
Fernando de Montesinos. ¿Historia o mito?

Brigitte Boehm de Lameiras
El Colegio de Michoacán

A setenta años de una acalorada polémica sobre la obra de Fernando de Montesinos vuelven a cobrar vigencia algunos de los argumentos que, entonces, se suscitaron entre eminentes historiadores en pro y en contra de la validez testimonial y documental de las *Memorias Antiguas Historiales y Políticas del Perú...* La obra contiene algunas informaciones ausentes en otros cronistas y otras en franca contradicción con los testimonios de éstos.

Las discrepancias tienen varias explicaciones posibles, tratadas extensamente por los editores de Montesinos (Jiménez de la Espada, Means, Markham), por los polemistas de 1906-1908 (González de la Rosa, Riva Agüero, Polo, Patrón) y por bibliografistas de fuentes andinas (Means, Porras Barrenechea). La posibilidad de influencias mesoamericanas no es discutida por ninguno de ellos y la tomamos como primera hipótesis de este ensayo.¹ Son dos los conjuntos de elementos que sugieren una transferencia de información de Mesoamérica a los Andes por parte de Montesinos: el cómputo cronológico por edades de mil años a las que llama "soles" y una rebelión mitológica de los instrumentos.

Los temas mayormente discutidos en torno a la validez testimonial del material histórico de la crónica son, sin embargo, la larga lista de gobernantes incas y la posibilidad de una escritura jeroglífica en los Andes. Estos merecen ser comentados nuevamente a la luz de revaloraciones recientes de materiales similares en Mesoamérica. Al propósito actual de esclarecer las posibilidades que los datos de Montesinos aportan para una reconstrucción histórica de los hechos, se agrega una discusión sobre las implicaciones que puede tener su interpretación de acuerdo con los paradigmas actual-

mente en boga sobre la sociedad y la cultura de los grupos del altiplano andino.

Reseña de la polémica de 1906-1908

Las *Memorias Antiguas Historiales y Políticas del Perú...* fueron editadas por primera vez en lengua española en 1882 por Marcos Jiménez de la Espada. La edición en francés de Ternaux-Compans de 1840, por diversos motivos, no había promovido la discordia entre los historiadores.²

Montesinos no es la única víctima de la argumentación; en sentido estricto, le tocan indirectamente los golpes dirigidos contra Garcilaso, quien tenía y tiene mucho mayor peso en la interpretación de la sociedad prehispánica y colonial andina. Nuestro cronista se inserta en la discusión, además, a través de las pesquisas de González de la Rosa para identificar al “jesuita anónimo”, autor de una relación publicada por Jiménez de la Espada como anónima en 1879.³ González de la Rosa encuentra pruebas suficientes para establecer la identidad entre Blas Valera y el “jesuita anónimo” y que otras de sus obras, perdidas, fueron consultadas y utilizadas tanto por Garcilaso como por Montesinos: la *Historia del Perú* de Valera consta haber existido por testimonio de Garcilaso, quien dice haberla visto destruida en Cádiz a causa del ataque inglés en 1596.⁴

El manuscrito del *Vocabulario Histórico del Perú*, que Valera elaboraría alfabéticamente hasta la letra “h”, fue llevado de Cádiz a La Paz, Bolivia, por el padre Diego Torres en 1604 y más tarde a Lima, donde sería consultado por Montesinos. En las *Memorias Antiguas...* (p. 2) Montesinos declara haber comprado un libro en Lima, del cual no menciona al autor, que le sirvió de fuente para establecer su cronología. La identificación del libro consultado por nuestro cronista con la obra de Valera la encuentra González de la Rosa en las declaraciones del padre Anello Oliva: “...en un vocabulario antiguo, de mano del P. Blas Valera, que trajo consigo el P. Diego Torres Vásquez de Cádiz, cuando vino al Perú, muy inteligente de la lengua quichua y gran escudriñador de las antigüedades del Perú y de sus incas y que como tesoro escondido teníamos guardado en la librería del colegio

de Chuquiabo (La Paz)...” Oliva habla también de la lista de reyes contenida en este escrito y cita ejemplos que coinciden con la de Montesinos (González de la Rosa, 1907: 188-193).

Polo (1906) había iniciado la defensa de Garcilaso y Patrón (1906) hacía lo mismo con respecto a Montesinos; ambos cronistas habían sido desprestigiados por Prescott (1847) y otros. Polo y Patrón trazan paralelos entre los *Comentarios Reales...* y las *Memorias Antiguas...* y la “Relación anónima” de Valera sin llegar a identificar a este cronista como fuente de aquéllos.

El primer desacuerdo surge entre González de la Rosa y Riva Agüero en torno a Garcilaso, al cual el primero considera poco calificado para opinar objetivamente sobre cuestiones andinas y “plagiario” y distorsionador de la obra de Valera. Las réplicas van y vienen (González de la Rosa 1907, 1908, 1908b; Riva Agüero 1908, 1916).

El segundo desacuerdo gira en torno a Montesinos, cuya obra se consideraba “...fruto de la ignorancia, de la credulidad, y de la superchería...”, opinión que trata de desvanecer Patrón (1906). González de la Rosa (1907: 191), aunque no parece estimar demasiado a Montesinos, a quien considera movido más por sus intereses clericales y económicos que genuinamente historicistas, reconoce que en su obra no es falsario, sino copista de una buena fuente: la de Blas Valera.

En general, la polémica de la primera década del siglo aclaró los siguientes puntos:

—Se estableció la identidad del “jesuita anónimo” con Blas Valera.

—Se reconstruyó el probable contenido de dos obras perdidas de Blas Valera: la *Historia del Perú* y el *Vocabulario Histórico del Perú*.

—Con base en la demostración de los buenos conocimientos del quechua de Valera, del uso que hizo de buenas fuentes e informantes y de su penetración de la tierra y de la gente del Perú, se le aprobó como cronista digno de crédito.

—Una buena parte de la información aportada por Garcilaso y por Montesinos proviene de las obras perdidas de Valera.

—Dada la aceptación acordada a Valera, se dio crédito a los datos de Garcilaso y Montesinos que antes, por desconoci-

miento de su proveniencia, se habían puesto en duda.

A pesar de que la polémica gira alrededor de algunos contenidos de las crónicas y critica y analiza fuentes e informantes de los cronistas, se repite en el fondo el desacuerdo fundamental de Sarmiento de Gamboa y Garcilaso —y con éste de Valera y Montesinos— sobre la naturaleza de la sociedad inca. Como es bien sabido, Sarmiento escribe su obra por encargo del virrey Toledo y con la intención de desacreditar el gobierno de los incas, de demostrar su carácter despótico-tiránico y de establecer la legitimidad del gobierno español colonial. La obra de Garcilaso es una réplica a Sarmiento en la que intenta lo contrario: glorificar al incanato. Sus *Comentarios Reales* constituyen la principal piedra de apoyo de los que defienden el carácter socialista —e incluso comunista— del régimen incaico.

A Valera inspiraba también la indignación contra Sarmiento. Veremos más adelante cómo Montesinos —a su modo— da legitimidad al hombre peruano.⁵

La primera publicación de la crónica de Sarmiento (1906) coincide con el inicio de la polémica y no es casualidad que toda ella se inserte en una época de consolidación y difusión del pensamiento marxista. Aunque la discusión sobre el “socialismo” inca no se expresaría hasta el periodo de postguerra (de la primera guerra mundial), durante los primeros años del siglo comienzan a proliferar los ensayos sobre la configuración económica y socio-política incaicas.⁶ A esto contribuye, indudablemente, la edición de las fuentes peruanas y en este contexto se sitúan las polémicas. Volveremos sobre esto más adelante.

¿Inspiración mesoamericana en Montesinos?

Para establecer la validez documental de la información contenida en las *Memorias Antiguas...* es importante analizar posibles transferencias de datos mesoamericanos a la zona andina por parte de Montesinos. Esto se aplica sobre todo a su periodización por *soles* y a la mención de un mito —el de la rebelión de los instrumentos— semejante al que se encuentra en el *Popol Vuh*.

Para el primer caso, Montesinos comienza por atribuir

al hombre peruano un origen en el Viejo Mundo; reproduce acriticamente la versión que identifica al Perú con el Ophir, región no localizada presente en el Antiguo Testamento (Génesis X, 29; Los Reyes I, X, 11), copiando, probablemente, a Cabello Valboa. Para nuestro cronista Ophir es un personaje descendiente de Noé que perdió el rumbo durante el diluvio y llegó a poblar a América 500 años después, "...según el cómputo del manuscrito citado..." (¿Valera?) y en el *segundo sol* después de la creación del mundo, según los *amautas* e historiadores peruanos (p. 2). Más adelante habla de una sucesión cronológica de *soles*, cada uno de los cuales constaba de mil años. En esto refuta a Polo de Ondegardo, quien concede al incanato 450 años de existencia (p. 34).⁷ Es la denominación de *sol* para los periodos, la que hace pensar en un origen mesoamericano.

Al hablar del monarca *Inti Capac* menciona una reforma calendárica; queda poco claro en el texto si se instituyó o abolió entonces el cómputo milenario por *soles*, según el cual habrían transcurrido 4 500 años desde el diluvio (p. 34). Fuera de estas referencias, sin embargo, Montesinos no se guía por edades solares ni las relaciona con eventos coyunturales. Menciona los años transcurridos desde el diluvio con cierta regularidad sin que correspondan con gobernantes incas sobresalientes o con hechos excepcionales (*passim*). No le interesa, de hecho, una interpretación de la sociedad indígena a partir de sus mitos prehispánicos de creación y reproducción, sino relacionarla con los mitos cristianos.

Ya hemos visto en la referencia a Polo de Ondegardo cómo Montesinos no es original al hablar de "edades" para el Perú.⁸ Mencionaré aquí sólo aquellos documentos que establecen un puente con los soles mesoamericanos. Como he dedicado algo de papel y cinta para hablar del parentesco entre los escritos de Valera y Montesinos, comenzaré por el discutido jesuita. La cita textual que de Valera reproduce Garcilaso no deja lugar a duda sobre la cadena de confusiones que arranca de Gómara:

Los dioses que adoraban cuando passaron los españoles a aquella tierra, todos eran nascidos, hechos y elegidos después de la renovación del sol en la última edad, que, según lo dize

Gómara, cada sol de aquéllos contenía ochocientos y sesenta años, aunque según la cuenta de los mismos mexicanos eran muchos menos. *Esta manera de contar por soles la edad del mundo fue cosa común y usada entre los de México y los del Perú.* Y según la cuenta dellos, los años del último sol se cuentan desde el año del Señor de mil y cuarenta y tres. conforme a esto no hay duda sino que los dioses antiguos, que (en el sol o en la edad antes de la última) adoraron los naturales del Imperio de México, quiero dezir, los que passaron seiscientos o setecientos años antes, todos (según ellos mesmos lo dicen) perecieron ahogados en el mar, y en lugar dellos inventaron otros muchos dioses (Garcilaso I: 78-79); (subrayado mío).

Aunque no se encuentren indicios de que Montesinos y Valera hayan pisado suelo mesoamericano, es bien sabido que había una estrecha relación intelectual, diálogo continuo y consulta mutua de sus escritos entre la mayoría de los cronistas de América, más aún si eran de la misma orden. Así, Valcárcel encontró que en el Concilio de Lima de 1582-1583 estuvieron reunidos Blas Valera, José de Acosta y Miguel Cabello Valboa (1951: XXX). Las Casas, que escribió sobre las dos regiones —México y Perú—, seguramente no era desconocido por aquellos autores y dice:

Hay otra razón para mostrar ser la idolatría hecha natural, y esta es la envejecida costumbre que después de haberse derramado y plantado en el mundo la idolatría, tan antigua por el uso que della todas las gentes tuvieron se hizo, porque como esta impiedad tuviese su origen desde la segunda edad del mundo, en el tiempo de Abraham... y así duró por más de cuatro mill años y en estas Indias hasta esta sexta edad... (I: 385).

Tienen que de ciertas personas que escaparon del diluvio se poblaron aquellas sus tierras, y que a uno llamaban el gran padre y gran madre;... parece que debían atinar a Noé y a su mujer Vesta... (I-507).

Finalmente, establece el vínculo con el segundo mito a tratar:

Había entre ellos noticia del diluvio y de la fin del mundo, y llamábanle *Butic*, que es nombre que significa diluvio de mu-

chas aguas y quiere decir juicio, y así creen que está por venir otro *Butic*, que es otro diluvio y juicio, no de agua, sino de fuego, el cual dicen que ha de ser la fin del mundo, en el cual han de reñir todas las creaturas, en especial las que sirven al hombre, como son las piedras donde muelen su maíz o trigo, las ollas, los cántaros, dando a entender que se han de volver contra el hombre... (I:507).

Antes de discutir la rebelión de los instrumentos, sin embargo, ahondaré un tanto sobre los mitos de creación y de periodos cíclicos.

La *Leyenda de los Soles* del altiplano de México refiere un mito sobre creaciones sucesivas, cada una con un final cataclísmico. Las diferentes tradiciones señalan algunas variantes en el orden de sucesión y en los detalles que describen el surgimiento de dioses y la creación de elementos naturales y sociales específicos. Reproduzco aquí la versión extractada de los *Anales de Cuauhtitlan*:

En 1 *tochtli* tuvieron principio los toltecas; allí empezó la cuenta de sus años; y se dice que en este 1 *tochtli* fueron ya *cuatro vidas*, en el *CCCC* de la quinta "edad". Según sabían los viejos, en este 1 *tochtli* se estancaron la tierra y el cielo, habían vivido cuatro clases de gente, habían sido cuatro las vidas; así como sabían que cada una fué un sol. Decían que su dios los hizo y los crió de ceniza; y atribuían a Quetzalcoatl, signo de siete *ecatli*, el haberlos hecho y criado (subrayado mío).

El primer sol que al principio hubo, signo de 4 *atl* (agua), se llama *Atonatiuh* (sol de agua). En éste sucedió que todo se lo llevó el agua; todo desapareció; y las gentes se volvieron peces. El segundo sol que hubo y era signo del 4 *ocelotli* (tigre), se llama *Ocelotonatiuh* (sol del tigre). En él sucedió que se hundió el cielo; entonces el sol no caminaba de donde es mediodía y luego se oscurecía (*sic*); y cuando se oscureció, las gentes eran comidas. En este sol vivían gigantes:...

El tercer sol que hubo, signo del 4 *quiyahuil* (lluvia), se dice *Quiyauhtonatiuh* (sol de lluvia). En el cual sucedió que llovió fuego sobre los moradores, que por eso ardieron. Y dicen que en él llovieron piedrezuelas, y que entonces se esparcieron las piedrezuelas que vemos; que hirvió el *teçontli* [piedra volcánica]; y que entonces se enroscaron los peñascos que están enrojecidos.

El cuarto sol, signo del 4 *ecatli*, es *Ecatonatiuh* (sol del viento).

En éste todo se lo llevó el viento; todos se volvieron monas; y fue a esparcir por los bosques a los moradores monas.

El quinto sol, signo del 4 *ollin* (movimiento), se dice *Olintonatiuh* (sol del movimiento), porque se movió, caminando. Según dejaron dicho los viejos, en éste habrá terremotos y hambre general, con que hemos de perecer...

Este sol que está, es el quinto, en el que habrá terremotos y hambre general (1945: § 11-17).

Los elementos que componen la periodización de Montesinos concuerdan aisladamente: la creación, el diluvio, la referencia a mil años para cada "edad" y el término "sol". Estructuralmente los mitos son diferentes: el de Montesinos corresponde totalmente a su idiosincrasia cristiana y a la necesidad de legitimar en un contexto ritual el dominio español.

Tal como la periodización cristiana se basa en hechos históricos, los mitos cíclicos mesoamericanos refieren acontecimientos que marcaron cambios sociales profundos: el quinto sol corresponde a la época histórica tolteca, mientras que el segundo, probablemente, haga referencia a Teotihuacan en su época de dominio.⁹

Tanto para el caso mesoamericano como para el andino el número mil debe tener su origen en el Viejo Mundo, aunque concuerde más con el sistema de cómputo prehispánico del cono sur: allá estaba en uso un sistema decimal y aparece el millar también en la organización política y en la administración pública. En Mesoamérica, tanto en el área nuclear como en la zona maya, predominan los múltiplos de veinte.

En cuanto a los *soles* no se encuentran paralelos en el Viejo Mundo y corresponden a la tradición mesoamericana. Su aplicación al Perú se entiende, dada la importancia del culto al sol como astro —entre los incas. Hace falta una prueba irrefutable y menos contaminada de influencias varias que las existentes para comprobar una periodización por soles en los Andes. De tal suerte no es posible afirmar ni descartar definitivamente una creencia milenarista de este tipo que, por un lado, tendría que relacionarse en su profundidad histórica y cultural con los movimientos de recuperación como el de Tupac Amaru —o en Mesoamérica, quizá, con las guerras de castas en Yucatán. Por el otro, su relevancia se

encontraría a través de la aplicación de técnicas de la etnohistoria —entendida como etnociencia— para el conocimiento de las explicaciones indígenas al orden y al cambio social.

La segunda aparente similitud con Mesoamérica —la rebelión de los instrumentos— nos lleva a conclusiones semejantes: no se trata del mismo mito por sus elementos aislados, cuando no hay concordancia estructural.

Los elementos que he adelantado en la cita de Las Casas (ver *supra*), quien probablemente recogió el mito en alguna parte de la zona maya de la actual Centroamérica, se refieren a un presagio milenarista semejante al contenido en el quinto sol.

Montesinos sitúa el acontecimiento en tiempo pasado, cuando gobernaba a los incas Manco Capac Yupanqui: dos eclipses anunciaron una amenaza apocalíptica, según la cual enviarían a un león y a una serpiente a destruir al sol y a la luna; los instrumentos de los hombres y de las mujeres —específicamente menciona el huso y el telar— se convertirían en animales feroces. La amenaza no se cumplió porque la gente contribuyó con los sacrificios necesarios, se mostró dispuesta a combatir para mantener al sol y a la luna y a trabajar la tierra con mayor dedicación (32 ss).

El mito contenido en el *Popol Vuh*, proveniente de los quichés de Guatemala, se refiere a la terminación de una creación pasada. Durante la edad aquélla los hombres eran de madera, resultaron tontos, sin corazón ni entendimiento y faltos de agilidad. Pero eso sí: se multiplicaron mucho. Fueron atacados por los animales, por los palos y las piedras, los metates, los comales, los platos, los cajetes, las ollas y las tinajas; se rebelaron por el maltrato que les daban. Fueron destruidos por una inundación y sólo quedaron señales de ellos: los micos o monos (1978: 10ss).

El mito andino montesiniano contiene alegorías muy precisas: el sol y la luna son símbolos de los gobernantes incas; Manco Capac, uno de los hermanos Ayar fundadores del Cuzco e iniciador del gobierno inca, también, se supone, instituyó el culto al sol, mandó trabajar la tierra para el inca y estatizó la producción textil en el área (Cfr. Garcilaso I: 44ss; Cabello Valboa 266ss; Sarmiento 62ss., etc.). Este Manco Capac es el segundo de este nombre para Montesinos —en

su larga lista de reyes— y es el reformador del calendario y el oficializador de la escritura según nuestro autor (32ss.). El mito maya encaja en una historiografía cíclica; aquél simboliza el control de los incas sobre los recursos naturales y el poder sobre la aplicación del trabajo.

El mito y su contexto social

La reseña de mitos de creación y milenaristas contenida en la obra de Montesinos, sin lugar a dudas, arroja cierta luz sobre la sociedad prehispánica peruana. Sin embargo, en ausencia de documentos primarios que sirvan de comparación, es imposible proceder a un análisis de su contenido simbólico y de su función social; de aislar los elementos exógenos y de llegar a su forma pura, tal cual fuera conocido y transmitido antes de la conquista.¹⁰

El valor de los testimonios de Montesinos lo encuentro, más bien, al situarlos en el contexto de su propia sociedad: el Perú colonizado del siglo XVII.

Las opiniones desfavorables sobre el cronista —tan frecuentemente expresadas por los historiadores de los siglos XIX y XX— surgen, sobre todo, por comparación con las fuentes del siglo XVI. Los autores de éstas se encontraban en plena acción evangelizadora, inmersos en la polémica y en el proceso de sentar las bases de la incorporación del indio americano a la historia mundial.

Montesinos no participa de estos incentivos. La colonia está instituida, la evangelización, aparentemente, realizada. De hecho, en su libro se nota la ausencia de una introducción justificatoria de sus intenciones historiográficas, que caracteriza a las crónicas del XVI, ya sea en forma de advertencia, preámbulo o carta al monarca español. Simplemente repite lo que para él son verdades, sin ponerlas en la mesa de la discusión. No le acalora ni la defensa del indio ni la legitimación de la colonia: el dominio español es un hecho dado. Los mitos creados no hay que moverlos, no hay que sugerir que puedan existir otros.

Los mitos de origen establecen que la creación del mundo y del hombre tiene un efecto permanente sobre la conducta subsecuente y sobre la estructura de la sociedad. Así, el proce-

so creativo es una realidad siempre presente que garantiza la continuidad de la estructura social y la supervivencia de las instituciones. El mito vive en el ritual, incluso en el ritual literario historiográfico.

En el proceso de estabilización de la colonia española en América los frailes cristianos hicieron grandes esfuerzos por imponer sus propios mitos de origen y supeditar y hacer encajar en ellos a los mitos americanos. En este sentido, la importancia no radica en la comprobación fidedigna de la existencia prehispánica de los elementos mitológicos, sino en el lugar que ocupan en la estructura simbólica de la historiografía cristiana. Al igual que con otros aspectos de la cultura, la comparación de elementos aislados en los mitos, fuera de su relación con el contexto social en que se ritualizan, carece de sentido.

Los pensadores cristianos de la conquista y de la colonia se vieron ante el problema de explicar el origen y la historia del hombre americano a partir de sus creencias, conocimientos y dogmas propios. El cuerpo teórico-histórico del cristianismo, con raíces orientales, babilónicas y judías, se estableció desde sus épocas tempranas y, aunque sufrió modificaciones sustanciales en cuanto a la concepción de la sociedad y del individuo en su relación con lo divino, no había cedido en el siglo XVII a la concepción científica introducida por Acosta. De hecho, tiene aún seguidores en el siglo XX. Sus postulados básicos son:

- la creación única del hombre;
- el crecimiento de la Iglesia;
- la creación, el primero y el segundo advento como claves de la tipología cronológica;
- el universalismo: todos los hombres están incluidos en la realización de los designios divinos;
- el proceso histórico es el mismo en todo lugar y en todo tiempo.

Como consecuencia de estos postulados la historiografía cristiana, desde San Teófilo, a través de Eusebio de Cesárea, San Ambrosio, San Jerónimo, San Agustín, San Isidoro de Sevilla, Santo Tomás y los frailes cronistas y evangelizadores de América, consta de enlistados de hechos de historia profana y sagrada ordenados en periodos de acuerdo con

eventos bíblicos creadores de épocas.

Con algunas variantes, entre la creación y el segundo advento, se sitúan el diluvio, Abraham, David, el cautiverio de Babilonia y la encarnación. Prevalece un criterio milenarista, es decir, a cada época se le asignan mil años; cada una representa un avance hacia el retorno de la utopía y, por esto, ninguna versión excede los seis mil años entre la creación del mundo y el regreso de Cristo a reinar en la tierra, a establecer su reino milenario.¹¹

En las sociedades hidráulicas, como lo fueron las mesoamericanas y las andinas, las inundaciones y amenazas de inundación eran frecuentes y vitales. No es de extrañar que figuraran en su acervo mitológico, ni tampoco, que significaran el primer punto de apoyo para encontrar el vínculo con el diluvio universal.

El diluvio y la dispersión de los hombres y de las lenguas en Babel son los dos momentos críticos del Antiguo Testamento que sirven para explicar al hombre americano. Allí se les perdió la pista a personajes y grupos bíblicos que resultan *ad hoc* para identificar a los indios con la historia del viejo mundo.

De tal manera, Montesinos retoma la inserción de una sucesión cronológica milenaria —de origen mesoamericano seguro y de posible origen andino— en la tradición de las edades cristianas.

Sin duda alguna, Montesinos no es ingenuo en sus descripciones. Tanto las citas que él mismo inserta en el texto, como el manejo que demuestra de los materiales históricos conocidos, reflejan su conocimiento de las fuentes y de las discusiones y polémicas previas. Sus otras obras sobre historia colonial, su tratado sobre minería, son fruto del trabajo sistemático en archivos y con informantes. Como jesuita, además, tuvo acceso directo a los papeles de la orden y sería muy extraño que desconociera, por ejemplo, la opinión de Acosta sobre los temas que él trata. Es, más bien, sintomática su omisión voluntaria o involuntaria de la *Historia Natural y Moral de las Indias*.

Así, las *Memorias Antiguas...* comienzan con las siguientes palabras:

Ophir, habiendo poblado Hamérica, instruyó a sus hijos y nietos en el temor de Dios y en la observancia de la Ley natural (1920: 1).

Miguel Cabello Valboa dedicó gran parte de su vida a elaborar, comprobar, sustentar y lanzar la hipótesis ofirita. José de Acosta descarta por absurda cualquier idea de migraciones transatlánticas —entre ellas la de Ophir¹²— y aporta la primera proposición científica sobre el hombre y las sociedades de América: su origen asiático anterior a la memoria histórica y su evolución independiente (*passim*). Por inconveniente a la dominación colonial cae en el olvido; renace, solamente, en el siglo XVIII cuando comienza a plantearse la independencia en América.

De tal manera, la repetición de mitos que realiza Montesinos puede plantearse como la realización de un ritual literario-historiográfico, dentro de la corriente cristiana que ha incorporado al indio americano como ser humano, criatura divina, a su propia concepción del tiempo. El evento más importante por su significado para la categorización de la gente con derecho al mundo del siglo XVI —el ciclo de vida de Jesucristo— no había sido vivido por los antiguos migrados a América. Es por eso que la Iglesia Católica instituyó su ritualización en el calendario de fiestas de manera preponderante.

Los temas clásicos de la polémica en torno a Montesinos

Las contradicciones más obvias que con otras crónicas incas presenta la obra de Montesinos son su larga lista de reyes y la posibilidad de una escritura jeroglífica caída en desuso para la época de la conquista.

La lista de reyes corresponde a una adaptación cronológica al diluvio universal, que para el cronista tuvo lugar en 2200 a.C. Contiene 90 nombres de reyes (según la reconstrucción de Means 1920: cuadro IV: X-XII), frente a nueve consignados por la mayoría de autores de fuentes (Garcilaso; Sarmiento de Gamboa; Cabello Valboa: *passim*).¹³ Independientemente del número de gobernantes y del tiempo transcurrido, para el Perú no se ha planteado una revalora-

ción sería de los documentos históricos indígenas (considero como tales también a las historias orales recogidas por narradores europeos).¹⁴ La dificultad de interpretación de la historia de otras culturas ha llevado a los investigadores a un punto muerto, en el que los hechos descritos se descartan como “míticos” y sólo son tratados como contenidos simbólicos independientes de experiencias vividas de la realidad social. Por su concreción se tiende actualmente a dar preferencia a los documentos administrativos de la colonia.

Como lo sugieren todos los cronistas —a pesar de esfuerzos por demostrar lo contrario; por ejemplo, por parte de Garcilaso—, la historia de los incas no se inicia con su fundador Manco Capac. La idea de un pequeño grupo étnico del altiplano, que comienza su expansión y su dominio circunstancialmente, de acuerdo con la versión oficial de los *amautas* incas, es aceptada por los investigadores modernos más afamados. Tal como sucedió en México en tiempos de Izcoatl —a sugerencia de su consejero Tlacaellé—, el primer gran conquistador inca Yupanqui Pachacutec reúne las versiones sobre lo sucedido e impone la suya como única verdad a ser recopilada y transmitida. En ambos casos el momento coincide con la toma del poder y consolidación del dominio de los grupos en cuestión.

A medida que avanza el rescate de los documentos de archivo en la zona andina comienza a vislumbrarse una larga historia de relaciones —más conflictivas que pacíficas— entre los grupos serranos y los habitantes de las planicies costeras del Pacífico. Estas fueron configurando los derechos sobre la tierra y el agua, sobre el producto y el trabajo del hombre; a la vez que establecían relaciones de super- y subordinación entre unos y otros. Los incas primeros forman parte de una sociedad mayor como subgrupo social y cultural que, en sus relaciones internas, muestra una clara diferenciación y estratificación.

Es posible que Montesinos haya topado con documentos históricos preincas o contemporáneos de éstos escapados a la censura oficial. De hecho, se han recopilado una serie de tradiciones regionales discrepantes, por ejemplo, del antiguo territorio chimú y, en general, de los valles costeros. Valdría la pena comparar estas versiones con los eventos a que hace

referencia Montesinos (Cfr. nota 10).

Por lo demás, a la fecha están muy poco avanzadas las excavaciones arqueológicas en el Cuzco y sus alrededores, que pudieran arrojar alguna luz sobre la región en su época preincaica. Solamente el uso sistemático de todo el complejo de recursos testimoniales —restos arqueológicos, documentos históricos, materiales lingüísticos— y la comprobación de uno por medio del otro, puede llevar a una reconstrucción fidedigna del pasado. Quiero señalar aquí que el cronista de historia rara vez miente; lo que hace es interpretar en sus descripciones y esta interpretación es la que hay que entender, medir y situar en su contexto social y temporal.

En este sentido, es probable que también la afirmación de Montesinos sobre la existencia de una escritura jeroglífica anterior a la oficialización de la historia, a la prohibición de las letras a los que no pertenecían a la nobleza inca, deba tomarse en serio. Otros investigadores ya han reunido evidencias contenidas en otros documentos y han enumerado las representaciones pictóricas conocidas.¹⁵ Los estudiosos de éstas no han encontrado una piedra de roseta indicativa de un sistema de escritura y comúnmente se considera como ágrafa a la civilización peruana —a excepción del *quipu* como método de registro y mnemotécnico. Quizá, y a modo de sugerencia, los glifólogos andinistas podrían considerar la posibilidad de una escritura fonética, hipótesis que viene desarrollando con bastante éxito Joaquín Galarza en sus trabajos sobre códices mesoamericanos.¹⁶

Los mitos y los momentos polémicos

La polémica sobre la sociedad prehispánica peruana, sobre sus cronistas y sus mitos se acentúa y se desvanece al ritmo del acontecer sociopolítico que rodea a los investigadores. El tema de los mitos —como explicación de los procesos diacrónicos y de las estructuras sincrónicas— ocupa siempre un lugar preponderante y su discusión, a su vez, se convierte en un mito ritualizado en congresos y en publicaciones de toda índole. Cada nueva interpretación va de acuerdo y tiene su influencia sobre el acontecer social. Cuando pasa desapercibida o se hunde en el olvido es por su desfase con el momento

coyuntural. Como todos los mitos tiene como objeto la legitimación de una situación existente y plantea alternativas unidireccionales al cambio, de acuerdo con la posición de su exponente.

—El desacuerdo entre Garcilaso y Sarmiento de Gamboa sucede en la época de consolidación de la colonia española y se discute la legitimidad de dominio que tienen la nobleza inca, por un lado, y el conquistador y colonizador por el otro. La consecuencia directa es la organización de las comunidades indígenas, con su régimen de propiedad de la tierra y modo de producción propios, como subsidiarias en mano de obra y productos básicos de las empresas que producen para la exportación.

—La expansión del capitalismo mundial en el siglo XIX da origen a la diversidad de opiniones en torno a las sociedades recién independizadas de América Latina. El historiador Prescott desacredita los elementos socialistas y comunitarios de las sociedades indígenas prehispánicas con el objeto de introducir los conceptos ideológicos del individualismo en la libre empresa y en la economía de mercado. Es rebatido por Morgan y sus discípulos, quienes aportan las bases para la teoría de la evolución marxista-leninista: el materialismo histórico.¹⁷ Ambas corrientes propugnan la disolución de la comunidad.

—La discusión del siglo XX —que se inicia formalmente con las obras de Baudin y Mariátegui— está apoyada por el surgimiento de los grandes estados socialistas y la consolidación del imperialismo norteamericano. A los modelos clásicos del siglo XIX se agregan, ahora, los planteamientos neomarxistas sobre las sociedades hidráulicas, el evolucionismo multilíneal y la ecología cultural, así como el sustantivismo económico de Polanyi, que se debate frente a la teoría económica formal. El debate actual enfrenta a marxistas ortodoxos con neomarxistas —que se pronuncian por un retorno a la comunidad (con Murra como su principal exponente)—, y a marxistas en general contra los que defienden el determinismo de la actuación de las leyes de la oferta y la demanda en todo tiempo y en todo lugar (entre los primeros encontramos nuevamente a Murra, acompañado de Golte, Godelier y a un grupo de peruanos localizado principalmente en la Uni-

versidad de San Marcos; todos ellos pelean contra el fantasma de la obra de Hartmann).¹⁸

Entre tanto la historia está en proceso de crear nuevos mitos que cada día ocupan un lugar más importante en el ritual de la sociedad: alrededor de la revolución cubana, de los sacrificios del Che Guevara y de Allende y de las luchas de liberación de los pueblos de América Latina. Ellos establecerán el vínculo del pasado con el presente.

NOTAS

1. A sugerencia del doctor Richard P. Schaedel, para su curso "Sociedad inca y campesinos de los Andes", semestre de primavera, 1979, Departamento de Antropología, Universidad de Texas en Austin.
2. El manuscrito original data de mediados del siglo XVII y se encuentra en el convento de San José de Mercedarios Descalzos en Sevilla. Consta de tres libros: el primero, de letra del autor, está incompleto; el segundo es copia del primero por otro puño, está completo; el tercero, dedicado a la historia colonial, está aún inédito (Markham 1920: 4).

Una copia del libro primero se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid (Ms.-J., 189ff). De éste, Ternaux-Compans publicó una traducción en *Voyages, relations et mémoires originaux pour servir à l'histoire de la découverte de l'Amérique* entre 1837 y 1941.

El libro segundo es el publicado por Marcos Jiménez de la Espada. De este texto Means hizo una traducción al inglés que fue impresa por la Hakluyt Society en 1920.

Existe una copia manuscrita en dos volúmenes hecha para Brasseur de Bourbourg en la Biblioteca de la Universidad de Yale, que utilizó Markham para una traducción inédita al inglés. La introducción de Markham se reproduce en la edición de Means.

3. *De los indios del Perú, sus costumbres y pacificación*, fragmento publicado por Jiménez de la Espada como "Relación anónima" en *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, Madrid, 1879.
4. "...otro insigne varón, religioso de la Sancta Compañía de Jesús, llamado el Padre Blas Valera, que escribía la historia de aquel Imperio en elegantísimo latín, y pudiera escribirla en muchas lenguas, porque tuvo don dellas; mas por la desdicha de aquella mi tierra, que no mereció que su república quedara escrita de tal mano, se perdieron sus papeles en la ruina y saco de Cáliz [sic], que los ingleses hizieron año de mil y quinientos y noventa y seis, y él murió poco después. Yo huve del saco las reliquias que de sus papeles quedaron, para mayor dolor y lástima de los que se perdieron, que se sacan por los que se hallaron; quedaron tan destrocados que falta lo más y mejor. Hízome merced dellos el Padre

Maestro Pedro Maldonado de Saavedra, natural de Sevilla, de la misma religión, que en este año de mil y seiscientos lee Escritura en esta ciudad de Córdoba.” (Garcilado 1943: 21).

5. El virrey Francisco de Toledo estuvo en el cargo de 1569 a 1581. De allí que lo sugerido en el título de la obra de Montesinos, tal como lo reproduce Jiménez de la Espada: “seguidas de las informaciones acerca del señorío de los Incas, hechas por mandado de D. Francisco de Toledo, Virey del Perú”, debe referirse a un documento copiado por nuestro autor.
6. Sólo algunos ejemplos: Heinrich Cunow, *Die soziale Verfassung des Inkareiches* (1896); Enrique de Guimaraes, “Algo sobre el quipu” (1907); Samuel A. Lafone-Quevedo, “The great Chanca confederacy” (1912); Manuel Magallanes, “El camino del inca” (1912); Rómulo Cuneo Vidal, “Del concepto del ayllu” (1914); Félix Cosío, *La propiedad colectiva del ayllu* (1916); Erich Zurkalowski, “Observaciones sobre la organización social del Perú antiguo” (1919).
El antecedente de la discusión está en el planteamiento sobre las sociedades inca y azteca como estados altamente estratificados de Prescott en *History of the conquest of Mexico* (1845) y *History of the conquest of Peru* (1847), violentamente refutado para el caso mexicano por Morgan en *Ancient society* (1877) y su discípulo Bandelier, “On the distribution and tenure of lands and the customs with respect to inheritance among the ancient Mexicans” (1878) y “On the social organization and mode of government of the ancient Mexicans” (1880).
7. La versión de la migración de Ophir hacia América no es original de Montesinos. Cabello Valboa dedicó gran parte de su vida a estudiar las fuentes que confirmaran lo que él creía “su” descubrimiento e, incluso, elaboró un mapa sobre la posible trayectoria, que se ha perdido. Finalmente encontró que, antes que él, Benedicto Arias Montano, en un escrito llamado *Aparato de la Sagrada Biblia Real*, había lanzado la hipótesis ofirita (Valcárcel 1951). En el Antiguo Testamento el Ophir se menciona, por un lado, como una región situada “en ultramar”, de la cual los mercaderes traían oro, sándalo, marfil, monos y loros en tiempos de Salomón (950 a.C.) (Génesis X, 29; Los Reyes I, X, 11). Ophir, por otra parte, fue hijo de Sem, en efecto, descendiente de Noé (Génesis X). Es curioso, también, que Montesinos deriva el nombre de “Hamérica” de Ham, hermano de Sem.
8. De hecho, será difícil encontrar a algún cronista que no se refiera a una periodización. El mismo Garcilaso recoge con entusiasmo la interpretación por “edades”, ya que le confirman su idea de cambios sociales y culturales sustantivos con el inicio del incanato.
9. Existe común acuerdo entre los historiadores mesoamericanistas en identificar a los *quinametín* —gigantes— con los teotihuacanos, véase, por ejemplo, Jiménez Moreno (1942).

10. Para los estados andinos anteriores —Chimor, Tiahuanaco, Huari— y para el incanato mismo se carece aún de datos que pudieran complementar los de Montesinos para lograr una interpretación satisfactoria a mayor profundidad temporal. Es probable que se encuentren tradiciones complementarias en documentos procedentes de las regiones conquistadas —el Ecuador, Bolivia, las llanuras costeras del Pacífico—, que apenas comienzan a explorarse. Netherly (1977), por ejemplo, reseña una serie de mitos de creación que trata de correlacionar con la formación de estratos específicos y Rostoworowski sugiere que varios de ellos tienen que ver con conquistas e invasiones y que establecen los derechos sobre la tierra y otros recursos de determinadas “etnias” (1977a; 1977b; 1977c). Es interesante la sugerencia de Montesinos relativa a la presencia de los *chimú* —también gigantes— en el altiplano.
11. Sobre historiografía cristiana consúltese, por ejemplo: Collingwood (1965); Harnack (1886-89; 1901); Kahler (1970).
12. Dice textualmente: “Y no faltan autores doctos que afirmen ser Ofir este nuestro Pirú... Mas a mi parecer está muy lejos el Pirú de ser el Ofir que la Escritura celebra,... En esto digo que me allego de mejor gana a la opinión de Josefo en los libros de *Antiquitatibus*, donde dice que es provincia de la India Oriental, la cual fundó aquel Ofir, hijo de Yectan, de quien se hace mención en el Génesis,... La principal razón que me mueve a pensar que Ofir está en la India Oriental y no en esta Occidental, es porque no podía venir acá la flota de Salomón sin pasar toda la India Oriental y toda la China, y otro infinito mar; y no es verosímil, que atravesasen todo el mundo para venir a buscar acá el oro, mayormente siendo esta tierra tal que no se podía tener noticia de ella por viaje de tierra, y mostraremos después que los antiguos no alcanzaron el arte de navegar que agora se usa, sin el cual no podían engolfarse tanto. ...Ni aún me parece que lleva buen camino pensar que Salomón, dejada la India Oriental, riquísima, enviase sus flotas a esta última tierra. Y si hubiera venido tantas veces, más rastros fuera razón que halláramos de ello”. (1962: 40-41).
13. El alargamiento artificial del tiempo histórico prehispánico, para hacerlo coincidir con eventos del Viejo Mundo, es frecuente en los cronistas de América. Un intento contrario se encuentra en Chimalpahin, quien explica los hechos de la historia judeo-cristiana a partir de la historia de México: para él, los grupos del cercano oriente del Antiguo Testamento son otros tantos chichimecas salidos de Chicomoztoc (2ª Relación: *passim*).
14. El intento de Means de correlacionar los hechos de la historia pre-inca de Montesinos (1920: cuadros II-VII) con datos arqueológicos, en que da a aquellos una antigüedad de 275 d.C. y los considera contemporáneos al desarrollo de Chimú y Tiahuanaco, contiene una serie de sugerencias

interesantes, pero no puede ser aceptado por su falta de corroboración en otras fuentes.

15. Patrón (1906: 294-300) cita a Santa Cruz Pachacuti, Cabello Valboa, Acosta, Cristóval de Molina, Cieza de León y enumera los petroglifos conocidos. Su cita de Acosta sugiere otra confusión mesoamericaniana en Montesinos: después de hablar de la escritura prehispánica en la Nueva España... "Por la misma forma de pinturas y caracteres vi en el Pirú, escrita, la confesión que de todos sus pecados, un indio traía, para confesarse, pintando cada uno de los diez mandamientos por cierto modo, y luego allí haciendo ciertas señales como cifras, que eran los pecados que había hecho contra aquel mandamiento." (1962: 290). Patrón considera a Acosta fuente de Montesinos (1906: 293). Porras Barrenechea (1963: 107) agrega datos de Calancha, Poma de Ayala, Morúa y Humboldt y busca la confirmación lingüística en los vocabularios de fray Domingo de Santo Tomás, Antonio Ricardo y Diego González Holguín (1963: 110-111). El texto de Montesinos es el siguiente: "...en un tiempo, según dicen los indios, había letras y caracteres en pergamino y hojas de árboles, hasta que todo se perdió de ahí a cuatrocientos años." Habla de la época de Toca Corca Apo Capac, gran sabio y astrólogo, cuando en el Cuzco había universidad (1920: 53). En época de Titu Yupanqui Pachacuti llegaron a Perú "...gentes ferocísimas, así por los Andes como por el Brasil y por hacia tierra firme, hicieron grandes guerras y con ellas se perdieron las letras." (1920: 62). Inca Tupac Cauri Pachacuti consulta a Viracocha sobre el restablecimiento de la escritura; éste responde que la causa de la pestilencia que había asolado al imperio fueron las letras, "...que nadie las usase ni resucitase porque de su uso le había de venir el mayor daño." Así, Tupac Cauri ordena que "por ley que, so pena de vida, ninguno tratase de *quilcas* que eran pergaminos y ciertas hojas de árboles en que escribían, ni usasen de ninguna manera de letras." (64-65).
16. En su obra *Lienzos de Chiepetlan* explica ampliamente su método.
17. Ver nota 6.
18. Algunos de los escritos de estos autores son: Golte (1968; 1975); Hartmann (1968); Kosok (1940; 1965); Murra (1956; 1975); Polanyi (1957).

REFERENCIAS

- ACOSTA, José de, *Historia natural y moral de las Indias*. Ed. Edmundo O'Gorman. México, FCE, 1962.
- ANALES DE CUAUHTITLAN, *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*. Ed. y trad. Primo Feliciano Velázquez. México, UNAM, 1945.

- BANDELIER, Adolf F., "On the distribution and tenure of lands and the customs with respect to inheritance among the ancient Mexicans", *Eleventh annual report of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*. Cambridge, 1878.
- , "On the social organization and mode of government of the ancient Mexicans", *Twelfth annual report of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Cambridge, 1880.
- BAUDIN, Louis, *L'Empire socialiste des incas*. Paris, Institut d'Ethnologie (Travaux et Memoirs V), 1928.
- CABELLO VALBOA, Miguel, *Miscelánea antártica. Una historia del Perú antiguo*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1951.
- CALANCHA, Antonio de la, *Crónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú, con sucesos egemplares vistos en esta monarquía*. Barcelona, 1638.
- CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANÍTZIN, Francisco de San Antón Muñón, *Das Geschichtswerk des...* Ed. Günther Zimmermann. Hamburg, Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte, 1960.
- COLLINGWOOD, R.G., *Idea de la historia*. México, FCE, 1965.
- COSIO, Félix, *La propiedad colectiva del Ayllu*. Cuzco, 1916.
- CUNEO VIDAL, Rómulo, "Del concepto del ayllu", *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, XXX: 4-9, 1914.
- CUNOW, Heinrich, *Die Soziale Verfassung des Inkareiches*. Stuttgart, 1896.
- GALARZA, Joaquín, *Lienzos de Chiepetlan*. México, Mission Archæologique et Ethnologique Française au Mexique (Coll. Etudes Mesoaméricaines 1), 1972.
- GARCILASO DE LA VEGA, El Inca, *Comentarios reales de los incas*. Buenos Aires, Emecé Editores, S.A., 1943.
- GOLTE, Jürgen, "Algunas consideraciones acerca de la producción y distribución de la coca en el estado inca", *XXXVIII Congreso Internacional de Americanistas*. Stuttgart-München, II: 471-478, 1968.
- , "El desarrollo histórico de la situación del campesinado en el Perú", *Indiana*, 3: 247-266, 1975.
- GOMARA, Francisco López de, *Historia General de las Indias*. Madrid, 1749.
- GONZALEZ DE LA ROSA, Manuel, "El padre Valera, primer historiador peruano: sus plagiaros y el hallazgo de sus tres obras". *Revista Histórica*, II: 180-199, 1907.

- , “Objeciones a mi tesis sobre las obras de Valera. Réplica al señor Riva Agüero”, *Revista Histórica*, III: 190-204, 1980a.
- , “Los Comentarios Reales”, *Revista Histórica*, III: 296-306, 1908 b.
- GUIMARAES, Enrique de, “Algo sobre el quipu”, *Revista Histórica*, II: 55-56, 1907.
- HARNACK, A. von, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Leipzig, 1886-89.
- , *What is Christianity?* Londres, 1901.
- HARTMANN, Roswith, *Märkte im Alten Peru*. Tesis doctoral. Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn, 1968.
- JIMENEZ DE LA ESPADA, Marcos, *Tres relaciones de antigüedades peruanas*. Madrid, 1879.
- , “Dedicatoria”, en Montesinos (1882), 1882.
- JIMENEZ MORENO, Wigberto, “El enigma de los olmecas”, *Cuadernos Americanos*, I, 5: 113-145, 1942.
- KAHLER, Erich, *¿Qué es la historia?* México, FCE, 1970.
- KOSOK, Paul, “The role of irrigation in ancient Peru”, *Eighth American Scientific Proceedings*, Vol. II: Anthropological Sciences: 169-178. Washington, Dept. of State, 1940.
- , *Life, land and water in ancient Peru*. N.Y., Long Island University Press, 1965.
- LAFONE-QUEVEDO, Samuel A., “The great Chanca confederacy”, *XVIII Congreso Internacional de Americanistas*: 111-115, Londres, 1912.
- LAS CASAS, Bartolomé de, *Apologética historia sumaria*. Ed. Edmundo O’Gorman, México, UNAM, 1967.
- MAGALLANES, Manuel, “El camino del inca”, *Revista Chilena de Historia y Geografía*, 3: 44-75. Santiago, 1912.
- MARIATEGUI, José Carlos, *Obras completas*. Lima, Empresa Editora Amauta, 1971.
- MARKHAM, Clements R., “Introduction”, en Montesinos (1920), 1920.
- MEANS, Philip Ainsworth, “Introduction”, en Montesinos (1920), 1920.
- , *Biblioteca Andina*. Detroit, Blaine Ethridge-Books, 1973.
- MONTESINOS, Fernando, *Memorias antiguas historiales y políticas del Perú*, en Ternaux-Compans, *Voyages, Relations et Memoires Originiaux pour Servir a l’Histoire de la découverte de l’Amérique*. París, 1840.
- , *Memorias antiguas historiales y políticas del Perú, seguidas de las informaciones acerca del señorío de los in-*

- cas, hechas por mandado de D. Francisco de Toledo, Virey del Perú*. Ed. y dedicatoria de Marcos Jiménez de la Espada, Madrid, Imprenta de Miguel Ginesta (Colección de Libros Españoles Raros y Curiosos XVI), 1882.
- , *Memorias antiguas históricas del Perú*. Ed., trad. e introd. de Philip Ainsworth Means; introd. de Clements R. Markham, Londres, The Hakluyt Society, 1920.
- , *Beneficio común o directorio de beneficiadores de metales y arte dellos, con reglas ciertas para los negrillos*. Lima (perdido), 1638.
- , *Relación del auto de fe*. Lima, 1639.
- , *Canderi o El Dorado de los moros* (perdido), s.f.
- , *Historia del Paititi* (perdido), s.f.
- , *Conservación del azogue que se pierde sobreaguado entre lamas y relaves* (perdido), s.f.
- , *Anales del Perú* (Libro tercero inédito del manuscrito que se conserva en Sevilla), s.f.
- MORGAN, Lewis H., *Ancient society*. Londres, 1877.
- MORUA, Martín de, *Historia del origen y genealogía real de los reyes incas del Perú*. Madrid, Biblioteca Missionalia Hispánica, 1946.
- MURRA, John V., *The economic organization of the Inca state*. Tesis doctoral, University of Chicago, 1956.
- , *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1975.
- NETHERLY, Patricia Joan, *Local level lords on the North Coast of Peru*. Tesis doctoral, Cornell University, 1977.
- PATRON, Pablo, "La veracidad de Montesinos". Lima, *Revista Histórica* I: 289-303, 1906.
- POLANYI, Karl, Conrad M. ARENSBERG and Harry W. PEARSON, *Trade and market in the early empires*. Glencoe, Ill., 1957.
- POLO, José Toribio, "El inca Garcilaso". Lima, *Revista Histórica* I: 232-253, 1906.
- , "Blas Valera". Lima, *Revista Histórica* II: 544-552, 1907.
- POPOL VUH, Ed. Albertina Saravia E., México, Editorial Porrúa, S.A. (Sepan Cuántos... 36), 1978.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl, *Fuentes históricas peruanas*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1963.
- PRESCOTT, William H., *History of the conquest of Mexico*. 1845.
- , *History of the conquest of Peru*. 1847.

- POLO DE ONDEGARDO, Juan, "Informe del Licenciado Juan Polo de Ondegardo al Licenciado Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú". Lima, *Revista Histórica* XIII, 1940.
- RIVA AGUERO, José de la, "La historia en el Perú". Lima, *Revista Histórica* III: 13-43, 61-113, 1908a.
- , "Garcilaso y el Padre Valera". Lima, *Revista Histórica* III: 46-49, 1908b.
- , "Elogio del inca Garcilaso". Lima, *Revista Universitaria*, 1916.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María, *Etnia y sociedad. Costa peruana prehispánica*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1977.
- , "Las etnias del valle de Chillón", en *Etnia y Sociedad...*: 21-95, 1977a.
- , "Plantaciones prehispánicas de coca en la vertiente del Pacífico", en *Etnia y Sociedad...*: 155-195, 1977b.
- , "Breve ensayo sobre el señorío de Ychma", en *Etnia y Sociedad...*: 197-210, 1977c.
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro, *Historia de los incas*. Buenos Aires, Emecé Editores, S.A., 1942.
- SCHAEDEL, Richard P., *Elites and commerce in ancient Peru*. Ms., s.f.
- VALCARCEL, Luis E., "Vida de Miguel Cabello Valboa", en Miguel Cabello Valboa (1951): XVII-XL, 1951.
- VALERA, Blas, "Relación anónima" o "De los indios del Perú, sus costumbres y pacificación", en Jiménez de la Espada (1879), 1879.
- ZURKALOWSKI, Erich, "Observaciones sobre la organización social del Perú antiguo", *Mercurio Peruano* II: 337-352, 480-495, 1919.