

La proclama de 1822

Nación, criollos e indios en el discurso de la literatura del siglo XIX

Gonzalo Espino Relucé

Las naciones andinas han sido entendidas, en las discusiones académicas, como naciones en construcción que no concluyeron su formación como tales,¹ las mismas que elaboraron para sí un imaginario sobre la nación² que inspiró las actuaciones de los diversos actores de la sociedad andina e incorporó una deixis discursiva de apariencia inclusiva, que, a la larga, se tradujo en la confinación de las mayorías indígenas en los márgenes de la civis. Si bien cuando se leen los textos del XIX caemos en la tentación de un discurso moderno de la inclusión, nos aproximamos a una versión más bien romántica, por ello reivindicativa, exenta de un escenario de realización práctica en la nascente república peruana. Para aproximarme a estas ideas voy a recurrir a un texto que aquí llamaré *Proclama de 1822*, este bando resume la noción de nación, las tensiones étnicas, las inclusiones y exclusiones, y establece las líneas maestras que en adelante tendrán lugar en las prácticas discursivas de la literatura de los países andinos.

El texto

Fue publicado en 1822 como proclama y circuló como impreso, sin embargo, recordemos que la manera como se utilizaban estos sueltos en una población literalmente analfabeta se asocia a la lectura pública que solía hacerse en las plazas o las tabernas. Estas lecturas llegaban a las comunidades en términos inversos a lo que sucedió con la generalización de los movimientos obreros europeos de la era de la imprenta. Lo singular de este documento es que está escrito en quechua con su

respectiva traducción al castellano. Lo recopiló el americanista Paul Rivet³. Tanto el texto quechua como la traducción de la época, la presentamos en su forma primigenia y a fin de facilitar el análisis se cortan en fragmentos, los que se citan en paréntesis para nuestra interpretación. He aquí el texto:

LLACCTACUNAP SUTIMPA HUCLA ACHACUSPA CAMARECC
Congreso Constituyente del Peru sutiyoce.
Incacunace suyumpi tiace
RUNACUNAMAN

1. CCOLLANAM Ayllu Intip Churincuna munacuscca huauquecuna, ccam alliu Runacunamanmi simijeuta qquellccaycuta unanchamuiquicu.
2. Cay Huauque ñisccaycu simita chasquispa ama miunquichicchu, checcan hauqqen canchic; huc tayta mamamantam icllinchic: huc Ayllullam canchic:
3. Llacctanchicta Apu cay ñinchicta caccñinchictahuan cutichicapunchicñam.
4. Quinsa pachac llalii huatam ñakarercanchic ppencay ullpucachaypi, ccesachacñinchicunamanta, muchuscanchycyri ñam Diosñinchicta qquehuerichinña cuyapayacoce ñahuineun-ahuan ccahuarihuananchicpacc.
5. Paymi samaycuharccanchic yuyayñinchicta mana huatascca cananchicpacc, paillatacmi callpata ccohuanchic mana llaquipayaccoc, mana cuscachaeocc naheacc suacunata atipananchicpaec ppintuinan-

- chicpacc: paycunam ccorinchicta ccollquenchicta qquechuaspanchic callpamanta llacctanchicta, allpanchicunatahuampas happicorconcu: tributariopacc unanchasorccanquichic, aslahuan astahuan cconanchiscunahuan lauccahuarcanchic, llantanchicta, yacunchictahuampas ranticuhuarcconchicmi.
6. Ñum ppaquinchicña chaquinchicpi arhuecñinchic, grillos sutiyocta.
 7. Cay ricuscayquichicri hueqqeeyquichicraico callpachusayqui, huanmi chayamun.
 8. Qquespichicocc Hillapaccuna, Exercito Libertador ñisccam cay qquellcata ccosumquichic.
 9. Paytam cachamuicu ppuchucamuy ppaquiita chay puchoce grillosta Runacuna qqirinaccta ñispa. Rinmi cuyapayacupa qquespichisunayquichicpacc huaccaychasunayquichispacc.
 10. Payñam huillasunquichic, yachachisunquichicri tacyascaña casccayquichicta.
 11. Cay llapa ccontisuyu Churicuna Rimac, Ccoscco, Areqquepac, Truxillo, Puno, Huamanca, Huancavelica, Tarma hucllachacupa huñunacupa unanchasecaycum llapa hamautta ccollanam chay llacctacunapi causaccunamanta acllascahuan.
 12. Cay huñunacuymi hattallin hastahuan camachicuita ñaupa Apu ccapac cuyascca Incanchicmantahuampas.
 13. Paymi llapa Llacctacunap sutimpi, camachicucunata unanchancca yupaychananchicpacc.
 14. Cay camachicucunam mana impapipas ricchacunccachu chay mana cuscachacoc España aucca Reycunap camachicuscahuan.
 15. CCancunam canquichic, Runacuna sonccoypcup yuyayñinpi ñaupacc ricuyñin.
 16. Yuyariicun ñakcariñiquichicta: llanjaycum ccancuna chayna Samioce canayquichispacc. Ccollananmi qquepaman canquichic, yachace, capocñioce, hutuncunap chaupimpipi unanchasccatacc allin cayñiquichicman hina,
 17. Hasllata suyaycuychic caytucuy unanchasccaycup checcan cananta manan ñaupacc quesallaicocce España cantachicocce cuna llullasusccayqui hinachu.
 18. Suyoychictacc ñocaycun ñatacc ñatacc qquellecaycuta ñocaycup unanchayniicuta ñocaycup Camachicuyuniun Constitucion sutioccta.
 19. Llapámmi rincca ccancunap Qquechua simiiquichicpi, Taytanchiscunap yachachihuasccanchispi ñucñu Mamanchiscunap ñuñusccanchic.
 20. ¡Huauquecuna!
 21. maypachan cay qquellcaycuta cchasquinquichic, cchay pacham ricunquichic Inti tay tayquichicta ancha cusisccata huachimoccta ninasamacc, Areqquepacc, Chachani, Pichupichu orcoyquicunap mucucumpi: Ccoropunap, Sulimanap, Sarasarap, Vilcanotap, Hintanin hahuanpihuampas,
 22. Chaypachan asticuspa occllaricumiuichic churyquicunata, huarmi-quichictari ñucñuta cuyaycunquichic: naupa Taytayquicunap tulluncunap hahuampi, huaytacunata ttacurinquichic: huancarñiquicunata huacctaspa pinculluyquicunapihuan misqqi yarahui ñisccata toquinquichic, cusi Ccashuata tususpa sinchita ñam quiquinchipaña, ñam pascascaña, ñam samioceña canchic ñispa ccaparinquichic.
 23. Ricmac Llacctapi chunca ppunchau Octubre quillapi huarancca pusaccpachac iscaychunca iscayñioce huatapi. Javier de Luna Pizarro, *Presidente*.— José Sanchez Carrion, *Diputado secretario*.— Francisco Javier Mariategui, *Diputado secretario*.

EL CONGRESO CONSTITUYENTE DEL PERÚ
A LOS INDIOS DE LAS PROVINCIAS INTERIORES

1. NOBLES hijos del sol, amados hermanos, a vosotros virtuosos indios, os dirigimos la palabra,
2. y no os asombre que os llamemos *hermanos*: lo somos en verdad, descendemos de unos mismos padres: formamos una sola familia, y con el suelo que nos pertenece,
3. hemos recuperado también nuestra dignidad, y nuestros derechos.
4. Hemos pasado más de trescientos años de esclavitud en la humillación más degradante, y nuestro sufrimiento movió al fin a nuestro Dios a que nos mirase con ojos de misericordia.
5. El nos inspiró el sentimiento de Libertad, y él mismo nos ha dado fuerza para arrollar a los injustos usurpadores, que sobre quitarnos nuestra plata y nuestro oro, se posesionaron de nuestros pueblos, os impusieron tributos, nos recargaron de pensiones, y nos vendían nuestro pan y nuestra agua.
6. Ya rompimos los grillos,
7. y este prodigio es el resultado de vuestras lágrimas y de nuestros esfuerzos.
8. El ejército Libertador que os entregará esta carta,
9. lo enviamos con el designio de destrozár la última argolla de la cadena que os oprime. Marcha a salvaros y protegeros.
10. Él os dirá, y hará entender que están constituidos:
11. que hemos formado todos los hijos de Lima, Cuzco, Arequipa, Trujillo, Puno, Huamanga y Huancavelica, un Congreso de los más honrados y sabios vecinos de esas mismas provincias.
12. Este Congreso tiene la misma y aún mayor soberanía que la de nuestros amados Incas.
13. El a nombre de todos los pueblos, y de vosotros mismos, va a dictar leyes que han de gobernarnos,
14. muy distantes de las que nos dictaron los injustos reyes de España.
15. Vosotros indios, sois el primer objeto de nuestros cuidados.
16. Nos acordamos de lo que habéis padecido, y trabajamos por haceros felices en el día. Vais a ser nobles, instruidos, propietarios, y representaréis entre los hombres todo lo que es debido a vuestras virtudes.
17. Esperad muy breve el cumplimiento exacto de estas promesas, que no son seguramente como los falsos ofrecimientos del gobierno español.
18. Aguardad también nuestras frecuentes cartas, nuestras determinaciones, y nuestra constitución.
19. Todo os irá en vuestro idioma quechua, que nos enseñaron nuestros padres, y que mamasteis a los pechos de vuestras tiernas madres.
20. ¡Hermanos!
21. El día que recibais esta carta vereis a vuestro padre el Sol amanecer más alegre sobre la cumbre de vuestros volcanes de Arequipa, Chachami, Pichupichu, Corupuna, Sulimana, Sarasara, Vilcanota, Ilimani.
22. Abrazad entonces a vuestros hijos, halagad a vuestras esposas, derramad flores sobre las hueseras de vuestros padres, y entonad al son de vuestro tambor y vuestra flauta dulces yaravies, y vailad alegres cachuas diciendo a gritos: ya somos nuestros: ya somos libres: ya somos felices.
23. En la ciudad de Lima a 10 de Octubre de 1822 años.—*Javier de Luna Pizarro*, Presidente.— *Josè Sanchez Carrion*, Diputado secretario.— *Francisco Javier Mariategui*, Diputado secretario.

Fuente: Paul Rivet – Georges de Créqui–Montfort/
Bibliographie des langues Aymará et Kicua,
vol. I (1540-1875).

Discurso de la nación: Territorio, idioma y pasado

Conviene puntualizar algunas informaciones históricas que subyacen en la construcción del sentido de esta proclama. Al respecto Jorge Basadre señala que “Con el Congreso Constituyente de 1822, empezó [...] la historia de la República del Perú. Es el nuestro un estado concebido primero como un bello ideal y llevado luego penosamente a la realidad”,⁴ aspecto que será remarcado también por Contreras y Cueto: “La independencia significó sobre todo el reto de hacer del Perú una nación, ya que ésta existía sólo débilmente al llegar a su ocaso el dominio hispano.”⁵ Pero debe recordarse que dicho período se ubica en uno mayor, que va de 1810 a 1824, contexto en que tiene lugar el pesado tránsito entre el idealismo y la penosa realidad. No está de más recordar que este proceso se vincula, además, a la herencia de la Ilustración: la revuelta francesa y la independencia de los Estados del Norte de América a fines del XVIII. Como se puede leer, *La Proclama de 1822* revela el entramado de tensiones (criollos/ indios; exclusión/ inclusión) que tiene lugar en la elaboración del discurso sobre la nación peruana, que, desde la independencia, está vinculada a la modernidad clásica, reivindica nociones gruesas como libertad, soberanía, territorio. Sin embargo, los debates actuales exigen cuestionar los elementos constitutivos del repertorio de la nación en tres direcciones: la nación como una construcción discursiva; la nación como categoría asociada al genotipo, y la nación como una comunidad imaginada.

Lo primero que sorprende en *La Proclama de 1822* será su retórica de la igualdad entre lo que aquí llamaremos *criollos* respecto a *indios*, a estos últimos el texto los asume como “hermanos”, los asocia a un pasado común y los instala en el marco de una misma problemática. Los indios aparecerán como “nobles”, “hijos del sol” y “virtuosos”. Desde el hablante, adicionalmente, se reitera una filiación fraternal, la de “hermanos” (*wawqikuna*, cf. 2). Este procedimiento tiene lugar precisamente porque el discurso supone la creación de una genealogía compartida, adscrita a una temporalidad coincidente, a una “historia” común⁶, lo que permite que la carta se vincule al desarrollo de las ideas sobre nación en pleno siglo XIX. Se afirma que “descendemos de unos mismos padres”, por eso, indios y criollos constituyen “una sola familia” (*huk ayllullan kanchis*)

que espacialmente comparte un mismo territorio (cf. 2). La performance textual, al postular una genealogía, se realiza como discurso de la nación propio del siglo XIX, pues la nación está pensada en términos de “familia de familias”, que, como anota Anthony D. Smith, sus “orígenes se puede hacer remontar a un remoto antepasado de ‘todos nosotros’, o al menos a un momento y lugar concretos, a un acontecimiento fundacional presidido por héroes, sabios, santos y otros seres parecidos”⁷. A esto se agrega el discurso de los derechos soberanos, que más adelante veremos. Descendencia común y territorio organizan el discurso de la inclusión indígena⁸, se condensa en un “pasado” compartido: “más de trescientos años de esclavitud”, humillación, sufrimiento (cf. 4) han impulsado a romper “los grillos” para consumir la independencia del Perú.

Pero conviene aquí hacer notar que esta hermandad está marcada por la diferencia. En el entramado filial, son los criollos los que han propiciado la “liberación” del indio. Indiquemos quiénes son los emisores del mensaje, quiénes hablan y quiénes son los destinatarios de este mensaje. Es obvio que en *La Proclama* están hablando, en términos genéricos, los *criollos* que se han conmovido por esas “lágrimas” de los *indios*. Estos criollos institucionalizan y elaboran un nosotros inclusivo, que como hablante se convierte en el *representante* de la nación. Esta conceptualización clásica de nación toma forma corpórea en el *Congreso Constituyente del Perú*, formado por los “más honrados y sabios vecinos”, que representa a las diversas ciudades de la nación emergentes (Lima, Cuzco, Arequipa, Trujillo, Puno, Huamanga, Huancavelica y Tarma; cf. 11) y que, a su vez, ha organizado un ejército Libertador para acabar con los vestigios de las antiguas castas usurpadoras. La alusión a estas ciudades termina por instaurar, en términos pragmáticos, un centro de la enunciación discursiva: no se emite desde el espacio del indígena, sino desde el solar, lugar predilecto del criollo. Se contraponen solar a choza; la ciudad se ha posesionado de la enunciación; he allí el genotipo del XIX: gente honrada, sabia (letrada y culta) y simultáneamente, con posesiones económicas mejores que los otros (esto es, otra vez, la pirámide social).

Establecidos como mediadores y representantes de los indios, los criollos se categorizan así mismos como superiores. Esta posición privilegiada se

produce en el mismo enunciado comunicativo: el hablante de *La Proclama* asume no sólo su condición de superioridad comunicativa (nominación sugerida por el emisor: Congreso), sino por la ubicación que tienen los receptores virtuales de la carta. Los indios no alcanzan la condición de ciudadanos, están fuera de todo aquello que el texto denomina *pueblo* (cf. 11, 13); adicionalmente, los descendientes de los incas viven en las afueras de la ciudad, en los alrededores o lejos del espacio de dominio de los criollos, es decir, todos estos otros pueblos, caseríos y ayllus del interior configuran en términos discursivos la condición de marginalidad.

Al discurso fundacional adviene el discurso jurídico de la independencia que tiene otro tanto de promesa. Es decir, la nación será pensada como una “comunidad de ciudadanos”, los más honrados y sabios, entre los vecinos notables, que en el suelto de 1822 se les denomina pueblo, cuyo ordenamiento político y legal se expresará como “la voluntad nacional (...) general y soberana” y de “validez universal”.⁹ Todo el movimiento independentista, según la lectura que estamos proponiendo, habría sido promovido por la situación de injusticia e ilegalidad, dado que el territorio fue sometido por los “injustos usurpadores”, los reyes de España (cf. 5, 14) que “nos vendían nuestro pan y agua” (cf. 5). Esta situación discursiva ha inspirado el “sentimiento de Libertad”, llega a la modernidad de la nación a través de dos ideas: *soberanía* y *pueblo*, que suministran al “Congreso”, regentado por los criollos, la recreación del pasado como evento legitimado por el poder, aunque la noción de soberanía se sobrepone a esta última: “Este Congreso tiene *la misma y aún mayor soberanía* que la de nuestros amados Incas” (“Kay huñunakuymi hattallin hastawan camachicuyta ñaupá Apu capaq cuyasqa Inkanchiqmantawampas; cf. 12, énfasis mío), y es en nombre del pueblo que se consagra la soberanía; este pueblo es básicamente criollo y promete representar al indio: “Él a nombre de todos los pueblos, y de vosotros mismos” (Paymi llapa Llacctacunap sutimpi, camachicuyacunata unanchancca yupaychananchicpacc; cf. 13), se dirá.

Inclusión/ exclusión

La creación de una genealogía y de una imagen jurídica en apariencia equitativa crea un cuerpo unitario que conforme avanza el discurso oculta la diferencia, y emerge la exclusión por efecto de la

homogenización. Los iniciales hermanos aparecen como los *hermanos mayores* –o si quiere, como reemplazo del padre–, estos hermanos mayores ofrecen un estadio superior a la situación vivida en el pasado reciente (colonial) y en el pasado remoto (inca); siendo así, es posible la oferta de leyes justas y protección para los indios. Leamos:

Vosotros indios, sois el primer objeto de nuestros cuidados.

Nos acordamos de lo que habéis padecido, y trabajamos por haceros felices en el día. Vais a ser nobles, instruidos, propietarios, y representareis entre los hombres todo lo que es debido a vuestras virtudes. (cf. 16-17).

Dicha operación acentúa precisamente una relación inversa a la invocada por la metáfora de hermandad, por eso podemos hablar de un paternalismo racialista. Es en nombre de un orden reconocido como nuevo y diferente al del periodo pasado¹⁰ como la hermandad se disocia por el posesionamiento de la palabra autorizada y por efecto del régimen que instala el nuevo Estado. Según esta versión los indios necesitan ser protegidos y cuidados, pues no reúnen las características de lo que sería el ciudadano o notable del pueblo (noble, instruido, propietario); por esta razón, la hermandad se disuelve en el trato a “hermanos menores” pues los indios son débiles, frágiles e incapaces de alcanzar en lo inmediato la condición de ciudadanos o integrantes del pueblo¹¹. Esta conversión imagina que los indios tienen que ser iguales a los criollos que poseen el dominio del discurso. Tendrían que ser sabios, honrados, creer en la libertad y soberanía, de modo tal, que éstos sean “nobles, instruidos, propietarios”, cuya generosidad se expresaría en “todo lo que es debido” a sus “virtudes”. Lo que equivale a decir que hay una metamorfosis inspirada en la autoridad étnico-política de los criollos, que en términos culturales se traduce en el rigor del ordenamiento cultural de un país, como cultura pública¹², que se traduce en la homogeneización de una cultura que en lo fundamental era disímil, de allí la creación de un imaginario de la unidad cultural, allí donde todo era disperso. De suerte que la nación será un discurso de la comunidad de ciudadanos que comparten leyes, territorio y cultura, discurso político que significa la sujeción de todos a los marcos de esos constructos¹³.

Esta autoridad precisamente está dada por el juego comunicativo. Se elabora un *nosotros inclusivo* (aparencial) que se tensiona con un *nosotros exclusivo* (real) en la actitud discursiva del criollo que se evidencia en el uso repetitivo de la segunda persona plural, es decir, la recurrencia al “vosotros” (ustedes) asignado al indio genérico de *La Proclama de 1822*. Se produce, en el acto comunicativo, un juego que es imposible de ser negociado, pues, lo que en realidad está tras de esto es el genotipo: el nosotros inclusivo se define como apariencia para hablar más bien de un nosotros exclusivo. Así ocurre respecto a la historia narrada y a la promesa, donde se esbozan estas contradicciones:

NOSOTROS (criollos)	VOSOTROS (indios)	ACTO/ EVENTO
· “nuestros esfuerzos”	· “vuestra lágrima”	· “romper los grillos”
· “trabajamos por haceros felices”	· “habéis padecido”	· Congreso
· “hemos formado”	· “están constituidos”	· Congreso
· “nos enseñaron en nuestros padres”	· “mamásteis de los pechos de vuestras tiernas madres”	· Quechua > Castellano
· [religión católica]	· “vuestro padre el Sol”	· Creencia – religión

Si observamos los roles y actitudes beligerantes, están en el ámbito del enunciado criollo, en ese nosotros aparencial. Hay todo un campo de apropiación, mediada por la representación criolla. Los roles pasivos, casi contemplativos, tienden a descalificar al indio respecto a sus capacidades para regentar un nuevo orden, de allí el paternalismo aristocrático. Esto explica la dominancia de una cultura criolla, castellana, occidental, casi moderna que aflora en el escrito de 1822 y que estructura el discurso de la nación que ha tenido, sin duda, expresión en la literatura del siglo XIX, como veremos a continuación.

La promesa inconclusa. Prácticas literarias

La metamorfosis o blanqueamiento que realizarán los criollos exhibe la postura de una promesa inconclusa. El discurso de la inclusión termina convirtiéndose en un pacto incumplido, a pesar de la invitación a la celebración, pues abrió, de hecho, una diáspora en lo que a la producción discursiva literaria del siglo XIX se refiere. Las prácticas discursivas de la literatura del Perú encuentran diversos registros. Los más estudiados son aquellos que emparentamos con los movimientos europeos, sin embargo, alrededor de esa literatura canónica se produjo un

tipo de texto que fue alentado por el discurso que bien resume *La proclama de 1822*. Si bien resultan sugerentes las hipótesis esbozadas por Marco Martos en tanto que él establece, para el siglo XIX, «el choque de dos maneras de entender la práctica literaria» en torno a dos paradigmas escriturarios, Ricardo Palma y Manuel González Prada¹⁴; conviene analizar los procesos del XIX en su densa y compleja significación. Dicho de otro modo, resulta insuficiente sólo leerlo desde las prácticas de los textos canónicos de la literatura, desde el hegemónico discurso literario, ya que para la literatura del siglo XIX ésta tiene como escenario de realización imaginarios locales que asociamos con la elaboración del discurso sobre la nación hasta aquí revisado. Si esto es así, voy a plantear tres hipótesis que organizan la producción de la literatura del siglo XIX.

Primero, la producción discursiva indígena continúa a contrapeso de lo que ocurre en la ciudad letrada. Si bien a ésta llega como rumor y en ocasiones para el movimiento romántico como moda¹⁵, no era rumor la representación indígena, pues constituía una práctica consuetudinaria que tenía lugar en todos los pueblos indígenas del Perú. La textualidad indígena se reproducía en las representaciones rituales y el ejercicio de las diversas formas en que se transmitía la tradición oral andina. La choza continuó siendo el lugar privilegiado para las realizaciones discursivas indígenas. Mencionemos aquí, por ejemplo, la *Representación de la muerte del Inca* o en su efecto la representación cuzqueña, ritual por cierto, del *Apu Ollanta*. Lo propio podemos decir de la narración y el canto, que eran voz que en los más apartados espacios de la sociedad peruana daban continuidad de la memoria andina. La choza es el lugar privilegiado donde la cultura indígena tiene continuidad, mantiene viva la creatividad de los indios. Creatividad que, por otro lado, coincide con las continuas rebeliones indígenas. Y sólo a finales del siglo XIX, cuando el indio está de moda, se produce un apasionante proceso de recopilación de la literatura oral, como hemos anotado en varios lugares¹⁶.

Segundo, *La Proclama* es una promesa explícita respecto al modelo comunicacional; se acepta la condición bilingüe del país, sin embargo, esta promesa pronto será quebrantada. El idioma de prestigio no será más para el Perú el quechua, será el que se predica en la ciudad letrada, en Lima, es decir,

el castellano. Aun así, el destino de la palabra, para usar una metáfora de Miguel León-Portilla, fue la constitución de la aldea letrada quechua, que fundamentalmente tuvo como centro de desarrollo diferentes ciudades de raigambre andina, pero periféricas, me refiero a Quito, Cuzco y Cochabamba.¹⁷ No es en la ciudad donde el dominio del quechua tiene lugar, por el contrario resulta ininteligible para los lectores de la época, de allí la extrema aflicción con que habla Clorinda Matto de Turner al constatar que los escritores del momento, “los que hoy ornan el cielo literario del Perú”, no escriben en la lengua nacional, el quechua, de allí sus preguntas “¿por qué han ignorado el idioma? ¿por qué no pueden cantar en la lengua de su madre patria?”¹⁸. En esas aldeas letradas se va a desarrollar una práctica escritural quechua de interesante significación, aun con los comportamientos ambiguos que se pueden registrar¹⁹. El caso cuzqueño ha sido estudiado por César Itier y Bruce Mannheim, su predominancia está en el teatro y los escritos dispersos de la época. Este período será significativo por las prácticas escriturales en quechua, Cuzco se precia de ser uno de los núcleos más beligerante en la constitución de una tradición quechua. En el siglo XVIII, entonces, asistiremos a uno de los momentos más importantes para el desarrollo de la escritura quechua²⁰. César Itier encuentra que este polo regional situado en Cuzco desarrolla la ‘tradición de

escribir literatura en quechua’ desde el siglo XVI hasta el presente y es propia de la elite local, lo que sugiere un segundo momento que se conoce como “el siglo de oro del quechua literario”, florecimiento que tuvo lugar después de la Guerra del Pacífico hasta aproximadamente mediados de nuestro siglo²¹.

Tercero, este proceso está vinculado a los propios tejidos que se organizan en torno a la literatura dominante de la época, me refiero principalmente al proceso disímil, heteróclito de la literatura del XIX que resulta enriquecida por la lectura regional y sus diferencias para la construcción de la literatura andina. En este caso me refiero al incaísmo y su secuela indianista cuyos referentes mayores son sin duda los textos de la inclusión andina. Muy pronto se olvida la promesa de incorporar en la ciudad letrada a estos indios que se desea instruir. La literatura del XIX comienza por reconocer un tipo de escrito que encuentra su parentela en el discurso asociado al inca, el incaísmo será la primera expresión de este episodio (textos poéticos cuyas metáforas se engrapa con una genealogía inca)²² y el escenario de actuación en el relato decimonónico peruano tiene que ver con la vindicación indígena pero con lazos sanguíneos que están cimentados por la presencia del blanco en esa relación parental (véase, Juana Manuela Gorriti, *La quena*, 1845; Clorinda Matto de Turner, *Aves sin nido*, 1888)²³.

notas

¹ José María Arguedas solía hablar de “una nación acorralada”. Sobre esta discusión remito al último trabajo de Bruce Mannheim, “Poética quechua y formación nacional” (*Revista andina* 33, Cuzco, año 17- No. 1, julio 1999) y el ya clásico trabajo de José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de la realidad peruana* (50a. ed., Lima, Biblioteca Amauta, 1988).

² La nación, desde una perspectiva antropológica, más exactamente discursiva y cultural, para Benedict Anderson sería “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana». Cf. *Comunidades imaginarias. Reflexiones sobre le origen y la difusión del nacionalismo* (2da. ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1997, pág. 23).

³ El texto que luego se reproduce proviene de Paul Rivet – Georges de Créqui-Montfort, *Bibliographie des langues Aymará et Kicua, 1540-1875* (París, Institut d’Ethnologie, 1951; vol. I, págs. 286-287).

⁴ Jorge Basadre, *Historia de la República del Perú, 1822-1933* (8va. ed., Lima, La República, 1999, pág. 2).

⁵ Carlos Contreras, (y) Marcos Cueto, *Historia del Perú Contemporáneo* (Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 1999, pág. 34).

⁶ “La nación étnica es, al mismo tiempo, una comunidad popular o demótica. Su poder y legitimidad reside en el hecho de que expresa los sentimientos y aspiraciones de la mayoría de la población, y no los de las elites”, Anthony D. Smith, “Tres conceptos de nación” (*Revista de Occidente* núm. 161, Madrid, 1994, pág. 11).

⁷ *Ibidem*, pág. 8.

⁸ Gonzalo Espino Relucé, *Imágenes de la inclusión andina. Literatura peruana del siglo XIX* (Lima, Instituto de Investigaciones Humanísticas, UNMSM, 1999).

⁹ Anthony D. Smith, op. cit., pág. 8 y ss.

¹⁰ Hermandad, por otro lado, recreada en el ámbito de la literatura como los lazos sentimentales entre indios y blancos. La reivindicación indianista tiene lugar precisamente en la medida que tras el develamiento de la historia aparezca la imagen de un criollo. Cf. Elena Altuna. “Alianzas imposibles: la tematización del mundo indígena en Juana Manuela Gorriti y las veladas literarias” (*Juanamanuela, mucho papel*, compilación de Amelia Royo, Salta, Ediciones del Robledal, 1999, págs. 27-51).

¹¹ Cuya base documental está precisamente en la ausencia de líderes indígenas en el contexto de la lucha independentista. Para Cristóbal Aljovín, se había debilitado la generación y presencia de caudillos indios durante el periodo que estamos examinando. Esto último refuerza, por cierto, el dominio criollo en la configuración de la nación. Cf. *Caudillos y constituciones, Perú: 1821- 1845* (Lima, Universidad Católica del Perú, Fondo de Cultura Económica, 2000, págs. 191-198).

¹² Anthony D. Smith, op. cit., pág. 9.

¹³ Para Norman Whitten es el concepto de cultura donde tendríamos que explorar las tensiones sociales: “Es en el concepto de cultura –y con ello quiero significar el conjunto de símbolos que perduran a través del tiempo– donde reside nuestro discurso de ‘raza’ y donde se encuentran sus propiedades simbólicas generativas”. Cf. “Los paradigmas mentales de la conquista y el nacionalismo: La formación de los conceptos de la ‘raza’ y la transformación del racismo” (*Ecuador racista. Imágenes e identidades*, ed. Emma Cervone y Freddy Rivera, Quito, FLACSO, ILDIS, pág. 52).

¹⁴ Marco Martos Carrera, “*Anales de la inquisición de Lima* Ricardo Palma, la vela verde y el sambenito” (*Escritura y Pensamiento*, Año 1, núm. 2, Lima, 1999, pág. 229 y ss.).

¹⁵ Un doble caso es el que aquí aludiré a modo de ejemplo: Juana Manuela Gorriti, escritora andina de estirpe romántica, no sólo escribe inspirada en temas regionales, sino que recopila textos orales; Acisclo Villarán, que reproduce varios textos quechuas por la época, encontrará límites en el espacio público para reproducir una traducción literal de *Manchapiquito*: “El yaraví que publicamos a continuación y que es, en nuestro humilde concepto, el más bello de los que posee la lengua quichua, lo debemos a la amabilidad de nuestra mejor amiga y colaboradora, la célebre novelista americana señora Juana Manuela Gorriti, quien en su dilatada residencia en Bolivia, lo obtuvo entre otras preciosas composiciones de igual género y que publicaremos también. Al traducirlo, hemos tenido especial cuidado de suprimir algunos versos que si bien revelan la ardorosa pasión de los hijos de Manco–Capac, en sus buenos tiempos, y la ternura inimitable con que la ponía de manifiesto; no por eso dejan de pintar al natural, los resultados de su amor. Trasladar, pues, la realidad de los hechos con sus minuciosos detalles, mejor dicho, con sus vivos colores sería hacer que el de rosa invadiera las mejillas de algunas de nuestras suscriptoras, de lo que estamos muy distantes, por honor del párrafo y decoro de las personas del bello sexo que nos leen.” Cf. *La poesía en el Imperio de los incas* (Lima, El Correo del Perú, 1872-1873, pág. 407).

¹⁶ Cf. E. W. Middendorf, *Dramatische und lyrische Dichtungen der Keshua Sprache* (sic) (Leipzig, F.A. Brockhaus, 1891), y Vienrich, Adolfo, *Tarmapap Pacha Huarainin/Azucenas quechuas* (Tarma, La Aurora de Tarma, 1905, 3ra. ed., Lima, Ed. Lux, 1999).

¹⁷ Sobre la literatura quechua hay dos textos básicos: Jesús Lara, *La poesía quechua* (México, Fondo de Cultura Económica, 1947), y Edmundo Bendezú, *Literatura Quechua* (Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980). Un panorama que ofrece una información básica del proceso boliviano, acompañado con versiones bilingües, resulta el de Adolfo

Cáceres Romero, *Nueva Historia de la Literatura Boliviana, Literaturas Aborígenes* (La Paz, Cochabamba, Ed. Los Amigos del Libro, 1987, vol. I).

¹⁸ Cf. Clorinda Matto de Turner, “El Quechua y su utilidad” (*El Perú Ilustrado*, vol. II, núm. 76, Lima, 15 de setiembre 1888; pág. 330).

¹⁹ Pienso en los casos de Juan León Mera, que al rastrear la historia de la literatura ecuatoriana establece un puente entre la escritura colonial y la subsistencia de textos quechuas antes de la llegada hispana, y por cierto, su libro *Cantares del pueblo ecuatoriano* (1892). Lo mismo diremos de Luis Cordero, quien escribe poemas quichuas. En el caso de Bolivia, en el XIX se produce ese episodio, mezcla de leyenda y realidad, que concluye con la valoración de un escritor nativo a fines de dicho siglo, me refiero al poeta Wallparimachi Mayta. Las prácticas escriturarias se concentran principalmente en Cochabamba, que se convierte durante este periodo en centro difusor de la literatura quechua.

²⁰ Entre los textos que destacan los diversos críticos, están *El desgraciado inca Huáscar*, José Lucas Caparó Muñiz; *Uscclja Maita* (1914), Mariano Rodríguez, *Sumacc Ttica* (1892) y *Atahuallpa o el fin del imperio*, Nicanor Jara. Véase también: Clements R. Markam, *Cuzco and Lima* (Lima, Petroperú Ed., 2001).

²¹ Cf. César Itier, en *El quechua en debate*, pág. 26. También, “Un drame du XIXe siècle en quechua cuzquénien: *Yawar Waqqa* d’ Abel Luna” (*Cultures et Sociétés Andes et Méso-Amérique. Melanges en hommage à Pierre Duviols*, Provence, Université de Provence, 1991; t. I, págs. 478-499).

²² Sobre este tópico resultan de suma importancia los trabajos de Antonio Cornejo Polar, “La reivindicación del imperio incaico en la poesía de la emancipación del Perú” (*Aura*, Revista de Literatura y Cultura, núm. 1, Lima, diciembre 1997, págs. 5-13), y es útil la antología *La poesía de la Emancipación*, de Aurelio Miró Quesada (Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1971).

²³ Juana Manuela Gorriti, *Obras Completas. La Quena* (Ed. Facsimilar de Alicia Martorell, Salta, Fundación del Banco del Noroeste, 1995, t. IV, págs. 28-68), y Clorinda Matto de Turner, *Aves sin nido* (Cuzco, Municipalidad de Cusco, 1986).