debe «domar el mundo bárbaro» y construir «la espléndida ciudad» (1935, p. 42). Podemos observar aquí la noción de los hijos del sol que civilizan a los pueblos de los Andes centrales, idea que González Prada destaca expresamente en su ensayo «Nuestros indios» cuando dice que «el súbdito de Huaina-Cápac admitía la civilización» (2009, p. 240). Esta idea es fundamental en González Prada y en Garcilaso, quien tenía que refutar el discurso peyorativo del virrey Toledo, que representaba a los incas como tiranos. En otro momento, Garcilaso remarca que los Incas tenían que enmendar a los hombres y mujeres andinos, «sacándoles de la vida ferina que tenían y mostrándoles a vivir como hombres» (1829, lib. I, p. 50). Esta idea garcilasista, la que acentuaba la imagen de los incas como guerreros civilizadores, circulaba claramente durante la vida de González Prada. En 1872, por ejemplo, aparecieron en *El Correo del Perú* fragmentos de un poema de Juan Francisco Larriva titulado «Manco Inca», en el que se canta «En medio de las sombras de la barbarie / La luz de la conciencia y de las almas» (Larriva, 1872, p. 35). De hecho, como ha señalado

Imp. de M. Ginés Hernández, 1880) (1939, p. 364, notas 1 y 2). Puede ser que heredara estos tomos de su padre. Citaremos de la edición de 1829, otra posibilidad para la biblioteca del autor. Para facilitar la lectura tanto de los *Comentarios reales* como de la *Historia del reino de Quito* de Velasco, señalaremos las referencias por el libro y el capítulo. Citaremos a Cieza de León y Guamán Poma por el capítulo y López de Gómara por la página.

Francesca Denegri, el impacto de Garcilaso durante el siglo XIX era notable como, por ejemplo, cuando Juana Manuela Gorriti modela al protagonista de «La quena» tomando como punto de partida la biografía del cronista cuzqueño (Denegri, 1996, p. 97). No se debe descartar completamente la posibilidad de que González Prada leyera «La quena» —aunque solo tuviera siete años cuando *El Comercio* publicó este relato por primera vez en 1851—, lo que demuestra indirectamente la fuente garcilasista. Tampoco debe sorprender que cuando compone las *Baladas peruanas* tomara esta idea de Garcilaso o del eco de Garcilaso en publicaciones como *El Comercio* y *El Correo del Perú*¹⁵. Lo que sí sorprende es que González Prada, al ver *garcilasiano* a los incas, como civilizados, invierte la propuesta de Sarmiento, quien vio a los indios y a los gauchos como bárbaros, y a los letrados y a los franceses como civilizados.

3. LO NO TAN OBVIO: PACHACÁMAC, VIRACOCHA Y KON

Hay otras deidades que nos interesan para nuestra pequeña exposición: Pachacámac, Viracocha y Kon. Lo fundamental para entender esta problemática es reconocer que Garcilaso favorece a Pachacámac como deidad principal. Por ejemplo, concede mucha importancia a Pachacámac, el «dios no conocido», cuando lo contrapone al Inti, el «dios visible» (1829, lib. II, caps. II, IV), los que juntos forman una díada. Este sistema cosmogónico no es universal entre los cronistas. Franklin Pease explora una curiosidad acerca de otra deidad creadora principal que se conoce como Viracocha. Él pone de manifiesto que las crónicas de Cieza de León (1553, 1554), Juan de Betanzos (1880), Sarmiento de Gamboa (en inglés 1900; en alemán 1906; en español 1942), Cristóbal de Molina (en inglés 1873, en español 1913) y Santa Cruz Pachacuti (en inglés 1873, en español 1879) forman una versión normativa de este dios (Pease, 1973, pp. 12-16). Con la excepción de la de Cieza de León, estas crónicas no se publicaron hasta el siglo XIX: dos de ellas en inglés, en 1873, y dos en español, una en 1879 y otra en 1880. Como sabemos, puede que González Prada redactara sus baladas precisamente en este periodo o que las siguiera redactando después. Debido a que varias de estas crónicas no se difundían en español, sino en inglés, transcurría poco tiempo y oportunidad para que el Viracocha de estos cronistas se filtrara en la conciencia peruana para competir con la preeminencia de Garcilaso, que favorecía no a Viracocha sino a Pachacámac y, claro, al Inti. De este modo, puesto que Viracocha no figura como divinidad en las *Baladas*

¹⁵ Para mayor información sobre la recepción de Garcilaso en Gorriti, puede consultarse Denegri (1996, pp. 92-97); y sobre la de Garcilaso en Clorinda Matto de Turner, Ward (2012a, pp. 363-368).

peruanas, se insinúa que González Prada no disponía de esta banda *viracochista* o que guardaba otro concepto de los dioses precolombinos. El poeta solo usa el nombre Viracocha como apodo para los españoles, como hicieron algunos andinos durante el siglo XVI¹⁶. González Prada toma dos citas de Garcilaso y las sintetiza cuando afirma: «Chasqui llamaban a los correos. Viracocha a los primeros españoles» (1935, p. 123; Garcilaso, 1829, lib. V, cap. XXI; lib. VI, cap. VII).

Considerando que las apreciaciones de Garcilaso estaban en circulación durante la vida de González Prada, y observando además que él seguramente tenía a la mano los *Comentarios reales* cuando confeccionaba las *Baladas peruanas*, nos desconcertamos al constatar que Pachacámac tampoco figura como una deidad en las baladas, sino como lugar sagrado¹⁷. Más sorprendente aún es que González Prada incluso ofreciera a sus lectores otra deidad creadora poco común en las crónicas: «Kon», escrita como «Con» durante el siglo XVI. Este es un dios de la costa y a él le dedica el escritor la primera balada. Pero Kon no figura ni en Garcilaso ni en Cieza de León. Entonces, nos asalta la pregunta: ¿dónde encontró González Prada esta deidad poco conocida a la que le concede un puesto de obertura en las *Baladas peruanas*?

Puede ser que González Prada leyera la *Historia de las Indias* de Francisco López de Gómara, un cronista apologista de la conquista que nunca atravesó el Atlántico a pesar de vivir durante la época de las conquistas de las Indias. Otra posibilidad es que González Prada consultara la *Historia del reino de Quito* de Juan de Velasco, un cronista del siglo XVIII de Riobamba (hoy en Ecuador) que radicó en Lima. Este relato sigue de cerca muchos aspectos de la historia escrita por Gómara. Ellos dos son de los pocos que dan noticias de «Kon» y a los que posiblemente González Prada pudo haber tenido acceso. Existe una remota posibilidad de que el bardo también pudiera haber consultado la primera edición de la *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* de Agustín de Zárate; sin embargo, solo la primera edición de 1555 comenta acerca de la deidad Kon. Las posteriores, que datan de los siglos XVI, XVIII y XIX, salieron sin los capítulos antropológicos que consignaban la información sobre este dios (capítulos X-XII) (Bataillon, 1963; Roche, 1978). Difícil sería probar que el poeta indigenista disponía de la primera edición, que debía haber sido rarísima, aun en su época. Además, en su representación de «Kon», parece que Zárate (1555) se basó en la realizada por Gómara (1551) y no viceversa. Más lógico sería que González Prada se hubiera informado por Gómara en una de las ediciones de *Historiadores*

¹⁶ Duviols confirma esta práctica de describir a los españoles como «Viracochas» (1998, p. 55).

¹⁷ Un ejemplo de la preeminencia de Garcilaso ocurre en el «Manco Inca» de Larriva que aparece en *El Correo del Perú*, cuando el editor agrega una nota al pie de página que dice: «Pachacámac. Dios no conocido, invisible, adorado en toda la costa del Perú» (Larriva, 1872, p. 35). Como vimos arriba, esta expresión viene directamente de Garcilaso.

primitivos de las Indias (1852, 1877), editada por Enrique de Vedia e incluida en la Biblioteca de Autores Españoles, o por Velasco en la edición de *Historia del reino de Quito* de 1841. Estas obras que narran sobre «Kon» se publicaron algunas décadas antes de las obras viracochistas, con la excepción de *La crónica del Perú*, que vio la luz en el mismo siglo XVI.

La balada que lleva el nombre de «Kon» trata de un dios creador que manda (1935, pp. 27-28). Así, Kon simbólicamente abre el poemario al mandar: «Aparezcan los hombres»; / Y en las dulzuras de un raptó, / Enamoradas parejas / Van amándose y soñando» (1935, p. 28). La colocación y la materia del poema de González Prada, en la que Kon manda que «aparezcan los hombres», sugieren que el vate tomaba en cuenta la relación de Kon con los primeros hombres, así como se refiere a ellos en Gómara (1852, p. 233) y Velasco (1841, lib. II, cap. II), pero con una diferencia sustancial. Los primeros hombres y mujeres en González Prada no son pasivos como en las crónicas, sino que son actores. Se representan como románticos, pues van enamorándose, lo que expone el lirismo del poeta.

Esta obertura de *Baladas peruanas* entra en detalles sobre el proceso de creación de las montañas y los valles, formaciones geográficas tan importantes para la vida y la religión de los hombres y mujeres andinos y costeños: «Habla Kon; y las montañas/ Hundén la cima en los llanos / O de las cuencas emergen / La planicie y el collado» (1935, p. 27). Estas mismas imágenes de montañas que descienden y valles que se elevan se encuentran en López de Gómara y en Velasco. Aquel nos explica que Kon caminaba «abajando las sierras y alzando los valles con la voluntad solamente y palabra» (1852, p. 233). Velasco repite el mismo efecto en la naturaleza ejercido por Kon quien «alzaba los valles y rebajaba los montes con sola su voluntad y su palabra» (1841, lib. II, cap. II). La idea de montañas que colapsan y valles que se levantan, debido al mandato de Kon, es común a los tres autores.

En la balada, el dios creador Kon ordena que la vegetación comience a florecer. En este sentido, la formación del reino vegetal también está presente en López de Gómara y Velasco, pero representada de maneras diferentes que son significativas. El cronista del siglo XVI nos explica que Kon «dióles mucha fruta y pan» a los primeros hombres (1852, p. 233). Por su parte, Velasco representa la alimentación de otra forma y con un vocabulario más genérico. Dice que Kon «los proveyó de toda especie de víveres, regalos y delicias» (1841, lib. II, cap. II). Al respecto, Julio Ortega, en el caso del Inca Garcilaso, inscribe a estos tipos de tropos de la flora exuberante en la tendencia que él denomina como «el discurso de abundancia». Ortega subraya que la realidad que se representa con este tipo de discurso «se convierte en el modelo natural de la filosofía moral y de la cultura naciente» (1992, p. 200). Este tropo, común en las crónicas, se trasmite de ellas a González Prada, quien lo modula y

lo vierte en una bella y dinámica prosa que evita crear el bodegón de «naturaleza muerta» de los cronistas coloniales. He aquí la estrofa pertinente con el mandamiento de Kon: «Dice: "Florezcan las plantas"; / Y a par que brota el banano, / Da su blanco pan la yuca / Y el maíz sus rubios granos» (1935, p. 28).

Si nos fijamos en la secuencia de la representación de estos elementos de la abundancia agrícola en los tres autores, notamos que López de Gómara, quien inicia esta secuencia, habla de «fruta y pan». El «pan» y, especialmente el pan de trigo, desde luego es un alimento netamente europeo, y «fruta» es una clase de comestible que varía según el lugar de proveniencia. El lector europeo de la crónica habría pensado en naranjas, pero no en mangos. Velasco, quien continúa la tradición, la descoloniza al eliminar vocablos cuyos referentes deforman la flora americana y al asignar nombres genéricos para describir esta flor como «víveres, regalos y delicias». Estos vocablos genéricos no limitan las posibilidades semióticas de sus referentes. González Prada tiene interés en descolonizar la relación entre el referente y la palabra escrita, pero va por otro lado. Deja atrás tanto los términos europeos como los genéricos, y asigna una nomenclatura netamente americana, precisa y específica al hablar de pan de «yuca»; fruta de «bananos»; y del «maíz», el de «rubios granos». De este modo, incurre en lo que se podría llamar el americanismo en la literatura al insertar lo nativo en ella, lo que lo distingue de los autores anteriores.

Hemos dicho que Pachacámac no figura como deidad en González Prada. Arriba comentamos cómo esta figura divina era el dios invisible en los *Comentarios reales*. En cambio, en López de Gómara, Kon es desterrado por Pachacámac, quien es, según el cronista, «hijo también del sol y de la luna» (1852, p. 233), y, según Velasco, el «hijo de Con» (1841, lib. II, cap. II). En el primer cronista, por lo tanto, la representación de Pachacámac encuentra su parentesco con el Inti y la Mamaquilla, deidades tan importantes para la religión incaica. En su versión, sin embargo, los cristianos llegan y encuentran al diablo en su templo, como se narra también en Cieza de León (López de Gómara, 1852, p. 233; Cieza, 1853, cap. LXXII). Esta interpretación de la realidad es refutada por Garcilaso (1829, lib. II, cap. II). Si Pachacámac figura en Garcilaso, López de Gómara y Velasco, ¿por qué González Prada prescinde de él? Es posible que el bardo evitara a Pachacámac por su asociación con el diablo en Cieza y Gómara o tal vez quiso esquivarlo para no estar completamente bajo el dominio de Garcilaso. Era una época precaria para este último en el ideario nacional y, como nos recuerda José Antonio Mazzotti, fue precisamente al final del siglo XIX cuando las obras de varios cronistas se publicaron por primera vez, lo que cuestionó la autoridad de los *Comentarios reales* (1999, p. 66). Son estas mismas crónicas las que pueden haber influido en el proceso creativo o emotivo del poeta de favorecer a Kon sobre Pachacámac. El Kon de González Prada es un «dios incorpóreo» (1935, p. 27), tal como se figura el

Pachacámac de Garcilaso y como se halla en el Kon de Gómara. Por tratarse de Kon y no de Pachacámac, esta representación de González Prada puede originarse en López de Gómara, quien recalca que Kon «no tenía huesos» (1852, p. 233), o de Velasco, quien añade que «no tenía huesos ni carne como los hombres» (1841, lib. II, cap. II). Entonces, podemos afirmar que el espíritu y la forma de las *Baladas peruanas* nacen del contacto de González Prada con su medio social y sus lecturas de la literatura europea, pero, asimismo, se derivan de las leyendas andinas codificadas en algunas crónicas de la época colonial.

4. LAS AFINIDADES DESCOLONIALES DE GONZÁLEZ PRADA Y GUAMÁN POMA

Si insertamos la filología —una disciplina asociada con las humanidades— en las ciencias sociales, a través de una metodología comparativa para entender lo que Mignolo llama «situaciones coloniales» alejadas en el tiempo, pero cuyo efecto sigue repercutiendo, estaríamos iniciando un proceso de descolonización (Mignolo, 2003, p. 9). Cuando intercalamos lo que descubrimos sobre las lecturas de literatura colonial de González Prada en el contexto más amplio de la situación del Perú de antaño y su herencia, podemos ejercer una operación descolonizadora que incluye la literatura peruana moderna, pero que además la supera al abordar el contexto social. Es decir, al comparar el pensamiento indigenista de González Prada con el pensamiento indígena de otra crónica, la *Nueva crónica y buen gobierno* (¿1615?) de Felipe Guamán Poma de Ayala, asombrosamente contemporánea a los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso, descubrimos filológica y directamente una densidad colonial persistente de la realidad diacrónica de la nación peruana. Es decir, se puede realizar una filología de usos sociales. Con respecto a la *Nueva crónica*, González Prada no pudo haberla leído, puesto que se descubre para el mundo por primera vez en 1908, el mismo año que se publica *Horas de lucha*. Además, no se publicó hasta 1936 (y solo en versión facsimilar), es decir, hasta después de la desaparición del afamado escritor modernista. No obstante, el manuscrito de Guamán Poma de Ayala, descubierto en 1908, se ocupa sorprendentemente de temas y posturas muy cercanos a los del González Prada del «Discurso en el Politeama» de 1888 y a los de «Nuestros indios» de 1904. Llama la atención que nadie haya comparado el pensamiento sobre el sujeto indígena que realizan estos dos autores, uno indígena y el otro indigenista.

Podemos observar que, aunque hablamos sobre el indigenismo criollo, no solemos cotejar este indigenismo con el pensamiento indígena. Tal es el caso de Manuel González Prada, cuyo indigenismo estalla a raíz de la Guerra del Pacífico. Confrontar el indigenismo de este ensayista con el pensamiento indígena contemporáneo a él es difícil porque no tenemos suficiente acceso a este pensamiento. Tal vez tales docu-

mentos de expresión indígena existan en los archivos, pero de ser así todavía no se han descubierto ni difundido. A pesar de esto, intentaremos analizar la figura de Guamán Poma de Ayala para ver cómo su realidad, de principios del siglo XVII, se compara con la realidad finisecular del XIX, tal como la concebía Manuel González Prada.

Lo indígena es un tema eterno en la documentación peruana, desde las crónicas de la Colonia hasta los periódicos más recientes. Un ejemplo de ello es lo tratado sobre el pueblo awajún en Bagua¹⁸. Pero hay momentos claves: la Guerra de los Cuarenta Años, que tiene lugar entre 1532 y 1572; la Colonia; la Independencia; la Guerra del Pacífico; la época de posguerra y la posterior guerra interna, entre otras¹⁹. Nos interesa aquí la apreciación de la condición indígena que desarrollaba González Prada como consecuencia de la Guerra del Pacífico, para ver cómo se compara con el concepto de Guamán Poma durante otra época posbélica, la que nace después de la Guerra de los Cuarenta Años. Hubo muchas razones para la derrota de los peruanos en la guerra, tanto en la que termina en 1572 como en la que finaliza en 1883. En cuanto a esta, algunos comentaristas responsabilizaron a los indígenas. Nos toca ahora comparar un par de temas de interés andino: el concepto de nación y el peligro al que las mujeres andinas tuvieron que enfrentarse con los hombres españoles y luego los criollos.

5. LA INTERPRETACIÓN INDÍGENA E INDIGENISTA DE LA NACIÓN

La idea de nación de Guamán Poma no era precisamente la que González Prada, tenía sobre el concepto del «Perú»; lo que es «nación» para este, puede ser «nación» o «reino» para aquel. A veces el cronista habla de una «nación» extendida cuando se refiere a las Indias (1987, caps. 618 [632], 915 [929])²⁰. Antes de la Guerra de los Cuarenta Años, el Tahuantinsuyo se extendía por casi toda la costa de Sudamérica y, durante el coloniaje, «Perú» a veces se refería a toda Sudamérica. González Prada, obviamente, se refería a un área geográfica mucho más reducida, la del Perú republicano durante el tiempo de la posguerra. El momento en el que surge una diferencia esencial entre los dos es en el reconocimiento que realiza Guamán Poma de la heterogeneidad cultural, como cuando habla de los grupos llamados «Chinchay Cochas,

¹⁸ Entre los múltiples ejemplos puede consultarse «Alan García: el error en Bagua fue extender el diálogo», *La República* (19 de febrero de 2016), <http://larepublica.pe/politica/734722-alan-garcia-el-error-en-bagua-fue-extender-el-dialogo>.

¹⁹ He usado la expresión «Guerra de los Cuarenta Años» antes (Ward, 2012b, p. 405).

²⁰ Debido a que Guamán Poma perdió la cuenta de los capítulos, lo citaremos con su número de capítulo y con el número correcto que le ha dado los editores Murra, Adorno y Urioste según la usanza que se le suele dar en la crítica guamanpomeana.

Tarmas, Yauyos, Guanoco[s], Guaylas, Chachapoya[s], Cañari[s], Cayanpi[s], Quito[s], Angarays, Tanquiua[s], Sora[s], Lucana[s], Andamarca[s], Parinacocha[s], Quichiua[s]» (1987, cap. 267 [269]); y el sistema binario indios-criollos de González Prada, como por ejemplo cuando lamenta: «Indios de punas i serranías, mestizos de la costa» (1894, p. 71)²¹. Resulta interesante que Guamán Poma también sea capaz de acudir al discurso dualista, como cuando se refiere a «los indios y españoles» (1987, cap. 6 [6]). Donde surge el dualismo en Guaman Poma, es decir, cuando diverge de la normativa heterogeneidad, es donde existe un campo sugestivo para investigar.

Pero si el sentido de los signos no coincide perfectamente en Guamán Poma y González Prada —los españoles de Guamán Poma son los criollos de González Prada, por ejemplo—, la intención descolonial es palpante en los dos. Para relacionarse con su lector —que debió ser el rey Felipe III—, Guamán Poma añade otro ángulo al pensamiento dualista para elaborar un pensamiento triangular de la liberación, cuando afirma que «Castilla es de los españoles y las Indias [son] de los indios y Guinea es de los negros» (1987, cap. 915 [929]). Asimismo, vigoriza su argumento descolonial cuando clarifica que «un español... no se entremete a otra nación sino [...la de los] españoles de Castilla» (1987, cap. 915 [929]). Esta idea de aislar a un grupo de los otros y de organizarlos con sus territorios correspondientes está relacionada con su lugar de nacimiento. Recordemos que la etimología de «nación» viene de «nacer». Si alguien nace en España es español y debe vivir en España, si alguien nace en las Indias, es indio y debe vivir en las Indias, etc. La conclusión lógica es que «los indios son propietarios naturales deste reino, y los españoles, naturales de España» (1987, cap. 915 [929]). En otras palabras, Guamán Poma de Ayala no acepta la conquista española del Perú y desarrolla un argumento en contra de ella²². Para ello, prescinde de su reconocimiento de la heterogeneidad y debate con el pensamiento triangular (español-indio-negro), con el fin de sustentar el pensamiento libertario binario (español-indio).

El razonamiento de González Prada no coincide exactamente en cuanto a los tres lugares: Castilla, Indias y Guinea (África), porque según la lógica de Guamán Poma se tendría que proponer expulsar a los negros peruanos que habían sufrido cuatro siglos de esclavitud, algo que el autor de las *Baladas* no haría²³. Para decirlo de otra forma, los negros en tiempos de Guamán Poma eran recién llegados al Perú y en la

²¹ González Prada cree que todos los «criollos» son mestizos, tema de su ensayo «Nuestra aristocracia» donde afirma: «Todo el que en Lima entre a un salón aristocrático donde se hallen reunidas unas diez o doce personas, puede exclamar sin riesgo de engañarse: “Saludo, a todas las razas y a todas las castas”» (1908, p. 192).

²² Adorno ha notado que el concepto de soberanía de Guamán Poma coincide con el de «El tratado de doce dudas» de Bartolomé de las Casas (2007, pp. 41-56).

²³ Un análisis de las posturas de Prada sobre el negro puede encontrarse en Velázquez Castro (2005, pp. 249-264).

época de González Prada ya tenían siglos de residencia en la nación. En cuanto a los indios de «las Indias», según Guamán Poma, son los que deben ser considerados los verdaderos peruanos. En ese sentido, en el ya comentado y conocidísimo «Discurso en el Politeama», González Prada expone una idea libertadora, aunque hiperbólica, muy parecida a la del autor de la *Nueva crónica*. Nos conviene aquí ver toda la oración presentamos anteriormente: «No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico y los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera» (1894, p. 72). Como ocurrió en el caso del pensamiento de Guamán Poma, González Prada parte de la dicotomía indios-españoles (criollos) y asocia la nación con los «indios». Con un solo gesto, él los libera en su discurso, aunque sin llegar a proponer la soberanía andina. En cuanto a los españoles de España, González Prada reconoce la herencia colonial cuando reclama que esta no influya en la cultura de un Perú ahora independiente; por esta razón, advierte en la «Conferencia en el Ateneo de Lima» que «la dependencia intelectual de España significaría para nosotros la indefinida prolongación de la niñez» (1894, p. 26). Otra vertiente de significado de los españoles de Guamán Poma se halla en los criollos y mestizos de González Prada que residen en el Perú, quienes representan la actualización de los españoles que provocaron la propuesta del cronista sobre los derechos nacionales. Estas formas bifurcas y trifurcas de cómo organizar la colonia, el Perú republicano y el mundo son conceptos de nación que quedarían inconclusos en el nivel cultural o racial debido a la heterogeneidad, la que por lo menos Guamán Poma reconoce.

6. LAS MUJERES ANDINAS Y LOS HOMBRES ESPAÑOLES O CRIOLLOS

Si en los conceptos raciales y colonialistas se puede tener esquemas binarios y triangulares, en los conceptos de género, bajo el colonialismo, el esquema binario es el que predomina. El dualismo indio-español se forma frecuentemente por criollos e indias en las *Baladas peruanas* de González Prada, y por españoles e indias en la epístola de Guamán Poma. El abuso despiadado de las mujeres amerindias, quienes forman el seno de las culturas andinas, comenzó durante la Guerra de los Cuarenta Años y persiste como un rasgo común en la vida cotidiana en la sierra. Parece que Guamán Poma fue testigo de estos abusos en las décadas siguientes al asesinato del último inca soberano Túpac Amaru. De hecho, parece que del abuso perpetrado por el conquistador Luis de Ávalos de Ayala sobre la madre de Guamán, nació su medio hermano, Martín de Ayala. Después de los conquistadores llegaron otras autoridades de España, quienes siguieron las pautas ya establecidas. El cronista nos describe cómo los «justicias y corregidores y padres de las doctrinas» iban de casa en casa donde

«fornican a las casadas y a las doncellas las desvirga[n]» (1987, cap. 504 [508])²⁴. El resultado de estos actos de violencia sexual contra las andinas era la aparición de «mestizos, hijo[s] de sacerdotes» (1987, cap. 391 [393]). La censura de los clérigos por Guamán Poma es especialmente aguda. Nos hace notar que los sacerdotes traían a sus casas lo que nosotros llamaríamos «pongos», «para tener de cerca mancebas y tener una docena de hijos y multiplicar mesticillos y hazellos trabajar a las dichas solteras» (1987, cap. 446 [448])²⁵. Guamán Poma, un católico devoto, sintió repugnancia moral frente a la lascivia sacerdotal y elaboró lo que tal vez fuese la primera enunciación de un pensamiento anticlerical en el Perú²⁶. Este anticlericalismo informa su anticolonialismo.

Estas transgresiones, además de los actos amorosos de mujeres que actuaban, según Guamán, de acuerdo con su voluntad, resultaron en un proceso continuo de mestizaje, en el que los andinos perdían paulatinamente su cultura. Por ello, Guamán Poma describe al mestizaje como «perdiciones de los indios» (1987, cap. 446 [448]). La censura que efectúa Guamán Poma de los jueces, corregidores y clérigos vuelve a la superficie, por primera vez, en la república con Juana Manuela Gorriti y se robustece con González Prada y Clorinda Matto de Turner. La persistencia de este tema no debe sorprender. El filósofo argentino Enrique Dussel observa que la denuncia de la violencia de la mujer va de los obispos del siglo XVII a los tangos del siglo XX (1981, p. 5). Él estudia otras fuentes, diferentes de las peruanas, pero el continuum es el mismo. Ejemplo de esto en nuestro campo, es el cuento de Gorriti «Si haces mal no esperes bien», que se publicó en *La revista de Lima* en 1861²⁷. Posiblemente González Prada lo leyó, porque tenía 17 años cuando apareció. De ser así, el recuerdo juvenil puede haber influido en él en la época de la posguerra. Aunque es imposible que González Prada leyera a Guamán Poma cuando escribía su originalísimo ensayo «Nuestros indios» en 1904, parece que lo hubiera hecho cuando afirma: «Toda india, soltera o casada, puede servir de blanco a los deseos brutales del señor» (2009, p. 238; cursiva suya). En este sentido, los dos pensadores coincidieron en denunciar estos atropellos antes del auge de las ciencias sociales. No obstante, en lo que se diferencia González Prada de su precursor es cuando denuncia la humillación y degradación no solo de las mujeres andinas, sino de todas las peruanas. En «Las esclavas de la Iglesia»,

²⁴ Según el Diccionario de la Real Academia, antiguamente «justicia» podía significar «alguacil» o «magistrado» (2001, VI, p. 902).

²⁵ Adorno anota «*the flesh-and-blood priests who populate Guaman Poma's chronicle are overwhelmingly those who served in local Andean parishes in the provinces of Lucanas Andamarca, Soras, and Aymaraes in the southern Peruvian Andes*» (2001, p. 36).

²⁶ Adorno confirma que Guamán Poma fue «*ravidly anticlerical*» (2000, p. 5).

²⁷ Sobre «Si haces mal» de Gorriti, consúltese Denegri (1996, pp. 98-101).

un ensayo que escribió en el mismo año en que redactó «Nuestros indios» (1904), extiende su preocupación de «toda india» al conjunto más amplio de todas las mujeres: «En los pueblos católicos, señaladamente en los de origen español, el sacerdote se juzga con derecho a titularse el amo de la casa: donde mira una mujer, ahí cree mirar una sierva, una esclava, un objeto de su exclusiva pertenencia» (1908, p. 77).

Mientras al kuraka le preocupaba la desaparición de las culturas tradicionales andinas debido al auge de los mestizos —que para él constituían una amenaza para la «nación» o el «reino» de los indios (Guamán Poma, 1987, cap. 915 [929])— el ensayista no favoreció ^{unicamente} especialmente a la cultura india. Él fue simplemente un defensor de los derechos humanos, sin importar la «raza» o «género» de la persona²⁸. Guamán Poma escribe a partir del primer fin de siglo después de la institucionalización de la colonia y González Prada a partir del primer fin de siglo después del establecimiento de la república. El cronista colonial, que residía en los Andes centrales, revela la mecánica de la degradación de las mujeres por el colonialismo; y el ensayista posindependentista denuncia, en un Perú supuestamente liberado, la persistencia de los abusos sexuales que se cometían durante la era colonial.

Hay otra coincidencia: el anticlericalismo de ambos se basa en la moral. Aunque Guamán Poma fue un pensador anticlerical, también fue católico fervoroso. Su cristianismo, sin embargo, no fue el ritual de la Iglesia. Nos dice: «Andaba siempre por el mundo en busca de los pobres de Jesucristo y de su santo servicio de su Magestad» (1987, cap. 1109 [1119]). Esta afinidad con el primer cristianismo y con los pobres puede llamarse teología de la liberación, filosofía de la liberación, o simplemente pensamiento de liberación. Gustavo Gutiérrez parece insertar a Guamán Poma en la primera categoría en su libro sobre Bartolomé de las Casas (1993, pp. 444-452). Si la moral de Guamán Poma es cristiana, la de González Prada es positivista. No obstante esta diferencia, González Prada, un pensador cuya moral constituye el motor de su anarquismo, también se convierte en un pensador de la liberación (Ward, 2001, pp. 189-204). En «Jesucristo y su doctrina», el ensayista elogia lo que el primer cristianismo tenía de libre con respecto a los excesos del clericalismo y de lo eclesiástico. Además, como anota Joël Delhom, Prada, como otros anarquistas de su tiempo, era capaz de partir de la Biblia para su discurso social (2014, pp. 247).

Si las percepciones de Guamán Poma parecen ser paternalistas y misóginas —y desde luego así fueron de acuerdo con el momento histórico—, las de González Prada igualmente son paternalistas —también de acuerdo con el momento histórico—, aunque en su caso su pensamiento se imbuje de un nuevo tipo de feminismo

²⁸ Hay una divergencia sustancial en la crítica en cuanto al «feminismo» de González Prada. Véase Peluffo, Delhom, Guardia y Tauzin-Castellanos en Ward (2010, pp. 359-409).

denunciador tal vez heredado de Matto de Turner y Mercedes Cabello de Carbonera. Sin embargo, es importante afirmar que la misoginia de Guamán Poma no era un odio intrínsecamente dirigido a las mujeres, sino, más bien, el resultado del miedo de que el reino de «Las Indias» dejaran de existir debido al mestizaje. No olvidemos que mientras españoles podían procrear con indias, indios no pudieron procrear con españolas. En otras palabras, él temía un proyecto que hoy tendríamos que llamar etnocidio.

En síntesis, podemos afirmar que las crónicas coloniales todavía están vigentes, pues aquellas realidades todavía nos asombran. No por otra razón González Prada acude a Garcilaso y a López de Gómara y otros para realizar la reedificación simbólica del pasado nacional. Él buscaba las raíces de la nación en el pasado, una nación que no era la criolla ni la hispana, sino una nación cosmopolita entre cuyos variados ingredientes internacionales figuraba el pasado andino como elemento importante²⁹. La coincidencia entre sus ideas y las de Guamán Poma muestra la vigencia de este y los contornos persistentes de la nación peruana. Sin embargo, la concurrencia de estos temas en ambos autores no implica que el primero sea «moderno» o que el segundo sea «colonial», sino que los dos simplemente comentan realidades tenaces de la sociedad colonial que siguen siéndolo en la época republicana. La nación se edifica sobre las raíces que conocemos y también sobre las que no conocemos. Tengamos razón o no, nuestra visión es siempre parcial y digna de ampliar. Por ello, la investigación filológica fue clave durante el siglo XIX y todavía hoy tiene la importante función en los estudios literarios y culturales de reducir las áreas oscuras iluminándolas cada vez un poco más.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Rolena (2000 [1968]). *Guaman Poma. Writing and Resistance in Colonial Peru*. 2ª ed. Austin: University of Texas Press.
- Adorno, Rolena (2001). *Guaman Poma and His Illustrated Chronicle from Colonial Peru: From a Century of Scholarship to a New Era of Reading / Guaman Poma de Ayala y su crónica ilustrada del Perú colonial: un siglo de investigaciones hacia una nueva era de lectura*. Copenhague: Museo Tusculanum, Universidad de Copenhague y Biblioteca Real de Copenhague.

²⁹ Cuando desarrolla sus vínculos con el anarquismo, González Prada supera el concepto de la nación presentado aquí. Por ejemplo, en su ensayo «La poesía», publicado en Buenos Aires, afirma que «nuestros verdaderos hermanos no están en los individuos que tienen nuestra misma nacionalidad, sino en todos los hombres que batallan por la verdad y la justicia» (1937, p. 74).

- Adorno, Rolena (2007). *Polemics of Possession in Spanish American Narrative*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- Arellano, Jerónimo (2015). *Magical Realism and the History of Emotions in Latin America*. Lewisburg: Bucknell University Press.
- Bataillon, Marcel (1963). Zárate ou Lozano? Pages retrouvés sur la religion péruvienne. *Caravelle*, 1, 11-28.
- Cieza de León, Pedro de (1853). *La crónica del Perú. Primera parte*. En Don Enrique de Vedia (ed.), *Historiadores primitivos de Indias*, vol. 2 de 2. Vol. 26 de Biblioteca de Autores Españoles (pp. 349-458). Madrid: Imprenta y Esterotipía de M. Rivadeneyra.
- Coe, Michael (1992). *Breaking the Maya Code*. Nueva York: Thames & Hudson.
- Cornejo Polar, Antonio (1994). *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte.
- Delhom, Joël (2014). Esbozo de una tipología temática y funcional de los usos de la biblia en el anarquismo hispánico. En Joël Delhom y Daniel Attala (eds.), *Cuando los anarquistas citaban la biblia. Entre mesianismo y propaganda* (pp. 233-274). Madrid: Catarata.
- Denegri, Francesca (1996). *El abanico y la cigarrera. La primera generación de mujeres ilustradas en el Perú*. Lima: IEP y Flora Tristán.
- Dussel, Enrique (1981). *A History of the Church in Latin America: Colonialism to Liberation (1492-1979)*. Trad. y rev. de Alan Neely. Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- Duviols, Pierre (1998). The Problematic Representation of Viracocha in the *Royal Commentaries*, and Why Garcilaso Bears and Deserves the Title of Inca. En José Anadón (ed.), *Garcilaso de la Vega: An American Humanist. A Tribute to José Durand* (pp. 46-58). Notre Dame, IN: Universidad de Notre Dame.
- Fuentes, Hildebrando (1889). Consideraciones sobre el comunismo incaico. *El Perú Ilustrado*, 92 (9 de febrero), 924a-924b; 93 (16 de febrero), 954a-955b.
- García Calderón, Francisco (1907). *Le Pérou contemporain; étude sociale*. París: Dujarric & cie.
- Garcilaso de la Vega, el Inca (1829). *Primera parte de los comentarios reales: que tratan del origen de los Incas, reyes que fueron del Perú, de su idolatría, leyes y gobierno, en paz y en guerra, de sus vidas y conquistas, y de todo lo que fué aquel imperio y su república antes que los españoles pasaran á él*. Vols. 2 y 3 de la Historia de la conquista Nuevo Mundo. Madrid: Impr. de los hijos de C. Piñuela.
- Garcilaso de la Vega, el Inca (1960-1965). *Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega*. Ed. Carmelo Sáenz de Santa María. 4 vols. Biblioteca de Autores Españoles, vols. 132-135. Madrid: Atlas.
- González Prada, Adriana Verneuil de (1947). *Mi Manuel*. Lima: Cultura Antártica.
- González Prada, Alfredo (1939). Advertencias del editor. En Alfredo González Prada (ed.), *Baladas* (pp. 7-19). París: Tipografía de Louis Bellenand et Fils.
- González Prada, Manuel (1872). Tiempos pasados. *El Correo del Perú*, 2 (6 de enero), 4-5.

- González Prada, Manuel (1890). El mitayo. *El Perú Ilustrado* 150 (22 de marzo), 1593c. Luego integrada a *Baladas peruanas*.
- González Prada, Manuel (1894). *Páginas libres*. 1ª ed. París: Paul Dupont.
- González Prada, Manuel (1906). Canción de la india. *Los Parias*, III(26) (julio), 1. Luego integrada a *Baladas peruanas*.
- González Prada, Manuel (1908). *Horas de lucha*. 1ª ed. Lima: El Progreso Literario.
- González Prada, Manuel (1935). *Baladas peruanas*. Edición de Luis Alberto Sánchez. Santiago de Chile: Ercilla.
- González Prada, Manuel (1937). *Nuevas páginas libres*. Edición de Alfredo González Prada. Santiago de Chile: Ercilla.
- González Prada, Manuel (1939). *Baladas*. Edición de Alfredo González Prada. París: Tipografía de Louis Bellenand et Fils.
- González Prada, Manuel (2009). *Ensayos 1855-1916*. Edición de Isabelle Tausin Castellanos. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Gootenberg, Paul (1995). *Población y etnicidad en el Perú republicano (siglo XIX): algunas revisiones*. Lima: IEP.
- Gorriti, Juana Manuela (1851). La quena: Leyenda peruana. *El Comercio* 3468 (29 de enero), 1,3; 3469 (30 de enero), 1; 3470 (31 de enero), 1; 3471 (1 de febrero), 1; 3472 (3 de febrero), 1; 3473 (4 de febrero), 1.
- Gorriti, Juana Manuela (1861). Si haces mal no esperes bien. *Revista de Lima*, 4, 111-117; 147-159.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe (1987). *Nueva Corónica y buen gobierno*. 3 vols. Ed. John V. Murra, Rolena Adorno & Jorge L. Urioste. Madrid: Historia 16.
- Gutiérrez, Gustavo (1993). *Las Casas. In Search of the Poor of Jesus Christ*. Maryknoll: Orbis.
- Gutiérrez de Quintanilla, Emilio (1889a). Juicio Crítico. En Clorinda Matto de Turner, *Aves sin nido* (pp. 5-26). Valencia: F. Sempere y compañía.
- Gutiérrez de Quintanilla, Emilio (1889b). Aves sin nido. *El Perú Ilustrado*, 135 (7 de diciembre), 1074-1080.
- Holguín Callo, Osvaldo (2009). El indio valeroso en la literatura de la posguerra con Chile. En Marcel Velázquez Castro (ed.), *La república de papel. Política e imaginación social en la prensa peruana del siglo XX* (pp. 235-273). Lima: Universidad de Ciencias y Humanidades.
- Isla Jiménez, Julio César (2015). «Las *Baladas peruanas* de Manuel González Prada como proyecto de renovación poética». Tesis para obtener el Grado de Magíster en Literatura Hispanoamericana. Director: Ricardo Silva Santisteban. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Jiménez de la Espada, Marcos (1888). *Segunda parte de La crónica del Perú: que trata del señorío de los Incas yupanquis y de sus grandes hechos y gobernación*. Madrid: Imprenta Manuel Ginés Hernández.

- Larriva, Juan Francisco (1872). Fragmentos de un poema inédito del señor Juan Francisco Larriva, titulado «Manco Inca». *El Correo del Perú*. (5), (3 de febrero), 35.
- Leiby, Michelle L (2009). Wartime Sexual Violence in Guatemala and Peru. *International Studies Quarterly*, 53(2), 445-468.
- López-Calvo, Ignacio (2016). «Coloniality is not over, it is all over». Interview with Dr. Walter D. Mignolo (Nov. 2014. Part I). *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 6(1), 175-184.
- López de Gómara, Francisco (1852). *Hispania Victrix. Primera y segunda parte de la Historia general de las Indias*. En Don Enrique de Vedia (ed.), *Historiadores primitivos de Indias*, vol. 1 de 2. Vol. 22 de *Biblioteca de Autores Españoles* (pp. 155-294). Madrid: Impr. de M. Rivadeneyra.
- Mariátegui, José Carlos (1987). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. 49ª ed. Tomo 2 de las *Obras completas*. Lima: Amauta.
- Mazzotti, José Antonio (1999). The Lightning Bolt Yields to the Rainbow: Indigenous History and Colonial Semiosis in the *Royal Commentaries* of El Inca Garcilaso de la Vega. Doris Sommer, ed., *The Places of History: Regionalism Revisited in Latin America* (pp. 66-80). Durham: Duke University Press.
- Mead, Jr., Robert G (1967). *Perspectivas interamericanas: literatura y libertad*. Nueva York: Las Américas.
- Mignolo, Walter (2003). *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonialization*. 2ª ed. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Mignolo, Walter (2011). *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press.
- Ortega, Julio (1992). Garcilaso y el modelo de la nueva cultura. *Nueva Revista de Filología Hispánica* 40(1), 199-215.
- Pease G.Y., Franklin (1973). *El dios creador andino*. Lima: Mosca Azul.
- Peluffo, Ana (2007). Dandies, indios y otras representaciones de la masculinidad en Manuel González Prada. *Revista Iberoamericana*, 73(220), 471-486.
- Portocarrero, Gonzalo (2015). *La urgencia por decir «nosotros». Los intelectuales y la idea de nación en el Perú republicano*. Lima: PUCP.
- Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research* 6(2), 342-386.
- Real Academia Española (2001). *Diccionario de la Lengua Española*. 22ª ed. Madrid: Real Academia Española.
- Roche, Paul (1978). Les corrections Almagristes dans l'édition princeps de *l'Histoire du Pérou* d'Agustín de Zárate. *Caravelle*, 31, 5-16.
- Restall, Matthew (2003). A History of the New Philology and the New Philology in History. *Latin American Research Review*, 38(1), 111-134.

- Sánchez, Luis Alberto (1935). Prólogo: González-Prada. Poeta indigenista. En Manuel González Prada, *Baladas peruanas* (pp. 9-21). Santiago de Chile: Ercilla.
- Sánchez, Luis Alberto (1937). *Don Manuel*. Santiago de Chile: Ercilla.
- Sánchez, Luis Alberto (1986). *Nuestras vidas son los ríos... Historia y leyenda de los González Prada*. Lima: Fundación del Banco de Lima.
- Silva-Santisteban, Ricardo (2009). Presentación. Manuel González Prada, *Baladas peruanas* (pp. 5-15). Sevilla: Sibilla.
- Sobrevilla, David (2005). *El marxismo de Mariátegui y su aplicación a los siete ensayos*. Lima: Universidad de Lima.
- Tauzin-Castellanos, Isabelle (2004). Prefacio. Manuel González Prada, *Baladas* (pp. 7-16). Lima: PUCP.
- Tord, Luis Enrique (1978). *El indio en los ensayistas peruanos 1848-1948*. Lima: Editoriales Unidas.
- Valdez, Adolfo (1872). Dos Gigantes. *El Correo del Perú*. (1), (6 de enero), p. 5.
- Velasco, Juan de (1841). *Historia del reino de Quito en la América Meridional*. Edición de Agustín Yerovi. Tomo 2, Parte 2. *La historia antigua*. Quito: Impr. del Gobierno.
- Velázquez Castro, Marcel (2005). *Las máscaras de la representación. El sujeto esclavista y las rutas del racismo en el Perú*. Lima: UNMSM y BCRP.
- Ward, Thomas (2001). *La anarquía inmanentista de Manuel González Prada*. Lima: Universidad Ricardo Palma y Horizonte.
- Ward, Thomas (2012a). Manuel González Prada vs. Rigoberta Menchú: When *Indigenismo* meets Indigenous Thought. *Hispania*, 95(3), 400-423.
- Ward, Thomas (2012b). La lectura de Clorinda Matto de Turner al Inca Garcilaso y Blas Valera: Cuando lengua, espacio doméstico, y Estado-nación coinciden. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 75, 363-380.
- Ward, Thomas (ed.) (2010). *El porvenir nos debe una victoria. La insólita modernidad de Manuel González Prada*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Zárate, Agustín de (1555). *Historia del descubrimiento y conquista del Perú, con las cosas naturales que señaladamente allí se hallan, y los sucesos que ha auido. La qual escriuía Augustin de Çarate, ejerciendo el cargo de Contador general de cuentas por su Majestad en aquella provincia, y en la de Tierra firme*. Amberes: Martin Nucio.

Francesca Denegri

Editora

NI AMAR NI ODIAR CON FIRMEZA
CULTURA Y EMOCIONES
EN EL PERÚ POSBÉLICO
(1885-1925)



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ