

# MANIFESTACIONES MATERIALES DE CULTURA INTELECTUAL EN LA ZONA ANDINA, PRE- Y POSCONQUISTA

*José Luis Martínez Cereceda*

*Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos, Universidad de Chile*

**The Andean Hybrid Baroque: Convergent Cultures in the Churches of Colonial Peru.** Por Gauvin Alexander Bailey. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2010. Pp. xix + 642. \$75.00 tapa dura. ISBN: 9780268022228.

**A History of the Khipu.** Por Galen Brokaw. Nueva York: Cambridge University Press, 2010. Pp. xvi + 300. \$90.00 tapa dura. ISBN: 9780521197793.

**A Culture of Stone: Inka Perspectives on Rock.** Por Carolyn Dean. Durham, NC: Duke University Press, 2010. Pp. xvi + 297. \$84.95 tapa dura. \$23.95 tapa blanda. ISBN: 9780822348078.

Desde el siglo XVI, cuando los españoles documentaran la existencia de varios sistemas de registro al interior de la sociedad incaica —tales como los *khipus*, descritos por los jesuitas Martín de Murúa (1590) y Bernabé Cobo (1653), y las tablas pintadas, tratadas por Cristóbal de Molina (1575)— y los homologaran en cierta medida a la escritura y a las bibliotecas o archivos europeos, tal como lo hizo el agustino Antonio de la Calancha (1638), el interés por comprender el funcionamiento de esos sistemas ha atraído a diversos investigadores y estudiosos en busca de su comprensión. Las tempranas asociaciones con la escritura alfabética y con las instituciones europeas creadas para conservar la información, tales como las bibliotecas y los archivos, han sido una de las comparaciones constantes con las cuales se ha tratado de abordar su estudio, ya sea para entenderlos como una forma distinta de escritura,<sup>1</sup> o para construir modelos teóricos y conceptuales que equilibren el peso ideológico que tiene la escritura alfabética como única o más eficiente forma de registro y de comunicación, y así permitir una mejor comprensión de los sistemas andinos, ya superada la comparación. En 2006, Frank Salomon inició su libro sobre los quipocamayos actuales de la sierra peruana relatando la pregunta mil veces formulada por sus estudiantes: “¿podían escribir los incas?”<sup>2</sup> Y Carolyn Dean, en el libro que comento, inicia su segundo capítulo con la siguiente advertencia formulada por un campesino andino: “The Spanish brought writing. The Inkas did not know writing; they knew stonework” (65).

1. El más conocido es el de Victoria de la Jara, *La escritura peruana y los vocabularios quechuas antiguos* (Lima: Lux, 1964).

2. Frank Salomon, *Los quipocamayos: El antiguo arte del khipu en una comunidad campesina moderna* (Lima: Institut Français d'Études Andines–Instituto de Estudios Peruanos, 2006), 15.

Los tres textos comentados contienen diversas propuestas para superar esa comparación. Para Gauvin Alexander Bailey, por ejemplo, es obvio que el llamado Barroco Híbrido Andino es mucho más que una mera expresión artística o estética. Se trata más bien de la construcción, en un contexto religioso evangelizador, de una propuesta hecha desde los artesanos andinos de cómo entender el mundo habitado por los seres humanos y las divinidades (tanto cristianas como algunas andinas). En esa perspectiva, la dimensión comunicacional de los signos y símbolos tallados en las piedras es evidente, constituyendo un verdadero lenguaje no alfabético usado para comunicar ideas. En la misma perspectiva se ubica el texto de Dean, que aborda lo que ella denomina con acierto una “cultura de la piedra” existente en la sociedad incaica. La piedra entendida no como material constructivo —inerte, útil para edificar grandes edificios, templos y palacios (que la usaron igualmente)— sino como sustancia significante, un material privilegiado por los incas para entender su mundo y para transmitir enunciados vinculados a la memoria, al poder y al carácter sagrado de los gobernantes. Hay una semiótica plástica y visual puesta en juego en esas piedras cargadas de significaciones y mensajes, por lo que, nuevamente, se podría hablar de otro lenguaje que no requirió el desarrollo de formas escritas, ni menos alfabéticas, para transmitir y ser comprendido.

Es tal vez Galen Brokaw el que se detiene más en los problemas de la ausencia de escritura en las sociedades andinas y de las comparaciones entre ésta y los *quipus*. Brokaw nos propone hacer dos desplazamientos. Por una parte, entender a la escritura alfabética como un sistema semiótico secundario que no requiere la acción comunicativa interpersonal, tal como muchos otros existentes en las diversas sociedades humanas, al tiempo de proponer la sustitución del término *escritura* por el de *medio de comunicación* (10). El valor comunicacional de los *quipus* queda, entonces, igualado: un sistema secundario con igual valor de eficacia social que otros medios de comunicación.

Respecto de las particularidades de los sistemas de comunicación andinos, ya los primeros observadores europeos se percataron de que su comprensión y uso presentaba al menos dos grandes problemas. Por una parte, los materiales, los soportes en los que se inscribían los registros y signos, eran ajenos a las experiencias intelectuales ya conocidas por los españoles en otros lugares de América. Las lanas de colores con las que se hilaban los nudos de los *quipus* o se tejían los *toqapus* —figuras rectangulares, geométricas o abstractas que se tejían o se pintaban como parte de la decoración de algunas cerámicas, por lo que se ha postulado su posible carácter de escritura— las maderas en las cuales se tallaban los vasos decorados (*qeros*) o la arquitectura en piedra que permitía expresar mensajes de poder y autoridad, así como de memoria, todas ellas requerían otros códigos culturales para su comprensión. Por otra parte, los lenguajes —en especial los visuales, los táctiles y los corporales— a través de los cuales se registraban y se decodificaban los mensajes inscritos en las superficies de piedra, madera o textil (por mencionar algunos) apelaban a lógicas y universos de significación que parecieran igualmente no haber tenido un referente previo y directo en la experiencia europea.

El interés por comprender esos sistemas de comunicación andinos (en especial

los prehispánicos) ha llevado en las últimas décadas a la publicación de un conjunto creciente de textos que estudian tanto los soportes materiales usados para registrar y comunicar como los lenguajes —sobre todo no verbales— utilizados para hacerlo. Una de las conclusiones más importantes a las que se ha podido llegar es aquella que sugiere que los materiales utilizados para inscribir y comunicar eran tanto o más relevantes que los mensajes que ellos podían transmitir. En esta perspectiva, representa un gran aporte el trabajo de Dean sobre una cultura de la piedra tal como la habrían desarrollado los incas, puesto que enfatiza y demuestra con claridad el estrecho vínculo de significación entre las piedras como sustancia que comunica en sí misma con los mensajes y significados que se podían elaborar con ellas.

Aún perdura una cierta tendencia a restringir el estudio de los medios de comunicación andinos al período estrictamente prehispánico por considerar que hasta allí habría durado la autonomía comunicacional y cultural de los indígenas, por suponer su desestructuración o absorción por parte de la sociedad colonial, o por asumir derechamente su radical transformación puestos ahora al servicio de un proyecto colonial de evangelización y dominación. Sin embargo, son muchos los trabajos que han mostrado con claridad y contundencia que, a pesar de muchas transformaciones, varios de los antiguos sistemas de comunicación continuaron funcionando durante el período colonial, en nuevas condiciones ciertamente, y con nuevas temáticas; incluso, algunos lo han hecho hasta nuestros días. Al presentar una historia del desarrollo de los *kipus* como sistema de registro desde sus orígenes preincaicos y su funcionamiento dentro de la sociedad colonial hasta al menos finales del siglo XVII, Brokaw refuerza la perspectiva que proclama la continuidad de esos sistemas, así como la relativa autonomía que conservaron varios de ellos respecto de los sistemas de registro más hegemónicos como la escritura alfabética.

A partir de los años 1960, los estudios sobre las sociedades andinas cobraron gran fuerza y se desarrollaron a partir de un nuevo supuesto: la posibilidad de vincular a las poblaciones indígenas contemporáneas de Perú, Bolivia, Ecuador y el norte de Argentina y Chile con aquellas que habían compartido esos mismos espacios en el período colonial y, aún más, con sus predecesoras prehispánicas. Uno de los desafíos que más debate ha causado entre los estudiosos de las sociedades andinas es el de determinar los grados de continuidad y de adaptación —o, por el contrario, de discontinuidad y ruptura— visibles en sus prácticas culturales, sociales y religiosas como resultado, primero, de la dominación colonial española desde el siglo XVI y, después, de los efectos de la construcción de los estados republicanos modernos a partir del siglo XIX. De la posición que se adopte al respecto depende, en grado importante, no sólo la posibilidad de postular la existencia de un mundo andino, sino los materiales y enfoques interpretativos que utilizará el investigador. Se trata de posiciones intelectuales que han cruzado todo el campo de estas investigaciones y que periódicamente se renuevan, aplicadas a diferentes aspectos de los estudios sobre las sociedades andinas. Si en los años setenta algunos de los términos que marcaron ese debate fueron los de *continuidad* versus *desestructuración* (esta última apoyada en los datos demográficos del despoblamiento americano tras la invasión europea del siglo XVI), en los años ochenta la polémica

se centró en la eficacia o la ruina de los sistemas de pensamiento andinos. En los años noventa, los ejes centrales estuvieron marcados por estudios acerca del impacto de la escritura y de otros sistemas de registro y comunicación europeos por sobre los sistemas locales andinos y, en consecuencia, por los mestizajes culturales a que este proceso dio lugar. No es un debate agotado y pueden encontrarse fácilmente rastros de estas varias posiciones y propuestas conceptuales a lo largo de los ya más de sesenta años de estudios andinos, si se consideran como iniciales los trabajos de John H. Rowe y John V. Murra en la década de 1950.

El extenso estudio de Bailey sobre el surgimiento y desarrollo de un fenómeno cultural específico como lo fue el Barroco Híbrido Andino —que se inició en la región de Arequipa y se expandió por gran parte del sur peruano, del Callao y del altiplano altoandino— representa un nuevo impulso al debate. Este autor asume una posición explícita y declarada sobre las imágenes en las fachadas de las iglesias (tales como el sol, la luna, animales y personajes de la selva) que deben ser entendidas como parte de la vigencia de un pensamiento andino colonial que apela a viejas estructuras y categorías dispositivas tales como las de orden y desorden.

Esa es igualmente una de las propuestas tanto teóricas como metodológicas de Dean, quien emplea fuentes etnográficas contemporáneas para rastrear el funcionamiento de categorías de pensamiento y estructuras narrativas que permitan entender desde un punto de vista interno o “émic” la cultura de la piedra en los Andes. Este procedimiento es especialmente marcado en el capítulo dos, que acude al análisis de un relato contemporáneo conocido como “el mito de la escuela” para abordar algunas asociaciones simbólicas establecidas por los incas con divinidades como la Pachamama.<sup>3</sup> Sólo si hay una continuidad del pensamiento andino entre las sociedades prehispánicas y las contemporáneas es posible establecer ese tipo de vínculos. Y hay que agregar que es uno de los capítulos más sugerentes del libro.

Quisiera detenerme ahora en algunos de los aportes más específicos que hacen los libros comentados y que representan avances y nuevas propuestas respecto de lo planteado hasta ahora por otros autores.

Brokaw examina el sistema de registro y de información probablemente más conocido, el de los khipus, analizando una historia que se inicia con algunas de las sociedades andinas más antiguas (Caral, Chavín) y que continúa hasta ya avanzado el período colonial. No se trata tanto de entender cómo funcionaban numérica o alfabéticamente, sino —y ésta es la propuesta interesante de Brokaw— de intentar comprender su emergencia y sus cambios en tanto que sistema vinculado a las necesidades de la construcción de las experiencias estatales en los Andes, y que mantiene una relación de interdependencia e influencia recíproca o dialógica con ellas. Los khipus no sólo fueron una respuesta ante las necesidades de sus contextos históricos, sino que, igualmente, su existencia contribuyó a la emergencia de nuevas posibilidades organizativas y semióticas que a su vez —dialógicamente y nuevamente— requirieron el desarrollo de mayores comple-

3. Para el relato, ver Alejandro Ortiz, “El mito de la escuela”, en *Ideología mesiánica del mundo andino*, comp. Juan M. Ossio (Lima: Ignacio Prado Pastor, 1973), 237–250.

jidades comunicacionales, y así sucesivamente. De hecho, la perspectiva que nos propone Brokaw es abierta, y esto es fundamental para su análisis. Él sugiere que al momento de la invasión europea a los Andes, había algunos géneros o tipos ya consolidados de khipus, en tanto que otros estaban aún en construcción. La existencia de estos últimos podría haber sido relativamente reciente, en especial los que incorporaban semióticas de acuerdo y en diálogo con los cambios de cada vez mayor complejidad y dimensión que estaba viviendo el Estado incaico. Es así, por ejemplo, que se puede entender su proposición de que el desarrollo de cierto tipo de khipus, los denominados historiográficos, que contienen una narrativa y no sólo un registro numérico, está vinculado a la existencia previa de khipus calendáricos: "According to the dialogic model of media presented in the Introduction, the adaptation of calendrical conventions for more complex historical narratives would have occurred in conjunction with sociopolitical developments" (113).

Si bien se trata de una historia de la relación entre el poder y el desarrollo de sistemas secundarios de registro, o de medios de comunicación e información, el principal interés del libro es el destino vivido por los khipus y sus especialistas, los khipucamayos, durante el período colonial. A diferencia de muchos otros autores, Brokaw sostiene que la represión política y religiosa no implicó el abandono de los khipus durante los siglos XVI y XVII, y sostiene que la disminución de referencias coloniales sobre su uso se debería a una doble razón. Por una parte, los khipus fueron abandonados por las instituciones estatales incaicas que eran sus usuarias más visibles, por lo que se convirtieron en un sistema utilizado básicamente al servicio de autoridades étnicas locales y de las comunidades. Por otra, la disminución del número de visitas efectuadas por los españoles a las comunidades andinas a partir de las reducciones impulsadas por el virrey Francisco de Toledo en las décadas de 1570 y 1580 habría causado un menor número de referencias acerca de su uso. Apoyándose igualmente en otros datos como la escasez de informaciones sobre la efectividad de la represión sobre los khipus (hay un único registro conocido de la destrucción de uno), y el impulso dado por los jesuitas a su empleo como medio de registro para la confesión de los pecados, Brokaw dibuja un panorama mucho más activo y vigente que el que se conocía hasta ahora para el período colonial.

En *A Culture of Stone*, Dean aborda de manera muy completa, novedosa y sugerente la importancia que tuvieron las piedras como material signifiante en el seno de la sociedad incaica y como parte de los lenguajes con los cuales ellos se expresaron y construyeron nuevos sustentos ideológicos para que, como mensajes de poder y autoridad, pudieran ser leídos por las sociedades dominadas. Por ejemplo, Dean propone que los incas, usando las piedras de una manera distinta a sus antecesores de Wari y Tiwanaku, se constituyeron en manipuladores simbólicos de la unión y articulación entre los diferentes niveles en que estaba organizado el mundo prehispánico, en especial el mundo de adentro (*ukhu pacha*) y este mundo (*kay pacha*), y con ello enviaron un poderoso mensaje a los diferentes pueblos del Tawantinsuyu. A través de su manejo de las piedras, en particular determinados tipos de rocas, los incas demostraron también su capacidad de ordenar el mundo y de poner a su servicio y a su voluntad a los cerros y distintas divinidades, presentándose también como poseedores de un vínculo especial y privilegiado, si-

milar a una alianza matrimonial y de reciprocidad con la tierra. No se trata, claro, de simples piedras, tal cual puedan ser usadas para propósitos cotidianos, sino de aquellas que, por su forma, ubicación, tamaño u otros atributos, podrían ser una expresión de la naturaleza transubstancial que poseían, piedras que transmitían una determinada fuerza, que no representaban miméticamente (al estilo occidental), sino que encarnaban a algunas divinidades o *wak'as*, a los antepasados o *wank'as*, u otras entidades. En definitiva, son piedras que *eran*.

Un campo simbólico tan vasto no se restringe, evidentemente, al inventario de algunos de los principales edificios, templos o palacios, o de algunos tipos de piedras sagradas. En el libro de Dean, no se trata de arquitectura, sino de prácticas más sutiles que pueden expresar, por ejemplo, la domesticación de las piedras dentro de un mismo muro de un edificio; desde piedras sin tallar o sin albañilería, se les van adosando y montando otras, cada vez más elaboradas y ordenadas. Este lenguaje puede poner de manifiesto una alianza íntima entre el inca y la tierra a través del diseño de terrazas o andenerías que respetan los perfiles e irregularidades de la tierra, que la acotan, la contienen y la hacen germinar o procrear. Se trataría de una arquitectura al servicio de una significación, y no de una funcionalidad. Dean documenta la existencia de un conjunto de operaciones que permitirían poner de relieve a esas piedras, fuera cual fuera el entorno en el que se encontrarán. Destaca, entre otras, las más utilizadas de enmarcar (*framing*), distanciar (*distancing*), contornear (*contouring*) y tallar (*carving*). Como en el caso de Brokaw y su esfuerzo por poner el estudio de los khipus en un nuevo contexto teórico, Dean efectúa un importante aporte a la discusión sobre los lenguajes semióticos andinos y algunos de los principios ontológicos y epistémicos que organizaban la cultura de la piedra, que permitían decir aquello que se pretendía. Particular relevancia tiene su discusión de dos modos de decir visualmente (la expresión es mía): la representación y la presentación. La primera consistente en la "reproducción de la apariencia", en tanto que la segunda consistiría en la "encarnación de la esencia" (61). Aunque ambos serían modos complementarios del decir visual, se podrían reconocer distintos grados de su importancia y peso en ello.<sup>4</sup> Resultan operativos en su propuesta de contrastar las prácticas andinas con las occidentales los conceptos de iconicidad mimética ("Dios creó al hombre a su imagen y semejanza") y de "inkanicidad" no mimética (167), que no recurre a la semejanza para representar (como en el caso de las figuras de los *wawquis*, figuras de piedra que eran considerados los hermanos de un inca y que iban en su representación a las guerras, sin tener ninguna forma física humana aparente).

El "mito de la escuela" (66), que Dean utiliza para una parte de su análisis, narra que después de matar al Inca, su hermano Jesús construyó iglesias. La construcción de esos edificios religiosos coloniales, hecha por manos andinas, es precisamente el tema del tercero y último de los libros que estoy comentando, *The Andean Hybrid Baroque*. Bailey aborda el desarrollo de una modalidad de la cul-

4. Cabe señalar que ambos modos pueden reconocerse igualmente en otros dominios comunicacionales plásticos andinos: en el arte rupestre, en los qeros y en los textiles, con lo cual puede sugerirse una validez más amplia de ambos.

tura barroca en América que tuvo su origen en la región de Arequipa a partir de la segunda mitad del siglo XVII, se expandió con gran vitalidad hacia las tierras más altas del Collao (el borde sur del lago Titikaka y el altiplano pacaño), y desde allí continuó hacia el sur hasta llegar a la Villa Imperial de Potosí. Se trata de un barroco formalmente distinto al que tuvo lugar en el Cuzco y sus alrededores, o al costeño más vinculado a la ciudad de Lima. Fue una forma de comunicar (un estilo) que se desarrolló y perduró por casi 150 años. El trabajo de Bailey es monumental, incorporando en su descripción y análisis un conjunto de iglesias y pequeñas capillas de comunidades andinas alejadas de los principales centros urbanos o de poder eclesiástico, tales como las ciudades de Arequipa, La Paz o Potosí, o el centro evangelizador jesuita de Juli. Un aporte innovador de Bailey es su trabajo con los archivos parroquiales y eclesiásticos (y en especial con los libros de fábrica), que le permite resolver varias disputas cronológicas planteadas por investigadores anteriores, así como lograr la identificación de algunos de los maestros albañiles y talladores de piedras, en su gran mayoría indígenas, con nombres y procedencias hasta ahora desconocidos. Para quien quiera deleitarse con la consulta a la documentación utilizada, Bailey aporta un voluminoso anexo de 175 páginas. De esta documentación, extrae varias conclusiones y proposiciones, siendo la central aquella que postula que las manos que construyeron muchas de esas iglesias y tallaron sus decoraciones en fachadas y patios interiores fueron andinas. ¿Cómo se formaron esos artesanos de la piedra? De los procesos de construcción de las iglesias de la Compañía y de Santo Domingo en Arequipa, hechos con trabajadores rotativos provenientes de comunidades de Collaguas y Cailloma, que permanecían largos años en esas obras. En el análisis del autor, así debían haberse formado grupos de trabajadores andinos especializados y muy familiarizados con los modelos europeos, dando lugar a la conformación posterior de algunos talleres de albañiles y artesanos. Ellos fueron, precisamente, los encargados de la construcción de varias de las iglesias ubicadas en las comunidades indígenas más ricas del sur andino.

Que lo hicieron, estos artesanos andinos, bajo el impulso conceptual de órdenes religiosas como los jesuitas y los dominicos es cierto; y que generalmente estuvieron a las órdenes de arquitectos españoles, sobre todo en las ciudades, es igualmente correcto. Bailey hace un fino análisis de las descripciones que los propios españoles hicieron de las fachadas que le interesan, señalando que ellos generalmente no repararon en los detalles de los diseños llenos de contenidos andinos. Como bien lo señala, se trataría de una mirada eurocéntrica que no observa las texturas andinas. De allí que, en lo central, se mantenga su propuesta que el plan visual de los tallados en la piedra no correspondería a instrucciones europeas, sino que se vincularía con modos locales, indígenas, de entender el catolicismo y con viejos modelos andinos de pensamiento y de representación. Más aún, Bailey se atreve a plantear que los modelos visuales de varias de las iglesias estudiadas deben buscarse en las lógicas textiles andinas (como la organización de los tejidos en espacios decorados o *pallay*, y en espacios no decorados o *pampa*) o en las imágenes tejidas de la región de Arequipa y del valle del río Colca.

Como se aprecia, los tres libros nos proporcionan un amplio y novedoso pa-

norama sobre el funcionamiento de algunos de los sistemas andinos de registro y comunicación, entregando nuevas claves para entender sus procesos internos de producción de sentido y sus lógicas significantes. Los tres contribuyen, igualmente, a destacar el papel activo y creador que tuvieron las sociedades andinas, en todo momento, respecto de la producción y circulación de sus propios discursos y enunciados, aún en las condiciones coloniales.