

Universidad Autónoma de Barcelona
Departamento de Filología Española
Doctorado en Filología Española

**Del Génesis a los Andes:
Una lectura del Diluvio y las cronologías del Incario
a través de las crónicas (siglos XVI- XVII)**

Director:
Guillermo Serés Guillén
Catedrático de Literatura Española
Departamento de Filología Española
Universidad Autónoma de Barcelona

Tutora:
Mercedes Serna Arnaiz
Profesora Titular de Literatura Hispanoamericana
Departamento de Filología Hispánica
Universidad de Barcelona

Alumna:
Soledad González Díaz

Bellaterra, Junio 2014

A Tomás y a Carmina:
Huntos los trez

TABLA DE CONTENIDOS

TOMO I

AGRADECIMIENTOS	6
INTRODUCCIÓN	8
PRIMERA PARTE	
LOS DILUVIOS, LAS CRONOLOGÍAS Y EL GÉNESIS	18
I El Diluvio y el origen del poblamiento del mundo	19
I.1 Las narrativas del Génesis a propósito de la creación del hombre	19
I.2 Los orígenes del género humano a propósito de la genealogía de Caín	23
I.3 Las cronologías de la Vulgata y la Septuaginta a propósito de la genealogía de Set	29
I.4 Las causas del diluvio a propósito de los hijos de Dios y las hijas de los hombres	42
I.5 El Diluvio	47
I.6 Los hijos de Noé y su dispersión por el mundo a propósito de la maldición de Cam	63
II Los otros diluvios: la tradición babilónica y griega	74
II.1 El diluvio babilónico y Berozo el caldeo	74
II.2 Los diluvios griegos: Ogygio y Deucalión	83
III La invención de los orígenes	90
III.1 Annio de Viterbo y la <i>Antiquitatum variarum</i>	90
III.2 Los cinco diluvios de Annio de Viterbo	99
III.3 La <i>Defloratio Caldaica</i> , Berozo y Noé	104
III.4 La <i>Antiquitatum</i> como registro espurio	112

SEGUNDA PARTE	
EL DILUVIO Y LOS ANDES	116
I Annio de Viterbo en las Indias	117
I.1 La <i>Antiquitatum</i> , Gonzalo Fernández de Oviedo y Bartolomé de Las Casas	117
I.2 La segunda generación de viterbenses: Pedro Sarmiento de Gamboa y Miguel Cabello Valboa	136
II La búsqueda de Noé en los Andes	165
II.1 El diluvio y el origen de los incas: las versiones cusqueñas	170
II.2 El origen de los indios: los diluvios no cusqueños	191
III De la prédica a la praxis	205
III.1 Guaman Poma de Ayala y el Diluvio	210
III.2 El <i>Manuscrito de Huarochirí</i>	227
III.3 Los diluvios y el <i>Manuscrito de Huarochirí</i>	235
TOMO II	
TERCERA PARTE	
LAS CRONOLOGÍAS Y LOS ANDES	263
I Las cronologías de los incas: el debate	264
I.1 Las cronologías del incario en la perspectiva del Génesis 9- 14	279
II Pedro Sarmiento de Gamboa y la cronología de los incas	281
II.1 El <i>Parecer</i> , las <i>Informaciones</i> y la cronología de los incas de Sarmiento	294
II.2 Las <i>Capitulaciones de Acobamba</i>	308
II.3 Pedro Sarmiento de Gamboa: un paso más allá	315
III La cronología de Miguel Cabello Valboa	322

IV	Completando un registro ausente	332
IV.1	Pedro Gutiérrez de Santa Clara: entre Bartolomé de Las Casas y Jerónimo Román	332
IV.2	Garcilaso de la Vega y Antonio Vázquez de Espinosa	338
V	Los incas en perspectiva andina	345
V.1	<i>El Discurso sobre la descendencia y gobierno de los incas</i>	345
V.2	Las cronologías y Guaman Poma de Ayala	349
CONCLUSIONES		361
ÍNDICE DE CUADROS		394
BIBLIOGRAFÍA		396

AGRADECIMIENTOS

A los profesores que guiaron la presente investigación: a Mercedes Serna, por acoger mi proyecto de tesis cuando llegué a España, respetando la propuesta original y ayudándome a buscar la forma de inscribirlo en Barcelona; y a Guillermo Serés, por su buena disposición en todo momento y por sus respuestas siempre atentas a todas mis consultas, por pedestres que fueran. A ambos también va mi enorme gratitud por introducirme, a través de sus clases o de conversaciones informales, al universo de los estudios filológicos que, desde una perspectiva absolutamente novedosa para mí, abordaban temas en los cuales ya no podía seguir avanzando desde la etnohistoria.

A Jorge Hidalgo, que desde Chile siempre apoyó el desarrollo de mi doctorado en Barcelona. A él también agradezco la confianza que desde mis estudios de pregrado tuvo en mí, orientando el camino que en aquel entonces emprendía y que hoy sigo recorriendo acompañada de mis amigos y compañeros de trabajo: Priscilla Cisternas, Julio Aguilar, Nelson Castro y Pablo Aravena. También a Victoria Castro, que apoyó mi postulación a Becas Chile elaborando las recomendaciones correspondientes.

A Gilberto Sánchez, cuya sabiduría enmendó errores propios y ajenos, descifrando las laberínticas declinaciones latinas de los humanistas. También a Esther Artigas, Lambert Ferreres y Glòria Torres, todos de la Universidad de Barcelona, por dejarme asistir en calidad de oyente a los seminarios de lengua latina que impartían.

A Andrés Ajens, por darme el espacio para trabajar en su curso *Andinografías /Itinerarios de la escritura (en) quechua, del siglo XVI a nuestros días* algunos de los temas relacionados con la tesis; y a Diether Flores que, en el contexto del curso *Quechua I / Curso de introducción a la lengua quechua*, me ayudó en la traducción del capítulo relacionado con el Diluvio del *Manuscrito de Huarochirí*. Ambos cursos fueron impartidos en la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, en el contexto del proyecto MECESUP UMCE 1101.

A todos los profesores que conformaron el curso de Crítica Textual del Máster en Lengua Española y Literatura Hispánica de la Universidad Autónoma de Barcelona, a cargo de Alberto Blecua, cuya experiencia orientó -más que seguro sin saberlo- mis primeras aproximaciones al lenguaje codificado de la filología: conceptos como *manuscrito autógrafo, edición princeps, stemma o variantes* quedarían incorporados

para siempre en mi vocabulario.

A José Miguel Barros, en cuyo poder estaba quizá la única copia en Chile de la traducción del prólogo que Richard Pietschmann hiciera a la primera edición de la *Historia de los Incas* de Pedro Sarmiento de Gamboa. Sin aquella traducción la última sección de esta tesis no hubiese sido posible.

De otra parte, esta tesis fue posible gracias a dos becas: la primera corresponde al Programa de Capital Humano Avanzado de Conicyt, que a través de su programa Becas Chile financió los cuatro años que duró la investigación tanto en España como en Chile; la segunda corresponde al Fondo Nacional de Fomento del Libro y la Lectura dependiente del Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, que financió la finalización de la tesis -redacción de la introducción, de las conclusiones y la revisión final- que abarcó un periodo de seis meses.

Finalmente a todos quienes, especialmente mi madre, presenciaron el proceso de escritura de esta tesis, entendiendo con generosidad que se trataba de “algo importante”, sobre lo cual valía la pena escribir aunque fuese sábado o festivo. A Carmina, que con su escaso año y medio aprendió a decir la palabra “tesis”, asociándola al rincón del comedor que se convirtió -en el último tiempo- en mi escritorio. Y a Tomás, por ser la excelente compañía que es y por su incondicional apoyo, confianza y paciencia en todo momento.

INTRODUCCIÓN

El punto de partida de la presente investigación se remonta a las primeras lecturas de crónicas andinas que -hace ya casi diez años- realicé en el contexto del Magíster en Historia, mención etnohistoria, que cursé en la Universidad de Chile. En aquel entonces -y por primera vez- leí la *Historia de los Incas* de Pedro Sarmiento de Gamboa cuyos primeros capítulos -escapando a la esfera de los estudios andinos a los que estaba acostumbrada- explicaban el origen de los habitantes de las Indias remontándose a un pasado remoto en el que convivían reyes míticos, patriarcas bíblicos, héroes de la antigüedad grecolatina y deidades propiamente andinas, cuyas proezas tenían como escenario una geografía extinta de la cual habían sobrevivido sólo algunos topónimos arcaicos y unas pocas reliquias. Pronto advertí que no sólo la crónica de Sarmiento comenzaba dando cuenta de los orígenes de los pobladores del Nuevo Mundo, sino que la mayoría de las llamadas crónicas de Indias seguían un patrón similar.

En general, los cronistas remontaban el origen de los habitantes de las Indias a personajes asociados a las Escrituras cuyo destino incierto, de alguna forma u otra, dejaba abierta la posibilidad para que en el futuro se conocieran noticias que ayudaran a esclarecer su paradero: las lejanas tierras en que se suponía vivía Ofir y que se mencionaban en el Libro de los Reyes o las tribus de Israel que, de acuerdo a un apócrifo atribuido a Esdras, se habían perdido en un lugar cercano al Eúfrates constituyeron temas recurrentes a la hora de apostar por un eventual origen para los indianos, considerados descendientes de aquellos antiguos pobladores del orbe. Entre quienes optaron por la primera posibilidad se encuentra Miguel Cabello Valboa -autor de la *Miscelánea antártica*-, mientras que Diego Durán -autor de la *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme*- optó por atribuir el origen de los pobladores del Nuevo Mundo a las tribus perdidas de Israel. También hubo cronistas que buscaron a los ancestros de los indianos en la tradición clásica, concretamente en los atlantes que protagonizaban el diálogo *Critias* de Platón, entre quienes figuran Agustín de Zárate -autor de la *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*- y el mismo Pedro Sarmiento de Gamboa.

Ahora bien, en la investigación que realicé para mi tesis de magíster -que se centró en la relación entre la *Historia de los Incas* de Pedro Sarmiento de Gamboa y la *Antiquitatum variarum*, obra de un célebre falsario de fines del siglo XV llamado Annio de Viterbo- advertí dos cosas: la primera era que no siempre los cronistas habían

adscrito a una sola hipótesis de poblamiento ya que, en más de una ocasión, combinaban elementos de aquí y allá, elaborando sus propias y novedosas hipótesis; la segunda era que más allá de Ofir, de las tribus de Israel o de los atlantes, estos autores constantemente relacionaban el origen de los indios con un evento decisivo y fundacional en la historia de la humanidad: el diluvio universal, la gran catástrofe que Dios había enviado a los descendientes de Adán y Eva en castigo por sus pecados. Dado que los únicos sobrevivientes habían sido Noé, sus hijos -Sem, Cam y Jafet- y sus respectivas esposas, éstos constituyan los verdaderos ancestros de toda la humanidad y, en consecuencia, todas las naciones del mundo, incluyendo a los indianos, debían provenir de esta familia primordial, cuyas vicisitudes estaban relatadas en los diez primeros capítulos del libro del Génesis.

Sin embargo, al contrastar la información transmitida por el libro del Génesis con la brindada por cronistas como Pedro Sarmiento de Gamboa o Miguel Cabello Valboa las diferencias eran evidentes: los nombres de las nueras y de la esposa de Noé, titanes gigantes y navegaciones postdiluvianas, entre otros, constituían episodios que ni remotamente aparecían en las Escrituras. ¿De dónde provenían estas versiones alternativas del Diluvio? ¿quiénes eran los personajes que se habían integrado al relato del Génesis? ¿quiénes los habían inventado? ¿cómo habían llegado a las crónicas de Indias, instalándose en los orígenes mismos del Nuevo Mundo? La presente tesis partió, en definitiva, de estas preguntas.

Para alguien que -como yo- estaba familiarizada con el método clásico de la disciplina historiográfica, siempre atenta a la veracidad del dato y ocupada en reconstruir a cabalidad un periodo bien acotado de tiempo, la idea de dar cuenta del largo camino textual que el Diluvio había recorrido desde el Génesis a las crónicas de Indias resultaba, por decirlo de algún modo, atípica: en primer lugar, los límites temporales de la investigación eran extremadamente amplios y, en segundo, el Diluvio no correspondía a un *hecho* propiamente tal, cuya trayectoria se pudiese rastrear hurgando en documentos depositados en archivos, bibliotecas o museos. Sin embargo, al leer el libro *Noah's flood. The Genesis story in western thought* del historiador británico Norman Cohn comprendí que no se trataba de una tarea imposible, sino más bien de una que requería tiempo y una metodología complementaria a la historiográfica, razón por la cual decidí cursar el Doctorado en Filología Española, programa en el que se inserta la presente investigación¹.

¹ El libro de Norman Cohn comienza con una muy breve introducción sobre el Génesis y se centra, principalmente, en cómo teólogos protestantes, físicos y matemáticos del siglo XVII en adelante

De alguna forma, los prejuicios que en principio tenía respecto a que el relato del Diluvio y su presencia en las crónicas de Indias pudiese constituir el objeto de una tesis doctoral provenían de la tendencia ampliamente aceptada entre los historiadores de relegar el componente ficcional de las crónicas al campo de lo verosímil, entendido como un discurso coherente y probable pero opuesto a lo que tradicionalmente podría considerarse verdadero o histórico, en un sentido estricto². Esta escisión entre el dominio de lo ficcional y el de lo verdadero subyace tras las primeras investigaciones que durante la segunda mitad del siglo XX trataron el tema del origen de los habitantes del Nuevo Mundo, en las que los testimonios transmitidos por las crónicas constituyeron una variable más dentro del cúmulo de evidencias arqueológicas, antropológicas e históricas que comenzaban lentamente a arrojar luces sobre el pasado americano. En este contexto deben ser entendidas las palabras de José Alcina Franch (2006, 12), quien se refirió a estos testimonios como teorías fantásticas hacia las que el hombre tenía producto del “monótono quehacer cotidiano” o de las “fuerzas misteriosas que formaban parte de su misma naturaleza”.

Ya a fines de la década de los ochenta surgieron nuevos enfoques que, centrados específicamente en las crónicas andinas, abordaron el tema del origen de los habitantes del Nuevo Mundo en la perspectiva de la tradición clásica y humanista de la cual eran herederas. Tal es el caso de las investigaciones de Franklin Pease que, de la mano de gigantes, vestales romanas y otros tópicos referentes a la tradición clásica esbozó una primera aproximación al tema recordando que, durante el siglo XVI, habían comenzado a escribirse una serie de libros que pretendían dar cuenta de una historia integrada y que fuese coherente con el origen monogenista de la humanidad registrado en el libro del Génesis, según el cual no existía ninguna nación del orbe que no descendiera de Adán o Eva. Pease también se refirió, aunque brevemente, a las tesis de poblamiento que asociaban a los habitantes del Nuevo Mundo con Ofir, las tribus de Israel o la Atlántida de Platón, señalando que “todas las versiones clásicas sirvieron para ello” (Pease 1999, 11). En la misma línea de Pease se situó el trabajo de Luis Enrique Tord quien, centrándose concretamente en el *Timeo* de Platón, analizó la persistencia de este mito en cronistas como Agustín de Zárate, Sarmiento de Gamboa y Gregorio García (Tord 1999, 25-32). Tanto el artículo de

interpretaron el Diluvio al alero de los nuevos descubrimientos científicos como -por ejemplo- los fósiles y la estratigrafía, deteniéndose en la obra de determinados autores, todos pertenecientes a la tradición anglosajona.

² Parte de este debate fue abordado en el artículo “Genealogía de un origen: Túbal, el falsario y la Atlántida en la *Historia de los Incas* de Pedro Sarmiento de Gamboa”, al que remito para más información (González 2012a).

Pease como el de Tord formaron parte del libro *La tradición clásica en el Perú virreinal*, coordinado por Teodoro Hampe, que agrupaba una serie de estudios cuyo eje central era la influencia del Renacimiento en la literatura peruana colonial.

Desde entonces, no muchos estudios han abordado el tema centrándose exclusivamente en las crónicas andinas. Entre las pocas investigaciones que se han llevado a cabo en esta línea se encuentra el trabajo de Bernard Lavallé (2002, 411-417) quien, analizando las teorías que remontaban el origen de los indios a los judíos, concluyó que formaban un “todo imbricado y orgánico” que había contribuido a justificar el sistema de explotación colonial y a despolitizar la realidad del indígena. Otro de los pocos estudios que se han centrado en el tema del origen de los indios en las crónicas andinas corresponde al de José Manuel Camacho quien, analizando la *Miscelánea antártica* de Miguel Cabello Valboa, dio cuenta de los esfuerzos del cronista por tratar de sincronizar la historia del Perú con la del resto del mundo. Para ello Cabello Valboa había utilizado la Biblia y los escritos y comentarios a las Escrituras de Benito Arias Montano, razón por la cual Camacho planteaba que su *Miscelánea* se trataba en realidad de un “monumental palimpsesto bíblico” (Camacho 2007, 127).

Respecto al Diluvio mismo, éste ha sido abordado en el contexto andino - aunque brevemente- en dos trabajos: el primero se ha centrado en el rol que las inundaciones poseen en los mitos quechua contemporáneos de la provincia de Tayacaja, en el departamento de Huancavelica, región en la que Godofredo Taipe (1999, 25-35) ha sistematizado la información de relatos orales que vinculan la gran inundación con el fin de la época de los gentiles. El objetivo del estudio de Taipe fue analizar la estructura, función y simbología del Diluvio partiendo de la base de que se trata de un mito de tendencia universalizante, en el que subyacía la idea de un cambio de era que se asumía como global. El segundo trabajo corresponde al de Lydia Fossa (2006, 479-496) quien, por su parte, dedicó el último apartado de su libro *Narrativas problemáticas: los inkas bajo la pluma española* a evidenciar los esfuerzos que hicieron algunos autores españoles del siglo XVI por tratar de integrar a las nuevas gentes de las Indias en la historia del mundo trazada por la Biblia. Su aproximación a lo que ella denomina “documentos manuscritos coloniales” se realizó desde el análisis discursivo y la teoría literaria, razón por la cual su trabajo se centró en la descripción de contenidos y en la definición de los significados y sentidos presentes en la realización del proceso semiótico, entendido como una práctica social en la que convergen tanto el autor como el destinatario del texto.

Si bien el valor de los estudios mencionados radica en que fueron los primeros en aproximarse de manera sistemática al tema, éstos constituyeron artículos o apartados de libros y no investigaciones más acabadas, de modo que no ahondaron en detalles claves a la hora de entender cómo los propios cronistas incorporaron los habitantes del Nuevo Mundo al pasado de Europa y, concretamente, al de la recién unificada España. A su vez, este pasado estaba lejos de constituir un saber monolítico escrito de una vez y para siempre sino que, por el contrario, estaba en pleno proceso de construcción gracias a la avalancha de información transmitida por los textos de la antigüedad que, por primera vez, la imprenta ponía a la completa disposición de los humanistas. En otras palabras, la interrogante acerca del origen de los habitantes de las Indias occidentales remitía, necesariamente, a ese desconocido pasado que toda la humanidad compartía y sobre el cual se habían escrito historias y tratados -o "antigüedades" en el lenguaje de la época- que sólo ahora venían a conocerse.

La principal consecuencia de concebir el origen de los habitantes de las Indias y el del resto del mundo como parte de un mismo pasado fue que la lectura de las antigüedades babilónicas, griegas, judías o egipcias permeó la forma en que la mayoría de los cronistas concibieron las antigüedades de las Indias, las cuales fueron asimiladas en los mismos términos en que la cultura del Renacimiento asimilaba las costumbres y tradiciones del que consideraba su propio pasado. Por esta razón, y tal como lo ha señalado con mucha lucidez Michael T. Ryan, lo cierto es que las nuevas y lejanas tierras y sus habitantes tuvieron poco impacto en los valores, creencias y tradiciones de la cultura humanista de los siglos XVI y XVII. No se trata de que, individualmente, los observadores occidentales no pudiesen aproximarse a la singularidad y a la desconcertante diferencia que tenían con los habitantes del Nuevo Mundo, sino que en la práctica estos contrastes importaban menos que las similitudes: de seguro las diferencias entre los indígenas americanos y el antiguo Egipto eran evidentes para todos, pero no eran más importantes que los dioses, los rituales y las supersticiones que tenían en común (Ryan 1981, 529).

La principal forma de mitigar las diferencias que separaban a las Indias de la tradición occidental y evitar, de esta manera, la posibilidad de que el impacto del Descubrimiento provocara una gran crisis intelectual en la cultura extremadamente erudita del Renacimiento fue, justamente, transformar las nuevas gentes en viejas gentes (Ryan 1981, 530- 532). Para ello, los humanistas se esforzaron en buscar el punto de encuentro entre ambos universos proceso que, tal como lo ha demostrado con claridad Josep Fontana (2008, 148- 156), había sido una constante en la historia

europea y que no sólo había contribuido a asimilar a quienes vivían en los márgenes del mundo mediterráneo, sino que también había sido fundamental en la construcción de la imagen que la propia Europa tenía de sí misma. Esta mirada coincide, hasta cierto punto, con la de Walter Mignolo a propósito del Renacimiento, quien ha insistido en la necesidad de entender la tradición humanista no sólo como el lugar en el que una determinada comunidad de personas edificó la imagen que tenía de sí misma, sino también como el espacio en el que fue construida la imagen que tenía de los demás (Mignolo 2003, XV).

Por ende, la construcción de un pasado para las Indias requiere ser analizado en la perspectiva de los textos humanistas y de las crónicas generales de España, vehículo a través del cual las historias del origen de los indianos en general y la del Diluvio en particular llegaron a las crónicas de Indias: al mismo tiempo que los humanistas trabajaban afanosamente en escribir las antigüedades de España y sus reinos, los cronistas se esforzaban por averiguar el pasado de las Indias, tratando de establecer no sólo el modo en que éstas habían sido pobladas, sino que también el tiempo en que este suceso había tenido lugar. Incluso cronistas como Gonzalo Fernández de Oviedo y Miguel Cabello Valboa se aventuraron a entregar el año exacto en que el Nuevo Mundo había sido -por primera vez- habitado: 1658 AC, según el primero (Fernández de Oviedo 1851 [1535], 16), y 1154 AC (Cabello Valboa 1951 [1586], 165) o 1164 AC (Cabello Valboa 2011 [1586], 209), según el segundo. ¿De dónde provenían tales fechas? ¿cómo Fernández de Oviedo y Cabello Valboa las habían calculado? ¿qué eventos les hicieron pensar que, en efecto, en tales años se había poblado el Nuevo Mundo?

Estas últimas interrogantes se relacionan directamente con un segundo aspecto que se aborda en esta tesis: el de las cronologías. Y es que, más allá de ser considerado un episodio fundacional en la historia de la humanidad porque había dado pie a la dispersión del género humano por el orbe, el Diluvio también es importante porque a partir de él fue posible trazar una completa cronología de la primera edad del mundo, vale decir, de aquella que iba desde la Creación al Diluvio. Según Génesis (5, 1-32), desde Adán a Noé habían transcurrido diez patriarcas, sobre cuyas vidas no se mencionan mayores detalles, excepto la edad en que cada uno había engendrado a su hijo -que se convertiría en el siguiente miembro de la lista-, los años que había vivido después de engendrarlo y su edad al morir. Gracias al primero de estos datos, es decir a la edad en que cada patriarca había engendrado a su hijo, era posible determinar cuánto tiempo había durado la primera edad del mundo, cálculo que los exégetas de

las Escrituras obtuvieron sumando todas las edades en que los diez miembros de la genealogía se habían convertido en padres.

Este mismo procedimiento fue utilizado por los exégetas tardoantiguos y medievales para calcular la edad del mundo que -para el siglo XVI- se estimaba en seis mil o siete mil años, cifra a la cual se llegaba agregando a la genealogía de patriarcas del Génesis las listas de jueces hebreos, reyes persas y emperadores romanos que habían conformado las diferentes monarquías del mundo. Aunque para un lector moderno pueda resultar un poco difícil de comprender, para efectos cronológicos estas listas se asumían como una sucesión ininterrumpida de gobernantes, sin importar si existía o no algún tipo de continuidad consanguínea o territorial entre ellas. Eso sí, y a diferencia del caso de los patriarcas, en el de los reyes y emperadores el cálculo se obtenía sumando las edades en que cada miembro de la lista había sucedido a su antecesor y no la edad en que se había convertido en padre. Este fue el escenario cronológico sobre el cual se proyectó el extenso pasado del Nuevo Mundo.

Ahora bien, si cronistas como Fernández de Oviedo y Cabello Valboa indicaron la fecha concreta en que las Indias se habían poblado, algunos también transmitieron una detallada cronología para el incario, señalando los años de la era cristiana en que cada inca había gobernado. Entre ellos se encuentran, además de otros, Sarmiento de Gamboa y el mismo Cabello Valboa, quienes acompañaron la lista de incas que iba desde Manco Capac hasta Atahualpa o Huáscar de las fechas en que cada uno había sucedido a su antecesor. Aunque ambos declararon haber obtenido tales datos de miembros de importantes familias incaicas o del registro de los quipus, es obvio que su correspondencia en años del calendario cristiano no provenía de tales fuentes ¿Qué cálculo hicieron para obtener estas fechas? ¿cómo construyeron tales cronologías? ¿es posible que, en efecto, constituyeran el reflejo de alguna tradición incaica o correspondían a cálculos obtenidos a partir de la cronología occidental, como las listas de reyes persas o emperadores romanos mencionadas arriba?

La presente tesis tiene por objetivo comprender ese pasado perdido y ajeno de los orígenes de la humanidad al que nos referimos anteriormente desde la perspectiva de sus contemporáneos, es decir, aproximándonos al modo en que lo entendieron los propios cronistas -y los autores de textos coloniales en general- de la segunda mitad del siglo XVI y principios del XVII, dando cuenta de los principales hitos del largo viaje textual que el relato del Diluvio, y la cronología que se desprendía de él, emprendieron

desde el Génesis hasta las principales crónicas andinas, atendiendo a los azares, accidentes y fisuras que evidencia su proceso de transmisión. Para ello se parte de la premisa de la crítica textual de que “quien dice escritura dice error” (Blecua 2006, 475), aunque la pretensión aquí no es depurar los textos de los errores propios de la tradición manuscrita o tipográfica para reconstruir la voz original o la más cercana al autor, sino más bien evidenciar cómo los relatos vinculados al Diluvio y los cálculos relacionados con las cronologías fueron reelaborados, reinterpretados, enmendados e intervenidos, acarreando consigo las suturas y yerros que efectaron su coherencia y cambiaron definitivamente su sentido.

En consecuencia, atendiendo a las cicatrices que la operación de redactar o copiar un texto dejan en un relato, el propósito es adentrarse en la forma en que determinados autores interpretaron estas contradicciones, procedimiento que -en perspectiva- entrega valiosas pistas en torno a la factura y transmisión de una historia. Analizar la historia del Diluvio y las cronologías en las crónicas andinas desde este punto de vista coincide, en parte, con la noción de genealogía como la planteó Michel Foucault a propósito de sus lecturas de Nietzsche (2004, 27), es decir, como la búsqueda de las meticulosidades, fallos de apreciación y malos cálculos que se esconden en los laberintos de las verdades, afirmación que cobra aún más sentido cuando el punto de partida de esta genealogía es, precisamente, la que en el siglo XVI fue la historia más verdadera de todas: la Biblia.

La primera parte de esta tesis constituye una introducción a las dos partes siguientes, puesto que analiza el relato del Diluvio en el contexto de los diez primeros capítulos del Génesis, claves a la hora de entender los orígenes del género humano y el poblamiento del mundo a partir de la descendencia de Noé. Para ello se dará cuenta de las dos redacciones que intervinieron en el proceso de composición de este libro, atendiendo a las cicatrices y contradicciones que este procedimiento implicó y que en los siglos posteriores la tradición tardoantigua y medieval trató de reconciliar en un camino exégetico que recorrieron, entre otros, Flavio Josefo, san Agustín, Pedro Comestor y Alfonso el sabio. Junto con ello, se examinarán las diferencias cronológicas que se registran en la lista de los patriarcas prediluvianos de Génesis 5 presentes en las dos versiones del Pentateuco que conoció la temprana cristiandad: la de los Setenta y la del Texto Masorético.

De otro lado, en esta primera parte también se abordarán los otros diluvios que formaron parte de la tradición clásica: el babilónico de Berozo y los diluvios griegos de

Ogygio y Deucalión, los cuales se integraron a la cronología de occidente como inundaciones posteriores a la de Noé. Finalmente, se indagará en la ya mencionada *Antiquitatum variarum* de Annio de Viterbo, quien fue responsable de reescribir toda la historia de los albores de la humanidad, especialmente la correspondiente al episodio del Diluvio, y cuya influencia se extendió más allá de los límites del Mediterráneo, cruzando el océano e instalándose en los orígenes mismos del Nuevo Mundo.

La segunda parte de la presente investigación, en tanto, profundiza en las diferentes lecturas que Gonzalo Fernández de Oviedo y Bartolomé de Las Casas hicieron de los tiempos postdiluvianos de la *Antiquitatum*, convirtiéndose en los primeros cronistas de Indias en reinterpretar el poblamiento del mundo inventado por Annio de Viterbo en función del pasado del Nuevo Mundo. Junto con esto, se dará cuenta de cómo las historias del viterbense llegaron - a través de las crónicas generales de España- hasta los Andes, siendo Pedro Sarmiento de Gamboa y Miguel Cabello Valboa sus principales seguidores.

Al mismo tiempo, se analizará cómo el diluvio de Noé se insertó en las narrativas sobre los orígenes de los incas -concretamente en la de Polo Ondegardo, Cristóbal de Molina y Sarmiento de Gamboa- poniendo énfasis en el modo en que estas historias se transmitieron a autores posteriores como Miguel Cabello Valboa y José de Acosta. También se analizará cómo la historia bíblica fue aprehendida por indios ladinos como Guaman Poma de Ayala y el autor del *Manuscrito de Huarochirí* quienes, de manera muy distinta, la reinterpretaron a su propio modo. Dado que el *Manuscrito* está escrito en quechua, se compararán las diferentes traducciones que de éste existen, así como también el sentido que la historia del Diluvio adquirió en el *Tratado y relación de los errores, falsos dioses y otras supersticiones* de Francisco de Ávila, texto del cual el *Manuscrito* es inseparable.

Finalmente, en la tercera parte de esta tesis se volverá sobre las cronologías, esta vez sobre las que acompañaron las listas de los gobernantes incas y el cálculo de la edad del mundo en crónicas como las de Pedro Sarmiento de Gamboa, Miguel Cabello Valboa, Pedro Gutiérrez de Santa Clara, Antonio Vázquez de Espinosa y Guaman Poma de Ayala, además de otros documentos como las *Informaciones* del virrey Toledo y el *Discurso sobre la descendencia y gobierno de los incas*. Para ello, se dará cuenta del debate que sobre las cronologías del incario existe, analizando la validez de éstas en el contexto mismo de su producción, es decir, en relación con la información transmitida por los registros que las contienen, aplicando en el examen los

mismos principios que los exégetas de la Biblia y las investigaciones contemporáneas emplearon en el estudio de la cronología que se desprende de la lista de los patriarcas prediluvianos presente en Génesis 5.

PRIMERA PARTE
LOS DILUVIOS, LAS CRONOLOGÍAS Y EL GÉNESIS

I El Diluvio y el origen del poblamiento del mundo

I.1 Las narrativas del Génesis a propósito de la creación del hombre

Los diez primeros capítulos del Libro del Génesis, dentro de los cuales está inserto el relato del diluvio de Noé, conforman la descripción sobre los orígenes del universo, la vida y los primeros pasos del género humano más difundida en Occidente y constituyó durante siglos el punto de partida para toda la historia del mundo. El Génesis corresponde al primer libro del Pentateuco -conformado además por el Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio- y equivale en la tradición cristiana a los cinco primeros libros del Antiguo Testamento, cuya redacción se atribuyó hasta el siglo XIX al profeta Moisés.

Los dos primeros capítulos del Génesis versan sobre el origen del cosmos y el hombre, en una narración paralela que entrega dos versiones de la creación que contrastan no sólo en el contenido, sino también en la forma: mientras Génesis 1 es una *descripción* estructurada y concisa de la creación del mundo, los animales y el hombre a lo largo de siete días, Génesis 2 contiene una *narración* que gira en torno al hombre y al mundo primigenio próximo a él, en donde transcurre su vida hasta la expulsión del Paraíso³.

Uno de los episodios en que el paralelismo entre la descripción de Génesis 1 y la narración de Génesis 2 queda más en evidencia corresponde al de la creación del hombre, presente en ambos capítulos bajo ópticas diferentes. En Génesis 1, en el transcurso del sexto día y después de haber creado a los seres vivientes según su especie, Dios dijo “Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza... y creó Dios al hombre a su imagen... varón y hembra los creó” (Gn 1, 26-27). En Génesis 2, en cambio, “Jehová Dios formó al hombre del polvo de la tierra, sopló en su nariz aliento de vida y fue el hombre un ser viviente” (Gn 2, 7). Luego,

³ Hemos seguido en el presente trabajo tres ediciones de la Biblia: i) La *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam* (1982), ii) La *Biblia Griega o Septuaginta* (2008) y iii) la *Biblia Reina-Valera*, en su edición íntegra en español contemporáneo (2009). Las citas estánndar del Antiguo Testamento que utilizaremos, en tanto, provienen de ésta última, que correspondió a una de las primeras traducciones de la Biblia al español realizada por Casiodoro de Reina (1569) y revisada más tarde por Cipriano Valera (1602). Aunque la Biblia Reina Valera (RV) fue pronto proscrita por la Inquisición española, la hemos escogido porque mantuvo en su traducción elementos antiguos característicos de la tradición medieval y humanista como, por ejemplo, el nombre de Jehová. Dado que en este apartado sólo abordaremos los diez primeros capítulos del Génesis y alguna que otra referencia al Antiguo Testamento, no nos afecta en gran medida la disposición reformista de los textos en la Biblia Reina Valera, no obstante lo cual y cuando así sea necesario, nos remitiremos a la Vulgata Clementina (VC) y a la Septuaginta (LXX), diferenciando claramente estas tres versiones.

haciendo caer a éste en un sueño profundo, “tomó una de sus costillas y cerró la carne en su lugar. De la costilla que Jehová Dios tomó del hombre, hizo una mujer, y la trajo al hombre” (Gn 2, 21-22). La principal diferencia entre ambos relatos es que mientras en Génesis 1 el hombre y la mujer son creados en forma simultánea a la imagen y semejanza de Dios y alguien más, en Génesis 2 la creación del hombre precede a la de la mujer, que es creada a partir de una costilla de Adán ¿Cuál es la razón de estas variaciones?

El episodio de la creación del hombre y la mujer y las contradicciones que ambos capítulos del Génesis presentan son una excusa para introducir el tema de fondo que se desarrollará a lo largo de este capítulo y que constituye el primer obstáculo que un lector atento del Pentateuco debe considerar, pues lejos de constituir un texto unitario, éste corresponde a una colección de varias fuentes literarias que, *a posteriori*, un redactor ensambló y entremezcló, de ahí sus fisuras, suturas y desigualdades (Von Rad 2008, 30-35). Estas fuentes narrativas fueron identificadas a partir de las investigaciones que Julius Wellhausen (1844- 1918) emprendió a propósito de las divergencias que observó entre la literatura anterior y posterior al exilio de Babilonia, un hito fundacional dentro de la historia hebrea y después del cual comenzaron a ser sistematizados los preceptos de la ley mosaica. En este sentido, poco o nada tenían que ver las historias de Saul, David o los libros proféticos con los rigurosos códigos distribuidos a lo largo del Pentateuco que tendían a regular las costumbres del pueblo de Israel mediante normas y prescripciones que evidenciaban la paulatina institucionalización del culto. El trabajo de Wellhausen, en realidad, había sido posible gracias al desarrollo de una serie de teorías que se venían realizando en el ámbito protestante desde los siglos XVII y XVIII, cuyo denominador común había sido aplicar la crítica histórica a lectura del Antiguo Testamento. Por ejemplo, Jean Astruc (1684- 1766) y Johann Gottfried (1752- 1827) determinaron que en la redacción del Génesis habían dos fuentes involucradas, basándose en las diferencias de estilo presentes en determinados capítulos, aislando los distintos nombres que la divinidad recibía a lo largo de éstos - Elohim y Yahvé- y concentrándose en el análisis de las narrativas duplicadas, como las dos versiones de la creación expuestas más arriba. En función a estas y otras investigaciones, Wellhausen elaboró la denominada *hipótesis documentaria*, proponiendo que el Pentateuco era el resultado de la combinación y compilación de cuatro fuentes narrativas, que sucesivos redactores habían adaptado y reorganizado sin que fuese posible, en ocasiones, distinguirlas entre si (Nicholson

2002, 3-11)⁴.

Estas cuatro fuentes narrativas se diferencian, entre otras cosas, porque reflejan la pérdida gradual de la proximidad que en un inicio caracterizaba la relación entre Dios y su creación producto del protagonismo político y religioso que adquirieron primero los profetas y luego los sacerdotes, que se convirtieron en los únicos mediadores entre el hombre y la divinidad. La más antigua de estas fuentes narrativas se denomina Jahvista o Yahvista (J) debido a que en ella la divinidad recibe el nombre de Jehová Dios. Su narrativa se caracteriza por la claridad y sencillez con que plantea los conflictos propios de la naturaleza humana y por la intimidad que rodea el trato entre Jehová y los hombres, cercanía que se refleja -por ejemplo- en el diálogo franco y directo que Jehová mantiene con Adán en el jardín del Edén, después de que éste probara el fruto prohibido (Von Rad 2008, 31- 32; Frazer 1916, 254)⁵. La narrativa yahvista data de los tiempos de las primeras monarquías hebreas y de la Ilustración salomónica, alrededor del año 950 AC, pero se considera que fue el resultado de la combinación de materiales mucho más antiguos y de diversa especie, ya fundidos desde una época mucho más temprana y sólo ligados entre sí por la mano de un compilador (Von Rad 2008, 115). La narración de Génesis 2 que relata la creación del hombre a partir del polvo de la tierra corresponde a su pluma, cuya presencia se distingue no tan sólo en la forma de referirse a Dios, sino también en la manera en que vinculó la creación del hombre a la tierra, eco de antiguas tradiciones sumerias y babilónicas.

La segunda narrativa que intervino en la redacción del Pentateuco se denomina Elohistá, dado que el o los redactores se refieren a la divinidad con el nombre de Elohim (E)⁶. Es uno o dos siglos posterior a la redacción yahvista y se caracteriza

⁴ Los detractores de la hipótesis documentaria siguieron defendiendo la unidad del relato del Génesis, aunque sus argumentaciones carecieron de la solidez de aquella. Uno de los críticos más acérrimos fue el rabino Umberto Cassuto, quien sostuvo que las variaciones en el lenguaje y el estilo, las duplicaciones y los signos de composición presentes en el Pentateuco "did not exist, that they were purely imaginary. In view of this, my final conclusion that the documentary hypothesis [sic: hypothesis] is null an void is justified" (Cassuto 1972, 100-101). No obstante las reservas de Cassuto, Nicholson (2002, vi) ha insistido en que la hipótesis documentaria sigue constituyendo la base más segura para aproximarse a la comprensión cabal del Pentateuco, idea que compartimos en la presente investigación.

⁵ El episodio referido es Gn 3, 8-19: "Luego oyeron la voz de Jehová Dios que se paseaba por el huerto, al aire del día; y el hombre y su mujer se escondieron de la presencia de Jehová Dios entre los árboles del huerto. Pero Jehová Dios llamó al hombre, y le preguntó: ¿Dónde estás? El respondió: Oí tu voz en el huerto y tuve miedo, porque estaba desnudo; por eso me escondí. Entonces Dios le preguntó ¿Quién te enseñó que estabas desnudo? ¿Acaso has comido del árbol del cual yo te mandé que no comieras?".

⁶ Los diferentes nombres que la divinidad recibe en el Pentateuco, y que constituyeron una de las pistas que dieron origen a la hipótesis documentaria, han sido mantenidos de una forma u otra en las diferentes traducciones de la Biblia, respetando el principio de que *Jehová* constituye un sustantivo propio y que

porque ahora Jehová se revela a través de sueños o de profetas y no por medio de un diálogo directo con los hombres. Esta pérdida de la inmediatez y, en consecuencia, el progresivo distanciamiento entre Dios y su creación sugieren que el Eloísta se vinculó a círculos proféticos tempranos, marcando el punto de partida para una futura reflexión teológica que se concretaría siglos más tarde, a través de la institución del sacerdocio (Von Rad 2008, 33).

La tercera tradición, en tanto, se denomina Deuteronómica (D) y es la responsable de la redacción del quinto libro del Pentateuco del mismo nombre, cuyo protagonista es Moisés. Constituye una especie de código ético para el pueblo de Israel que refleja una reflexión en torno al culto y tradicionalmente se ha asociado, no sin detractores, al Libro de la Ley al que hace referencia II Reyes 22, 3-20 (Nicholson 2002, 15-17). Ni la redacción eloísta ni la deuteronómica intervinieron en la composición de los diez primeros capítulos del Génesis que conciernen a los orígenes de la humanidad, de modo que no nos referiremos a ellas en la presente investigación.

La que si intervino directamente en la elaboración del episodio que se relaciona con el poblamiento del mundo a partir del Diluvio fue la cuarta y última narrativa, correspondiente a la tradición sacerdotal. Aunque aquí también la divinidad recibe el nombre de Elohim, para distinguirla de la narrativa eloísta se la conoce como *Priestly* (P) y corresponde a la más reciente de todas las fuentes narrativas del Pentateuco. Su composición tuvo lugar entre el siglo VI o V AC, no mucho después de la cautividad de Babilonia, durante la cual las élites israelitas perdieron su independencia política y fueron deportadas en masa a Babilonia, como consecuencia de la conquista de Jerusalén por el rey Nabucodonosor II. En el exilio, el liderazgo de estas comunidades fue asumido por los sacerdotes que reelaboraron el pasado de Israel en torno a la ritualidad del culto y la observancia de la religión, adquiriendo un nuevo protagonismo político que queda de manifiesto a través de los múltiples episodios que se deben a la autoría de P (Cohn 1999, 18). En ese sentido, su obra es portadora de una doctrina que sintetiza la reflexión teológica de muchas generaciones de sacerdotes y su narrativa concentrada y maciza, en oposición a la del Yahvista, ya no se centra en el hombre y sus conflictos, sino en las palabras y disposiciones que vienen directamente de Dios y que los sacerdotes son los encargados de interpretar. La narrativa sacerdotal también fue la responsable de incorporar al Pentateuco una matriz

Elohim un sustantivo común. Por ejemplo en RV, Jehová ha sido traducido por *Jehová Dios* y Elohim por *Dios*. La VC tradujo, en tanto, Jehová por *Dominus Deus* y Elohim por *Deus*. En la edición de los LXX, de otro lado, Jehová aparece como *Señor Dios* y Elohim como *Dios*.

temporal, alejando los acontecimientos expuestos en él de cualquier forma de expresión mítica: la tierra, el cielo, las aguas y el hombre no fueron creados al azar en un tiempo lejano y legendario, sino que la creación forma parte de un plan divino, ejecutado con precisión en el transcurso de siete días (Von Rad 2008, 33-34). A esta redacción corresponde la versión de la creación simultánea del hombre y la mujer que aparece en Génesis 1, en la cual Dios –y no Jehová Dios como en el Yahvista- los crea a su imagen y semejanza.

El redactor final ensambló estas cuatro tradiciones privilegiando más la integridad de las palabras heredadas por sus antecesores que la coherencia interna de la narración, de ahí las grietas y suturas que se observan a lo largo del Pentateuco. En el caso concreto del Génesis, el redactor acopló la redacción yahvista y la sacerdotal sin que necesariamente existiera una disposición cronológica en su criterio, lo que explica que la versión de la creación más reciente -o sea la del Sacerdote- inaugure el Pentateuco en Génesis 1 desplazando la más antigua -es decir la del Yahvista- a Génesis 2. Una vez que estas redacciones fueron fusionadas y ordenadas, o quizás antes, el *textus receptus* de la Tora comenzó a circular entre las comunidades judías de Israel y la diáspora como un texto unitario, dictado por Dios a Moisés en forma íntegra. Aún así, las cicatrices de su proceso de composición abrieron el camino a una serie de dudas que los exégetas judíos, cristianos y musulmanes intentaron explicar y conciliar, elaborando complejas y rebuscadas argumentaciones que fueron tejiendo en torno al Génesis una espesa red de historias, comentarios y glosas que se fusionaron con el relato bíblico en el imaginario medieval, poblando los orígenes de la humanidad con muchos más personajes y episodios de los que realmente estaban presentes en las Escrituras.

I.2 Los orígenes del género humano a propósito de la genealogía de Caín

La historia narrada en el Génesis continúa con lo que les sucedió a Adán y Eva después de la creación del hombre y del cosmos. Jehová Dios plantó un huerto al oriente del Edén y ordenó a Adán que viviese allí, pero que nunca comiese del árbol del bien y el mal, ubicado en el centro del huerto, pues de lo contrario moriría (Gn 2, 4-25). Pero Eva, seducida por la serpiente, rompió la promesa y comió de él, compartiendo su fruto con Adán (Gn 3, 1-24). Expulsados del paraíso a consecuencia de la transgresión, Adán y Eva engendraron dos hijos: Caín y Abel, cada uno de los cuales ofreció a Jehová diferentes sacrificios. El primero le trajo un fruto de la tierra, pues era labrador, mientras el segundo le ofreció los primogénitos de sus ovejas y la

grasa de éstas, pues era pastor. Pero Jehová no miró con agrado el sacrificio de Caín que, enojado en gran manera, asesinó a su hermano Abel. Como castigo, Jehová marcó a Caín con una señal y lo condenó a vagar por la tierra, declarando que quién se atreviese a matarlo sería siete veces castigado. Luego Caín se asentó en la tierra de Nod, al oriente de Edén (Gn 4, 1-16), conoció a su mujer y concibió a Enoc, nombre con el que bautizó también la ciudad que edificó, la primera en la historia de la humanidad. De Enoc nació Irad, de éste Mehujael, de éste Metusael y de éste Lamec, que tomó para sí dos mujeres. De su bigamia nació Jabal, padre de los que habitaban en tiendas y criaban ganados; Jubal, padre de los que tocaban el arpa y la flauta; Tubal Caín, artífice de toda obra de bronce y de hierro; y Naama, de la que no se entregan mayores detalles. Un día, en un críptico pasaje, Lamec comunicó a sus esposas lo siguiente: “A un hombre maté por haberme herido y a un joven por haberme golpeado. Si siete veces será castigado Caín, Lamec lo será setenta veces siete”. El capítulo continúa señalando que Dios dio a Adán y Eva otro hijo en lugar de Abel: Set (Gn 4, 17-26).

La integridad de la historia anteriormente reseñada procede de la versión yahvista del Génesis, la más antigua de las cuatro referidas en el apartado anterior. Aún así, el texto evidencia una serie de dificultades para ensayar una interpretación coherente y lineal de él, la principal de las cuales se relaciona con el sacrificio y con la esposa de Caín: ¿Qué había hecho Caín para que Jehová despreciara su ofrenda con tal disgusto? Y ¿de dónde provenía la mujer que Caín había “conocido”, si se suponía que por aquel entonces sólo vivían Adán, Eva y Caín?

Para la primera de estas preguntas se han ensayado varias respuestas, la mayoría de las cuales han entendido los sacrificios de Caín y Abel en el contexto de las dos formas de vida características de la Palestina arcaica: la vida campesina y la vida nómada de pastores, esta última asociada a los beduinos de la estepa. Los sacrificios de Caín y Abel encarnarían, respectivamente, las tensiones y conflictos derivados de la lucha por unos recursos limitados en un medio poblado por una variedad de tribus tanto sedentarias como nómadas. De otra parte, Von Rad ha identificado a Caín con la personificación de los quenitas, tribu varias veces mencionada en el Antiguo Testamento que -al igual que la gente de Israel- era adoradora de Yahvé y que -a diferencia de éstos- no eran herederos de la tierra prometida. Los quenitas se unieron a los israelitas en la travesía del desierto pero, tal como Caín, quedaron fuera de la alianza con Yahvé, sin perder nunca su dependencia respecto a él. Es posible que los quenitas hayan pasado de una vida nómada a habitar

en ciudades, dedicándose a los oficios que el texto identifica con la descendencia de Caín como, por ejemplo, la herrería y la música. Esto también explicaría la contradicción que subyace a la afirmación de que Caín fue condenado a errar por la tierra, pero que luego se asentó en la tierra de Nod. En cualquier caso, está claro que la idea del Yahvista no fue hilvanar las tradiciones que compiló en una secuencia causal, sino que más bien las resumió destacando la singularidad y la idea principal de cada episodio. Esto explica que mencionara a la mujer de Caín como si dentro del relato ya se hubiese hecho alguna referencia a ella aunque, en realidad, esta sea la primera y única vez que el texto la mencione (Von Rad 2008, 125-129).

A pesar de estos inconvenientes, la lectura que los tempranos exégetas provenientes del ámbito judío y cristiano hicieron del Génesis fue literal, interpretando cada una de sus historias como verdaderas. Los orígenes del género humano, por ende, hundían sus raíces en Caín y Set, los dos hijos de Adán y Eva que habían permanecido con vida después de la muerte de Abel. La pregunta, entonces, era obvia: ¿cómo los dos hermanos habían perpetuado la especie si no existía nadie más sobre la faz de la tierra?

El interés por las identidades de las mujeres de Caín y Set quedó de manifiesto en el repertorio de nombres y características que la literatura apócrifa judía les adjudicó, concretamente en aquellos textos que ahondaban en los detalles de la convivencia de las distintas generaciones prediluvianas y que elaboraban una completa reescritura del Génesis⁷. Dado que los únicos progenitores disponibles eran Adán y Eva, la única posibilidad de que Caín y Set tuvieran descendencia era que sus padres también hubiesen engendrado hijas y que éstas se hubieran convertido en sus esposas, idea que fue recurrente en la literatura apócrifa. Por ejemplo, en el *Libro de los Jubileos*, Adán y Eva tuvieron catorce hijos en total y Caín y Set tomaron como

⁷ El género apócrifo penetró fuertemente en la literatura judía a partir del siglo II AC a tal punto que su número llegó a casi un centenar de textos, aunque de algunos de ellos no queda más que una mención en libros posteriores. La gran mayoría de los apócrifos están escritos en un lenguaje escatológico, caracterizado por el predominio de cifras y fechas simbólicas, que se traducen en una narrativa codificada y de difícil lectura. En la literatura apócrifa no se menciona al autor del texto, sino que el discurso es puesto en boca de personajes prediluvianos (Noé, Lamec, Enoc) o del tiempo del exilio en Babilonia (Baruc, Daniel, Esdras). Otro rasgo frecuente es la presencia de ángeles, que actúan como intérpretes o guías del protagonista, y demonios, que son los responsables de tentarlo. En muchos también se espera con pesimismo el fin del mundo, cuya fecha se determina en el momento mismo de la creación, y en el que se destruirán los reinos de la tierra y se extinguirán el tiempo y las estructuras sociopolíticas de la historia. En su gran mayoría, los apócrifos corresponden a obras misceláneas, redactados en épocas distintas y por diversos autores. Incluso algunos fueron revisados por manos cristianas, como el *Testamento de los Doce Patriarcas*, que fue escrito hacia el 50 AC e interpolado por un redactor cristiano hacia el 100 DC (Diez Macho 1984, 46-48).

mujeres a sus hermanas Awan (Jub 4, 9) y Azura (Jub 4, 11), respectivamente⁸.

La literatura apócrifa tuvo una amplia difusión entre los círculos sacerdotales judíos, cuando el judaísmo estaba lejos de ser una ortodoxia y existían en su interior una pluralidad de doctrinas y grupos con grandes diferencias políticas, sobre todo en torno a la posición que los judíos debían adoptar frente a la helenización (Diez Macho 1984, 53- 58). Flavio Josefo debió estar al tanto de estas tradiciones, pues en sus *Antigüedades judías* Adán y Eva también aparecen como los progenitores de otros muchos hijos e hijas, aunque sus nombres no sean mencionados (Flavio Josefo, *Antigüedades judías*, 2007, 31 y 33). Aunque Josefo no hizo ninguna mención explícita al matrimonio entre hermanos, dos siglos más tarde san Agustín en su *Ciudad de Dios* (II, 158-159) aclaraba que Caín y Set habían cumplido con el deber de casarse con sus propias hermanas, no habiendo pecado en ello porque para entonces no habían más mujeres disponibles. San Agustín, de paso, excusaba las omisiones del autor de la Historia Sagrada respecto a los otros hijos de Adán y Eva explicando que éste no había tenido necesidad de nombrar a todos los hombres que existían por aquel entonces, sino solamente a aquellos que exigía el plan de su obra y que, genealógicamente, llegaban hasta Abraham y luego, por su descendencia, hasta el pueblo de Dios.

San Agustín, no obstante, tampoco se aventuró a revestir a la esposa de Caín de una identidad. Y aunque los nombres que el *Libro de los Jubileos* había asignado a las hermanas/esposas de Caín y Set no se transmitieron a la cristiandad occidental, la búsqueda de una identidad para las hijas de Adán y Eva continuó siendo una constante entre las comunidades judías y cristianas tanto de oriente como occidente.

Los nombres para las esposas de Caín y, esta vez, Abel más conocidos en la Europa medieval provinieron de un breve texto atribuido al obispo Metodio de Pátara, un mártir cristiano del siglo IV DC, que narraba en un tono milenarista y profético la sucesión de reyes desde los inicios del mundo hasta su fin. Durante los siete mil años que el texto atribuyó a la historia, habían acontecido una serie de invasiones y

⁸ El *Libro de los Jubileos* se presenta como una revelación efectuada por un ángel a Moisés en el monte Sinaí, en el momento en que éste recibía las tablas de la Ley. La revelación conllevaba una profecía sobre las gracias y desgracias que alcanzarían a Israel, pueblo elegido pero a menudo prevaricador, hasta que llegase el fin del plan eterno. El texto transmite, entre otras cosas, detalles sobre la creación y las primeras generaciones que están ausentes en el Génesis, razón por la cual también se le conoce como *Pequeño Génesis*. El *Libro de los Jubileos* habría pasado por varias etapas de redacción, desde finales del siglo III AC hasta el siglo I AC, aunque el texto ofrece “una robusta impresión de unidad, sin fisuras ni soluciones de continuidad” (Corriente y Piñero 1983, 67-69).

calamidades, entre las cuales aún faltaba por venir la inminente conquista de todos los pueblos de oriente y occidente por los árabes, profecía que debe entenderse en el contexto del desconcierto y miedo que generó entre las comunidades cristianas de oriente el avance musulmán sobre el Imperio Bizantino (Gil 1977, 65- 75).

Esta obra actualmente se conoce como el *Apocalipsis o las Revelaciones del Pseudo-Metodio* y es muy probable que su autoría se deba a un miembro de alguna comunidad cristiana siria del siglo VII DC, proveniente de Mesopotamia y muy influenciado por las leyendas del entorno cultural persa⁹. La obra se tradujo del siríaco al griego y de éste al latín y al eslavo. A partir de estas traducciones, la obra pasó al ruso, al castellano y al inglés, adaptándose en cada traducción a los invasores y amenazas que cada momento y tradición requería. Su repercusión en occidente fue extraordinaria, difundiéndose de la mano del arribo de inmigrantes monacales, viajeros, peregrinos y prófugos provenientes de oriente. La traducción latina fue realizada por un monje llamado Pedro –tal vez de procedencia oriental y que trabajara en el *scriptorium* de un monasterio galo- que debió ver en la ocupación de Hispania por los árabes musulmanes la evidencia del inminente avance árabe profetizado por Pseudo-Metodio (Monferrer 2001, 213-215).

En el Pseudo-Metodio, las hermanas de Caín y Abel se denominan respectivamente *Qālīmā* y *Lēbōdā*, cada una de las cuales había nacido junto a su hermano. Esta historia, junto con muchas otras presentes en el *Apocalipsis*, pasaron directamente a otra obra de inmenso alcance para la cristiandad occidental del siglo XII perteneciente, al igual que el traductor latino del Pseudo-Metodio, al ámbito religioso galo. Se trata de la *Historia scholastica* de Pedro Comestor, a través de la cual el episodio del Génesis se hizo más conocido que a partir de la Biblia misma (Braude 1997, 106). Tal como la versión del Génesis de Josefo, la de Comestor distó bastante de la original, en la medida en que éste incorporó glosas procedentes de las más variadas tradiciones, entre ellas las del Pseudo-Metodio y las del mismo Josefo. Comestor transformó a *Qālīmā* y *Lēbōdā*, que en el *Apocalipsis* eran sólo hermanas de Caín y Abel, en sus respectivas esposas, latinizando sus nombres a Chalmana y Delbora. Al mismo tiempo, y en un procedimiento que fue bastante habitual durante la edad media, interpoló en una cita que tomó de Flavio Josefo el nombre de Chalmana, de modo que el antropónimo no sólo quedó autorizado por Metodio mártir, como

⁹ La traducción que seguimos del Pseudo- Metodio corresponde a la realizada, del siríaco al inglés, por Francisco Javier Martínez, actual arzobispo de Granada, en 1985. Ésta constituyó su tesis doctoral para optar al Grado de Doctor en Catholic University of América y sólo está disponible en su formato original (Pseudo Metodio, *Apocalipsis*, 122).

denominaba Comestor al Pseudo Metodio, sino también por Josefo, a pesar de que en las *Antigüedades judías* este nombre nunca había aparecido siquiera mencionado¹⁰.

La historia de Chalmana y Delbora pasó a la *General estoria* de Alfonso X, que siguió muy de cerca a Pedro Comestor, a Flavio Josefo y al Pseudo-Metodio, entre varios otros autores que también habían incorporado a las hijas de Adán y Eva en su repertorio de personajes bíblicos relativos a los orígenes. Citando los *Esponimientos de la Biblia* de Ramiro –identificados con las *Interpretationum nomina hebraicorum* de Remigio de Auxerre (Sánchez-Prieto 2009, I, CX)- Calmana ya posee en la *General estoria* una etimología propia: su nombre en castellano significaba “compañera” y junto a Caín habían engendrado seis hijos (Alfonso X, *General estoria*, I, I, 12).

Respecto a Delbora, que había nacido hermana de parto con Abel, su nombre significaba “seguidora” y sobre su destino habían diversas opiniones: mientras unos decían que había vivido poco como Abel, otros decían que había vivido tanto que incluso se había casado con su hermano Set (Alfonso X, *General estoria*, I, I, 13). Los alfonsíes, comentando el matrimonio entre hermanos, concluyeron el episodio señalando que en tiempos de Adán y Moisés sólo había estado prohibido el matrimonio entre el padre y la hija y entre la madre y el hijo, precepto que san Agustín y Comestor habían concluido a partir de la interpretación de Génesis 2, 24: “Por tanto dejará el hombre a su padre y a su madre, se unirá a su mujer y serán una sola carne”. Respecto a la unión entre hermanos, los alfonsíes lo creían necesario, de lo contrario los hombres no se habrían podido “amuchiguar nin crecer nin enchir la tierra” como lo había mandado el Señor. La bigamia de Lamec, sin embargo, sí había constituido un gran pecado desde el origen de los tiempos (Alfonso X, *General estoria*, I, I, 21).

De este modo, la identidad de la esposa de Caín y la gran incógnita acerca de cómo el género humano se había reproducido a partir de tan sólo una pareja primigenia quedó resuelta y autorizada, dando origen a una nutrida historia que tenía como protagonista a Calmana, la esposa-hermana de Caín cuyo nombre significaba “compañía”. Ambos habían nacido del mismo parto y después habían engendrado a Enoc, puesto que en aquel entonces el matrimonio entre hermanos había sido un

¹⁰ El episodio de Josefo en que Comestor interpoló el nombre de Chalmana corresponde al del exilio de Caín y su esposa. En Josefo (*Antiquitatum iudaicarum*, 1554, 5) se lee: “Cain autem multas regiones unà cum uxore emensus, tandem Naida condidit: id loci nomen est: atque; illuc sedem optauit, ubi etiam liberos procreauit”. Y en Comestor (*Historia scholastica*, 1076-1078): “Et anno creationis vitae Adam decimo quinto natus est ei Cain, et soror ejus Chalmana... Josephus ait: “Et multam peragrans terram cum uxore sua, Chalmana, collocatus est in loco, qui Nayda nuncupatur in quo ei etiam filii natí sunt””.

deber necesario. De hecho, Abel también se había casado con su hermana Delbora, que después de su muerte se había vuelto a casar con su otro hermano: Set. Y todo a raíz de la fugaz mención que el Yahvista había hecho de la esposa de Caín.

La historia de Calmana, como muchas otras del Génesis, pasó al género de las crónicas universales y se integró a los registros concernientes a los orígenes del mundo como un personaje más de la Historia Sagrada. Por ejemplo, en el árbol genealógico de los descendientes de Adán y Eva presente en el *Fasciculus temporum* de Wernerius Rolevinck (1480, 3v), Calmana es mencionada brevemente como *soror et vxor* de Caín. De la misma forma, Calmana se integró a la historia del mundo más difundida durante el siglo XVI, el *Liber chronicarum* o *Nuremberg chronicle* de Hartmann Schedel, que contenía una serie de ilustraciones que representaban los episodios más importantes de la historia, junto con la línea genealógica de Adán hasta Cristo. Gracias a Schedel, Calmana y Delbora adquirieron también un rostro, pasando a formar parte del imaginario bíblico del público no alfabetizado tanto del Viejo y como del Nuevo Mundo (Schedel 1493, IXv).



Calmana junto a Caín, ofreciendo un fruto de la tierra a Jehová. *Liber Chronicarum* de Hartmann Schedel, 1493.

I.3 Las cronologías de la Vulgata y la Septuaginta a propósito de la genealogía de Set

La historia de los orígenes del Génesis continúa con la genealogía de los descendientes de Adán hasta Noé a través de Set (Gn 5, 1-32), inaugurada con la frase “Este es el libro de los descendientes de Adán” (Gn 5,1). La genealogía está expuesta en forma de un listado que incluye datos concretos referentes a la edad total que vivió cada uno de los diez patriarcas que la componen y, lo más importante, cuántos años tenían al momento de engendrar al hijo que se transformaría en la siguiente generación de la lista. Adán engendró a Set, éste a Enós, éste a Cainán,

éste a Mahalaleel, éste a Jared, éste a Enoc, éste a Matusalén, éste a Lamec y, finalmente, Lamec engendró a Noé. Los enunciados se suceden de forma bastante regular, excepto porque en el turno de Enoc se lee también que “Caminó, pues, Enoc con Dios, y desapareció, porque lo llevó Dios” (Gn 5, 24). La lista concluye con las palabras de Lamec respecto a su hijo Noé: “Éste nos aliviará de nuestras obras y del trabajo de nuestras manos en la tierra que Jehová maldijo” (Gn 5, 29).

La totalidad de este capítulo pertenece a la redacción sacerdotal, a excepción del citado versículo 29 sobre Noé, que es la única parte que corresponde al Yahvista (Von Rad 2008, 79-85). Pero a pesar de provenir de distintas tradiciones, este capítulo y el anterior presentan evidentes similitudes, concretamente en lo que respecta a los nombres presentes en la genealogía de Set, que son muy parecidos a los de Caín. Sin ir más lejos, el nombre del hijo de éste último –Enoc (Gn 4,17)- es muy similar al nombre del hijo de su hermano Set –Enós (Gn 5,2)- e idéntico a sexto miembro de la genealogía recién mencionada: Enoc (Gn 5, 21). Y no es el único caso en que los nombres de las descendencias de los cainitas y los setitas se repiten, pues también existen dos Lamec: el bígamo descendiente de Caín (Gn 4, 18) y el padre de Noé, descendiente de Set (Gn 5, 28) ¿a qué se deben estos parecidos?

Las razones de las similitudes entre las genealogías de Caín y Set no están del todo claras, pero se ha sugerido que se deben a que en tiempos muy remotos ambas listas correspondían a una sola, que encontró diferentes aplicaciones en contextos culturales diversos, de ahí sus leves divergencias ortográficas y cambios (Von Rad 2008, 83). Por otro lado, el título que encabeza este capítulo entrega una importante pista acerca del origen de la genealogía de Set, que probablemente formó parte de un libro actualmente perdido -el *Libro de las generaciones*- que contenía no sólo este listado, sino también el de los diez descendientes de Sem (Gn 11, 10-26), el hijo de Noé a través del cual los exégetas del Antiguo Testamento continuaban la genealogía de Adán hasta Jesús. El Sacerdote habría separado la lista original en dos partes, intercalando en medio de ellas el episodio del Diluvio y dando origen, en consecuencia, a una lista de patriarcas antediluvianos que partía con Set y a otra de postdiluvianos que se iniciaba con Sem (Hughes 1990, 8).

Sin embargo, y más allá de los detalles de su composición, este capítulo del Génesis adquirió una importancia extraordinaria para efectos cronológicos, puesto que las edades en que cada uno de los patriarcas había engendrado a su respectivo hijo fueron utilizadas como datos numéricos para calcular el tiempo transcurrido entre los

orígenes del mundo y Noé. Esta forma de calcular el tiempo se conoce actualmente con el nombre de cronología parental -*relative chronology*- y permitió a los exégetas judíos y cristianos trazar una línea de tiempo sumando las edades en que cada uno de los descendientes de Adán había engendrado a su hijo. Dado que Adán es contemporáneo a la creación del mundo, este modelo permitía también establecer una cronología absoluta para toda la historia de la humanidad, determinando el año exacto en que había sido creada. La edad del mundo o *Anno Mundi* –expresando con la sigla AM- fue el cálculo cronológico-temporal más utilizado durante la Edad Media y no hubiese presentado mayores problemas de no ser porque en las tres versiones que han sobrevivido del Pentateuco, los datos numéricos de estas genealogías difieren entre sí (Hughes 1990, 11).

Se cree que todas las versiones del Pentateuco que han llegado hasta hoy derivan del ya mencionado *textus receptus* de la Tora hebrea, vale decir, de las sucesivas versiones que circularon entre las comunidades hebreas de Palestina y la Diáspora hacia el siglo V AC, después de que el redactor final ya había fusionado las cuatro tradiciones involucradas en su proceso de composición. Estos tres testimonios corresponden al Pentateuco Samaritano, a la Septuaginta y al Texto Masorético que varían no sólo en sus cronologías sino también en otros aspectos, que evidencian las dificultades que implicó la copia y traducción de la Tora desde el hebreo consonántico en que originalmente había sido redactada. Muchas de estas diferencias se deben también a manipulaciones de corte político, introducidas para legitimar a través de las Sagradas Escrituras reivindicaciones étnicas, territoriales y doctrinales de comunidades rivales como es el caso de los samaritanos y los judíos, responsables de la transmisión del Pentateuco Samaritano y del Texto Masorético, respectivamente (Poliakov 1992, 16).

Por otro lado, estas tres versiones del Pentateuco sufrieron las variaciones propias de la transmisión manuscrita, aspecto importante si se tiene en cuenta que las series numéricas son especialmente vulnerables a los errores de copia y cálculo, en la medida en que cualquier alteración en uno de sus componentes afecta necesariamente a los demás y, sobre todo, modifica el cálculo final y la coherencia interna del relato.

El Pentateuco Samaritano es considerado el más antiguo de estos testimonios, principalmente porque su escritura en lengua aramea y alfabeto hebraico fue abandonada por las comunidades judías en tiempos post-exílicos, lo que podría

significar que su data de redacción es anterior o contemporánea al exilio de Babilonia. El Pentateuco Samaritano permaneció prácticamente desconocido en occidente hasta el año 1616, cuando Pietro della Valle adquirió dos ejemplares en Damasco a pedido del embajador de Francia en Constantinopla, con el objetivo de compararlo con el Texto Masorético y la Septuaginta y averiguar si los judíos habían alterado tras la muerte de Cristo sus Biblias hebraicas (Firmin 1992, 166). A este desconocimiento también contribuyó el hecho de que la primera parte del *Chronicon* de Eusebio, texto a través del cual también se había transmitido la cronología del Pentateuco Samaritano, permaneció inédito en occidente hasta el siglo XVII puesto que Jerónimo sólo había traducido del griego al latín la segunda parte de éste. En la primera parte, Eusebio ofrecía una sinopsis de la historia más antigua de los diferentes reinos conocidos teniendo como eje la genealogía de sus reyes y los respectivos períodos de tiempo que cada uno había reinado, entre los cuales se encontraba la nación hebrea y sus tres registros cronológicos¹¹. Por esta razón, los calculistas medievales y los humanistas no contaron con la cronología samaritana, centrando sus esfuerzos en tratar de explicar las diferencias entre la Septuaginta y el Texto Masorético.

La segunda versión del Pentateuco corresponde a la Septuaginta, que constituyó la primera traducción conocida de la Tora del hebreo al griego. La traducción se realizó en el ambiente fuertemente helenizado que los sucesores de Alejandro Magno habían instaurado en el Mediterráneo hacia el siglo IV AC y que giraba en torno a la Biblioteca de Alejandría. De acuerdo a la legendaria *Carta de Aristeas*, Ptolomeo II Filadelfo (285- 246 AC) había comisionado a su bibliotecario Demetrio Falerón la compra, copia o traducción de todos los libros del mundo, señalándole expresamente que entre ellos estuviese la Ley judía. Falerón contactó al Sumo Sacerdote Eleazar de Jerusalén, quien designó a setenta y dos judíos bilingües -seis por cada una de las doce tribus de Israel- para que se trasladasen a Alejandría a

¹¹ San Jerónimo sólo tradujo la segunda parte del *Cronicón* de Eusebio correspondiente a los cánones crónicos, es decir, las tablas que en forma paralela ordenaban la historia del mundo desde la Creación en adelante, en función a los hechos y reyes más destacados de cada reino de la antigüedad. En la primera parte, que permaneció inédita en occidente, Eusebio reproducía textualmente extensos fragmentos de autores de la antigüedad cuyas obras se conocen hoy únicamente gracias a este testimonio. Hasta donde sabemos, no existe una edición crítica, ni en inglés ni en español, que haya reunido nuevamente las dos partes del *Cronicón*, de modo que para la primera parte, en adelante *Cronicón* griego, hemos seguido la edición trilingüe armenio-latín-griego de Jean-Baptiste Aucher (1818), apoyándonos en la traducción inglesa que Robert Bedrosian realizó en el año 2008. Bedrosian es responsable de la difusión a través de internet de varios textos de la temprana tradición armenia, lengua en la cual se transmitió un testimonio del *Cronicón* griego y, aunque sus traducciones no están ligadas al ámbito universitario o académico, la mayoría de las veces constituyen las únicas que se han elaborado para los textos en cuestión. Con respecto a genealogía de los setitas en la versión del Pentateuco Samaritano, Eusebio la considera la más antigua de las versiones: "Quoniam igitur cernitur juxta primigeniam antiquam legem Hebraeorum hucusque apud Samaritas integre asservatam" (*Cronicón*, 1818, 147).

concretar la traducción, razón por la cual la Septuaginta también se conoce como los Setenta (LXX) o Biblia griega (Fernández 2008, 11- 18).

Más allá de si en efecto las cosas fueron como lo narró Aristeas, la traducción de la Tora al griego dio a conocer por primera vez la historia del pueblo de Israel a naciones extranjeras, haciendo que éstos adquiriesen un prestigio cultural y político ante la dinastía de los Ptolomeos. Su difusión fue tal que con el paso del tiempo la Septuaginta terminó por reemplazar a la Tora hebrea entre los judíos de la Diáspora que vivían en Egipto y en el Mediterráneo y que habían adoptado el griego como lengua franca. Más aún, cuando el cristianismo se convirtió en la religión oficial del Imperio Romano, ésta se convirtió en la Biblia oficial de la Iglesia, de modo que Teófilo de Antioquía, Epifanio de Salamina, san Agustín, Julio el Africano y Eusebio de Cesarea conocieron la tradición veterotestamentaria a través de esta traducción. A pesar de su divulgación, el trabajo de los LXX no gozó de plena aceptación entre las comunidades hebreas más ortodoxas, que creían que la helenización de Palestina abría las puertas para la infiltración del paganismo y del politeísmo de la cultura griega en el judaísmo. Por ejemplo, san Jerónimo recordaba cómo en las controversias que sostenía con los judíos las citas de la Septuaginta le resultaban inútiles a la hora de argumentar, pues éstos consideraban que la traducción de los LXX no pasaba de ser una parodia del hebreo original (Sparks 1975, 515).

La tercera versión del Pentateuco que ha sobrevivido hasta hoy es la conocida como Texto Masorético (TM) y es el resultado de la labor de vocalización y acentuación de la Tora llevada a cabo desde el siglo VI al X DC por un grupo de escribas denominados los Masoretas, designación que viene del término hebreo *Masorah*, que significa *tradición* (Meynet 2003, 18). Los Masoretas trabajaron en base a diversos manuscritos que en conjunto constituyan el texto protomasorético y que habían sido autorizados por las diferentes comunidades judías en el siglo II DC, la mayoría de ellos escritos en arameo y hebreo consonántico (Tov 2001, 22-25).

El texto protomasorético ingresó a la cristiandad en el siglo V DC, cuando san Jerónimo lo utilizó como base para su traducción de la Biblia al latín. En un principio, éste había sido encomendado por el Papa Dámaso para que sólo revisara la *Vetus Latina*, que correspondía a un conjunto heterogéneo de textos bíblicos traducidos de la Septuaginta y del hebreo al latín, y que circulaban para entonces sin constituir un *corpus* propiamente tal. A medida que avanzaba en su tarea, san Jerónimo abandonó la revisión de la *Vetus Latina* y optó por emprender una nueva y completa traducción

del Antiguo y Nuevo Testamento, desechando la Septuaginta como fuente de su traducción y utilizando la *Hebraica Veritas*, como denominó al texto hebreo, como fuente. La decisión de san Jerónimo no fue bien recibida por la Iglesia, que en su gran mayoría consideró que la traducción resultaría más cercana al judaísmo que al cristianismo propiamente tal. De alguna manera, san Jerónimo había cuestionado la inspiración divina que se suponía había guiado el trabajo de los LXX. Por otra parte, existía preocupación porque la difusión de la Vulgata en la Iglesia de Occidente contribuiría a separarla aún más de la de Oriente, pues esta última continuaría utilizando la Septuaginta como texto oficial. No obstante las aprehensiones, diferentes copias de la Vulgata se extendieron rápidamente por la Iglesia Católica, conviviendo por siglos con la Biblia griega que la había precedido (Sparks 1975, 510- 526).

Las diferencias cronológicas en la lista de los setitas presentes en la Septuaginta y en el Texto Masorético se detallan a continuación:

Cuadro I: La Genealogía de Gn 5, 1-32.

Fuente: Septuaginta (2008)

	EE	DE	ET	N_AM	M_AM
Adán	230	700	930	1	930
Set	205	707	912	230	1142
Enós	190	715	905	435	1340
Kainán	170	740	910	625	1535
Maleleel	160	730	895 (890)	795	1690
Járed	162	800	962	955	1917
Henokh	165	200	365	1117	1482
Mathousala	167	802	969	1282	2251
Lámekh	188	565	NI (753)	1449	2202
Noé	600		950	1637	2587
Diluvio	2237			2237	

Cuadro II: La Genealogía de Gn 5, 1-32.

Fuente: TM en Reina Valera (2009)

	EE	DE	ET	N_AM	M_AM
Adán	130	800	930	1	930
Set	105	807	912	130	1042
Enós	90	815	905	235	1140
Cainán	70	840	910	325	1235
Mahalaleel	65	830	895	395	1290
Jared	162	800	962	460	1422
Enoc	65	300	365	622	987
Matusalén	187	782	969	687	1656
Lamec	182	595	777	874	1651
Noé	600	350	950	1056	2006
Diluvio	1656			1656	

Los cuadros I y II contienen la genealogía de patriarcas registrada en Génesis 5. Los caracteres negros representan los datos que aparecen explícitamente en el Génesis y que corresponden a:

- i) EE (Edad Engendramiento): la edad en que cada patriarca engendró a su sucesor en la genealogía,
- ii) DE (Después de Engendar): el número de años que vivió después de engendrarlo y

iii) ET (Edad Total): la edad total del patriarca en cuestión.

Los caracteres rojos, en cambio, corresponden a los cálculos cronológicos que no están explícitos en el Génesis, pero que se obtienen cruzando los datos numéricos de la genealogía: agregando la edad en que cada patriarca fue engendrado a la suma de las edades en que sus ancestros, a su vez, habían sido engendrados se obtiene el año en que cada uno nació, teniendo la creación como punto de partida, es decir, el *Anno Mundi* (*N_AM*: Nacimiento AM). Una vez determinado el año de nacimiento de cada patriarca también es posible determinar el de su muerte, sumándole a éste la cantidad de años que cada uno había vivido (*M_AM*: Muerte AM)¹².

Finalmente, los números rojos entre paréntesis corresponden a la corrección de algún dato erróneo o a la adición de otro ausente dentro del Génesis, pero enmendable o deducible en función a los demás. Un ejemplo de lo primero es que en la Septuaginta la suma de la edad de engendramiento (160) y la edad después de engendrar (730) en Malaleel no es 895, sino 890. Posiblemente el origen de este error esté en una mala copia de la edad de engendramiento en alguno de los testimonios que sirvió de base para la edición citada, puesto que la misma entrada figura en el *Chronicon* griego de Eusebio con 165 años, dando como resultado -en efecto- una edad total para Malaleel de 895 años¹³. Un ejemplo, en tanto, de los datos que están ausentes en las series pero que es posible deducir a partir de otros valores que sí están presentes corresponde a la edad total de Lamec en la Septuaginta, que se obtiene sumando su edad de engendramiento (188) y su edad después de engendrar (565), dando como resultado su edad total que equivale a 753 años. Sin embargo, la edad de Lamec también varió frecuentemente de un testimonio a otro, pues en la cuenta de Eusebio los años que Lamec vivió después engendar fueron 535 y no 565. Desde esta perspectiva, la edad total de Lamec fue 723 años y no 753¹⁴. Como ya se señaló anteriormente, cualquier cambio en un dato de la serie repercutía invariablemente en los siguientes de modo que los cálculos que Eusebio obtuvo de su versión de la Septuaginta no fueron los mismos que los expuestos en el cuadro I: mientras que en este último los años transcurridos desde la Creación al Diluvio suman

¹² Los números en rojo seguirán indicando, en los siguientes capítulos, los cálculos implícitos que se obtienen de los datos presentes en las cronologías.

¹³ “Malaleel anno CLXV. generat Jared: tum vixit adhuc annos DCCXXX. usque ad XLVIII. annum Noe” (Eusebio, *Cronicón*, 1818, 117).

¹⁴ “Lamech cum esset CLXXXVIII. Annorum, generat Noe: vixitque adhuc annis DXXXV. Ante patrem suum Mathusala, moritur Lamech: vixitque usque ad annum Noe DXXXV” (Eusebio, *Cronicón*, 1818, 120).

2237 años, para Eusebio este mismo período equivalía a 2242 años, cuenta que se obtiene agregando al primer cálculo los 5 años extra que vivió Malaleel en la genealogía de Eusebio. Este es un claro ejemplo de lo vulnerable que fueron los datos numéricos presentes en una misma versión del Pentateuco -en este caso la Septuaginta- a los errores de cálculo, fenómeno que se repitió una y otra vez a lo largo de toda la tradición cronológica medieval.

Ahora bien, más allá de las diferencias en las genealogías transmitidas por los diferentes testimonios de la Septuaginta, existe una diferencia radical entre éstos y la serie presente en el Texto Masorético, en que el tiempo transcurrido entre la Creación y el Diluvio corresponde a 1656 años. El cálculo es menor porque si bien ambas coinciden en los datos que entregan para la edad total de los patriarcas, salvo para Lamec cuya edad total no aparece en la Septuaginta, la edad en que varios patriarcas engendraron a sus sucesores es considerablemente menor en el TM que en los LXX: para Adán, Set, Enós, Cainán y Enoc la diferencia es de 100 años exactos, en tanto que para Malaleel es de 95 años y para Lamec de 6 años. El único cuya edad de engendramiento es mayor en el Texto Masorético que en los LXX es Matusalén, que engendró a Lamec a los 187 y no a los 167 años. Finalmente, el único cuya edad de engendramiento se mantiene en ambas series es Jared. Estas variaciones en la edad de engendramiento de un registro a otro fueron importantes porque, a fin de cuentas, generaron un desfase de 581 años -o 586 para Eusebio- en el cálculo de la fecha del Diluvio entre una genealogía y otra. No obstante, las edades de engendramiento abultadas de la Septuaginta no repercutieron en la edad total de los patriarcas, que es prácticamente idéntica en los LXX y en el TM, puesto que en éste último la diferencia fue absorbida integrándola a los años que los patriarcas vivieron después de engendrar a sus respectivos sucesores.

Es importante señalar también que los 600 años que aparecen como la edad total de Noé en ambos cuadros no corresponden a la edad en que el patriarca engendró a sus hijos –pues lo hizo a los 500 años según Gn 5,32- sino a la edad que éste tenía cuando se desató el Diluvio, que aparece mencionada en Gn 7,6. Este canje de datos es fundamental para calcular la fecha del Diluvio y fue utilizado recurrentemente en todas las tablas cronológicas a lo largo de toda la tradición medieval. Asimismo, la edad en que Noé murió no aparece en la serie de Génesis 5, sino que está indicada en Gn 9, 28.

De otro lado, tal como EE, DE y ET corresponden a datos explícitos dentro de la genealogía, del universo elíptico presente tras la cronología manifiesta del TM es posible colegir, por ejemplo, que Adán estaba vivo para el nacimiento de Lamec o que Set fue testigo de la partida de Enoc y que murió poco antes del nacimiento de Noé. También permite determinar que Lamec vio al primer muerto de la humanidad: Adán (Von Rad 2008, 85). De los datos cronológicos implícitos en su versión de la Septuaginta, en tanto, Eusebio calculó que Set había muerto cuando Enoc tenía 20 años y que éste había sido llevado con Dios cuando Lamec tenía 33. También calculó que Matusalén, el octavo miembro de la serie que vivió más que ningún otro, ¡había muerto 22 años después del Diluvio! ¿Cómo podría Matusalén haber sobrevivido a la Inundación si se suponía que de ella sólo se habían salvado Noé, su esposa y sus tres hijos con sus respectivas esposas? En realidad, de acuerdo a los datos del propio Eusebio, Matusalén había vivido no 22 sino 14 años después de la inundación (*Cronicón*, 1818, 18). No obstante, su observación era correcta y, si bien no le dedicó mayor atención al menos en su *Cronicón* griego, la paradoja de Matusalén fue un tema ampliamente debatido por sus sucesores, sobre todo porque de acuerdo al TM éste había muerto el mismo año del Diluvio.

Es probable que la defensa incondicional que Eusebio hizo de la traducción de los LXX haya sido responsable de su silencio respecto a Matusalén. Para él, las edades de engendrar abultadas de la Septuaginta eran las correctas y las diferencias con TM se debían a que los judíos se habían atrevido a alterar sus códices con el fin de fomentar entre ellos los matrimonios tempranos: si sus propios ancestros habían engendrado a sus hijos a una edad temprana ¿quién entre ellos no querría imitarlos?¹⁵ A pesar de esta sospecha, la actitud de Eusebio tendió más bien a minimizar las diferencias cronológicas en la edad de engendramiento entre los LXX y el TM, insistiendo en la idea de que las edades totales en ambas series eran casi iguales.

Esta misma tendencia se aprecia en san Agustín que, consciente de las diferencias entre la versión hebrea y “nuestros códices” –que pueden referirse tanto a la Septuaginta como a su traducción al latín, la *Vetus Latina*– dedicó un capítulo de la *Ciudad de Dios* a esta cuestión. Como Eusebio, concluía que la variación no era

¹⁵ “Vereor ne forte Judaeorum hoc fuerit facinus, qui ausisint breviare atque recidere tempora generationem praecedentia, ob desiderium citius uxorem duceudi (*sic: ducendi*), filiosque generandi. Si enim antiqui illi et longaevi, multorumque temporum viri ita cito ad connubium et filiorum procreationem venerint, ut ipsorum Lectio declarat, quisquam (*sic: quisnam*) eorum nuptias maturandi morem imitari aemulus non esset?” (Eusebio, *Cronicón*, 1818, 126).

significativa puesto que, no obstante las diferencias en las edades de engendramiento, las edades totales de los patriarcas coincidían la mayoría de las veces en los dos registros y que, incluso en el caso de Lamec, en cuya edad total sí existía una variación de 24 años entre la Septuaginta y el texto hebreo, la diferencia no era en absoluto relevante (San Agustín, *Ciudad de Dios*, II, 165).

Con respecto a la paradoja de Matusalén, san Agustín aprovechó la ocasión para plantear el tema de fondo que subyacía a la variación: ¿quién, a final de cuentas, tenía la razón? ¿La versión de los LXX o la de los hebreos? Esta interrogante abrió paso a una amplia gama de especulaciones no sólo en torno a quiénes podrían ser los responsables de la alteración, sino también a las razones que habían tenido para hacerlo. De un lado, quienes defendían a los LXX argumentaban que Matusalén había sido trasladado por su padre Enoc -el que había caminado con Dios- lejos de la tierra y que, por ende, no había estado en ella cuando se había desencadenado el Diluvio. De este mismo lado estaban quienes creían que los judíos, envidiosos de que su Ley hubiese pasado a los cristianos, habían desvirtuado sus propios códices con el fin de desautorizar el Antiguo Testamento, opinión que fue rebatida por san Agustín puesto que consideraba poco probable que los judíos diseminados por el mundo se hubiesen puesto de acuerdo para tramar esta mentira, con el fin de no comunicar a los extranjeros la verdad de sus códices. Al contrario de Eusebio, san Agustín era partidario de que los códices correctos eran los hebreos, pues éstos habían constituido la base de la traducción de los LXX y eran, por consiguiente, los más antiguos. Al tanto de que la variación de 100 años en la edad de engendramiento de los patriarcas era recurrente, san Agustín identificó en esta constante algo más parecido a una premeditación que a una casualidad, conjeturando que el responsable del cambio podría haber pensado como algunos de sus contemporáneos, que creían que las largas vidas de los patriarcas estaban expresadas en años más cortos que los de su tiempo, en los cuales 10 años “bíblicos” correspondían a uno juliano. Desde este punto de vista, Adán habría engendrado a su tercer hijo Set a los 13 años, equivalentes a los 130 años que el texto hebreo estipulaba para aquel hecho. Desconcertado por esta precocidad, el responsable de la alteración habría decidido agregar 100 años a las edades de engendrar de los patriarcas, restándolos de la edad total para que éste último cálculo permaneciera invariable. Es más, san Agustín encuentra la prueba de su argumentación en Jared, el sexto patriarca que en ambas versiones engendró a su hijo a los 162 años y murió a los 800: 16 años debió parecerle al responsable del cambio una edad prudente y verosímil para ser padre, de ahí que decidiera no introducir ninguna variación en esta generación. Para san Agustín, el responsable de tales

cambios no estaba en lo correcto, puesto que estaba escrito que el Diluvio había tenido lugar en el año 600 de la vida de Noé, el mes segundo, el día 27 del mes, encontrando en este dato la fundamentación de que aquellos años eran largos y no breves y que, en consecuencia, 10 años bíblicos no equivalían a uno juliano.

En última instancia, también planteaba que la variación había podido deberse a la introducción de algún error de copia difundido ampliamente a partir de algún códice primitivo de la traducción de los LXX. En cualquier caso, san Agustín justificó cualquier cambio introducido por ellos porque, a fin de cuentas, habían estado guiados por el Espíritu divino y habían actuado con la libertad de los profetas (San Agustín, *Ciudad de Dios*, II, 167- 169).

De paso, cabe señalar que las cuentas de san Agustín no fueron ajenas a las muchas variantes que caracterizaron la transmisión de estas cronologías: en los testimonios que siguió, Matusalén había engendrado a Lamec a los 182 años, según los hebreos, y a los 160, según los LXX. Ninguno de estos datos concuerda con los transmitidos por los cuadros I y II. Más aún, san Agustín introdujo un nuevo cálculo cuando mencionó que en tres códices griegos, en uno latino y en otro sirio que concordaban entre si, Matusalén había muerto 6 años antes del Diluvio, no 14 o 22 como en Eusebio ¿quién, después de todo, estaba en lo cierto?

La incertidumbre que rodeó los cálculos cronológicos obtenidos a partir de la genealogía de Génesis 5 se reflejó también en el trabajo de los alfonsíes que, aunque siguieron la cronología del TM, conocieron la versión de la Septuaginta principalmente a través de las *Antigüedades* de Josefo. Éstos explicaron los 100 años de diferencia en la edad de engendrar de Adán presentes en ambas series como el período de luto que el patriarca había tenido tras la muerte de su hijo Abel: los LXX habían incluido el período de este luto dentro de la edad de engendrar, mientras que Moisés -como se referían al TM de la Vulgata- lo había integrado a la edad después de engendrar. En cualquier forma y siguiendo la tendencia anterior, los alfonsíes también minimizaron las diferencias argumentando que las edades totales permanecían casi invariables en ambos registros. Respecto a Matusalén, estaban al tanto de que según los Setenta Trasladores éste había sobrevivido 14 años al Diluvio y también conocieron las diferentes teorías acerca de su destino: mientras había quienes afirmaban que su padre Enoc se lo había llevado consigo al Paraíso durante el Diluvio, otros decían que Matusalén había sido uno de los maestros que había ayudado a construir el arca y que, habiendo escuchado que el Diluvio era inminente, había hecho una cámara en un costado del arca, sin que nadie se diera cuenta de su existencia. Cuando había

comenzado a llover, Matusalén se había escondido en ella con una vianda, mientras Noé embarcaba a toda prisa los animales y tan pronto como el Diluvio había cesado, Matusalén había salido primero que nadie del arca dejando sus huellas en el lodo fresco que se había formado sobre la tierra. Cuando Noé vio las huellas, las siguió maravillado, preguntándose de dónde podrían haber salido pero, para su sorpresa, encontró a Matusalén muerto después de todas las vicisitudes que había vivido. De todos modos, los redactores de la *General estoria* se mostraron cautos acerca de la procedencia de tales historias, aclarando que “non lo fallamos por ningún escrito que él en el arca fuese nin quel passó Dios a paraíso como a Enoc”. Del mismo modo, señalaban que san Jerónimo en su glosa decía que había muerto el mismo año del Diluvio, agregando que el error se debía a la cuenta de los años en las generaciones “que se non fazié bien” (Alfonso X, *General estoria*, I, I, 40-41).

A fin de cuentas, el último comentario de los alfonsíes daba cuenta de los constantes problemas y contradicciones que acarrearon los cálculos cronológicos, cuestión sobre la cual ya se había ocupado Eusebio citando el Libro de los Hechos de los Apóstoles: “No os toca a vosotros saber de los tiempos o las ocasiones que el Padre puso en su sola potestad” (Hechos 1,7). En efecto, en el prefacio de su *Cronicón* griego, Eusebio (1818, 4) hacía una advertencia a todos los que se dedicaran al estudio de las cronologías: era necesario renunciar a la búsqueda de la precisión en ellas, puesto que era imposible determinar inequívocamente la cronología del mundo entero, así como tampoco la de ningún pueblo, ni siquiera la de los hebreos. De la misma idea era san Agustín cuando decía que Dios no había querido hacer con la Sagrada Escritura matemáticos, sino fieles. Yendo un poco más allá, san Jerónimo declaraba que entre las cronologías de Judá e Israel y entre el Antiguo y el Nuevo Testamento había tal disonancia de años y confusión de números, que detenerse en tales cuestiones no era cosa de estudiosos, sino de ociosos (Capanaga 1977-1978 II, 979). En definitiva, el estatus sagrado de las Escrituras las hacía inmune a cualquier fractura cronológica, de modo que ni siquiera la paradoja de Matusalén logró desestabilizar la integridad de la historia atribuida a Moisés, ni tampoco afectar seriamente la coherencia interna del relato.

Todas las explicaciones que arriba fueron analizadas planteaban la discusión en torno a la sobrevivencia de Matusalén al Diluvio desde una perspectiva racional, en la medida en que la Biblia expresamente señalaba que sólo Noé, su esposa, sus tres hijos y sus tres esposas se habían salvado de la inundación. Siguiendo esta misma línea, Jeremy Hughes ha sostenido que las variaciones en las cronologías de un

registro a otro se debieron a un intento deliberado de acomodar los períodos de vida de las generaciones antediluvianas, y las edades en que éstas engendraron a sus respectivos hijos, a consideraciones de tipo lógicas como la de procurar que todos estuviesen muertos cuando el Diluvio se desencadenara. Para el autor, el cálculo original de la duración de las vidas de estos ancestros sería el transmitido por los LXX, en tanto que el cálculo original de las edades en que cada patriarca engendró a sus hijos sería el que aparece en el Pentateuco Samaritano. De los ajustes de ambas cronologías habría resultado la serie del Texto Masorético y, por ende, la de la Vulgata. Otro tipo de ajustes, esta vez de carácter más simbólico, correspondería a la introducción dentro de las cronologías de valores que poseen un significado especial dentro del contexto de las Escrituras, a juzgar por la cantidad de veces que éstos se repiten a lo largo de la Biblia. Tal es el caso del número 7, asociado en la genealogía de los setitas de TM al patriarca Lamec, cuya edad total es equivalente a 777 años. En la genealogía de cainitas, en tanto, el séptimo descendiente de Caín también se llama Lamec, coincidencia onomástica a la que nos referimos en el punto 1.2. El Lamec cainita además de ser el número 7 en la sucesión de patriarcas es también el autor de la críptica maldición “si siete veces será vengado Caín, Lamec lo será setenta veces siete” (Gn 4, 24), en la cual la presencia del número 7 es evidente (Hughes 1990, 11-15).

Ahora bien, desde otra perspectiva se ha planteado que explicar las diferencias cronológicas entre las diferentes versiones del Pentateuco a partir de la búsqueda de soluciones racionales que fuesen compatibles con la coherencia interna del relato, no es suficiente a la hora de intentar comprender los *schematic patterns* evidentes en las tres tradiciones cronológicas. Jeremy Northcote, autor de este enfoque, plantea que dentro del Antiguo Testamento se superponen varias tradiciones cronológicas, cada una de las cuales constituyó una revisión de la anterior, derivadas todas de una cronología progenitora original. El uso de números con una fuerte carga simbólica, política y teológica en la constitución de estos patrones es evidente, por ejemplo, en el caso de la cronología que transmitió el *Libro de los Jubileos*, ya mencionado a propósito de la esposa/hermana de Caín. Éste debe su nombre, justamente, a la división del tiempo organizada sobre la base del número siete –en la que un jubileo equivale a 49 años- y que acompaña toda la descripción de los episodios que narra. La cronología de los Jubileos está ya esbozada en Levítico 25, no obstante lo cual difiere de los LXX y del TM en las edades en que los patriarcas antediluvianos engendraron a sus respectivos hijos y, por ende, en la datación del Diluvio, que queda fijada en el 1307 AM (Jub 6, 18). Es importante mencionar también que esta

cronología está lejos de ser la única que ofrece el texto para el Diluvio, dado que de acuerdo a otros versículos el advenimiento de éste había sucedido en el 1062 AM (Jub 5, 22-23). Northcote ha sugerido que la diferencia entre ambos cómputos se debe a interpolaciones posteriores que tuvieron como base un calendario lunar de 354 días y que dieron origen al último cálculo (Northcote 2004, 26-30).

Northcote también ha propuesto que las variaciones en las cronologías, más allá de la búsqueda de la racionalidad y de la presencia de *schematic patterns*, se deben a los cambios políticos y doctrinales al interior de las diferentes comunidades judías entre los siglos VI y II AC, cambios que se relacionan principalmente con la experiencia de la Diáspora y el subsecuente contacto que éstas tuvieron con esquemas temporales extranjeros como, por ejemplo, el babilonio o el egipcio. Por ejemplo, el autor plantea que los LXX en Alejandría ajustaron la cronología total del Pentateuco al esquema temporal de los egipcios, en función a determinados hechos de la antigüedad que ambas tradiciones compartían. Tal es el caso de la llegada de José y sus hermanos a Egipto, que el historiador egipcio Manetón –de acuerdo al testimonio de Flavio Josefo- identificaba con la invasión de los hicsos y cuya expulsión se asoció –consecuentemente- con el Éxodo del texto bíblico. Manetón fue contemporáneo a los LXX y también se encontraba hacia entonces traduciendo –o componiendo- las *Antigüedades de Egipto* en griego, valiéndose para ello de antiguas escrituras sagradas. Un análisis general de la cronología de la Septuaginta sugiere la intención de los traductores de hacer encajar la historia del pueblo de Israel en un modelo estructural de 5000 años, que comenzaba con la Creación y terminaba alrededor del 300 AC, época que coincide con la caída de Palestina bajo el poder de los Ptolomeos y con la traducción que los LXX llevaron a cabo. En cualquier caso, el autor también recuerda la dificultad añadida que implica el hecho de que, específicamente de la Septuaginta, existen muchos testimonios que han transmitido un gran número de variantes, sin que haya podido establecerse cuál de ellos representa, después de todo, la versión original (Northcote 2004, 15- 20).

I.4 Las causas del Diluvio a propósito de los hijos de Dios y las hijas de los hombres

Luego del listado de la descendencia de Adán, el Génesis prosigue con una breve y ambigua digresión: cuando los hombres se multiplicaron sobre la faz de la tierra les nacieron hijas hermosas, que los hijos de Dios tomaron para sí como mujeres. “Entonces dijo Jehová: ‘No contendrá mi espíritu con el hombre para

siempre, porque ciertamente él es carne; pero vivirá ciento veinte años". Luego la narración continúa diciendo que "había gigantes en la tierra en aquellos días, y también después que se llegaron los hijos de Dios a las hijas de los hombres y les engendraron hijos. Éstos fueron los hombres valientes que desde la antigüedad alcanzaron renombre". Entonces, Jehová vio que la maldad de los hombres era mucha, se arrepintió de haberlos creado y decidió borrarlos a todos de la faz de la tierra, con excepción de Noé que "halló gracia ante los ojos de Jehová" (Gn 6, 1-8).

Las ideas que el párrafo anterior transmite, y que corresponden en forma íntegra al Yahvista, presentan una seria dificultad al intentar comprender su sentido último, pues no están organizadas en forma secuencial. La identidad de los hijos de Dios y las hijas de los hombres, y su eventual relación, nada tienen que ver con la frase que a continuación hace referencia a los 120 años que vivirían los hombres que, a su vez, tampoco se vincula con los gigantes que se mencionan por primera vez en la oración siguiente. Además, considerando que estos versículos constituyen la causa inmediata del Diluvio, a partir de su lectura no queda del todo claro en qué había consistido la maldad de los hombres y porqué Jehová había decidido borrarlos de la faz de la tierra.

Von Rad ha postulado que este bloque narrativo constituía uno totalmente independiente de la genealogía de los patriarcas que lo precedía, insertado entre ésta y el episodio del Diluvio con evidentes cicatrices. La referencia a la unión de los hijos de Dios con las hijas de los hombres remitía, seguramente, a una tradición arcaica de la cual nacieron hijos gigantes, de modo que las palabras de Jehová que se refieren a los 120 años de los hombres parecen ser una intercalación posterior que interrumpió el hilo de la narración. De otro lado, la última parte en que se menciona la maldad de los hombres, su eventual exterminio y la figura de Noé constituye la voz del propio Yahvista introduciendo el relato del Diluvio que viene a continuación. En consecuencia, el pasaje reflejaría su intento por conciliar materiales tradicionales impuestos y que necesariamente debía incluir en la redacción -como la historia de los gigantes- con su propia labor como narrador, que debía introducir el relato del Diluvio que vendría a continuación (Von Rad 2008, 132- 138).

La ambigua identidad de los hijos de Dios y las hijas de los hombres estimuló la exégesis de los comentaristas posteriores, que se esforzaron por tratar de determinar quiénes habían sido los responsables del Diluvio. Por ejemplo, Flavio Josefo sostenía que las hijas de los hombres eran las descendientes de Set, cuya progenie se había

degradado a partir de la séptima generación -espejo de la séptima generación de Caín que correspondía al bígamo Lamec- entregándose al vicio y obligando a Dios a enfrentarse con ellos. Los hijos de Dios, en cambio, eran ángeles que habían copulado con las descendientes de Set, engendrando hijos soberbios que, de acuerdo a la tradición, habían cometido los mismos desmanes que los griegos habían atribuido a los gigantes. Entonces Dios había decidido aniquilar a todos los hombres, para crear una nueva raza libre de perversidad, acortando la vida de éstos a 120 años. Noé había tratado de persuadir a los hombres para que abandonasen el placer de los vicios pero, ante el desprecio de los demás, había decidido abandonar el país con su familia, por temor a que lo mataran (Josefo, *Antigüedades judías*, 2007, 34).

No todos identificaron a los hijos de Dios con ángeles. San Agustín, por ejemplo, asoció los hijos de Dios con la genealogía virtuosa de Set, mientras que las hijas de los hombres habían sido las hermosas descendientes de la estirpe viciada de Caín. Para san Agustín, los primeros habían dado origen a la ciudad celestial de Dios - responsable del título de su obra- en tanto que los segundos a la ciudad terrena, ansiosa y apegada a los goces de este mundo (San Agustín, *Ciudad de Dios*, II, 182). Por ende, el párrafo en realidad se refería a la mezcla de ambas ciudades, a causa del libre albedrío. No obstante, san Agustín no desconocía la interpretación que identificó a los hijos de Dios con criaturas angélicas, pero la atribuyó a una confusión producto de la dificultad que reconoció en el relato: la Escritura siempre verdadera no testificaba en ninguna parte que los ángeles se hubiesen aparecido entre los hombres en cuerpos semejantes, pudiendo ser vistos y, menos aún, ser seducidos por mujeres. Señalaba también que en algunos códices de los LXX los hijos de Dios eran llamados "ángeles de Dios", del mismo modo que otros se referían a ellos sólo como "hijos de Dios". Incluso la traducción de Aquila, que había vertido el Antiguo Testamento nuevamente al griego en el siglo II DC, había traducido "hijos de los dioses". Con respecto a los gigantes, san Agustín tampoco admitía la posibilidad de que pudiesen ser hijos de los ángeles y las mujeres porque, en estricto rigor, las mismas Escrituras decían que éstos eran anteriores a la unión de los hijos de Dios con las hijas de los hombres. De todos modos, era posible que después de esta unión también hubiesen nacido gigantes, pero aclaraba que sin lugar a dudas habían habido más gigantes antes del Diluvio que después. Dios los había creado con el fin de demostrar a los sabios que ni la hermosura, ni el tamaño, ni la fortaleza de los cuerpos eran superiores a los bienes espirituales propios de los hombres buenos (San Agustín, *Ciudad de Dios*, II, 212-217). En otra parte de su obra san Agustín, siguiendo a Plinio el Viejo, se refería a las razones que había tenido la naturaleza para crear cuerpos de grandes dimensiones,

cuyos restos resurgían al quedar al descubierto con la salida de los ríos u otros desastres naturales: en los tiempos más cercanos al comienzo, la naturaleza producía cuerpos más grandes que ahora porque con el paso del tiempo la humanidad tendía a degenerarse. Agustín no dudaba de la existencia de los gigantes, testigos de una humanidad anterior, pues él mismo aseguraba haber visto en la playa de Útica –cerca de Cártago- un molar tan grande que si se hubiese cortado en trozos equivaldría a cien dientes de un hombre de tamaño normal (San Agustín, *Ciudad de Dios*, II, 162). De hecho, Babilonia había sido fundada por el gigante Nemrod, que con el tiempo se había identificado con un semidios legendario (San Agustín, *Ciudad de Dios*, II, 238). Finalmente, la cuestión de los 120 años debía ser entendida dentro de la inexactitud de las cronologías, puesto que las Escrituras tendían a aproximar las fechas: en realidad, Noé no tenía 500 años cuando había engendrado a sus hijos, sino 480 que, sumados a los 120, daban como resultado 600. En consecuencia, los 120 años de vida de los hombres anunciaban el advenimiento del Diluvio, plazo durante el cual todos los hombres debían perecer. Esta explicación, de paso, esclarecía las dudas acerca de las generaciones post diluvianas que, de todas formas, habían vivido más de 120 años (San Agustín, *Ciudad de Dios*, II, 214).

La *General estoria* recogió el parecer de san Agustín y le agregó algunos detalles de la historia de Josefo, fusionando ambas interpretaciones en una sola: del primero tomó la idea de que la descendencia de Caín había originado mujeres hermosas que se habían mezclado con los hijos de Dios, es decir, con la descendencia de Set; de Josefo, en tanto, tomó el relato de los setitas pervertidos después que Enoc -el séptimo de la línea- había sido llevado a los cielos. Los alfonsíes también agregaron a la historia nuevos matices, como que las mujeres cainitas habían hechizado a los hombres setitas, usándolos y luego desechándolos. Mientras Adán había estado vivo había tratado de impedir a toda costa las uniones, pero luego de su muerte nadie había seguido su ejemplo. De la unión entre los setitas y las cainitas habían nacido los así llamados gigantes porque habían sido los más poderosos y valientes sobre la tierra, al punto de que habían comenzado a hostigar a los demás. Los alfonsíes también estuvieron al tanto de la discusión acerca de la naturaleza de los hijos de Dios y, siguiendo a Comestor y contraviniendo a san Agustín, señalaron que hubo ángeles malos que cayeron del cielo y que podían transformarse en humanos a su antojo, yaciendo en forma de íncubos con los hombres y mujeres que quisiesen y engendrando, tal vez, gigantes. Con respecto a los 120 años, los alfonsíes recogieron varias opiniones: según Comestor, éste era el plazo que Dios había dado a los hombres para que se arrepintiesen por el mal que habían

hecho. De la misma idea era san Jerónimo, con la salvedad de que el anuncio había sido hecho a Noé 20 años antes de que comenzase la construcción del arca que, a su vez, había tardado 100 años más. Una opinión parecida pero con alguna ligera variante tenía, según los alfonsíes, Estrabón: el anuncio había sido hecho a Noé el mismo año en que había comenzado la construcción del arca, concediéndoles a los hombres 100 años para que se arrepintiesen de sus pecados pero, en caso de ser necesario, podría concederles 20 más (Alfonso X, *General estoria*, I, I, 45-49).

La historia de que los hijos de Dios eran ángeles que habían copulado con mujeres relatada por Josefo en sus *Antigüedades* también está presente en otro texto de tradición apócrifa, distinto al *Libro de los Jubileos*. Se trata del denominado *Ciclo de Henoc*, que tuvo como protagonista al descendiente de Set que “caminó con Dios”, aquel cuyo ascenso a los cielos había sido mencionado en Génesis 5, 21-24. A pesar de que la mención es muy breve y que no se entregaban mayores detalles sobre su partida, ésta originó una prolífica literatura en torno a los dones proféticos de Enoc, en cuyos viajes Dios le habría revelado los misterios divinos y los secretos de las tablas celestiales, que en la literatura apócrifa representan el gran registro que está en el cielo y en el cual está escrito todo lo que sucede y sucederá. En la medida en que el tema central del *Ciclo de Henoc* son sus dones proféticos, los episodios del Génesis presentes en este apócrifo no están expuestos en un orden secuencial, sino que más bien constituyen eventos independientes incorporados a la narración a propósito de alguno de los sueños o de los viajes proféticos de su protagonista¹⁶.

El *Ciclo de Henoc* identifica, en efecto, a los hijos de Dios con ángeles y a las hijas de los hombres con la descendencia de Set y Caín, cuya unión sexual había corrompido la naturaleza porque los ángeles no necesitaban del sexo para procrear. Los gigantes fueron el resultado de esta unión y, en gran medida, habían sido los responsables del advenimiento del castigo del Diluvio, que el profeta describe a propósito de varias de sus visiones¹⁷. El texto también responsabiliza a los ángeles de

¹⁶ Los apócrifos referidos a la figura de Enoc se multiplicaron en diversos lugares -Enoc etíope, griego, eslavo, hebreo, fragmentos coptos- durante un período de tiempo de alrededor de nueve siglos, desde el III AC hasta el VI DC. La versión que seguiremos aquí –I Henoc o Henoc etíope y griego- corresponde a una compilación de varios textos que fueron elaborados entre el siglo III AC y el I DC, agrupados conscientemente por algún redactor para formar una suerte de Pentateuco, a imitación de otras composiciones judías (Corriente y Piñero 1984, 13-20).

¹⁷ La descripción del Diluvio de I Henoc está narrada en forma de alegoría, anunciada por el profeta a su hijo Matusalén como una visión y tiene como protagonistas a diversos tipos de animales y estrellas. En él los ángeles son astros, los hombres tentados por el mal son toros negros, las mujeres de éstos son novillas y los gigantes –hijos de los astros y las novillas- son elefantes, camellos y asnos, que representan el resultado de este cruce monstruoso (I Hen 86- 89).

la propagación de la guerra y la vanidad entre el género humano, en la medida en que éstos habían enseñado a los hombres el trabajo de los metales, a partir del cual los hombres fabricaron armas para la guerra y joyas para adornar sus cuerpos. A las mujeres, en tanto, les habían enseñado cómo embellecer sus cejas. Del pecado y la corrupción de las costumbres se generó una naturaleza viciada, que concluyó gracias a la intervención de Dios, clamada por los propios hombres cuando los gigantes que habían engendrado comenzaron a comerse sus propias carnes. Entonces Dios mandó a Gabriel a destruir a los gigantes y los ángeles vigilantes –los corruptos- fueron atados por setenta generaciones bajo los collados de la tierra. En tanto, los réprobos y bastardos nacidos de la fornicación de ángeles y mujeres serían aniquilados por el gran diluvio, que Henoc anuncia en forma de profecía (I Hen 9- 10).

El *Ciclo de Henoc* aparece mencionado en diversas listas de libros apócrifos que circularon a partir del siglo V DC, entre las que se encuentran los manuscritos de las *Quaestiones et responsiones* de Anastasio Sinaíta y el repertorio de libros apócrifos de la *Eticometría* de Nicéforo de Constantinopla, que constituye un apéndice de su *Cronometría*. Estos textos pertenecieron a la tradición cristiana bizantina, al igual que Jorge Syncello, que en el primer apartado de su *Chronographia* siguió la tradición angélica de los vigilantes que tomó del apócrifo de Enoc (Corriente y Piñero 1984, 13). En la Iglesia de occidente, en tanto, la tradición enóquica fue conocida por san Agustín, que en su *Ciudad de Dios* (II, 212) puso en duda la autoría de estas fábulas de gigantes, afirmando que sus orígenes eran oscuros y que no existía garantía alguna respecto a su antigüedad. De la misma opinión fue Isidoro, quien en su *Crónica universal* señalaba que los textos que algunos atribuían a Enoc habían sido rechazados por los Padres como de sospechosa doctrina (Isidoro, *Crónica*, 210).

I.5 El Diluvio

“Noé era un hombre justo, perfecto entre los de su tiempo y caminó con Dios. Y engendró tres hijos: Sem, Cam y Jafet y viendo Dios que la tierra estaba corrompida, le comunicó a Noé su idea de destruir a todo ser viviente y le ordenó construir una inmensa arca de madera de gofer, calafateada con brea por dentro y por fuera. Sus medidas serían: trescientos codos de longitud, cincuenta codos de anchura y treinta codos de altura. Tendría un ventana, una puerta, tres pisos y varios aposentos, en los

que debía acomodarse Noé, su mujer, sus tres hijos y las esposas de éstos. También debía embarcar de todo ser vivo -aves, bestias y reptiles- dos de cada especie, macho y hembra, junto con suficiente alimento para todos (Gn 6, 9-22). Luego Jehová dijo a Noé que de todo animal limpio y de las aves tomara siete parejas, cada macho con su hembra, pero que de los animales que no eran limpios tomara sólo una pareja, un macho y su hembra. En siete días, Jehová haría llover sobre la tierra durante cuarenta días y cuarenta noches. En el año seiscientos de la vida de Noé, el Diluvio cayó sobre la tierra y todos entraron en el arca: los animales limpios y no limpios, los que se arrastraban y las aves (Gn 7, 1-8), macho y hembra como Dios ordenó a Noé (Gn 7, 9) y al séptimo día las aguas del Diluvio vinieron sobre la tierra (Gn 7, 10). En el año seiscientos de la vida de Noé, en el mes segundo, a los diecisiete días del mes, se rompieron las fuentes del gran abismo y se abrieron las cataratas de los cielos (Gn 7, 11) y llovió sobre la tierra cuarenta días y cuarenta noches (Gn 7, 12). Aquel mismo día entraron en el arca Noé, su mujer, sus hijos Sem, Cam y Jafet y sus respectivas esposas, junto a todo ser en que había espíritu de vida (Gn 7, 13-16a) y Jehová cerró la puerta (Gn 7, 16b). El diluvio duró cuarenta días (Gn 7, 17a) y las aguas crecieron y el arca se elevó sobre la tierra (Gn 7, 17b). Las aguas siguieron subiendo, el arca flotó sobre las aguas y todos los montes que habían debajo de los cielos quedaron cubiertos por las aguas, que subió quince codos más alto. Y murieron todos los seres vivientes y hombres sobre la tierra (Gn 7, 18- 21). Todos fueron borrados de la faz de la tierra, excepto Noé y los que estaban en el arca (Gn 7, 22-23). Y permanecieron las aguas ciento cincuenta días sobre la tierra y Dios, acordándose de Noé y de todos los animales que estaban en arca, hizo pasar un viento sobre la tierra y disminuyeron las aguas (Gn 7, 24- 8, 1-2a). Y las lluvias de los cielos fueron detenidas y las aguas decrecieron sobre la tierra (Gn 8, 2b-3a), al cabo de ciento cincuenta días. Reposó el arca en el mes séptimo, a los diecisiete días del mes, sobre los montes Ararat y las aguas fueron decreciendo hasta que se descubrieron las cimas de los montes, en el primer día del mes décimo (Gn 8, 3b- 5). Y sucedió que al cabo de cuarenta días Noé abrió la ventana del arca y envió un cuervo que estuvo yendo y viniendo hasta que las aguas se secaron sobre la tierra. Envío también una paloma pero ésta no encontró dónde posarse porque aún estaban las aguas sobre la tierra. Entonces, la paloma volvió hacia él y Noé le extendió la mano y la hizo entrar consigo en el arca. Al cabo de otros siete días, repitió la operación pero esta vez la paloma volvió con una rama de olivo en el pico y supo Noé que las aguas se habían retirado. Al cabo de otros siete días, por tercera vez envió una paloma, que ya no volvió al arca (Gn 8, 6-12). En el primer día del mes primero del año seiscientos uno de Noé las aguas se secaron sobre la faz de la tierra (Gn 8, 13a) y Noé quitó la cubierta del arca y vio que la tierra

estaba seca (Gn 8, 13b). A los veintisiete días del mes segundo se secó la tierra y Dios ordenó a Noé que salieran del arca su familia y los animales y que se multiplicaran sobre la tierra (Gn 8, 14-19). Luego Noé edificó un altar a Jehová y le ofreció un sacrificio de animales y aves limpias y Jehová, al percibir el olor del sacrificio, prometió no volver a maldecir la tierra a causa del hombre, porque su corazón se inclinaba a la maldad desde su juventud: “Mientras la tierra permanezca no cesarán la sementera y la siega, el frío y el calor, el verano y el invierno, el día y la noche” (Gn 8, 20- 22).

El relato del Diluvio constituye el único en todo el Génesis en que las redacciones yahvista y sacerdotal aparecen mezcladas (Von Rad 2008, 35) y aunque es difícil precisar con exactitud qué partes corresponden a cada una de las dos tradiciones, la exégesis contemporánea coincide en que es posible, al menos en términos generales, filiar la procedencia de cada uno de los versículos involucrados en la narración. En el relato arriba referido las cursivas representan la redacción sacerdotal, mientras las letras redondas la yahvista¹⁸.

Los relatos del Yahvista y del Sacerdote son bastante diferentes, tanto en el contenido como en el estilo. A la pluma del primero corresponden los versículos en que Jehová personalmente se encarga de cerrar la puerta del arca o la mención a que Noé, después de enviar por primera vez una paloma para estar seguro de que las aguas estaban retrocediendo, le extendió la mano y la hizo entrar consigo en el arca. También pertenece a la narración yahvista el detalle del olor del sacrificio de Noé que Jehová percibió como grato, dando cuenta de ese pasado sin mediación sacerdotal al que nos referimos en el inicio de este capítulo. A la redacción sacerdotal, en cambio, corresponde la adición de detalles numéricos al relato como, por ejemplo, las medidas exactas del arca (300x50x30), el número de codos (15) que subieron las aguas por sobre los montes o la cronologización pormenorizada de la historia.

Quizá la diferencia más significativa entre ambas tradiciones sea la intensidad del Diluvio, expresada en la duración total de éste y en las aguas que entraron en

¹⁸ La filiación de estos versículos constituye una labor sumamente compleja, de modo que no existe un absoluto consenso de parte de los especialistas. Para la presente investigación, hemos seguido las filiaciones de Gerhard Von Rad (2008, 53-182) y de Norman Habel (1971, 18- 22), que difieren en la autoría de Gn 7, 6; 7, 9; 7, 17; 8, 2-3 y 8, 7. El problema es más complejo aún, puesto que no es posible determinar si estas divergencias se deben a la exégesis misma de los textos o a errores de edición, impresión o traducción de los dos autores citados, dado que en ambos hay incoherencias que delatan erratas en el proceso de edición de sus respectivos libros, todas relacionadas con una alteración secuencial en el orden numérico de los versículos citados. En conclusión y como una forma de saldar las diferencias, los versículos en disputa han sido filiados de acuerdo a James Frazer (1916, 247-251).

acción durante la inundación: mientras que para el Yahvista el diluvio consistió esencialmente en lluvias, para el Sacerdote constituyó una verdadera catástrofe cósmica, en la que no sólo se abrieron las cataratas de los cielos, sino que también se rompieron las fuentes del gran abismo. Estas especificaciones formaron parte de la cosmovisión que el Sacerdote ya había insinuado en su relato de la creación: “Haya un firmamento en medio de las aguas, para que separe las aguas de las aguas. E hizo Dios un firmamento que separó las aguas que estaban debajo del firmamento, de las aguas que estaban sobre el firmamento” (Gn 1, 6-7). De modo que cuando las cataratas de los cielos -o las aguas sobre el firmamento- se unieron nuevamente con las fuentes del gran abismo -o aguas de abajo del firmamento- el cosmos regresó a su caos primitivo, anterior a la creación del hombre¹⁹. Desde esta perspectiva, el Diluvio representa para la narrativa sacerdotal una nueva creación, un nuevo comienzo para el mundo y la humanidad (Von Rad 2008, 150).

En cuanto a la duración total del Diluvio, es decir, el tiempo transcurrido desde que comenzó a llover hasta que Dios ordenó a Noé y su familia descender del arca, también existe una importante diferencia entre ambas narrativas. Este cálculo se obtiene de la suma por separado de los valores que transmitieron las dos fuentes, cuya manera de enunciar el tiempo fue distinta: mientras que la información del Yahvista equivale a períodos de días -en los que el siete se repite en forma constante y el Diluvio dura 40 días y 40 noches- en el Sacerdote la temporalidad está manifestada en fechas concretas, expresadas la mayoría de las veces -con excepción de los 150 días que permanecieron las aguas sobre la tierra (Gn 7, 24)- en días, meses y años de la vida de Noé. En el cuadro III, aparecen los datos cronológicos del Diluvio que pertenecen al Yahvista en negrilla, en tanto que los del Sacerdote figuran con letras cursivas.

Con respecto a la cronología del Yahvista, Frazer (1916, 256) y Von Rad (2008, 141) han determinado que en ella la duración total del Diluvio equivale a 61 días, considerando los 40 de la inundación más los tres vuelos consecutivos, de 7 días cada uno, del cuervo y de las palomas (40+7+7+7). No obstante, es necesario precisar que el Génesis fue ambiguo al respecto pues sólo se mencionan dos intervalos de 7 días y no tres. La ambigüedad está en que estos dos intervalos están enunciados como

¹⁹ Esta división entre las aguas de arriba y las de abajo también está en el *Ciclo de Henoc*, cuando Enoc profetiza que durante el diluvio se abrirían los depósitos de agua de encima de los cielos, identificados como masculinos, y se mezclarían con las fuentes de debajo de la tierra, identificadas como femeninas (I Hen 54, 7-8).

“otros siete días” (Gn 8, 10; Gn 8, 12), de modo que Frazer, Von Rad y otros exégetas concluyeron que habían habido 7 días previos a los primeros “otros siete días”, frase introducida a propósito de la segunda paloma enviada. No obstante, no todos supusieron la existencia de los 7 días previos al segundo envío. En el relato de los alfonsíes, por ejemplo, éstos no aparecen, cuestión que dentro del contexto de la narración tampoco tuvo mucha importancia (Alfonso X, *General estoria*, I, I, 57-58).

Por lo demás, la exégesis del episodio del envío del cuervo y la paloma presentó otras dificultades, pues la versión del TM y los LXX varían entre sí: mientras en el primero el cuervo “estuvo yendo y volviendo hasta que las aguas se secaron sobre la tierra”, en los LXX Noé soltó al cuervo “y una vez fuera no volvió hasta que se hubo secado el agua de la superficie de la tierra (Gn 8, 6-8). El destino del cuervo sí que inquietó a los alfonsíes puesto que, considerando que sólo había una pareja de cada animal o ave a bordo del arca, el extravío de uno de los cuervos comprometía seriamente la continuidad de su especie (Alfonso X, *General estoria*, I, I, 57-58)²⁰.

Ahora bien, sobre los datos del Yahvista la narrativa sacerdotal interpoló su propia cronología. No obstante, la dificultad está en que tal como sucedió con las edades de engendrar de los patriarcas prediluvianos, la cronología sacerdotal del Diluvio fue transmitida por el Texto Masorético y por la Septuaginta con diferentes valores, que aparecen en el cuadro III bajo las columnas TM y LXX, respectivamente. La más evidente de las variaciones es que mientras en el TM el diluvio comenzó el día 17 del mes segundo del año 600 de la vida Noé, en los LXX éste se desató el día 27 del mes segundo del año 600 de la vida de Noé, lo que implica una diferencia de 10 días entre una versión y otra. Por ende, en TM la duración total del Diluvio es de un año y 10 días, mientras que en los LXX es de un año exacto. Natalio Fernández (2008, 60) ha propuesto que el cálculo de los LXX obedeció a un intento de armonización cronológica de parte de éstos, suponiendo que la cronología original era la de TM.

Si bien en el Génesis la cronología más visible es la del Sacerdote, el ejercicio de combinar todos los datos en una sola serie permite obtener nuevas fechas implícitas en la narración, tal como había sucedido con la fecha de muerte de Matusalén en la lista de patriarcas prediluvianos. Los cálculos elípticos aparecen en color rojo en el cuadro III y variaron, como es de suponer, dependiendo si se toma

²⁰ Cabe mencionar que sobre la autoría del episodio del cuervo tampoco existe consenso, puesto que Frazer (1916, 249) y Habel (1971, 21) lo atribuyeron a la pluma del Yahvista, mientras Von Rad (2008, 147) lo catalogó dentro de las adiciones de la redacción sacerdotal.

como punto de partida del diluvio el 17 (TM) o el 27 (LXX) del mes segundo del año 600 de la vida de Noé, diferencia que queda expresada en las columnas correspondientes.

Cuadro III: Cronología del Diluvio en la Redacción Yahvista y Sacerdotal

Día y mes		Año (de la vida de Noé)	
TM	LXX		
17- II	27- II	600	Se desató el Diluvio (Gn 7,11)
27- III	7- IV	600	Cesaron las lluvias después de 40 días y 40 noches (Gn 7, 17)
17- VII	27- VII	600	150 días permanecieron las aguas sobre la tierra (5 meses) y reposó el arca en Ararat (Gn 8, 3-4)
1º- X	1º- XI	600	Se descubrieron las cimas de los montes (Gn 8, 5)
10- XI	10- XII	600	Pasaron 40 días y Noé abrió la ventana del arca (Gn 8, 6)
17- XI	17- XII	600	¿y pasaron 7 días y envió un cuervo y una paloma? (Gn 8, 6- 10)
24- XI	24- XII	600	Pasaron otros 7 días y Noé envió una segunda paloma, que volvió con un ramo de olivo (Gn 8, 10- 11)
1º- XII	1º- I	600/ 601	Pasaron otros 7 días y Noé envió una tercera paloma, que ya no volvió más (Gn 8, 12)
1º- I	1º- I	601	Las aguas desaparecieron de la faz de la tierra (Gn 8, 13)
27- II	27- II	601	Quedó seca la tierra y Dios ordenó a Noé y a su familia bajar del arca (Gn 8, 14-16)
1 año y 10 días	1 año		Duración total del diluvio

El ejercicio de combinar todos los datos en una sola serie contribuye a esclarecer la segunda diferencia entre la cronología del TM y la de los LXX: mientras que en el primero las cimas de los montes se descubrieron el día 1º del mes décimo, en los LXX este hecho sucedió en el día 1º del mes undécimo, generando una diferencia de un mes entre un registro y otro²¹. Gracias a este mes adicional la cronología de los LXX resulta exacta, puesto que la tercera paloma que ya no regresó

²¹ La diferencia en el versículo en cuestión (Gn 8, 5) es que mientras en TM se lee: "Las aguas fueron decreciendo hasta el mes décimo, cuando, el primer día del mes, se descubrieron las cimas de los montes", los LXX dicen: "Y el agua que corría iba disminuyendo hasta el mes décimo: y el mes undécimo, el primero del mes, se vieron las crestas de las montañas".

-un dato implícito dentro de la narración- coincide con el día en que las aguas desaparecieron de la faz de la tierra, el día 1º del mes primero del año 601 de la vida de Noé. Sin embargo, no sucede lo mismo en el TM, en cuya cronología la paloma que no volvió fue liberada un mes antes de que las aguas bajaran. Entonces ¿por qué la paloma no había vuelto al arca, como sus dos antecesoras, si las aguas aún cubrían la superficie de la tierra? Este dilema quedaba resuelto en los LXX gracias al mes extra presente en su cronología que, al parecer, cumplió la función de mantener la coherencia interna del relato, haciendo que dos hechos provenientes de diferentes tradiciones -la paloma que no volvió del Yahvista y la retirada de las aguas del Sacerdote- coincidieran en forma exacta en una misma fecha. Básicamente, es la misma consideración lógica presente en el TM a propósito de la muerte de Matusalén, en cuya cronología prediluviana la fecha de ésta y del Diluvio coincidían en forma exacta, de manera que la coherencia interna del relato no se viese afectada por la supervivencia de ninguna persona que no fuese Noé o su familia.

Otra cuestión importante que se desprende del análisis de la cronología implícita del Diluvio no se relaciona ya con la diferencia entre los LXX y el TM, sino más bien con el efecto directo de las interpolaciones de la narrativa sacerdotal en la cronología del Yahvista. Producto de la adición de tres marcadores temporales del Sacerdote (Gn 8, 3-5) la información sobre los 40 días que la narrativa yahvista había asignado al Diluvio quedó duplicada, convirtiéndose en dos valores distintos (Gn 7,12 y Gn 8, 6) que se sumaron en forma independiente a la cronología total.

Ahora bien, más allá del valor que las precisiones cronológicas del Diluvio han tenido para la exégesis contemporánea ¿qué valor tuvieron para los exégetas tardoantiguos y medievales? La determinación exacta de cada una de las fechas en que las distintas fases del Diluvio habían tenido lugar fue de suma trascendencia para la tradición astrológica hebrea, que descansaba sobre el principio de que Dios controlaba la influencia de los astros y que, por ende, calcular las posiciones, los movimientos y las interrelaciones entre los distintos cuerpos celestes constituía una forma efectiva de acercarse al conocimiento divino, confirmando por otros medios lo que ya estaba contenido en la Tora²². No sólo el presente y el futuro podían ser

²² La forma en que Dios controlaba la influencia de los astros fue objeto de debate en los círculos rabínicos. Por ejemplo, Abraham Bar Hiyya, responsable de difundir las ciencias árabes en el mundo judío y residente en Barcelona hacia siglo XII, precisaba que si bien Dios podía apartar o debilitar la influencia de los astros cuando lo deseara, no podía anularla a menos que así lo hubiera determinado en el momento mismo de la creación. Tal era el caso del Diluvio, que se había producido porque Dios había decidido retirar dos estrellas del cielo, desencadenando la catástrofe cósmica cuyas consecuencias habían afectado a todas las naciones del mundo salvo a Israel, que había permanecido fiel a su Dios y a

interpretados en clave astrológica, sino también toda la historia de Israel desde la creación en adelante, para lo que era necesario determinar con exactitud la fecha en que cada uno de los acontecimientos ligados a su pasado habían sucedido y así poder calcular si la posición de los astros les había sido favorable o adversa: en el siglo VIII en Bagdad, el judío persa Abū Ma'shar había interpretado el Diluvio como el resultado de la conjunción de Júpiter y Saturno en el signo de Cáncer, fijando su data en el año 3300 AC (Rodríguez 2011, 42).

La forma más efectiva de elaborar este tipo de cálculos era la confección de horóscopos, en los cuales rabinos y astrólogos interpretaban cada uno de los cambios meteorológicos que habían marcado el curso de la inundación como una alteración sincrónica de los astros, cuya posición era posible calcular si se determinaba la fecha exacta de cada una de las fases del Diluvio a través del ciclo anual que había durado²³. Astrólogos y rabinos no siempre coincidían en sus interpretaciones, cuyas diferencias fueron comentadas por Yosef Ben Eliezer Bonfils, un intelectual sefardita del siglo XIV, contemporáneo al reinado de Alfonso XI de Castilla y sus hijos. Bonfils perteneció a un grupo de filósofos que integraron elementos de la Cábala, del neoplatonismo y del pensamiento de Maimónides para alcanzar la perfección religiosa del creyente, cuyas ideas tuvieron una amplia difusión en el ámbito sefardí. Su libro *Şafnat pa 'ene' ah* o *Libro revelador de lo oculto* se puede catalogar como un comentario al comentario al Pentateuco de Abraham Ibn Ezra, un sabio errante del siglo XII educado en Sefarad y autor de una amplia gama de comentarios bíblicos, tratados gramaticales en lengua hebrea y otras tantas obras astronómicas, astrológicas y matemáticas. En el *Libro revelador de lo oculto*, Ben Eliezer siguió la cronología masorética del Diluvio expuesta en el cuadro III, utilizando los cálculos implícitos que se desprendían de ella para comentar el horóscopo del Diluvio que sus predecesores habían elaborado: el diluvio había finalizado el día 27 de Sivan, correspondiente al tercer mes del calendario judío; sus efectos se habían hecho sentir hasta el 17 de Tišri, el séptimo mes del calendario judío; y Noé había enviado el cuervo el 17 de Ševat, undécimo mes del calendario judío, exactamente 9 meses

su Ley (Rodríguez 2011, 89-90).

²³ Por ejemplo, de acuerdo a los rabinos, el Diluvio se había desatado por la acción de la luna que estaba en Escorpio, cuya característica era la triplicidad del agua. La condición de desastre había estado dada porque Escorpio era también la casa de Marte, considerado un planeta maléfico. Para los astrólogos, en cambio, cuando el Diluvio había comenzado todos los planetas, el sol y la luna estaban en conjunción al comienzo de Aries, combustos por el sol. Como la luna significaba agua, su efecto dentro de esta configuración se había traducido en una lluvia tan desmesurada y dañina que había destruido toda la vida en la tierra (Rodríguez 2011, 284-290).

después del comienzo del diluvio (Rodríguez 2011, 284).

La duración efectiva de 9 meses para el diluvio establecida por los rabinos que consultó Bonfils convivió con la periodificación anual de los LXX y la anual más 10 días extras que se obtenía del Texto Masorético. No obstante, los comentaristas que a través de los siglos se dedicaron a la interpretación del Génesis no siguieron en estricto rigor estas cronologías y optaron por adecuarlas a sus propias expectativas sin prestar demasiada atención a que sus cuentas no reflejaran las palabras exactas de las Escrituras. Por ejemplo, los alfonsíes aún siguiendo el Texto Masorético que asignaba al Diluvio una duración total de un año y 10 días, cambiaron la fecha de término del Diluvio reemplazando el valor 27 del segundo mes por 17 del segundo mes, fecha que no existe en ninguna cronología del Diluvio²⁴. Es posible que esta reescritura, presente también en Comestor (*Historia scholastica*, 1085-1086), haya sido introducida como una forma de armonizar cronológicamente la historia, de modo que el diluvio hubiese tenido lugar a lo largo de un año exacto, pero manteniendo el Texto Masorético como base. No obstante, el relato de la *General estoria* tampoco está exento de las ambigüedades que rodearon las cuentas del Génesis, puesto que si bien en dos ocasiones se menciona que el Diluvio comenzó en el año 1674 AM (Alfonso X, *General estoria*, I, I, 45 y 51), en otra explícitamente se señala que Noé y su familia bajaron del arca en el año 1687 AM (Alfonso X, *General estoria*, I, I, 58), es decir, 13 años después de la inundación, lo que en absoluto resulta coherente con la historia misma. Contradicciones como estas fueron frecuentes en las cuentas cronológicas llevadas a cabo durante la edad media y reflejan, a fin de cuentas, las dificultades que tuvieron los intérpretes del Génesis para obtener cálculos exactos a partir de las Escrituras.

Ahora bien, fuera de las cronologías otra evidente diferencia entre la narrativa yahvista y la sacerdotal se refiere a las características de los animales que abordaron el arca. En la antigua redacción del Yahvista, Jehová le pide a Noé que embarque siete parejas de animales limpios y una pareja de animales impuros, procediendo del mismo modo con las aves (Gn 7, 2-3). Esta distinción entre animales puros e impuros está establecida en los libros de Deuteronomio (14, 3-21) y Levítico (11, 1-47) y

²⁴ “E passados diezisiete días del segundo mes dell otro año (es decir, el 601 de la vida de Noé) membróssse Dios de Noé, e fablól e dixol assí: -Sal ya dell arca seguramente tú e tu mugier e tus fijos e sus mugieres contigo, e todas las animalias que conusco fueron en el arca, e sallit todos e esparzetzvos por la tierra, e crecer e amuchiguat todos los omnes e las otras animalias, e poblalha. Noé fizolo todo en la sallida del arca como fiziera en la entrada assí comol mandó Dios. En el mes de mayo e en día de domingo entró Noé en el arca, e en ese mismo mes e en otro tal día all otro año sallió d'ella e los que con él eran en ella” (Alfonso X, *General estoria* I, I, 58- 59).

constituye el fundamento de las restricciones alimentarias que Dios ordenó a Moisés que mantuviese el pueblo de Israel. En la narrativa del Sacerdote, en cambio, la orden incluye a todos los ganados, todos los reptiles y todas fieras (Gn 7, 8-9), sin que esté presente la distinción entre animales puros e impuros. Esta corrección no fue arbitraria, porque el Sacerdote, como último redactor, estaba consciente de que la distinción entre animales puros e impuros había sido revelada a Moisés muchos siglos después de la muerte de Noé y que, por ende, en los tiempos del Diluvio era imposible que tal diferencia siquiera existiese (Frazer 1916, 255).

La corrección del Sacerdote no alteró mayormente la coherencia del relato, puesto que la distinción entre animales puros e impuros tendió a ser absorbida por la especificación de que *todos* los animales habían abordado el arca. Aún así, cierta confusión al respecto sobrevivió: por ejemplo, Flavio Josefo señalaba que en el arca habían entrado todo tipo de animales, machos y hembras “y en algunos casos un número de ellos siete veces mayor” (*Antigüedades judías*, 2007, 35). Por su parte los alfonsíes identificaron a las siete parejas del Yahvista con los animales mansos y comestibles, mientras que *todos los animales* de la redacción sacerdotal correspondían a las criaturas bravas, no comestibles. Siguiendo a Pedro Comestor, los alfonsíes eran de la idea de que los hombres antes del Diluvio no comían carne, pero como se suponía que todas las sementeras se habían perdido con la inundación, tras ésta los animales limpios se habían convertido en el primer y único alimento de los hombres (Alfonso X, *General estoria*, I, I, 52).



Arca de Noé en Armenia, afuera de las puertas del Reino de Gog y Magog. *Psalter World Map*, s. XIII. (*Magnificent Maps*, exhibition at British Library)

Por otra parte, el Sacerdote no sólo reelaboró algunas de las historias transmitidas por el Yahvista, sino que también agregó al relato detalles inéditos hasta entonces. Uno de ellos fue la incorporación del topónimo Ararat, identificado con el monte sobre el cual había reposado el arca después de la inundación. Este nombre está presente tanto en el Texto

Masorético como en la Septuaginta, sin embargo en la Vulgata -la traducción de san Jerónimo- fue reemplazado por *Montes Armeniae*. Según Monferrer (2004, 109-110), el cambio correspondería a una actualización toponímica, una técnica habitual que siguieron muchos traductores de la Antigüedad cuando el nombre de un lugar dejaba de utilizarse y era sustituido por una nueva denominación. Gracias a la incorporación de un topónimo en la historia del Diluvio, el arca pudo formar parte de los *mappae mundi* medievales, que constituyeron el escenario sagrado en el que los monjes cristianos proyectaron toda la geografía bíblica.

Otro de los detalles inéditos incorporados por la narrativa sacerdotal fueron los nombres de los hijos de Noé -Sem, Cam y Jafet- responsables, junto a sus esposas, de poblar el mundo tras el Diluvio. Sin embargo, tal como había sucedido con las esposas de Caín y Abel, ninguna de las dos redacciones del Génesis transmitió los nombres de las nueras y de la esposa de Noé, a pesar del importante rol que les había cabido como refundadoras de todo el género humano.

El interés por los nombres de las nueras y la mujer de Noé corrió una suerte parecida al de las esposas de Caín y Set, sólo que ahora ya no era necesario que Noé, Sem, Cam y Jafet se casaran con sus hermanas, puesto que las diez generaciones prediluvianas habían tenido suficiente descendencia como para que éstos buscasen esposas entre las varias hijas de su parentela. De hecho, en el *Libro de los Jubileos* la esposa de Noé –*Emzara*- es también su prima (Jub 4, 33) y aunque no se especifica el parentesco entre Sem, Cam y Jafet y sus esposas, éstas si tienen nombre: *Sedacatlebab*, *Nahlatmehoc* y *Adatnese*, respectivamente (Jub 7, 13- 17). Y tal como había sucedido con las esposas de los hijos de Adán y Eva, cuyas identidades apócrifas no llegaron hasta la tradición medieval, los nombres de las nueras y la esposa de Noé más difundidos en el cristianismo occidental fueron los que Pedro Comestor les había asignado en su *Historia scholastica* (Comestor, *Historia*, 1084). Esta vez, eso sí, la fuente de Comestor no fue el Pseudo-Metodio y los nombres referidos aparecen como una breve adición al comentario sobre el episodio del ingreso al arca: la esposa de Noé recibió por nombre *Phuarphara*, la de Sem *Pharphia*, la de Cam *Cathaflua* y la de Jafet *Fliva*²⁵.

²⁵ Hasta donde sabemos, no existe un estudio que haya determinado desde qué fuente Comestor extrajo estos nombres, ausentes en el *Apocalipsis* del Pseudo-Metodio.

Con algunas variantes, estos nombres se transmitieron con bastante fidelidad a la *General estoria* (I, I, 54), transformándose en Puafara, Purfia, Cotafluya y Fluya, respectivamente. Y, continuando la misma ruta de sus antecesoras, estas identidades también pasaron al *Liber chronicarum* de Schedel en donde, tal como Calmana y Delbora, las tres sobrevivientes del Diluvio adquirieron un rostro (Schedel 1493, XVv-XVI).

Para el siglo XV y XVI, el nombre de los hijos de Noé y el de las mujeres que se habían salvado a bordo del arca ya formaban parte del género dramático franco, integrándose al elenco del *Mistére du viel testament*, una obra colectiva elaborada en sucesivos momentos del siglo XV. A través del *Mistére Adán, Abraham y Noé*, entre muchos otros patriarcas, se hicieron populares entre los fieles, protagonizando historias que no sólo representaban los episodios más conocidos del Antiguo Testamento, sino también de otras tradiciones apócrifas vigentes para entonces. En el *Mistére* la esposa de Noé se llamaba Phuarfara, la de Cam recibía el nombre de Cathaflua, la de Jafet se denominaba Fliva y la de Sem se llamaba Persia (Rothschild 1878, lxxvi- lxxxiii). Todos estos nombres, salvo Persia, corresponden a los mismos que Pedro Comestor les había dado en la *Historia scholastica*.

Ahora bien, dado que la historia del Diluvio también forma parte del Corán, existió toda una tradición en la hermenéutica islámica en torno a la figura de Noé y su familia, que se materializó en los *hadices* o relatos de tradición, dentro de los cuales existe un género que se caracterizó por incorporar en su exégesis variantes de contenido judío o cristiano. Parte de estos *hadices* se integraron a la cultura escrita de los moriscos mediante traducciones al romance aljamiado, que incluso mantuvieron la cadena de transmisores o *isnād* tan característica de los primeros siglos del Islam y cuyo objetivo era garantizar la autenticidad del relato²⁶. Tal es caso del *Alhadiz de Nūh* o *Aladiz de Noé*, un texto que circuló entre las comunidades moriscas durante el siglo XVI y que describe brevemente el Diluvio y los momentos en que Noé subió a los animales a bordo del arca. Una de las particularidades del *Aladiz* es que en él Noé no tiene una, sino dos esposas: Haykal, que se salva del Diluvio, y Rabi'a, que muere por “descreyente”. Jorge Pascual ha propuesto que el doble matrimonio de Noé podría tener su origen en una azora del Corán en la que se menciona la incredulidad de las esposas de Noé y Lot, ambos hombres justos que fueron traicionados por sus mujeres (LXVI, 10). Dado que en la doctrina chií del *'isma*, por la que se creía en la infalibilidad

²⁶ Aljamía: Texto morisco en romance, pero transscrito con caracteres árabes (RAE).

moral de los profetas e imanes, se prohibía que ninguno de ellos pudiese tener un hijo o una mujer de conducta reprochable, el problema de la esposa incrédula de Noé quedaba resuelto si ésta perecía en el Diluvio y se le adscribía al patriarca una segunda mujer pía (Pascual 2008).

Jorge Pascual (2008, 14), identificando los elementos cristianos presentes en este relato aljamiado, también determinó que el antropónimo de la esposa virtuosa de Noé -Haykal- tuvo sus orígenes en el *Libro de la cueva de los tesoros*, un apócrifo cristiano de tradición siríaca muy cercano al *Apocalipsis del Pseudo-Metodio*, la fuente de Pedro Comestor. Ambos textos comparten no sólo su origen, sino también gran parte de su contenido pero, a diferencia del *Apocalipsis*, el *Libro de la cueva de los tesoros* no fue traducido a ninguna lengua occidental. No obstante, circuló ampliamente en la cristiandad oriental y tuvo dos recensiones en árabe -*Me`ārat Gazzā* (s. VIII) y *Kitāb al-Maŷāll* (s. IX)- la última de las cuales habría transmitido el nombre de Haykal al *Aladiz de Noé*.

En tanto el nombre de Rabi'a, la esposa impía de Noé, sólo fue transmitido por Ibn Tāwūs (m. 1265-6), autor que recogió el debate exegético en torno a la infiltración de tradiciones cristianas y judías en el Islam que tuvo lugar durante los primeros años de éste en la ciudad de Cufa, en el actual Irak²⁷. Lo interesante es que uno de los posibles tradicionalistas involucrados en la cadena de transmisión del Aladiz -Jālid ibn 'Abd Allāh al Qasrī- vivió precisamente en Cufa, en donde habría sido acusado de herejía cristiana a causa de mandar a construir una capilla en un espacio ganado a la mezquita principal (Pascual 2008, 169-170). En consecuencia, por otra vía distinta a la trazada por el Pseudo-Metodio y Pedro Comestor, los antropónimos de tradición cristiana siríaca se filtraron a la historia del Diluvio una vez más.

Ahora bien ¿por qué la identidad de la familia de Noé era tan importante? La pregunta cobra aún más sentido si se tiene en cuenta que los nombres hasta aquí mencionados están lejos de ser los únicos que tuvieron las sobrevivientes del Diluvio. Francis Lee Utley (1941) encontró para la esposa de Noé ciento tres nombres,

²⁷ En Cufa convivieron al mismo tiempo tradiciones cristianas, judías e islámicas y según una tradición profundamente arraigada en grupos chiítas, en esta ciudad se había construido el arca. No sólo eso, sino que Adán y Noé estaban enterrados allí (Pascual 2008, 170). La tradición del Diluvio también era un sello distintivo de la ciudad de Apamea Cibotos en Frigia, actual Turquía, hogar de comunidades judías muy influyentes. Cibotos, de hecho, significa en griego *arka* o *cofre* y en las monedas acuñadas durante los primeros siglos de nuestra era aparece el arca flotando en el agua con dos pasajeros, sobre los cuales se observan dos pájaros: un cuervo y una paloma con una rama de olivo en el pico. Por si las dudas, el nombre de Noé en griego aparece escrito sobre la moneda (Frazer 1916, 270).

siguiendo su huella en diferentes tradiciones, desde los más tempranos misdrás rabínicos hasta el siglo XIX. No sólo eso, sino que también elaboró un listado con los treinta nombres de la esposa de Sem, los veintinueve de la de Cam y los treinta y cinco de la de Jafet. A pesar de la abrumadora cantidad de nombres, Lee señalaba que muchos de estos nombres provenían de no más de cinco fuentes, cuyas variantes se debían principalmente al proceso de transliteración de éstos o a los errores de copistas posteriores. También reconocía que algunas de las innovaciones se debieron al intento de ajustar estos nombres a otros ya presentes en las Escrituras o, simplemente, a la pura invención de algunos autores. Más allá de estos motivos, Lee planteaba que las razones que subyacieron a la necesidad de revestir a estas mujeres con una identidad se relacionaron con la recurrente idea presente en la Biblia de que las ciudades habían recibido el nombre de su fundador o, en su defecto, de alguno de sus parientes más cercanos. Por ejemplo, la primera ciudad fundada por Caín se había llamado Enoc, en honor a su hijo. En su calidad de segundos padres de la humanidad, la familia de Noé repoblaría todo el orbe, de modo que convertir a sus miembros en héroes epónimos de varias ciudades equivalía a revestirlas de un mayor prestigio. Esta idea está presente también en el *Libro de los Jubileos*, en el que justamente las identidades de las nueras de Noé son mencionados a propósito de que sus esposos habían fundado las primeras ciudades después del Diluvio otorgándoles sus nombres²⁸.

Por otro lado, al dotar a las mujeres sobrevivientes del Diluvio de una identidad, éstas pasaron a formar parte de la larga tradición de debilidad y lascivia que las Escrituras atribuían al género femenino. Sin ir más lejos, de las cuatro mujeres que el Génesis nombra para los tiempos pre-diluvianos, la totalidad está asociada a la concupiscencia: Eva había incitado a Adán a comer del fruto prohibido, Ada y Zila habían sido las esposas del bígamo Lamec, y Naama, si bien no había cometido un pecado explícito y era soltera, estaba de antemano condenada por pertenecer a la estirpe viciada de Caín. La lujuria atribuida a la esposa de Noé está presente en muchas tradiciones: de acuerdo a los Gnósticos, su nombre era Noria y durante la construcción del arca a menudo había tratado de tentar a Noé, incluso si esto había sido prohibido por el Arconte, cuya intención era que ésta muriese en el Diluvio. No

²⁸ "Se separaron de su padre él (Cam) y sus hijos -Cus, Misraim, Fut y Canaán-, y se construyó una ciudad a la que dio el nombre de su mujer, Nahlatmehoc. Jafet, al verlo, tuvo celos de su hermano y construyó él también una ciudad a la que dio el nombre de su mujer, Adatnese. Pero Sem se quedó con su padre, Noé, junto al cual construyó una ciudad en el monte, a la que dio asimismo el nombre de su mujer, Sedacatlebab. Estas tres ciudades estaban cerca del monte Lubar: Sedacatlebab, ante la falda oriental; Nahlatmehoc, al sur, y Adatnese, al oeste" (Jub 7, 13-17).

sólo eso, sino que la construcción del arca había tardado mucho por su culpa, puesto que cada vez que se sentaba sobre ella se iniciaba un fuego en aquel lugar. Esta historia fue transmitida y rebatida por Epifanio de Salamina en su *Adversus haereses*, introduciendo de paso un nuevo nombre para la esposa de Noé: Barthenos. Esta hipótesis de Lee (1941, 450-451) también se observa en el ya mencionado relato del Corán sobre la incredulidad de las esposas de Noé y Lot, como también en el *Aladíz de Noé*, en el que la segunda mujer del patriarca muere ahogada en el Diluvio.

De otra parte, Lee también propuso que los nombres de la familia de Noé fueron utilizados para elaborar conjuros en una serie de tratados de magia, dado que el patriarca pasó a la historia como el heredero de los conocimientos que Dios mismo le había entregado a Adán. Esta idea tuvo sus orígenes en la literatura apócrifa judía, concretamente en el *Ciclo de Henoc* y en el *Libro de los Jubileos*, que atribuyeron a Noé la autoría de un libro que debió circular hacia el siglo III AC y que sólo ha sobrevivido a través de los fragmentos que de él transmitieron unos pocos testimonios posteriores. En el *Libro de Noé*, como se ha denominado este texto, el patriarca demuestra ser desde su nacimiento un niño prodigioso, al punto que su padre Lamec duda de su paternidad y piensa que Noé podría ser hijo de los ángeles vigilantes²⁹. Las referencias que I Henoc y el *Libro de los Jubileos* hacen del *Libro de Noé* sugieren que éste era en principio un herbolario o una guía de plantas curativas, que también contenía prescripciones alimentarias respecto a la ingesta de sangre, precepto que los descendientes de Noé habrían violado después del Diluvio. La existencia de este registro dio origen a la idea de que Noé había sido un hombre extremadamente sabio, tal como lo sugiere uno de los manuscritos de Qumrán, *4Q Mes. Aram*, que identifica el origen de esta sabiduría con los tres libros primitivos de la literatura enóquica: el *Libro de la astronomía*, el *Libro de los sueños* y el *Libro de los vigilantes* (Diez Macho 1984, 228- 230).

Finalmente, las suturas, omisiones y ambigüedades del relato del Diluvio debieron levantar las sospechas de más de alguno, como queda de manifiesto en la defensa acérrima que san Agustín hizo de su veracidad. A quienes no creían posible que las aguas pudiesen sobrepasar en quince codos las cumbres más altas les respondió explicándoles que si la tierra, que era el más denso de los elementos, había

²⁹ “La carne de éste era blanca como escarcha y roja como las rosas; sus cabellos, blancos como lana, y sus ojos, hermosos. Cuando abrió los ojos, iluminó toda la casa como el sol, y toda ella brilló mucho” (I Hen 106, 2). Lamec le planteó las dudas sobre la paternidad de Noé a su padre Matusalén que, a su vez se las transmitió a Enoc, quien le confirmó a Lamec que, en efecto, era el padre de Noé.

escalado hasta la cima de los montes ¿por qué no podrían haberlo hecho también las aguas, que eran más ligeras?. A quienes, de otra parte, dudaban de la capacidad del arca para transportar tal cantidad de especies de animales, les respondió que Orígenes había observado que los codos mencionados en la Biblia bien podrían ser codos geométricos, cada uno de los cuales equivalía a seis de los codos comunes. Además, Noé había tenido 100 años para fabricar un arca de tamañas dimensiones. De cualquier manera, los animales del mar no tenían necesidad de haber sido embarcados porque podían sobrevivir a la catástrofe por si mismos y menos aún los que nacían de la tierra espontáneamente, como las ranas, o los que no tenían sexo, como las abejas³⁰. Por último, san Agustín también disipó las dudas respecto a cómo los animales habían vuelto a poblar las islas más apartadas de la tierra después del Diluvio: o bien los descendientes de Noé los habían llevado consigo en sus navíos o bien los ángeles los habían trasladado, con un mandato especial de Dios (San Agustín, *Ciudad de Dios*, 244).

Para san Agustín, el arca representaba la ciudad de Dios -la Iglesia- y había tenido las mismas dimensiones que el cuerpo humano de Cristo: su longitud (500 codos) era equivalente a seis veces su ancho (50 codos) y diez veces su alto (30 codos), del mismo modo que la puerta que Dios le había ordenado construir a Noé a un lado del arca era el símil de la herida con una lanza que, durante la crucifixión, Cristo había recibido a un costado de su cuerpo. Este tipo de exégesis se denominó tipología y fue habitual entre los padres de la Iglesia del cristianismo temprano. Se basaba en la convicción de que ningún episodio del Antiguo Testamento podía ser entendido al margen de la revelación cristiana, de modo que los comentaristas de las Escrituras se concentraron en encontrar las claves que profetizaban o anuncianaban la venida de Cristo interpretándolas simbólicamente en función al Nuevo Testamento. Una de las figuras más utilizadas en este tipo de análisis fue la alegoría y operó identificando cada uno de los detalles del relato del Diluvio con algún símbolo de la cristiandad, tal como lo había hecho san Agustín. Justino, por ejemplo, vio en la madera del arca la prefiguración de la cruz, en las ocho personas que se habían salvado del diluvio el símbolo de la resurrección de Cristo -que había tenido lugar el día octavo de la semana, después del Sabbath- y en la universalidad del Diluvio el mensaje ecuménico de Dios, que estaba dirigido a toda la humanidad y no sólo a los

³⁰ La generación de algunas especies a partir de la corrupción de otras distintas explicó por muchos siglos el nacimiento de los insectos y los roedores. Según Isidoro (*Etimologías*, 887), de la putrefacción de los bocerros nacían las abejas, de la de los caballos los escarabajos, de la de los mulos las langostas y de la de los cangrejos los escorpiones. Los ratones, en tanto, nacían de la humedad (*Etimologías*, 911) y los gusanos de la carne, la madera o de cualquier otro material (*Etimologías*, 923).

judíos. En la misma lógica, san Jerónimo identificó al cuervo con el repugnante pájaro de la debilidad, expulsada del cuerpo tras el bautismo. Norman Cohn (1999, 23-31) llamó la atención sobre los extraños resultados que este tipo de exégesis produjo, abriendo el camino a extravagantes y rebuscadas reflexiones: Iríneo, estableciendo un paralelismo entre el Juicio Final y el Diluvio, interpretó el número de la bestia 666 (Ap 13, 18) como la suma de los 600 años de Noé cuando el Diluvio se había desatado, más los sesenta codos de alto y los seis de ancho que tenía la estatua dorada que había mandado a construir el rey Nabucodonosor y que los tres niños judíos se habían negado a adorar mientras cantaban himnos de alabanza a las aguas que estaban sobre los cielos (Dn 3,1).

I.6 Los hijos de Noé y su dispersión por el mundo a propósito de la maldición de Cam

Entonces Dios dijo a Noé y sus hijos que se multiplicaran y llenaran la tierra, infundiéndoles temor a todos los animales, aves y peces que habían sobre ella. De ahora en adelante, éstos se convertirían en su alimento, lo mismo que las legumbres y las plantas verdes, con la única condición de que no comiesen la “carne con su vida”, es decir, con su sangre. La vida del que así lo hiciere sería demandada por Dios: “El que derrame la sangre de un hombre, por otro hombre su sangre será derramada” (Gn 9,6). Luego, Dios estableció un pacto con los hombres, con sus descendientes y con todos los animales que habían salido del arca: “no volveré a exterminar a todos los seres vivos con aguas de diluvio, ni habrá más diluvio para destruir la tierra” (Gn 9, 11) y Dios puso en las nubes el arco iris, en señal de pacto con la tierra. Y cada vez que volviese a llover, se dejaría ver el arco iris en el cielo y Dios se acordaría del pacto perpetuo entre él y todo ser viviente.

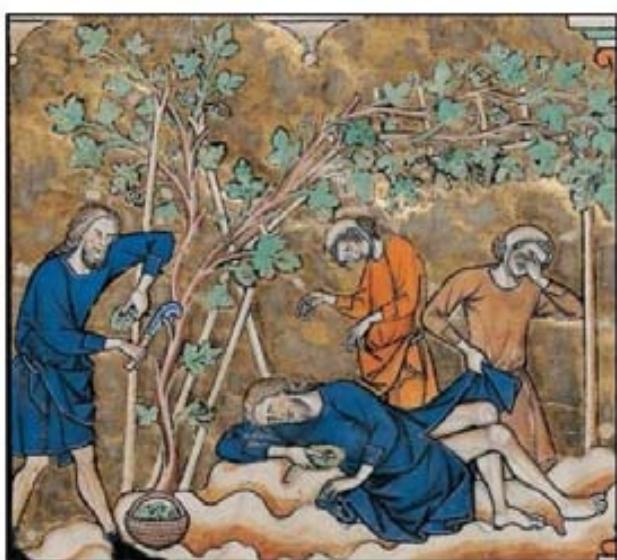
Los hijos de Noé que salieron del arca fueron Sem, Cam y Jafet. Cam fue el padre de Canaán. Después, Noé comenzó a labrar la tierra y plantó una viña, bebió su vino, se embriagó y se desnudó en medio de su tienda. Cam vió su desnudez y se lo dijo a sus dos hermanos que, caminando de espaldas para no ver las vergüenzas de su padre, lo cubrieron. Cuando Noé despertó y supo lo que había hecho su hijo más joven dijo: “¡Maldito sea Canaán! ¡Siervo de siervos será a sus hermanos! (Gn 9, 25) y añadió: “Bendiga Jehová, mi Dios, a Sem y sea Canaán su siervo! ¡Engrandezca Dios a Jafet, que habite en las tiendas de Sem y sea Canaán su siervo!” (Gn 9, 26-27). Noé vivió trescientos cincuenta años después del diluvio y todos sus días fueron de novecientos cincuenta.

De esta forma concluye el ciclo noáquico del Diluvio, con el pacto de Dios con Noé y con el episodio de su embriaguez. Ambas historias corresponden, respectivamente, a la tradición sacerdotal y a la yahvista y reflejan, más que ningún otro capítulo del relato del Diluvio las profundas diferencias entre las dos narrativas. En el pacto de Dios con Noé está manifiesto el carácter teológico y el lenguaje jurídico de una doctrina sacerdotal, centrada en normar el ordenamiento humano general con instituciones que provenían de un antiguo derecho sagrado. En este sentido, la prescripción de comer la sangre de la carne, en donde residía la vida, responde a una nueva normativa destinada a regular el consumo doméstico de animales, que a pesar de no constituir un sacrificio en estricto rigor, aún conservaba un carácter general relacionado con la fe. Esta secularización es el reflejo de una reflexión tardía, que responde a la necesidad de Israel de establecer una legislación más allá del culto. Y en esa perspectiva también debe entenderse la sentencia que establece que quien derrame la sangre de un hombre deberá pagar con la suya propia, en un precepto que recuerda la ley del talión y pretende regular el homicidio anclándose en un orden moral universal. Del mismo modo, el pacto entre Dios y Noé y la promesa de que ya no habría otro diluvio instaura una nueva base jurídica, que tiene como garantía irrevocable el arco iris (Von Rad 2008, 152- 157).

El relato del pacto de Dios con Noé del Sacerdote no constituyó un tema muy debatido en la tradición exegética posterior, precisamente porque su lenguaje jurídico preciso y claro no daba cabida a mayores elucubraciones. De todos modos, no faltaron los comentarios al respecto: los alfonsíes, siguiendo nuevamente a Comestor, interpretaron la regulación del consumo doméstico de animales como otra prueba de que las generaciones antediluvianas nunca habían comido carne, con excepción de Lamec el cainita, el único que había quebrado el precepto por su afición a la caza (Alfonso X, *General estoria*, I, I, 28).

Sin embargo, el episodio de la embriaguez de Noé de la redacción yahvista presentaba una serie de puntos oscuros que hasta hoy han dificultado su exégesis y cabal comprensión, distanciándose de sobremanera del relato jurídico sacerdotal: ¿por qué cuando Noé despertó de su embriaguez maldijo con tanta vehemencia a su hijo más joven por lo que “le había hecho” (Gn 9, 24)? ¿acaso haberlo visto desnudo merecía tal castigo? ¿y por qué esa maldición había recaído en Canaán, que ni siquiera había estado presente en el episodio? Y Canaán: ¿de dónde había salido si en el arca no se había embarcado?

Una de las hipótesis que más aceptación ha tenido dentro de la exégesis cristiana contemporánea es que este relato reflejaría una división étnica dentro del ámbito de Palestina mucho más antigua que el propio Yahvista y que quedó despojada de su sentido original al ser insertada en la historia. Esta división es la que percibieron los israelitas, aún un pueblo joven, cuando llegaron a la tierra prometida y parece ser anterior a la tabla de las naciones de la redacción sacerdotal, que constituye la continuación de esta historia. En ella, Sem correspondería al pueblo de Israel y Jafet a un pueblo que ha sido identificado como proveniente de Asia Menor o Creta, ésta última idea fundada en la semejanza antropónímica entre Jafet, hijo de Noé y *Ιάπετος*, hijo de Prometeo. Creta o Caftor, en tanto, es la procedencia que el Antiguo Testamento establece para los filisteos, asentados en las llanuras costeras del suroeste de Palestina (Am 9, 7). Canaán, por último, correspondería a los cananeos, descritos a menudo como corruptos sexualmente en el Antiguo Testamento y que ya ocupaban la tierra prometida cuando los israelitas llegaron a ella. Los israelitas y los filisteos, en efecto, se aliaron y avasallaron a los cananeos, cuestión que explicaría la diferencia que Noé hizo entre sus hijos, maldiciendo y condenando a Canaán a la esclavitud, de una parte, y bendiciendo a Sem y Jafet, de otra. En consecuencia, el nombre de Cam correspondería a una interpolación posterior dentro del relato, producto de la adición que algún redactor hizo con el fin de limar las incoherencias de la historia, aunque sólo lo lograra en forma superficial (Von Rad 2008, 157-163).



La embriaguez de Noé en *Old Testament Miniatures with Latin, Persian, and Judeo-Persian inscriptions*. Paris, c.1240. (The Morgan Library & Museum)

La naturaleza del crimen de Cam contra su padre fue un tema recurrente en la literatura rabínica y fascinó durante largo tiempo a los sabios judíos, insatisfechos en su gran mayoría por la explicación del simple voyerismo del hijo de Noé. Las primeras interpretaciones alternativas para el crimen de Cam provienen de la tradición talmúdica, específicamente del debate entre Rav y Samuel, dos rabinos babilónicos del siglo III DC.

Aunque la sintaxis del texto no permite establecer con claridad cuál de las posiciones fue sostenida por cada rabino, el documento evidencia que la tradición rabínica atribuyó la maldición de Noé sobre Cam a dos posibles causas, no excluyentes entre sí: mientras uno de los rabinos sugería que Cam había violado a su padre Noé, el otro planteaba que la maldición se debía a que -en realidad- lo había castrado, con el objetivo de impedir que tuviese un nuevo hijo (Gero 1980, 321- 322).

Esta idea continuó presente en la exégesis rabínica de los siglos posteriores, materializándose en breves y crípticos comentarios a la Tora acerca de la naturaleza del crimen de Cam. Insinuando la idea de la castración, en el *Misdrāš Tanhumā* (s. V-VII) Noé le reprochaba a Cam que no le había permitido tener un cuarto hijo que fuese esclavo de sus hermanos, de modo que haría de su cuarto hijo -el de Cam- un esclavo. En la misma línea el *Misdrāš Rabbah* (s. V-VII) evocaba, a través del comentario de Rabbī Barakiyā, la pena de Noé dentro del arca porque no tenía un hijo joven en “el que esperar”, por lo que había decidido engendrar un cuarto hijo. Pero Cam le había hecho “eso” y lo había impedido, condenando a “ese hombre” (Canaán) a ser siervo de sus hermanos. El *Misdrāš* continúa con la glosa de Rabbī Hūnā de boca de Rabbī Yôsef: dijo Noé a Cam “has impedido que tenga un cuarto hijo, por lo que maldigo tu cuarto hijo”. Estos mismos rabinos agregaron que Cam había impedido que Noé hiciera “eso” en la oscuridad, por lo que su simiente sería peligrosa y de piel oscura (Monferrer 2001, 225-226).

Con el tiempo, los relatos hagádicos identificaron el crimen de Cam con la castración de Noé, atribuyéndole la realización de una operación a su padre para que no pudiese engendrar más hijos. Esta idea aparece más desarrollada en el *Pirqê de Rabbî ‘Elî’ezer* (c.VIII DC), con una importante diferencia: aquí es Canaán el que, al ver la desnudez de Noé, le ató un hilo en el miembro y lo castró, siendo explícitamente identificado como un hijo del propio Noé. Esta variación, basada posiblemente en una lectura confusa de las historias que la precedían, ha sido identificada por Monferrer como el origen de una difundida tradición, tanto en la literatura cristiana, como en la judía y en la musulmana: la existencia de un cuarto hijo de Noé (Monferrer 2001, 228).

El Corán se refiere de manera bastante breve al cuarto hijo de Noé, en la medida en que su relato del Diluvio no es lineal y las menciones al patriarca son más bien a propósito de su rol como profeta que como protagonista de una historia. En la versión del Corán, los incrédulos “magnates” aparecen desafiando a Noé y su familia, provocándolo para que trajese sobre ellos el castigo que tanto prometía. Mientras Noé

construía el arca y predicaba inútilmente que se convirtiesen y adoraran a Dios, los magnates se burlaban de él diciéndole que sólo era un mortal al que seguían quienes eran inferiores a ellos. Cuando brotó el agua del “horno” se le dijo a Noé que embarcase a todas las parejas de animales y a su familia “con excepción de aquel a quien precedentemente se le lanzó la palabra de maldición”³¹. Entonces, el arca comenzó a deslizarse entre las olas como montañas y Noé le gritó a su hijo que se mantenía apartado que se embarcara con ellos y que no permaneciera con los incrédulos, pero él respondió que se refugiaría en un monte para preservarse del agua. Las olas los separaron y el hijo incrédulo estuvo entre los ahogados. Después que las aguas se detuvieron y el arca se posó sobre el monte Chudí, Noé invocó al Señor diciéndole que su hijo formaba parte de su familia, pero el Señor le respondió que no pertenecía a ella y que había cometido un acto impuro (XI, 27- 51). De este hijo de Noé aparece una mención idéntica en la azora XII, 28, sin que en ninguno de los dos apartados su identidad sea develada.

Las tradiciones musulmanas que tuvieron como tema central el arca y sus avatares fueron muchas, algunas de las cuales provienen de las paráfrasis que los comentaristas del Corán desarrollaron en torno la historia. Juan Monferrer (2001) ha planteado que la identidad del hijo infiel de Noé se filtró a la tradición musulmana, justamente, a partir de la confusión que dentro de la literatura rabínica generó la identificación de Canaán no con el nieto, sino con el hijo de Noé. Dada la incredulidad de este hijo que finalmente había perecido ahogado, su figura se asoció en la exégesis musulmana a la esposa impía de Noé, de manera que ambos quedaron ligados por su apostasía.

Canaán, como hijo de Noé, está presente en el comentarista del Corán Al-Bayḍāwī (s. XIII), quien expresamente señalaba que éste había perecido en el Diluvio junto a su madre, la esposa incrédula de Noé. La misma idea está presente en el damasceno Ibn Kaṭīr (s. XIV), que identificó a este hijo de Noé con el nombre de Yām, indicando que también era llamado Canaán por la “Gente del Libro”. Eso sí en Ibn Kaṭīr, y a diferencia de Al-Bayḍāwī, Noé sólo tiene una esposa que no se embarca en el arca y que es la madre de Sem, Cam, Jafet y Yām. En Ibn Kaṭīr, además, Yām estaba casado y su esposa sí se salva del Diluvio embarcándose junto a Noé y sus tres hijos con sus respectivas esposas en el arca (Monferrer 2001, 221-224).

³¹ En la versión de Julio Cortés del Corán esta frase fue traducida como “salvo a aquel cuya suerte ha sido echada” (Monferrer 2001, 221).

A partir de los comentarios de Al-Bayḍāwī e Ibn Katīr, los compiladores de las historias de los profetas como Al-Kisā’ī y Al-Ta’labī glosaron el Corán incorporando el nombre de Canaán a las azoras en que se mencionaba al hijo infiel de Noé. Para el antropónimo Yām, en tanto, Monferrer (2001, 224-225) plantea dos posibles orígenes: a partir de un juego de palabras ligado al término hebreo/ arameo *yam*, que significa *mar o aguas*, en alusión al destino del personaje en cuestión; o que también podría corresponder a una variante residual de Yōntōn, el nombre que el cuarto hijo de Noé recibió en el *Apocalipsis del Pseudo-Metodio*.

De la tradición siríaca cristiana provendría también el nombre del cuarto hijo de Noé en el *Alhadiz de Nūh*, el texto aljamiado sobre la construcción del arca que circuló entre los moriscos españoles del siglo XVI: Palayṭūn, el hijo de la esposa infiel de Noé, Rabi'a. De acuerdo al aljamiado, ambos murieron en el diluvio, salvándose a bordo del arca sólo Haykal -la esposa pía- y sus hijos Sem, Cam y Jafet. De acuerdo a Pascual Asensi (2008, 168), el antropónimo Palayṭūn también podría derivar del nombre Yōntōn transmitido por el *Apocalipsis del Pseudo-Metodio* o por alguna de sus traducciones etiópicas o familias textuales siríacas, dado que no está presente en ninguna otra fuente de tradición islámica. De ser así, Palayṭūn y Yam -a menos que éste último responda al juego de palabras ya mencionado- compartirían el mismo origen que Jonithus, el cuarto hijo de Noé en Pedro Comestor, en la medida en que los tres antropónimos derivarían de una fuente común: el *Apocalipsis del Pseudo-Metodio*.

En el *Apocalipsis del Pseudo-Metodio*, Yōntōn es el más importante de los hijos de Noé, al punto que se convierte en el protagonista del tercer milenio, en desmedro de sus hermanos. Se le describe como un sabio que había recibido “revelaciones de conocimiento” de Dios, siendo el primero en familiarizarse con el curso de las estrellas, después de lo cual se había marchado a vivir hacia el este, en un lugar próximo a un mar llamado “Fuego del Sol”. Había sido maestro de Nimrod -un descendiente de la familia de Cam en el Génesis (10, 8), pero emparentado en el Pseudo-Metodio con Sem- que se había convertido en el primer rey de Babilonia y de la tierra. Yōntōn debió ser realmente muy sabio, pues Nimrod “le envió”, sin que se especifiquen los motivos, a los hijos de Jafet para que le construyesen una ciudad que, siguiendo la tradición epónima referida por Lee, se llamó también Yōntōn. Finalmente, Yōntōn había “escrito” que los hijos de Jafet debían someter a los de Cam (Pseudo Metodio, *Apocalipsis*, 125-126), éstos últimos identificados con los árabes, la gran amenaza que se cernía sobre Bizancio en el tiempo en que el *Apocalipsis* había sido redactado.

Pedro Comestor incorporó a su *Historia scholastica* la historia de Yōntōn, con las variantes típicas que caracterizaron la transmisión textual en la edad media. En Comestor, el nombre latinizado de Yōntōn es Jonithus y su lugar de residencia es identificado con nuevos topónimos: la tierra en que habitó ahora se denomina *Ethan* y el mar de oriente se identifica como *Eliaschora*, ambos ubicados en *Solis Regio*. Nimrod, en tanto, aparece descrito como un gigante de diez codos que abandonó el linaje de Sem y se unió al de Cam, aclaración que Comestor debió incorporar con el fin de armonizar el relato del Pseudo-Metodio con la tradición bíblica en la que Nimrod pertenecía a la descendencia de Cam. Finalmente, Comestor también identificó la profecía de Yōntōn sobre los hijos de Jafet y los de Cam con la de los cuatro reinos de Daniel (7, 1-28), a pesar de que en ninguna parte del *Apocalipsis* esta equivalencia apareciera siquiera mencionada (Comestor, *Historia scholastica*, 1088-1089).

De Comestor, la historia de Jonithus pasó a los alfonsíes, que interpretaron de una manera más intimista la vida del ahora denominado Yonito, que vivía con Noé y Puafara porque era el único de sus hijos que aún permanecía soltero. Sus padres lo querían más que a los demás pero, como Noé ya había repartido el mundo entre Sem, Cam y Jafet, Yonito se había quedado sin tierra. Para que su partida hacia el este resultara más coherente, los alfonsíes casaron a Yonito con una hija de Sem, hijo de Noé que en la *General estoria* había poblado esas tierras. De paso, tradujeron *Eliaschora*, o Elios Cora en su grafía, como “tierra o regno o término del sol” y atribuyeron la vocación de Yonito por la astronomía a las charlas que éste había escuchado de Noé, quien había recibido de Adán esta sabiduría. Más aún, recordaban el parecer de algunos que creían que del linaje de este Yonito provenían los tres reyes magos que habían venido de Arabia a ver al Señor, probablemente porque éstos habían sabido interpretar la señal de la estrella, como su antepasado astrónomo. Junto con estas adiciones, los alfonsíes también reprodujeron, a su propio modo, las que había hecho Comestor sobre el cambio de linaje de Nemrod y las profecías de Daniel. Sin embargo, y a pesar de sus intentos, hubo un aspecto que no pudieron conciliar: la diferencia cronológica entre el esquema milenarista del Pseudo-Metodio y su propia cronología del diluvio, puesto que el primero había fijado el nacimiento de Yonito en el 2100 AM (Pseudo Metodio, *Apocalipsis*, 125), mientras que los alfonsíes lo hicieron en el 1775 AM. No obstante, los alfonsíes intentaron armonizar las dos fechas indicando que la primera correspondía a años contados después del diluvio, mientras que la segunda a los años a partir de Adán, aclaración que no tiene mucho sentido porque no

existe ninguna equivalencia posible entre ambas³².



Jonichus, inventor de la astronomía, en el *Liber Chronicarum* de Hartmann Schedel, 1493.

A partir de la *Historia scholastica* de Comestor, Jonithus también pasó a las crónicas universales de Rolevinck y de Schedel, como el sabio cuarto hijo de Noé que había nacido después del Diluvio y que Moisés no había mencionado en la Biblia. Ambos autores siguieron la versión de Comestor porque transmitieron la historia con la variante de los cuatro reinos, cuyo nacimiento y ocaso Jonithus había profetizado. Y en ambas crónicas Jonithus aparece como el inventor de la astronomía, al punto que en el *Liber chronicarum* o *Nuremberg chronicle* de Schedel aparece sosteniendo una esfera armilar.

Jonithus también pasó a formar parte del género de la comedia humanística de carácter moralizante, concretamente de la *Comedia thebayda*, de autor desconocido y publicada en Valencia en 1521. Abundante en digresiones que amplifican su trama central, en la *Comedia Thebayda* sobresalen las citas de primera mano a autores clásicos y medievales, a diferencia de otras obras de su mismo género, en las que estas referencias provenían de recopilaciones de sentencias o poliantreas (Canet 1993, 54-56). Una de estas obras fue, justamente, la *Historia scholastica* de Pedro Comestor, desde donde el autor desconocido de la *Comedia* extrajo la historia del astrólogo Jónico, el cuarto hijo de Noé nacido después del Diluvio que había pronosticado el destino de las cuatro monarquías y había aconsejado a Nembrot sobre la manera en que podía reinar. Es posible que de Comestor o del *Mistère du viel testament* el autor también haya extraído el nombre de uno de sus personajes: Cantaflua, la esposa de Cam en la *Historia scholastica* y que en la *Comedia* encarna a la doncella

³² "Andados cien años del tercero millar, e esto es de Noé después del diluvio, e de Adam mill e siete cientos e setenta e cinco, nació a Noé fijo en semejança d'él, e quiere esto dezir segund lo departe maestre Pedro que Noé depués que salió dell arca que fizó fijo, e pusol nombre Yonito" (Alfonso X, *General estoria*, I, I, 69).

protagonista³³.

En cualquier caso, aún quedan pendientes algunos detalles respecto al episodio que dio origen a la posibilidad de que el patriarca tuviese un cuarto hijo: la embriaguez de Noé y la maldición que éste arrojó sobre Canaán por haberlo visto desnudo. Las dificultades inherentes al episodio de la embriaguez de Noé no pasaron desapercibidas para san Agustín, cuya exégesis tipológica identificó el cuerpo desnudo del patriarca con el cuerpo de Cristo durante la pasión. Ese era el verdadero sentido oculto y profético de la historia: la beodez de Noé prefiguraba la debilidad de Cristo en la cruz y la deshonra de Cam la raza caldeada de los herejes y los cristianos que obraban mal (San Agustín, *Ciudad de Dios*, II, 226-230). Los alfonsíes, en tanto, centraron su atención en otros detalles de la historia como, por ejemplo, de dónde había obtenido Noé los sarmientos para plantar su viña. Más aún, siguiendo a Comestor, se vieron impelidos a explicar porqué el patriarca no llevaba paños menores bajo sus ropas que, en último caso, era la causa de que sus vergüenzas hubiesen quedado al descubierto³⁴.

Aunque las particularidades de las vidas de Cam, Sem y Jafet no se mencionan en el Génesis, en la literatura posterior existe un amplio repertorio de historias que giran en torno a ellos y a sus linajes. Gran parte de éstas están inspiradas en la lista de las generaciones de los hijos de Noé que aparecen en Génesis 10, un texto en el que se enumeran, de forma bastante desigual, los descendientes de cada uno de éstos, junto con una breve descripción del territorio que poblaron. No obstante y tal como ha señalado Benjamin Braude (1997, 108), la lista es repetitiva, contradictoria y manifiestamente incompleta, sin mencionar el hecho de que la mayoría de los topónimos fueron irreconocibles incluso para los primeros exégetas del Génesis. En

³³ “CANTAFLUA: En verdad, señor, que me huelgo mucho con estas astrologías de Amintas, salvo que no las entiendo. Y cierto, dicen que por el astrología se acercan muchas de las cosas futuras. AMINTAS: Assí afirman que Jónico, quarto hijo de Noé, nascido despues del universal diluvio, fue tan grande astrólogo que pronosticó el aumento grande y también la disminución de las quatro monarchías y reynos principales. Y aun algunos afirman que él fue el que dio el consejo de Nembrot de la manera que podría reynar” (Canet 1993, 231). Esta filiación fue hecha a través de la entrada “diluvio” en CORDE.

³⁴ “E dize sobr'este logar maestre Pedro que parece por estas razones que en aquella sazón non trayén aún los omnes paños menores nin sopieron la manera d'ellos, fasta que la falló despues Semíramis la reína de Babilonia, como lo diremos adelante en las razones de su regnado” (Alfonso X, *General estoria*, I, I, 65). En la parte correspondiente, y siguiendo el *Panteón* de Godofredo de Viterbo, los alfonsíes desarrollaron la historia de Semíramis, la valiente esposa del rey Nino que acompañaba a su esposo a la guerra, cabalgando como un varón más: “E cuando cavalgava, por encobrir en sí las cosas dond ella avrié vergüenza si pareciesse al cavalgar, ovo a buscar manera por ó las encobriesse porque cuando cavalgasse que se le non estorvasse por esta razón de lo fazer ligeramente. E assacó por ende la manera de los paños menores ella ante que otro omne ninguno e porque vió que eran apostura e muy buena cosa fizolos d'allí adelante fazer e traer a los varones e a las mugieres” (Alfonso X, *General estoria*, I, I, 196).

ella, los hijos de Noé habitaron regiones que se yuxtaponen entre si, siendo imposible determinar a ciencia cierta quién pobló cada territorio y quién dio origen a un determinado pueblo o nación. Pero más allá de estas ambigüedades, derivadas en parte de la convivencia de la redacción yahvista y sacerdotal, la idea de que toda la humanidad tenía un ancestro común -Noé- implicaba asumir que todos los pueblos del orbe estaban unidos por su origen diluviano, a pesar de sus evidentes diferencias físicas o religiosas.

Ahora bien, no obstante que los términos Asia, África y Europa están ausentes de la tabla, la idea de que cada uno de los hijos de Noé era el responsable del poblamiento de alguna de las regiones del mundo conocido está presente en prácticamente toda la tradición de comentaristas a partir del siglo I DC, época en que Flavio Josefo (*Antigüedades judías*, 2007, 41-46) identificó a los descendientes de Jafet con los pobladores de Europa y Asia, a los de Cam con los de África y Asia, y a Sem con los de Asia, siendo este último el único de los hermanos al que le correspondió un territorio limitado a una sola región. Este esquema de poblamiento fue reproducido por san Jerónimo, Isidoro y los alfonsíes, pero estuvo lejos de constituir un patrón unívoco a lo largo de toda la tradición medieval, pues las identidades de los hijos de Noé fueron inestables y cambiantes, acomodándose a las expectativas, creencias o prejuicios de cada época.

Esta ambigüedad ha sido estudiada por Benjamin Braude utilizando los doscientos cincuenta manuscritos y ciento cincuenta ediciones impresas que han sobrevivido del *Libro de las maravillas* de Juan de Mandeville, el más difundido de los relatos de viajes en la Europa medieval y moderna. Comparando las variantes textuales presentes en los diferentes testimonios, Braude detectó que el vínculo de Sem, Cam y Jafet con cada una de las regiones del mundo conocido variaba de acuerdo a la época en que la copia o la impresión se había llevado a cabo. Por ejemplo, en el manuscrito de París, el más antiguo de los testimonios fechados de Mandeville (1371), Cam es el heredero de Asia y el padre del gran Khan y los mongoles, Sem es heredero de África y de los Sarracenos y Jafet es progenitor de los europeos y de la gente de Israel. Sin embargo, en las ocho ediciones impresas de Mandeville que se sucedieron en Italia entre 1480 y 1497, Jafet aparece vinculado no sólo a Europa, sino también a Etiopía, producto del contacto entre los gobernantes de esta región y la cristiandad italiana, que en el siglo XV se materializó a través de embajadas y misiones que alimentaron las fantasías europeas sobre la localización del reino del Preste Juan, el mítico gobernante cristiano que vivía en algún lugar más allá

del Islam. En consecuencia, en las ediciones italianas de Mandeville, Jafet se convirtió en el gran ancestro común de las cristiandades europea y etíope, que habían estado desde siempre unidas por la fe, más allá de que durante siglos no se hubiesen conocido (Braude 1997, 115-122).

Ahora bien, dado que Noé había maldecido a la descendencia de Cam condenándola a ser esclava del linaje de sus hermanos, el destino de su estirpe se transformó en una excusa para naturalizar y justificar la hegemonía de un grupo culturalmente homogéneo sobre otro, identificando a estos últimos con los herederos de tal maldición y atribuyendo la supremacía sobre ellos a una consecuencia inevitable de la maldición de Noé sobre su hijo. Por ejemplo, los alfonsíes encontraron en los hijos de Noé la clave para explicar más que la distribución de las naciones por el mundo, las diferencias étnicas y religiosas que existían en la península ibérica hacia el siglo XIII, identificando a la descendencia de Sem con los hebreos o gentiles, a la de Jafet con los cristianos y a la de Cam con los musulmanes. Esta diferenciación les permitió justificar el vasallaje y las expropiaciones de tierra que los castellanos emprendieron contra los árabes, expresando que no había pecado ni yerro en ello porque el hacerlos siervos era una heredad dejada por Noé, el padre de todos, como un “privilegio de enemiztad”³⁵.

De otro lado, cuando a partir del siglo XV y XVI el tráfico de esclavos desde el África sub sahariana hacia Europa amplió las fronteras del mundo conocido y África dejó de ser la familiar costa mediterránea que era hasta entonces, la identidad de Cam y la maldición que llevaba consigo se convirtió en la justificación estándar de la degradación y la esclavización de la población negra, cuyo color se transformó en la prueba más evidente de la condena que había caído sobre ellos en tiempos remotos. Para el siglo XIX, la conexión de Cam con los esclavos africanos estaba tan alojada en la conciencia europea y americana que se transformó en una excusa impecable para promover el racismo y la explotación económica de los esclavos, sin que nadie se cuestionara demasiado el origen de tal diferenciación (Braude 1997, 103-104).

³⁵ “Noé, desque fue passada la fuerça del vino e espertó e sopo él el riso e ell escarnio que Cam su fijo fiziera d'él, yl maldixo en sos fijos e en sus generaciones e los dio en su maldición por siervos a Sem e a Jafet e a los suyos, segund cuenta Moisén en el noveno capítulo, tivieron después los ebreos, que vinién de Heber, que fue de la liña de Sem, e otrossí los de Jafet que quanto de los de Cam pudiessen levar o de tierra o d'otras cosas,quier por batalla quier por otra fuerça, e aun prender a ellos e tomarlos por vasallos pecheros e sus siervos, que non fazién pecado nin yerro ninguno, ca su padre Noé, que fuera padre de todos de los unos e de los otros, gelo dexara como por heredat /.../ Peró el dicho de maldición de Noé, que era el padre, que es como privilegio de enemiztad, por siempre fincó e finca entre nós e los de Cam, e aun que esta enamiztad que es ya fecha como natural entre nós e ellos” (Alfonso X, *General estoria*, I, I, 90- 92).

II Los otros diluvios: la tradición babilónica y griega

II.1 El diluvio babilónico y Berozo el caldeo

Pero el diluvio de Noé estuvo lejos de ser el único transmitido por la tradición antigua y medieval. Casi al mismo tiempo que los LXX estaban traduciendo la Tora al griego en Alejandría, un astrólogo y sacerdote del dios Bel escribía las *Antigüedades de Babilonia*, un completo recuento de la historia desde la creación hasta el reinado de Alejandro Magno, que su autor decía haber extraído de fuentes babilónicas mucho más antiguas. Este astrólogo y sacerdote fue Berozo el caldeo y, tal como los intérpretes de la Tora y Manetón el egipcio, fue un oriental bilingüe que escribió en griego con el fin de reivindicar la antigüedad de su propia cultura frente a la dominación helena. Pero a diferencia de éstos, Berozo no redactó su obra en Egipto sino en Babilonia, al alero del rey Antíoco I de Sóter, perteneciente a la dinastía seléucida que los sucesores de Alejandro Magno habían instaurado en Medio Oriente (Fernández 2008, 15).

La obra de Berozo sólo se transmitió a través de las sucesivas copias y traducciones que diversos autores hicieron de un original hoy perdido. La historia de su transmisión es compleja, pero se ha podido determinar que los eslabones más antiguos de esta cadena fueron el rey Juba II de Mauritania (I AC), Alejandro Polyhistor (I AC) y Posidonio (II AC), a partir de cuyas obras las *Antigüedades* se transmitieron a más de cuarenta autores griegos, latinos y cristianos, entre los cuales figuran Flavio Josefo, Cicerón y Plinio. Del otro lado de la cadena, los eslabones más recientes corresponden a Eusebio de Cesarea, san Agustín e Isidoro de Sevilla, siendo Eusebio el que en su *Cronicón* griego copió la versión más detallada del episodio del diluvio berosiano, a propósito de la historia de los caldeos y siguiendo a Alejandro Polyhistor (Ramírez 2009, 16-18).

Dado que los fragmentos de Berozo reproducidos textualmente por Eusebio, tal como la cronología del Pentateuco Samaritano, sólo figuran en la primera parte del *Cronicón*, éstos permanecieron desconocidos para los exégetas de occidente hasta el siglo XVII, cuando Jacobo Goar publicó en París la *Chronographia* de Jorge Syncelos que, a su vez, reproducía textualmente extensos párrafos del *Cronicón*, entre ellos los que correspondían a las *Antigüedades* de Berozo. En consecuencia, los comentaristas medievales sólo conocían a Berozo a través de las breves menciones

que Josefo había hecho de él en las *Antigüedades judaicas*, a propósito de las similitudes entre la historia caldea y el libro del Génesis.

Las *Antigüedades de Babilonia*, o los fragmentos que sobrevivieron de ellas, tuvieron una influencia tremenda en los autores posteriores, en la medida en que ofrecían un relato alternativo a la historia hebrea transmitida por el Antiguo Testamento, sin desautorizarla. La versión de Berozo, en efecto, compartía con el Génesis varios de sus episodios como, por ejemplo, la mención al reinado del caldeo Nabucodonosor II que en sus campañas había ocupado Jerusalén, destruyendo el templo y deportando a las élites judías a Babilonia. Entre estos episodios también figuraba una historia muy parecida a la del diluvio del Génesis, pero cuyo protagonista no era Noé, sino un antiguo rey babilonio llamado Xisustrus. Eusebio atribuyó estas similitudes a que la nación hebrea descendía de los caldeos a través de Abraham, de modo que ambas versiones debían tener un origen común³⁶.

Berozo dividió sus *Antigüedades* en tres libros, el primero de los cuales trataba sobre la creación del mundo y la forma en que los seres humanos habían recibido conocimientos de un monstruo marino -mitad pez y mitad hombre- que había emergido del Mar Rojo y cuyo nombre era Oannes³⁷. En el segundo libro, en tanto, Berozo daba cuenta de una lista de diez reyes antediluvianos, cada uno de los cuales había reinado períodos extremadamente largos de tiempo expresados en *sâros*³⁸. El último de los diez reyes antediluvianos había sido Xisustrus, a propósito del cual aparece el relato del diluvio. A continuación, la narración prosigue con una lista de los reyes postdiluvianos hasta llegar al reinado de Nabucodonosor II (VIII AC). En el tercer y último libro, que constituía un apartado más histórico, Berozo daba cuenta de los

³⁶ “Quod autem jam inde ab initio Chaldaea erat natio Hebraica, id quoque demonstratum est. Etenim Chaldaeum fuisse Abraham, ejusque majores Chaldaeorum regionem incoluisse, exploratum est [...] Porro valde convenit post Chaldaeorum commentaria, Hebraeorum quoque majorum historiam proxime connecti” (Eusebio, *Cronicón*, 1818, 106- 107).

³⁷ La versión del diluvio de Berozo que seguiremos está tomada del *Cronicón* griego de Eusebio, a partir de la edición trilingüe armenio-latín-griego de Jean-Baptiste Aucher (1818), ya mencionada en la nota 11. Dadas las variantes textuales presentes en los diferentes testimonios que han transmitido la historia, hemos consultado también otras dos versiones: la *Chronographia* de Jorge Syncelo (Jacobo Goar 1652) y la traducción reciente al catalán que Esperança Ramírez realizó en el contexto de su trabajo de investigación de doctorado *Berosos de Babilonia i el Gran Diluvi. Anàlisi i estudi en relació amb d'altres relats diluvians de tradició oriental i grecollatina* (2009) de la Universidad Autónoma de Barcelona y que tuvo como fuente la traducción alemana que Josef Karst realizó del *Cronicón* griego de Eusebio.

³⁸ De acuerdo a Eusebio, un saro consiste en 3.600 años, que se puede dividir en unidades de 600 años (neros) y 60 años (sosos). Los diez reyes antediluvianos según Berozo habían reinado un total de 120 saros, equivalentes a 432.000 años, cifra ante la que Eusebio se muestra escéptico. El autor pensaba que podía tratarse de intervalos de tiempo más cortos, argumentando que era imposible que alguien pudiese vivir tantos años: “Nisi forte vocitati olim Sari annos haud a nobis recensitos significant, sed aliud quoddam exigui temporis intervallum” (Eusebio, *Cronicón*, 1818, 27).

reinados a partir de este último rey hasta la conquista de Babilonia por Alejandro Magno. Al contrario de los reinados prediluvianos, éstos abarcaban períodos posibles de tiempo, durante los cuales habían sucedido hechos que efectivamente están documentados como la ocupación de Babilonia por el Imperio Asirio, y luego por el Persa, y la llegada de los judíos procedentes de Jerusalén tras la Diáspora (Ramírez 2009, 12- 15).

En el *Cronicón* griego de Eusebio, el episodio del diluvio babilónico constituye un relato breve y sin muchos detalles, siendo las características de la inundación misma el tema menos desarrollado en la narración, que se inicia cuando el dios Cronos le reveló en sueños al rey Xisustrus que la raza humana perecería a causa de un gran diluvio, que ocurriría el día quince del mes *Desios*. Cronos también le ordenó a Xisustrus que enterrara todo lo que estaba escrito en la ciudad de Heliopolis en Sippar, sin que el relato especifique qué contenían o quién era el autor de dichas escrituras³⁹. Del mismo modo, le ordenó que construyese un barco, que lo abordara con su familia y amigos más cercanos, que embarcara a animales, pájaros y comida y que estuviese preparado para zarpar. Entonces Xisustrus le preguntó a Cronos que hacia dónde debía navegar y el dios le respondió que hacia los dioses, y que sólo debía rezar para que todo estuviese bien para la humanidad. El rey obedeció y construyó una enorme embarcación, de quince estadios de largo por dos de ancho⁴⁰.

Después de hacer todo lo encomendado, Xisustrus subió a bordo de la nave con su esposa, sus hijos y sus amigos más cercanos. Luego se desató el diluvio, después del cual el rey liberó algunos pájaros y éstos volvieron a la nave porque no encontraron ni alimento ni algún lugar en donde posarse. Por segunda vez, Xisustrus repitió la operación, pero esta vez los pájaros volvieron con sus garras cubiertas de barro. Finalmente, los liberó en una tercera ocasión y éstos nunca volvieron a la nave, por lo que el rey se dio cuenta de que la tierra ya era visible. Entonces, abrió un costado de la cubierta del barco, observó que estaba sobre una montaña y descendió de la nave junto a su esposa, su hija y el conductor de ésta, a continuación de lo cual hicieron una adoración, besaron el piso y construyeron un altar a los dioses.

³⁹ Es bastante probable que estas escrituras contuviesen el conocimiento acumulado por la humanidad antes del diluvio, no obstante el soporte de este conocimiento varía de un testimonio a otro: “ut omnia, tam prima, quam media, nec non extrema *libris comprehensa*” (Eusebio en Aucher 1818, 32); “les *tauletes* - tant les primeres com les mitjanes i les últimes” (Eusebio en Ramírez 2009, 42); “principia media & extrema *litteris consignata*” (Eusebio en Syncelo 1652, 30).

⁴⁰ En la familia textual de Syncelo (1652, 30), las dimensiones del arca son cinco estadios de longitud por dos estadios de latitud.

Inmediatamente después, Xisustrus y todos sus acompañantes desaparecieron. A pesar de que el resto de la tripulación los buscó sin cesar, Xisustrus y su familia no aparecieron más. Entonces desde el cielo se escuchó el sonido de una voz, que les ordenó que adoraran a los dioses y que les informó que Xisustrus y quienes habían descendido de la nave ahora moraban junto a los dioses, justamente gracias a la adoración que el rey había demostrado hacia ellos⁴¹. La voz también les ordenó que regresaran a Babilonia, porque así lo ordenaban los dioses, y que excavasen y desenterraran las escrituras de la ciudad de Sippar, para regresarlas a la humanidad. También les comunicó que la tierra en que estaban era la de los armenios. Al escuchar esto, el resto de la tripulación ofreció sacrificios a los dioses y se dirigieron a Babilonia a pie. En cuanto a la nave que quedó en Armenia, dicen que hasta hoy -a entender, el tiempo de Bero- una pequeña parte de ella había permanecido en los montes Gordeos y que algunos raspaban el bitumen que había sido utilizado para sellarla para confeccionar amuletos contra el dolor. Cuando los que habían desembarcado llegaron a Sippar, desenterraron el libro y construyeron muchas ciudades, erigiendo templos a los dioses y refundando Babilona una vez más (Eusebio, *Cronicón*, 1818, 31-37).

Las similitudes entre el diluvio de Bero -de una parte- y el relato del Génesis -por otra- son evidentes: el aviso previo del advenimiento del diluvio, la orden de construir una enorme nave de determinadas medidas, el embarque de los animales y la familia del protagonista, las aves que fueron liberadas en tres ocasiones sucesivas para calcular el descenso de las aguas y la mención a Armenia -cabe mencionar que Eusebio no hace alusión a Ararat, al menos en la versión griega de su *Cronicón*- son elementos comunes a ambas narraciones. De otro lado, al igual que la lista de patriarcas de Génesis 5, Bero dispuso el episodio del Diluvio entre una genealogía prediluviana y otra postdiluviana, de diez generaciones cada una. Consciente del parecido de ambas historias, en consecuencia, Eusebio homologó la historia del Génesis a la de Bero, suponiendo que Xisustrus era el nombre que Noé había recibido en la tradición babilónica.

Eusebio no fue el primero en homologar el diluvio de Noé al de Bero: partiendo de la base de que todos los que habían escrito las historias de los pueblos bárbaros habían registrado de una forma u otra este evento universal, Flavio Josefo también consideró que ambas narraciones se referían al mismo diluvio. Junto con reproducir el fragmento que decía que la nave aún permanecía en los montes

⁴¹ La voz en Syncelo (1652, 30) es la del propio Xisustrus: "Vocis tamen & eius loquela sibi notae sonum".

Cordieos en Armenia y que su bitumen era utilizado como amuleto, Josefo también mencionó entre los bárbaros que recordaban el diluvio a Jerónimo el egipcio, autor de las *Antigüedades Fenicias*, y Manaseas, además de Nicolás de Damasco, cuyo testimonio era un tanto diferente al del Génesis y al de Berozo. De acuerdo a Damasco, la tradición contaba que en una enorme montaña llamada Baris, situada más allá de la región de Minias en Armenia, se había refugiado mucha gente del diluvio y que cierta persona que navegaba en un arca había encallado en la cima de la misma montaña. Los restos del navío habían permanecido durante mucho tiempo allí y Damasco creía que esta persona podría ser la referida por Moisés, el legislador de los judíos. Josefo tampoco menciona Ararat como el monte en que el arca había encallado, pero sí transmitió los dos topónimos de los historiadores bárbaros que mencionó: los montes Cordieos de Berozo y la montaña de Baris de Damasco, sin que se detuviese demasiado en tratar de compatibilizar ambos relatos (Josefo, *Antigüedades judías*, 2007, 36-37).

Pedro Comestor y los alfonsíes sólo conocieron a Berozo a través de las *Antigüedades Judías* de Josefo y, tal como él, consideraron que ambos relatos constituyan dos registros de un mismo evento. La cadena de transmisión de la historia del diluvio en los alfonsíes evidencia que éstos siguieron tanto la versión de Josefo como la que Comestor (*Historia scholastica*, 1855, 1085), a su vez, había copiado de Josefo, a juzgar por dos errores presentes en su relato: al seguir a Josefo a través de Comestor, los alfonsíes reprodujeron un error presente en la *Historia scholastica*, en la que Manaseas y Nicolás Damasco aparecen fusionados en una misma persona, *Maniseas de Damasco*, por una omisión del nombre *Nicolás*⁴². Por otro lado, al seguir directamente a Josefo, los alfonsíes introdujeron un tercer topónimo para el monte en que había encallado el arca, además del *mont Cordiceo* de Berozo y el *mont Baris* de Damasco: el *mont Ocile* que, al parecer, constituye una mala lectura del texto latino de Josefo, introducida por los traductores o romanceadores alfonsíes y que pasó a los compiladores no sin despertar algunas dudas. Este tipo de errores fue común en la *General estoria* y, tal como ha señalado Belén Almeida (2009, LXXX-XCIV), en muchas ocasiones los redactores se vieron obligados a agregar alguna explicación a la compilación de modo que la historia no perdiese su coherencia. En consecuencia, los alfonsíes introdujeron una nota que aclaraba que el arca se había posado no en

⁴² María Rosa Lida (1959, 172) ya había dado cuenta de esta mala lectura en su artículo “Josefo en la *General estoria*”, pero a propósito de los varios yerros de los alfonsíes como traductores y no del diluvio en especial. También señalaba que muchas glosas de Pedro Comestor a las *Antigüedades* de Josefo aparecían en la *General estoria* a nombre del historiador judío, saltándose la referencia a la *Historia scholastica*, tal como sucede en este fragmento.

uno, sino en dos montes de Armenia: el Cordiceo de Berozo y el inédito Ocile del también inédito Maniseas de Damasco, mientras que el monte Baris quedó reservado para los que habían huido “e se libraron allí del periglo de la muerte del diluvio general”, dando por sentado que otras personas, fuera de Noé y su familia, se habían salvado de la inundación⁴³.

En cualquier caso, y si bien estas semejanzas eran evidentes, el diluvio de Berozo presentaba diferencias de fondo con la historia de Moisés, pues Xisustrus no había recibido la orden de repoblar el mundo como Noé sino que se había marchado a vivir con los dioses, delegando esta tarea en el resto de la tripulación. De otro lado, esta tripulación tampoco formaba parte del relato del Génesis, puesto que en el arca sólo se habían embarcado Noé y su familia. Más aún, en el diluvio bíblico el conductor de la nave ni siquiera había sido mencionado. Finalmente, éste tampoco hacía referencia alguna a la historia del libro de Sippar ¿cuál era el origen de estas diferencias? ¿se relacionaban, en último caso, con el relato del Génesis?

Todas estas variantes que hacían del relato de Berozo una historia distinta a la del Génesis se remontan a una larga tradición de origen sumerio, atestiguada desde el siglo XX AC hasta el 100 AC y registrada en miles de tablillas de arcilla que comenzaron a ser descubiertas a partir del siglo XIX en la ciudad de Nínive, en las ruinas de la biblioteca del último rey asirio Ashurbanipal (668-627 AC) (George 2008, 29 y 90-91). Estos hallazgos y, la posterior labor de reconstrucción y desciframiento emprendida, revelaron que la historia del diluvio era mucho más antigua que el relato bíblico o berosiano y que, en realidad, ambos tenían un origen común. A la luz de estos descubrimientos, la afirmación de Berozo respecto a que sus fuentes para las *Antigüedades de Babilonia* habían sido registros mucho más antiguos cobraron un nuevo sentido, sobre todo cuando quedaron en evidencia las similitudes entre éstas y las versiones sumerias y acadias del diluvio.

⁴³ Refiriéndose a Damasco: “un mont muy alto á en tierra de Armenia sobre tierra de Numiada, e el mont á nombre de Baris. E a este monte dizen que fuxieron muchos sobre Numiada e se libraron allí del peligro de la muerte del diluvio general, e vino y otrossí uno aducho en una arca, e posó con ella en somo lo más alto del *mont Ocile*, e allí fincaron mucho tiempo las remasajas de los maderos d'aquell arca, e aun éste fue aquel de quien Moisén, que dio la ley de los judíos, fabló en su estoria e lo escribió” (Alfonso X, *General estoria*, I, I, 56). CORDE no arroja ninguna concordancia para Ocile, excepto ésta en la *General estoria*. Por otro lado, este topónimo no existe en Comestor, de modo que podría constituir un error de traducción de los propios alfonsíes a partir del texto latino de las *Antigüedades* de Josefo: “Est super regionem Minyarum magnus mons in Armenia, nomine Baris, in quo multos profugos diluuij tempore seruatos ferunt, & quandam arca uectum in huius *uertice haesisse*, ac reliquias lignorum eius longo tempore durauisse. qui fortassis is fuit de quo etiam Moses scribit Iudaeroum legislator”. Si esta es la versión de las *Antigüedades* que siguieron los alfonsíes es posible que la confusión provenga de *Uertice haesisse*, traducido por Mont Ocile (Josefo, *Antigüedades judías*, 1554, 10).

Existen tres versiones babilónicas del diluvio y todas comparten elementos comunes entre sí. Además, ciertos detalles -en especial antropónimos y topónimos- demuestran la prolíjidad del trabajo de los escribas, que transmitieron la historia sin mayores alteraciones durante al menos veinte siglos. Estas tres variantes son el *Poema de Gilgamesh*, el *Poema de Atrahasis* y la *Tablilla de Nippur*, que no sólo poseen similitudes con la historia de Berozo, sino que también comparten elementos comunes con el relato del Génesis.

La mayoría de las tablillas en que se ha conservado el *Poema de Gilgamesh* están escritas en acadio, lengua que se masificó a partir del avance de grupos semitas que ocuparon el área de Babilonia, instaurando el Imperio Acadio hacia el 2300 AC. No obstante, también existen testimonios de esta historia en sumerio, la lengua hablada en la región antes del dominio acadio y que se siguió utilizando en las esferas sacerdotales, principalmente en su forma escrita (George 2008, 19-20). El Poema está contenido en doce tablillas que narran las aventuras emprendidas por Gilgamesh -rey de Uruk y a la vez semidios- y su amigo Engidu, cuya muerte despierta en el protagonista inquietudes acerca de su propia condición de mortal. Aquí, la historia del diluvio no constituye el tema central del Poema, sino que más bien representa un episodio más en el viaje que Gilgamesh decide emprender en búsqueda de la inmortalidad y que lo lleva hasta Ut-napishtim, un ancestro suyo que había alcanzado la vida eterna gracias al diluvio⁴⁴.

El relato de Ut-napishtim sobre el diluvio es, en términos generales, muy parecido al de Berozo: en su historia, el dios Enlil le había otorgado la inmortalidad a él y a su esposa tras concluir la inundación, llevándoselos a vivir lejos, donde desembocaban los ríos (*Poema de Gilgamesh*, 234), tal como los dioses se habían llevado a Xisustrus y su familia -y al conductor de la nave- en la versión de Berozo. En *Gilgamesh*, al igual que en Berozo, Ut-napishtim había embarcado con él a todos sus familiares y amigos, pero además había mandado subir a bordo a artesanos de cada técnica y oficio, asegurando de este modo la continuidad de la humanidad y de sus conocimientos (*Poema de Gilgamesh*, 227). Por otro lado, el Poema también presenta elementos del relato del Génesis que no están presentes en las *Antigüedades* de Berozo. Por ejemplo, cuando el dios Ea le ordena a Ut-napishtim construir un arca,

⁴⁴ La edición de *La Epopéya de Gilgamesh* que seguimos en el presente trabajo corresponde a la versión estándar de Andrew George, traducida por Fabián Chueca y actualizada con la incorporación de un nuevo fragmento para la historia del diluvio, que salió a la luz pública en junio de 1999 (George 2008, 13).

éste le pregunta que cómo le explicará a los ancianos y a la multitud de la ciudad el propósito del tal empresa y el dios le responde que debe decirles que descenderá al Océano inferior a vivir con él (*Poema de Gilgamesh*, 226). En la mitología babilónica éste era, justamente, el hogar del dios Ea, el benefactor de la humanidad en la historia del diluvio y cuyo hogar recuerda la distinción que la redacción sacerdotal - contemporánea al exilio en Babilonia- hacía entre las aguas de arriba y las de abajo del firmamento (Gn 1, 7). Otro de estos elementos es el sacrificio que Ut-napishtim hizo a los dioses al descender de la nave, cuyo dulce aroma los dioses olieron, congregándose como moscas a su alrededor (*Poema de Gilgamesh*, 231-232) y que recuerda la pluma de la narrativa yahvista y su referencia a que Jehová se complació con el olor grato del sacrificio de Noé (Gn 8, 21).

Es justamente el sacrificio como un elemento regulador entre la relación de los hombres con los dioses uno de los elementos más importantes del *Poema de Atrahasis*, la segunda de las versiones babilónicas del diluvio. El *Poema* está escrito en acadio y su testimonio más antiguo data de alrededor del año 1635 AC, pero es bastante probable que hayan existido copias anteriores hoy perdidas (Cohn 1999, 3). Aquí, la inundación constituye un episodio dentro de la creación de la humanidad, cuya desenfrenada multiplicación y el consiguiente ruido que su elevado número producía, habían interrumpido la quietud y el descanso de los dioses. El diluvio es, en este contexto, el último de los castigos enviados por los dioses en su afán de mermar a la humanidad, esta vez mediante la drástica decisión de exterminarla por completo (Ramírez 2009, 78- 80). En el *Poema*, el protagonista que junto a su familia se salva de la inundación es el rey Atrahasis, nombre con que también es designado Ut-napishtim en una parte del *Poema de Gilgamesh* (233) y que quiere decir en acadio “el muy sabio” .

Pero el resto de los dioses, ignorando que habían sobrevivientes y pensando que la humanidad había perecido por completo, se arrepintieron de haber enviado el diluvio, pues ya no había quién los alimentara por medio de sacrificios. Entonces, sintieron el olor del sacrificio de Atrahasis y supieron que no toda la humanidad había sido destruida. En consecuencia, acordaron nuevas formas de controlar la sobre población del mundo, otorgándoles fertilidad sólo a algunas mujeres y estipulando la virginidad para otras (Cohn 1997, 2-7). En el *Poema de Atrahasis*, el sacrificio permitió establecer un pacto entre los dioses y los hombres, que seguirían trabajando para producir alimentos para sí mismos y para los sacrificios del culto, en la medida en que los dioses controlarían el aumento de la población por otros medios. El

pacto es la consecuencia del reconocimiento de una mutua dependencia: sin hombres no hay sacrificios y sin dioses no hay alimentos. Y esta dependencia es la que también está implícita en el relato del Yahvista, cuando Jehová decide no enviar un nuevo diluvio para castigar a los hombres (Gn 8, 21), decisión que constituye la base del pacto entre ambos y cuya forma jurídica se encargaría de desarrollar la redacción sacerdotal.

La última de las versiones babilónicas del diluvio es la sumeria y se conoce con el nombre de la *Tablilla de Nippur*. Data de alrededor del 1600 AC y debido a las muchas lagunas que la historia del diluvio presenta en esta versión no es posible dilucidar las razones del porqué los dioses decidieron enviar una inundación pero, sin lugar a dudas, se trata de un castigo que tiene por objetivo destruir a la humanidad (Cohn 1999, 2). Las similitudes de la *Tablilla* con el relato de Berozo son muchas, siendo la más sorprendente el nombre del protagonista de la historia: Ziusudra, que es una traducción del sumerio Ziudsuddu, cuya pronunciación es muy similar a Xisouthros o Xisustrus, el nombre del protagonista del relato berosiano. De ser correcta la relación entre ambos antropónimos, el relato del diluvio en la tradición babilónica se habría transmitido con una fidelidad admirable durante los catorce siglos que separan la *Tablilla de las Antigüedades* de Berozo (Frazer 1916, 246). Más aún, estos dos relatos también tienen en común el destino del protagonista, puesto que en ambos casos los dioses lo gratifican con la vida eterna.

Las similitudes entre la historia del Génesis y la tradición mesopotámica va más allá del diluvio mismo, pues existe otro importante testimonio de la eventual conexión entre ambos registros. Se trata de la *Lista real sumeria*, que corresponde a una genealogía de los reyes que se sucedieron en Babilonia desde sus orígenes hasta el fin de la dinastía Isin (2022- 1797 AC) contenida en dos tablillas de arcilla. En la *Lista*, los reyes están divididos en antes y después del diluvio que aparece enunciado de la siguiente forma: “El diluvio llegó. Después de que el diluvio hubo llegado, la realeza descendió del cielo. La realeza en Kiš”. La primera de estas tablillas también ha transmitido el nombre de las cinco ciudades antediluvianas -Eridu, Bad-tibira, Larak, Sippar y Shuruppak- la última de las cuales ha sido identificada como el lugar en que efectivamente aconteció un gran diluvio. Por último, la *Lista* se refiere a Ubar Tutu como rey de Shuruppak que, a su vez, es mencionado en el *Poema de Gilgamesh* como el padre de Ut-napishtim (Parrot 1962, 36- 48). Es probable que la estructura de la *Lista real sumeria*, con el diluvio como marcador en medio del listado de reyes, haya influido en los modelos de representación dinásticos posteriores, entre los que se

encontrarían las genealogías de diez reyes antediluvianos y diez postdiluvianos de las *Antigüedades* de Berozo y la lista de patriarcas de Génesis 5 y 11, inspiradas probablemente en el ya mencionado *Libro de las generaciones de Adán*.

La historia del diluvio se extendió a lo largo y ancho del mundo antiguo: en la actual ciudad de Ras Shamra, en Siria, se encontraron fragmentos de tablillas que pertenecieron a los cananeos y en los cuales Atrahasis seguía siendo el protagonista del relato. Otro fragmento, escrito en tiempos de los hititas, también fue excavado en la ciudad de Boghasköy, Turquía. De hecho, es muy posible que la historia haya sido transmitida por éstos a las colonias griegas instaladas en Asia Menor, que para entonces formaban parte del Imperio Hitita (Cohn 1999, 7-8).

II.2 Los diluvios griegos: Ogygio y Deucalión

El diluvio del Génesis y el de Berozo pasaron a la literatura medieval acompañados de dos inundaciones más: la de Ogygio y la de Deucalión, ambas documentadas en varios autores de tradición griega.

La procedencia de Ogygio fue incierta: Pausanias atestigua que fue rey de Tebas, en Beocia, que según Varrón había sido construida antes que tuviese lugar cualquier diluvio y, por ende, era la ciudad más antigua de toda Grecia. En tanto Platón lo identificó como rey de Ática y Julio el Africano, a través de la *Praeparatio evangelica* de Eusebio, como monarca y fundador de Eleusis. De acuerdo a este mismo autor, el diluvio de Ogygio había sucedido en tiempos del rey Foroneo y Moisés, al mismo tiempo que Dios había decidido enviar sobre Egipto las diez plagas, como una forma de persuadir al faraón para que liberase a los hebreos de la esclavitud. Julio el Africano consideraba que los atenienses en sus inicios habían sido una colonia egipcia y que, por ende, compartían la culpa de su metrópolis, en virtud de lo cual Dios también había decidido castigarlos con una catástrofe equivalente a las diez plagas (Frazer 1916, 271- 272). Parte de esta información también es reproducida en el *Cronicón* griego de Eusebio, que señala que la destrucción causada por este diluvio fue tal, que en el Ática no hubo reyes hasta 190 años después de él. En el mismo *Cronicón*, pero esta vez siguiendo a Castor de Rhodas, Ogygio aparece como uno de los reyes titanes que fueron derrotados por Júpiter y los cíclopes, después de que Hércules y Dionisio viniesen en su ayuda⁴⁵.

⁴⁵ "Et post Ogygum, ob magnam corruptionem a diluvio effectam, sine rege fuisse Atticam modo nuncupatam, usque ad Cecropem annis C. et IX [sic: XCX]" (Eusebio, *Cronicón*, 1818, 267). "Belus,

Si bien sobre el diluvio mismo protagonizado por Ogygio no se transmitieron mayores detalles, los pormenores de la inundación de Deucalión fueron ampliamente conocidos en la Edad Media a través de las *Metamorfosis* de Ovidio, dentro de las cuales la historia del diluvio constituye el episodio que pone fin a la edad de hierro, la última y más degenerada de las cuatro edades que sucedieron a la creación del hombre⁴⁶. En esta edad, habían coexistido hombres y gigantes, de cuya sangre en contacto con la tierra habían surgido las “figuras de hombres”, una generación despreciadora de los dioses y ávida de cruel matanza (Ovidio, *Metamorfosis*, 201).

Según Ovidio, Júpiter había descendido del Olimpo bajo apariencia humana para recorrer las tierras. A causa del crimen que encontró en todas partes y en especial en la casa de Licaón, convocó a los demás dioses a una asamblea y les comunicó su decisión de destruir la raza humana, prometiéndoles una progenie diferente a la población anterior. En un principio, Júpiter se había dispuesto a lanzar sus rayos contra todas las tierras, pero temió que el fuego incendiara la bóveda celeste. Procedió luego a destruir al género humano bajo las aguas, enviando lluvias desde el cielo, desatando los vientos y pidiendo ayuda a su hermano Neptuno, quien convocó la fuerza de los ríos. Las colinas, las casas y las sementeras quedaron bajo el agua y las aves cayeron al mar con las alas agotadas, al no encontrar un lugar en donde posarse. No había ninguna diferencia entre tierra y mar, bajo el cual quedó la fértil tierra de la Fólide. Los únicos sobrevivientes fueron Deucalión y Pirra, transportados por las aguas hasta los picos del monte Parnaso en donde recaló su pequeña embarcación (Ovidio, *Metamorfosis*, 201- 209).

Cuando vio la embarcación de Deucalión y Pirra, Júpiter hizo que el diluvio cesara y éstos, derramando lágrimas, ofrecieron libaciones a Temis, besando las gradas del templo y preguntándole con qué artificio podría repararse el daño de su

inquit, rex erat Assyriorum: et sub eo Cyclopes Jovi decentanti adversus Titanos, per fulgura fulminaque ignea opem in praelio tulerunt. Eo autem tempore Titanorum reges agnoscebantur; quorum unus erat Ogygus rex'. [Castor] Paucis vero interjectis, prosequitur dicens: 'Gigantes in Deos irruentes perempti sunt, auxilium Diis ferentibus Hercule et Dionysio, qui ex Titanis erant' (Eusebio, *Cronicón*, 1818, 81- 82).

⁴⁶ Hacia el siglo XII y XIV, los mitos de Ovidio fueron comentados, traducidos y –sobre todo- moralizados, al punto que es posible hablar de una *Aetas Ovidiana*, en la que el poeta fue asimilado a la tradición cristiana y sus dioses y hombres se transformaron –en una nueva metamorfosis- en santos o en alegorías del pecado. Esta nueva lectura de Ovidio se reflejó en la publicación de una serie de obras en diversos lugares cuyo denominador común fue, justamente, acomodar las *Metamorfosis* a los cánones de la Iglesia. Entre ellas destaca el *Ovide Moralisé*, una traducción anónima y comentada en la que, por ejemplo, Ajax es interpretado como San Juan, Ulises como Cristo, Poliméstior como Judas y Astianacte como el Anticristo. En la misma línea encontramos el *Ovidius Moralizatus* de Pierre Berçuire, compuesta en al menos dos redacciones y cuya autoría ha sido tema de discusión, en la medida en que la última de éstas fue publicada en 1509 con el dominico inglés Thomas Waleys como autor (Álvarez e Iglesias 2003, 116).

linaje. Temis respondió con un oráculo que les indicaba que se fueran del templo y arrojaran tras de sí los huesos de la gran madre, palabras cuyo significado los sobrevivientes intentaron comprender. Deucalión concluyó que la gran madre era la tierra y que sus huesos eran las piedras que la diosa les había ordenado que arrojaran a sus espaldas. No sin dejar de desconfiar de los consejos divinos, obedecieron el vaticinio y las piedras que lanzó Deucalión se convirtieron en hombres y las que lanzó Pirra en mujeres. Los animales, en tanto, habían sido engendrados por la tierra húmeda que se había calentado con los soles celestes, pariendo incontables especies (Ovidio, *Metamorfosis*, 209-213).

La versión del diluvio de Deucalión de Ovidio difiere de otras de la tradición griega en algunos puntos. Por ejemplo, en Apolodoro se menciona expresamente que Prometeo, después de enterarse de la decisión de Zeus de destruir a la humanidad, le ordenó al protagonista que construyese un arca y entrase en ella con su esposa, almacenando todo lo necesario para su supervivencia. En esta versión, además, el arca de Deucalión permaneció nueve días flotando hasta encallar en el monte Parnaso y no sólo el protagonista y su esposa se salvaron del diluvio, sino que también hubo otros sobrevivientes que habían escapado hacia las cimas de las montañas más cercanas. Por último, acá la humanidad es re-creada a petición de Deucalión, en virtud del deseo que Zeus le concedió después de que éste le hiciese un sacrificio al concluir el diluvio. Con otras variantes, el diluvio de Deucalión también está presente, en Helánico de Lesbos y Píndaro (V AC) que, al mismo tiempo, constituyen los testimonios más antiguos de esta inundación (Frazer 1916, 263).

La historia del diluvio de Deucalión y Pirra difiere en bastante aspectos a la de Berozo y el Génesis, el principal de los cuales radica en el lugar en que transcurre el diluvio, que ya no es Armenia. Por otro lado, acá sólo se había salvado una pareja y la humanidad había sido recreada a partir de piedras. Del diluvio de Ogygio, en tanto, poco se sabía acerca de la historia misma, de modo que no era posible establecer similitudes o diferencias con las otras inundaciones. Tal vez por estas razones, las historias de Deucalión y Ogygio pasaron a la tradición medieval como episodios independientes al de Berozo y al Génesis, transformándose en dos diluvios locales que habían acaecido después del general de Noé. Sin embargo, esta diferencia formal que los exégetas de las Escrituras establecieron entre el diluvio de Noé/Berozo y los dos griegos no siempre tuvo su correlato dentro de las historias mismas, puesto que a menudo los detalles de un diluvio se filtraron en otro, como sucedió en el mismo Josefo.

Los préstamos no explícitos de tradición griega que Josefo incorporó en su descripción del diluvio de Noé han sido estudiados por Louis Feldman, quien identificó rastros de las distintas versiones de la inundación de Deucalión en su narrativa. Por ejemplo, la idea de “crear otra raza libre de perversidad” que Josefo (*Antigüedades judías*, 2007, 34) atribuye a una reflexión de Dios previa al diluvio está ausente en el relato bíblico y tiene su símil en las *Metamorfosis*, cuando Júpiter convoca a los dioses para comunicarles que enviará un diluvio, prometiéndoles “una progenie diferente de la población anterior” (Ovidio, *Metamorfosis*, 206), idea que también está presente en el *Prometeo Encadenado* de Esquilo. Del mismo modo, al relatar la forma en que Dios aconsejó a Noé para que construyese un arca, Josefo está siguiendo a Apolodoro y en la descripción de la salvación de Deucalión a Lucano. Finalmente, Feldman también estudió el léxico común que Josefo y otros escritores griegos compartieron identificando, por ejemplo, que la palabra que Josefo utilizó para designar el arca no correspondía a la de la Septuaginta κιβωτός -literalmente *cofre*-, sino que a la utilizada por Apolodoro y Luciano -λάρναξ- equivalente a *sarcófago* (Feldman 1981, 126-128).

La idea de que los diluvios, así como otras catástrofes, pudiesen ser varios no era extraña para los griegos y está desarrollada, principalmente, en tres de los diálogos de Platón. En el *Timeo*, por ejemplo, se narra cómo los sabios de la ciudad de Sais le habían contado a Solón que los griegos desconocían muchas cosas de su pasado porque habían sido destruidos en varias ocasiones por efecto del fuego y del agua, y lo serían muchas veces más. Dentro de las destrucciones por fuego, el sacerdote egipcio recordaba la historia de Faetón y la gran conflagración del cielo, que entre los griegos era tenida como leyenda pero que en realidad había correspondido a un fenómeno de paralaje, ocasionado por la desviación de los cuerpos celestes que giraban alrededor de la tierra. En este tipo de desastres producidos por el fuego perecían en su gran mayoría los hombres que habitaban en las zonas secas y en las montañas –las partes más próximas al cielo- y sobrevivían, en cambio, los que vivían cerca de las costas o los ríos y en los lugares húmedos. Por el contrario, cuando los hombres eran destruidos por efecto del agua, principalmente mediante el desborde de los ríos por intensas lluvias o por la salida del mar, sucedía lo inverso: se salvaban los que vivían en las tierras altas y perecían los que se habían asentado en las proximidades de los ríos o el mar. Sin especificar a cuál se referían, los sabios de Sais le dijeron a Solón que los griegos sólo tenían noticia de uno de estos diluvios, a diferencia de los egipcios, que habían conservado en sus templos desde la antigüedad estas historias y que se habían mantenido a salvo de ambos tipos de destrucciones porque en sus tierras las aguas manaban de debajo de la tierra. En Atenas, en

cambio, de las catástrofes sólo habían sobrevivido los ignorantes, que eran incapaces de guardar en la memoria estos hechos (Platón, *Timeo*, 1128-1132).

Los diluvios y las catástrofes sucesivas también le sirvieron a Platón para imaginar cómo había sido la vida de los hombres en cada nuevo comienzo, sin leyes y sin memoria de la época anterior. En la medida en que sólo habían sobrevivido los pastores que moraban en lo alto de las montañas, Platón en el tercer libro de las *Leyes* supone que la primera reacción frente al cese del diluvio había sido el miedo a descender hasta los llanos por temor a una nueva catástrofe, idea que Josefo también incorporó a su descripción del diluvio de Noé⁴⁷. Estos pastores son descritos como una sociedad buena, justa e ingenua, sin desigualdades ni intrigas y regida por una autoridad de tipo patriarcal. Platón imagina que en aquellos tiempos no existía la escritura y que los hombres vivían en las cuevas de las montañas, hasta que con el correr de los años habían formado nuevamente ciudades en los lechos de los ríos, olvidando enteramente que un diluvio había tenido lugar muchos años antes, dando inicio a un nuevo ciclo sin fin (Platón, *Leyes*, 1310-1313).

En tanto en *Critias*, y a propósito de la guerra entre atenienses y atlantes, Platón introduce una nueva característica a las catástrofes ya mencionadas: su capacidad de transformar el paisaje y de dejar huellas visibles de sus efectos. De este modo, su descripción de la Atenas de aquel entonces -es decir, nueve mil años antes del propio Solón- evocaba una geografía radicalmente diferente a la de su tiempo, en el que sólo quedaba el esqueleto “descarnado por la enfermedad” de lo que había sido antes. La grasa y las partes blandas de su cuerpo –identificadas con la fertilidad de los campos que antaño poseía- habían escurrido hacia los abismos, generando el fango marino que en su tiempo rodeaba a Atenas. En términos generales, la descripción de *Critias* evoca una geografía pasada más próspera y generosa, como la vida más justa de los pastores post-diluvianos, en la cual los terrenos pedregosos eran fértiles llanuras y en las montañas habían extensos bosques que se podían utilizar para construir casas. Las aguas de las lluvias no escurrían hacia el mar en donde morían sin ser aprovechadas, sino que la tierra las atesoraba en sus entrañas, impermeabilizadas por la arcilla. En la geografía del pasado, incluso la acrópolis era muy distinta: no era un peñón pedregoso, sino que estaba cubierta de tierra y su

⁴⁷ “Los hijos de Noé, que eran tres, Sem, Jafet y Cam, quienes habían nacido cien años antes del diluvio y que fueron los primeros en bajar de los montes al llano, construyeron en él sus viviendas, y a los otros que tenían un miedo atroz a causa del diluvio a las llanuras y que se encontraban reacios a bajar de los lugares elevados los persuadieron que cobraran confianza y siguieran sus pasos” (Josefo, *Antigüedades judías*, 2007, 39). Esta similitud también fue reconocida por Feldman (1982, 128-129).

cumbre constituía un llano en el que vivían los guerreros en torno a los templos de Ateneo y Hefesto, teniendo por límite el monte Licabeto, que se encuentra a dos kilómetros de distancia de ésta. Y tan sólo una noche de diluvio, en el que simultáneamente había habido temblores de tierra, había bastado para hacer desaparecer toda la tierra en torno a ella, así como también una fuente que generosamente entregaba su agua a los que habitaban allí⁴⁸. Platón indica que el diluvio responsable de estas transformaciones había sido el tercero antes de Deucalión, sugiriendo que en total habían ocurrido cuatro inundaciones (Platón, *Critias*, 1190- 1201).

Aristóteles en los *Meteorológicos*, en tanto, sostenía que los cambios en el paisaje se producían de forma gradual y en lapsos de tiempo desmesurados en relación con nuestra vida. Éstos pasaban inadvertidos porque pueblos enteros eran destruidos en las guerras, enfermedades u otras penurias, antes de que pudiesen registrar estas alteraciones de principio a fin. No obstante, éstas también podían producirse a causa de los diluvios, que sobrevenían al cabo de unos tiempos determinados en la forma de un gran invierno y un exceso de lluvias, pero que no afectaban a todos los lugares por igual: tal era el caso de la inundación de Deucalión, que había tenido lugar en la antigua Hélade (Aristóteles, *Metereológicos*, 294- 299).

La idea de que el mundo y la humanidad formaban parte de un ciclo eterno de destrucción y resurgimiento, en el que periódicamente se sucedían grandes conflagraciones y diluvios, se oponía al rol fundacional que toda la tradición judeocristiana había otorgado a la creación, un episodio único e irrepetible dentro de la historia de los hombres. Para san Agustín, esta creencia implicaba asumir que el mundo presentaba las mismas cosas como si fuesen nuevas, a veces pasadas, a veces futuras, encerrando al alma en un juego burlesco del cual era imposible escapar. Se imaginaba a Platón en su siglo, en la Academia de Atenas y enseñándole a sus

⁴⁸ La cercanía que los atenienses tuvieron con los diluvios queda de manifiesto en la ritualidad asociada a éstos, recordada por Pausanias y Plutarco a propósito de las ofrendas que anualmente se consagraban para las almas que habían perecido en el diluvio de Deucalión. La ceremonia tenía lugar en una grieta de un codo de ancho cercana al santuario de Zeus Olímpico, en donde ciertos guías le habían informado a Pausanias que estaba enterrado Deucalión. El rito consistía en arrojar dentro de grieta, por donde supuestamente las aguas de la inundación se habían escurrido, tortas de trigo y miel en honor a las víctimas de la catástrofe. Luciano Samosata narra para la misma época un rito similar en Hierapolis en el río Eúfrates, en un santuario que, de acuerdo al autor, había sido fundado por el propio Deucalión. Dos veces al año, muchos sirios y árabes llevaban agua de mar hacia el templo, en donde era arrojada en una pequeña grieta que había bajo él. Más aún, en la puerta norte del templo habían dos grandes obeliscos y dos veces al año un hombre solía subir a uno de ellos y quedarse en él por siete días. Según Luciano, algunos creían que el rito recreaba el ascenso a los cerros y los montes que los sobrevivientes del diluvio habían realizado en tiempos de Deucalión (Frazer 1916, 268- 269).

discípulos una y otra vez, en un interminable girar de intervalos de tiempo y refutaba esta idea afirmando que Cristo había muerto y resucitado sólo una vez y que no volvería a hacerlo nunca más (San Agustín, *Ciudad de Dios*, I, 773- 782).

Justamente por las críticas de san Agustín y de los padres de la Iglesia a la idea de que el tiempo constituía una eterna sucesión de ciclos que acababan y volvían a comenzar con diluvios y conflagraciones, las inundaciones de Ogygio y de Deucalión se integraron al modelo temporal teleológico y lineal de la tradición cristiana despojados de su sentido original y convertidos en episodios únicos e irrepetibles dentro de la cronología de seis mil años deducida de las Escrituras. Y aunque no hubo acuerdo respecto al tiempo exacto en que cada uno había tenido lugar, la mayoría de los autores siguieron a Eusebio y san Jerónimo, que habían fijado el diluvio de Ogygio como posterior al de Noé y el de Deucalión como posterior al de Ogygio (San Agustín, *Ciudad de Dios*, II, 424-428).

Isidoro en sus *Etimologías* se refiere a estas tres inundaciones a propósito de la entrada *Diluvium*, que hace derivar de *delere*, porque este tipo de calamidades arrasaban todo a su paso. Señala que el primero de todos había sido el de Noé, considerando que las conchas y las ostras incrustadas en las piedras de las más altas montañas, eran la prueba irrefutable de que las aguas habían subido hasta alcanzar las cimas de los montes. El segundo, en tanto, había sido el de Ogygio, fundador y rey de Eleusina, y había sucedido en tiempos del patriarca Jacob pero en Acaya (Isidoro, *Etimologías*, 995). Isidoro también menciona este diluvio al referirse a la isla de Delos, que en griego quería decir *mostrado*, nombre que había recibido precisamente porque después de este diluvio la noche había envuelto la tierra ininterrumpidamente por espacio de muchos meses y esta isla había sido la primera de las regiones que había recibido los rayos del sol (Isidoro, *Etimologías*, 1029). Por último, el tercero había transcurrido en tiempos de Moisés y de Anfictión, cuando el desbordamiento de las aguas había arrasado la mayor parte de los pueblos de Tesalia, salvándose quienes habían buscado refugio en la cima de los montes, especialmente en el Parnaso en donde Deucalión había fundado su reino acogiendo y alimentando a los sobrevivientes. Respecto a la historia de la repoblación del mundo mediante piedras, Isidoro vio en ella una fábula de los griegos, sin profundizar más en el asunto (Isidoro, *Etimologías*, 995).

Este mismo orden en los diluvios está presente en la *General estoria* que, aunque no registró mayor información sobre la inundación de Ogygio, sí se refiere a

algunas particularidades de su reinado. Aquí, éste aparece con el antropónimo *Ogiges Matica*, nombre que pudo derivar de la fusión de Ogiges y Ática, resultado de una mala lectura de la primera parte del *Cronicón* de Eusebio y san Jerónimo, texto que los alfonsíes siguieron en este apartado⁴⁹. Como Isidoro, también consideraron a Ogiges contemporáneo al patriarca Jacob y fundador de la ciudad de Acta, cuyo nombre después había sido reemplazado por Eleusis y posteriormente por Atenas. Sobre el diluvio de Deucalión, siguieron principalmente la idea de Orosio de que éste había sido una catástrofe paralela a las plagas de Egipto y a la conflagración de Faetón en Etiopía, que Dios había enviado para que los gentiles abandonasen la adoración de los ídolos y creyesen en él. Por lo demás, éstas no eran las únicas catástrofes que Dios había enviado: en aquel entonces también habían habido pestilencias, temblores, hundimientos de tierra e incluso las aguas habían salido de las venas de la tierra, formando lagos en aquellos lugares. También el aire se había corrompido, muchas enfermedades habían provocado la mortandad tanto en hombres como en animales y árboles e incluso algunas ciudades y muros se habían destruido por completo (Alfonso X, *General estoria*, I, II, 167-170).

III La invención de los orígenes

III.1 Annio de Viterbo y la *Antiquitatum variarum*

Annio de Viterbo -también conocido Johannes Annus, Giovanni Nanni, Giovanni Viterbensis, el Pseudo-Bero o Jacobo Annus- fue un famoso fraile dominico que formó parte de la curia del papa Alejandro VI, conocido por ser uno de los más célebres falsarios de la historiografía española. Sus estudios en teología y gramática, a los cuales se unió su interés en otras artes como la alquimia y la astrología, lo convirtieron en un erudito de renombre en el Vaticano, en donde llegó a desempeñar el cargo de Maestro del Sacro Palacio, cuya principal función fue examinar, corregir y aprobar todas las obras que se imprimían en Roma.

Antes de establecerse en dicha ciudad, Annio había evidenciado su preocupación por temas contingentes en el contexto de la segunda mitad del siglo XV

⁴⁹ En esta oportunidad se trata de la segunda parte del *Cronicón* de Eusebio, en adelante *Cronicón latino*, aquél traducido por san Jerónimo y del cual si tuvo conocimiento la tradición medieval. La edición que seguimos corresponde a la de Mattheus Palmerius (París, 1512): “Ogigius qui in Attica Eleusina quae antiquitus vocabant Acta & alias ciuitates plurimas”. Al parecer, un relato similar constituyó la fuente de los alfonsíes, a partir del cual se generó el error: “...regnava en Grecia un rey que avié nombre *Ogiges Matica*. E este rey Ogiges cuando la pobló e la fizo grand e noble tolliól aquel nombre e mandóla llamar Eleusina o Eleusis. E fizo otrossí por su regno otras muchas cibdades e pueblas” (Alfonso X, *General estoria*, I, I, 362).

como, por ejemplo, el avance del Islam en occidente y en oriente, principalmente sobre Constantinopla. En sus textos más tempranos esta inquietud lo llevó a proponer una cruzada para recuperar dicha ciudad de manos del imperio turco y, más aún, a identificar a Mahoma con el mismo anticristo. También escribió tratados sobre otras materias, como el préstamo y el interés, no obstante su obra más conocida fue *Auctores Vetustissimi, vel Opera Diversorum Auctorum de Antiquitatibus Loquentium cum Commentario eiusdem Joh. Annii. Chronographia Etrusca et Italica. De Novem Institutionibus Etruscis. Quadraginta Quaestiones. De Primis Temporibus et Regibus Primis Hispaniae*, más conocida como *Antiquitatum variarum*, publicada por primera vez en Roma en 1498 (Caro Baroja 1992, 51).

Annio de Viterbo presentaba su *Antiquitatum variraum* como una colección de doce textos de la antigüedad caldea, egipcia, griega y latina que decía haber encontrado casualmente en diversos lugares, entre ellos unos sepulcros en la Bética, al sur de España, y en la ciudad de Mantua, en la región de la Lombardía en Italia. Otro decía haberlo recibido de manos de dos dominicos armenios en Génova en 1474 y otro de un libro llamado *Colectanea vetusta*, que un supuesto Guillermo de Mantua había escrito en 1315 (Caballero López 2004, 91). Lo cierto es que la totalidad de la *Antiquitatum*, con excepción de uno de los textos, había sido escrita por el mismo Annio de Viterbo tomando como punto de partida autores que realmente habían existido -como Berozo el caldeo- e inventando otros de su propia imaginación. El único autor verdadero correspondía a Propertino, autor de *Vertunnianam*, mientras que los once autores restantes eran en realidad una falsificación. Se trataba de Marsilio de Lesbos, autor de *De bello pelasgico*; Marco Catón Porcio y su *De origine gentium & urbium Italiae*; Arquíloco con *De Temporibus*; Metástenes y su *De iudicio temporum & annalium persarum*; Filón y su *Genealogía Salvatoris/ Breuiarium de Temporibus*; Jenofonte con *De Equiuocis*; Sempronio y su *De divisione & chorographia Italiae*; Fabio Pictor con su *De aureo seculo & de origine urbis Romae*; Antonino Pio, autor de *Duo fragmenta itinerarii*; Berozo y su *Antiquitatum*; y Manetón con su *Supplementa ad Beroum*. Para facilitar al público la lectura de estos registros tan antiguos, Annio publicó la primera edición con sus propios comentarios, a través de los cuales conciliaba a sus pseudo-autores con la historia sagrada y la tradición clásica⁵⁰.

⁵⁰ La edición de la *Antiquitatum* que seguimos en el presente artículo corresponde a la primera edición impresa en Roma en 1498, en la versión digital disponible en la Biblioteca Nacional de España. Dicha impresión presenta errores de foliación, de modo que el orden de los fascículos es el siguiente: (a-b), (A-&) y (c-k) (Caballero López 2004, 98- 99).

En su conjunto, la *Antiquitatum* ofrecía detalles inéditos acerca de los orígenes del mundo y de la dispersión del género humano por Europa inspirándose en el relato del Génesis, en poetas y autores clásicos y en los registros oficiales de las monarquías asiria o caldea, persa, macedónica y romana, que habían sido administrados por sacerdotes o notarios públicos que observaban los hechos narrados o los copiaban de registros anteriores, lo que constituía una garantía de su fiabilidad. Siguiendo a Eusebio, Annio consideraba que la más veraz de estas tradiciones era la de los caldeos, puesto que habían desarrollado la escritura desde el inicio de los tiempos y eran tan antiguos como los hebreos, con quienes habían compartido sus orígenes⁵¹. En el otro lado del espectro, Annio consideraba que los registros menos confiables eran los de los griegos, a quienes criticaba por creer que el mundo se terminaba y recreaba constantemente en un ciclo sin fin. Tal como san Agustín, Annio defendía la idea de que la humanidad había sido creada *ex tempore* y que, en consecuencia, su historia arrancaba con la creación del mundo y de Adán, hitos a partir de los cuales se había desarrollado toda la historia de la humanidad en forma lineal y sucesiva. Annio también recogió de Lactancio, a quien siguió en varias ocasiones a lo largo de la *Antiquitatum*, las críticas que desde el cristianismo temprano se habían elaborado en contra de los griegos porque sus historias eran contradictorias -*Graecia mendax*- en el sentido de que éstos no poseían una versión única para una misma epopeya o tradición⁵². Además, los poetas griegos habían transformado muchos hechos no con el afán de mentir, sino para añadir a sus poemas gracia y elegancia transformando, de paso, a héroes u hombres importantes en seres divinizados (Lactancio, *Instituciones divinas*, 111).

A diferencia de otros humanistas, Annio de Viterbo se centró más en coordinar los acontecimientos presentes en diversos autores que en la admiración e imitación de un autor específico, rompiendo la fascinación por el *stylistic shimmer*, muy común en otros escritores de la época. En ese sentido, Annio no siguió sólo a un autor, sino que su método histórico consistió en combinar información sobre el pasado remoto a partir del material presente en una variedad de fuentes, a las cuales también incorporó las ruinas de edificios y las inscripciones grabadas. Estas últimas eran valoradas

⁵¹ “non est igitur mirum si Moyses & Berossus conueniunt qui ex eodem fonte historiae combiberunt” (Viterbo, *Antiquitatum*, Oiii).

⁵² “Secundum est: quia de rebus maximis semper altercantur: questus & lucri gratia. Vnde Iosephus contra Appionem grammaticum/ Greci inquit mutuo se de mendacio redarguunt: & non pudet eos de eisdem contraria scribere /.../ Tertio dicit que fabulas & errores inuenientur questus gratia. Et ideo ut mendacia facilitus seminarent: studuerunt ornatui uerborum. Nihil enim magis proficit ad decipiendum quod delectabilis fabula & lenocinium ornatius, ut significat de Grecis Lactantius in primo diuinuarum institutionum ca. xv dicens” (Viterbo, *Antiquitatum*, Oii).

particularmente por Annio porque constituían registros de primera mano, ajenos a los engaños y las interpretaciones que los autores -voluntariamente o no- podían introducir en sus textos. La verdad subyacía incluso tras la pluma de los poetas clásicos, que si bien a menudo fabulaban, no lo hacían de forma completa ni continua (Ligota 1987, 50-51).

Otra de las características del método histórico de Annio de Viterbo se relacionó con el interés por la información antropónima y topográfica transmitida por los autores de la antigüedad, interés que se basaba en la convicción de que las ciudades glorificaban a sus fundadores perpetuando sus nombres -en la lengua que fuese- a través del tiempo. En consecuencia, utilizar las etimologías para descifrar la relación existente entre los nombres de los dioses, reyes y héroes fundadores de las primeras colonias después del Diluvio, de una parte, y de los nombres de los lugares, de otra, equivalía a develar el verdadero origen de las poblaciones del orbe, que yacía tras el velo mítico con que los paganos habían interpretado sus inicios. Dado que la historia era unívoca y que los registros hebreos eran los más antiguos, Annio suponía que los paganos habían consignado la existencia de los patriarcas bíblicos bajo otros nombres, que variaban de acuerdo a la lengua o el lugar en que habían sido registrados. Esta presunción ya estaba presente en la *Biblioteca histórica* de Diodoro Sículo, a quien Annio cita en reiteradas ocasiones: por ejemplo, para Diodoro, Osiris y Dionisio correspondían al mismo dios, homologación que se mantiene en la *Antiquitatum*. Del mismo modo, Diodoro racionalizó varios mitos griegos, dejando poco lugar para los seres y hazañas sobrenaturales (Diodoro, *Biblioteca histórica*, I, 185).

El método histórico de Annio, a fin de cuentas, tenía mucho en común con el de los humanistas de su tiempo, que interpretaban el pasado en términos genealógicos: entender una palabra, una nación, una creencia o una costumbre significaba encontrar su lugar en un *stemma* que diera cuenta de sus ancestros y sus orígenes, los cuales siempre se remontaban al compacto mundo descrito en el Génesis (Ryan 1981, 532). Al sustraer a los dioses paganos de su universo mítico para insertarlos en la cronología lineal de la revelación cristiana, Annio amplió el repertorio de patriarcas y héroes fundadores a los cuales remontar estas genealogías que, en una sociedad en la que la antigüedad de una dinastía era sinónimo de abolengo y preeminencia, llegó a convertirse en uno de los fundamentos del poder de las monarquías absolutas.

Finalmente, Annio de Viterbo urdió en torno a las historias y los personajes de su *Antiquitatum* una compleja red de cronologías que se autorizaban las unas a las

otras y que tenían como punto de partida el diluvio universal. La historia anterior a Noé sólo había sido registrada por los hebreos y los caldeos, de modo que los registros de otros pueblos debían necesariamente comenzar con las genealogías trazadas desde el Diluvio en adelante, contando los años a partir de éste⁵³. En cuanto al tiempo transcurrido desde la Creación al Diluvio, Annio siguió el cálculo del Texto Masorético o la Vulgata, que en la *Antiquitatum* aparece recurrentemente como “los Hebreos”, equivalente a 1656 años.

En conclusión, a través de sus variados autores Annio de Viterbo ofrecía un nutrido repertorio de topónimos y antropónimos que permitían remontar genealógica y etimológicamente los nombres de las principales ciudades europeas a los descendientes de Noé, revistiendo el pasado de éstas de un origen divino y emparentándolas directamente con los tiempos diluvianos, característica que explica la enorme influencia que tuvo en toda Europa. Como era de suponer, la ciudad más favorecida en términos de antigüedad era, precisamente, la Viterbo natal de Annio, que de acuerdo a la *Antiquitatum* había sido la primera ciudad fundada en el orbe. Superando en antigüedad a Roma o Babilonia, Viterbo había sido también la capital de los etruscos, cuyo gobernante más ilustre había sido el propio Noé (Stephens 2004, 208).

⁵³ “Ut quisque cognosceret a quo praecipue anno et tempore, suae gentis originem inchoare debeat: qua non ante diluvium primum: qua nulla remansit origo nisi Noanica quae et ogygiana phenica /.../ Et ideo quisque dum requirit suae gentis et regni originem incipiat ab hoc anno salvationis hominum a diluvio & uideat genealogias ducum/ primarum coloniarum: et inde originem suam in communi accipiat /.../ Verum quia in bibliothecis Caldeorum annotabantur prolixe omnium gentium & regnum origines/ & antiqua gesta, quae fastiduum generabat /.../ Ceterum quia origo haber non potest nisi per genealogias” (Viterbo, *Antiquitatum*, Ov).



La *Tabula Cybelica Maeonica* está grabada con letras griegas mayúsculas en lengua “Meonica”, que según Annio correspondía a la hablada en la región de Lidia en tiempos de los príncipes Pipino y Marsia (Museo Cívico de Viterbo).

Viterbo, en tiempos de los príncipes etruscos Pipino y Marsia. Según el registro, allí se había celebrado la boda de Cibeles con Iasio, en presencia de la ilustre visita de Isis venida desde Egipto para la ocasión. El testimonio de los príncipes, tan falsos como la inscripción, pretendía demostrar el vínculo ancestral que unía la cultura etrusca con Egipto, gracias al cual Viterbo quedaba ligado a la sabiduría y la antigüedad de oriente, descolgándose de la herencia de la tradición griega y de sus mentiras.

Sin embargo, la más importante de las inscripciones falsificadas por Annio fue el denominado *Marmo osiriano*, que su autor interpretaba como un fragmento de una monumental columna dejada por Osiris en su visita a Viterbo, el cual aparecía representado en el ángulo superior izquierdo de la reliquia enfrentado con otro perfil, que correspondía al de la musa egipcia Sais Xantho (Wood in press, 17). El *Marmo* era, en realidad, una composición de varias piezas que databan de distintas épocas, siendo la central una luneta románica del finales del siglo XII. Las supuestas imágenes de Osiris y Sais Xantho, en tanto, fueron esculpidas hacia la segunda mitad del siglo XV, es decir, la época en que Annio mandó a montar las piezas. Es más que probable que el paso de Osiris por Viterbo haya estado inspirado en una de las historias de Diodoro, para quien el personaje egipcio encarnaba un héroe civilizador que había

La preminencia que Annio otorgó a Etruria a través de la *Antiquitatum* venía a confirmar lo anunciado en años previos por una serie de inscripciones encontradas en la región, que supuestamente databan de tiempos ancestrales pero que en realidad habían sido falsificadas por el mismo Annio. Una de ellas era la *Tabula cybelica maeonica*, que daba cuenta de la restauración del palacio de Vadimore que se levantaba en el campo Cibelario, cerca de

viamjado por todo el orbe enseñándoles a los hombres el cultivo de la vid y la siembra del trigo (Diodoro, *Biblioteca Histórica*, I, 185). En consecuencia, Annio sólo se limitó a crear la prueba material de la estancia de este héroe en la ciudad, convirtiéndola en otro testimonio del pasado que Etruria había compartido con Egipto.

De la mano de la antigüedad de la región de Etruria, la *Antiquitatum* también garantizaba la antigüedad de la lengua etrusca gracias a una ambigüedad presente en el Libro del Génesis respecto al origen de las lenguas, puesto que si bien en la tabla de los descendientes de Noé explícitamente aparece que los hijos de Jafet, Cam y Sem poblaron los territorios cada cual según sus familias y sus lenguas (Gn 10, 5), el capítulo inmediatamente posterior comienza señalando que “tenía entonces toda la tierra una sola lengua y unas mismas palabras” (Gn 11, 1). La contradicción, por ende, estaba en que mientras de una parte se afirmaba que existía una sola lengua antes de la *confusio linguarum* de Babel, de otra se admitía que ya en tiempos de Noé existían al menos tres lenguas diferentes⁵⁴. Optar por la última versión permitía suponer que al menos algunas lenguas descendían directamente de la que Dios había dado a Adán en el comienzo de los tiempos, oportunidad que Annio aprovechó para que la lengua etrusca heredara la nobleza de la primera lengua del mundo. Este procedimiento fue imitado por diversos humanistas europeos que encontraron en las invenciones de la *Antiquitatum* la prueba de que sus respectivas lenguas eran más antiguas que el hebreo o que, al menos, descendían del estrusco, inaugurando una tradición etimológica de corte nacionalista



El Marmo Osiriano también consta de una inscripción en hebreo bajo la luneta, que resurgió en el curso de una restauración reciente. La inscripción latina, en tanto, fue añadida en 1587 (Museo Cívico de Viterbo).

⁵⁴ Esta ambigüedad evidencia una vez más la convivencia de la redacción sacerdotal y la yahvista, en la medida en que la versión de las varias lenguas de Génesis 10 pertenece a la primera y la de una lengua única presente en Génesis 11 a la segunda (Von Rad 2008, 163- 178).

que adquirió su forma definitiva en el transcurso de los siglos XVI y XVII (Eco 1996, 88-93). Entre estos autores destacaron Pierfrancesco Giambullari que en su *Il Gello* (1546) pretendía demostrar que el florentino de su tiempo descendía del etrusco y Guillaume Postel que en su *De Etruria regionis, quae prima in orbe habitata est, originibus* (1551) -escrita en beneficio del duque de Toscana- también siguió los pseudo-autores de Annio de Viterbo. El éxito de la *Antiquitatum* fue tal que entre 1498 y 1612 hubo dieciocho ediciones en latín, algunas con y otras sin los comentarios de Annio, que se publicaron en distintas ciudades como Lyon, París, Amberes, Burgos, Basilea y Wittenberg (Stephens 2004, 204-205).

Más allá de su influencia en el ámbito de Etruria en particular o de Europa en general, la publicación de la *Antiquitatum* tuvo una especial repercusión en los cronistas españoles posteriores, puesto que la primera edición contenía un apartado escrito por el propio Annio denominado *De primis temporibus et quatuor ac viginti regibus Hispaniae et ejus antiquitate*, una lista comentada de los veinticuatro reyes que se habían sucedido en Hispania desde el Diluvio en adelante, el primero de los cuales había sido Túbal⁵⁵. En ella, Annio recopilaba e interpretaba para los Reyes Católicos, a quienes además estaba dedicada la obra, las referencias a los monarcas hispanos que deliberadamente había introducido entre los textos de su invención, completando el listado con el repertorio de reyes que en las historias generales de Hispania ya existían. *De primis temporibus* constituía una prueba de la antigüedad de la monarquía hispánica en el contexto de la historia universal, ya que arrancaba a 143 años del diluvio universal, apenas unos pocos años después de la fundación de Babilonia (Caballero López 2004, 108). Y aunque la identificación de Túbal con el ancestro de los íberos -fenómeno denominado por Caro Baroja “tubalismo ibérico”- tenía sus orígenes en las *Antigüedades* de Flavio Josefo y había estado presente en toda la tradición medieval, en Annio de Viterbo éste aparece consolidado como el primer rey de Hispania, transformándose en el fundador de la institución monárquica de la cual los Reyes Católicos eran herederos (Caro Baroja 1992, 47).

El lugar especial que los Reyes Católicos ocuparon en la *Antiquitatum* se debía a que habían financiado la publicación de ésta a través de su embajador en la curia romana, sellando una alianza política con el también hispano Alejandro VI y legitimando el rol que a la Iglesia de Roma le cabía en el proyecto imperial de la

⁵⁵ No todos los ejemplares de la edición *princeps* de Roma poseen este apartado, puesto que fue añadido tardíamente al resto de los fascículos (Caballero López 2004, 98- 99).

Corona. Por otro lado, la presencia de los reyes legendarios de España en la *Antiquitatum* inauguró el desarrollo de una línea oficial de representación del pasado a través de la cual el proyecto gubernativo de los Reyes Católicos se presentaba como la culminación de un pasado en el que siempre había existido la monarquía, tan antigua como el Diluvio. La puesta en marcha de este proyecto se tradujo en el aumento del número de cronistas oficiales financiados por la Corona, los cuales gozaron de una serie de prerrogativas a cambio de cumplir con su responsabilidad política ante el rey (García 2006, 128-134). El empleo de cronistas que emparentaran a sus respectivos benefactores con héroes clásicos o postdiluvianos reflejó una tendencia general de las cortes europeas del siglo XVI que buscaron, a través de la invención de un origen bíblico o legendario, garantizar su posición de privilegio y su antigüedad en la estratificada sociedad de la época (Grafton 2001, 43).

El componente político de la *Antiquitatum* se reflejó en el gran número de cronistas oficiales, o asociados a la Corona, que siguieron los autores que Annio de Viterbo había falsificado, entre los cuales figuran Antonio de Nebrija con su *Rerum a Ferdinando V et Elisabe hispaniarum regibus gestarum decades II* (1510), Lucio Marineo Sículo con su *De primis hispaniae et aliarum regionibus cultoribus*, incluido en la segunda edición de su *De rebus hispaniae memorabilibus* (1530), Juan Ginés de Sepúlveda con *De rebus gestis Caroli quinti* y Esteban de Garibay con el *Compendio historial de las crónicas y universal historia de todos los reinos de España* (1571) (Caballero López 2004, 116- 117). No obstante, los dos autores que siguieron a Annio de Viterbo que más repercusión tuvieron en las crónicas posteriores fueron Florián de Ocampo, cronista oficial de Carlos V y autor de la *Cronica general de España* publicada en 1543, y Anton Beuter, autor de la *Primera parte de la corónica general de toda España, y especialmente del reyno de Valencia* impresa en 1546. A través de éstos, las historias de la *Antiquitatum* pasaron a una serie de autores de los siglos XVI y XVII, entre ellos a algunos de los cronistas de Indias.

Ocampo fue muy cauto y previsor respecto a las dudas que sabía podían ocasionar las invenciones del viterbense, de modo que dedicó parte de su prólogo a explicar las razones que lo habían llevado a incluir las historias de la *Antiquitatum* en su crónica. La primera era que Annio de Viterbo había dirigido “la publicacion de sus obras y su Berozo a tan esclarecidos Príncipes quanto fueron Don Fernando, y Doña Isabel nuestros Reyes y Señores naturales aguelos de vuestra Magestad” (Ocampo 1791, 50- 51), recordando una vez más el vínculo que unía a la *Antiquitatum* con la monarquía. La segunda razón era que no existía otra crónica que contuviera

información sobre tiempos tan remotos, afirmación que debe entenderse en el contexto de la valorización de las fuentes antiguas que potenció el humanismo y sin la cual no se hubiese pensado en fabricarlas (Wood 2006, 22). Desde este punto de vista, los falsarios fueron la consecuencia lógica y perversa de este movimiento, pues los humanistas consideraban que fabricar un texto era un sustituto legítimo para un documento ausente que debía haber existido y que faltaba por accidente (Córdoba 1985, 249).

Si bien la mayoría de las veces los autores que siguieron a Annio reconocieron la procedencia de sus historias señalando que pertenecían a Berozo, en ocasiones la referencia a su autoría se perdió por completo, sin que apareciese mención alguna a la *Antiquitatum*. Tal es el caso de *Chronographia o Reportorio de los tiempos* del cosmógrafo oficial Jerónimo de Chávez publicada en Sevilla en 1548 y ampliamente difundida durante el siglo XVI. En su catálogo de los reyes de España “colegido de muchos y autenticos autores”, Chávez iniciaba su listado con Túbal, que había comenzado a reinar España en el 2173 AC, prosiguiendo con el resto de los monarcas de la lista de Annio de Viterbo hasta Abidis, el número veinticuatro de la genealogía que había reinado a partir del 622 AC (Chávez 1584, 79r). Otro ejemplo de cómo el listado de reyes postdiluvianos de Annio de Viterbo se integró a este género sin una referencia explícita a su origen es la *Cronología y reportorio de la razon de los tiempos* compuesta por el cosmógrafo y piloto mayor del rey Rodrigo Zamorano y publicada en 1594, en la que la sucesión de los reyes de España comienza con Túbal en el 1799 AM y termina también con Abidis, esta vez en vigésimo quinto lugar, en el 2898 AM (Zamorano 1594, 383v- 384v).

III.2 Los cinco diluvios de Annio de Viterbo

Una de las particularidades del método histórico de Annio consistió en organizar cronológicamente sus antigüedades en torno a los tres diluvios que había transmitido la tradición medieval, a los que sumó otras dos inundaciones que recogió de autores griegos. Siguiendo a Eusebio, Annio consideraba que cada nación había registrado a su modo estas inundaciones, sobre todo la primera que había sido de carácter universal. En consecuencia, el diluvio de Noé -también llamado Ogygio Fenicio- y el de Berozo correspondían al mismo evento registrado de dos maneras distintas⁵⁶. Después de este primer diluvio se habían sucedido cuatro más, todos de

⁵⁶ “Quod enim primum diluuium fuerit [...] equidem a Grecis uel Latinis colligit: qui id rescire non potuerunt, nisi uel a Masea Phenice, uel a Berozo caldaeо, uel a Ieronymo & Manethone Egiptiis, uel a

carácter local: el segundo había tenido lugar en el Nilo en tiempos de Prometeo Egipcio, el tercero había sucedido en el Ática en tiempos de Ogygio ático, el cuarto también en el Ática en tiempos de Deucalión y el quinto en la isla de Faros en Alejandría, que había sido contemporáneo a la destrucción de Troya.

Aunque Annio distribuyó entre las obras que inventó varias referencias a los diluvios mencionados, las que brindaban el registro más completo y detallado de todas estas inundaciones fueron *De equiuocis* de Jenofonte y la *Antiquitatum* de Berozo. Como era de esperar, Annio hizo que todos los testimonios que se relacionaran con estos cinco diluvios fueran coherentes entre si, de modo que no existiesen contradicciones que dificultaran su exégesis cronológica. Ésta operó combinando la información presente tanto en autores de la tradición clásica como en los que él mismo había inventado, de manera que éstos últimos quedaran autorizados por el testimonio de los verdaderos.

Un ejemplo de cómo Annio autorizó su historia fue la operación realizada para homologar el diluvio de Ogygio Fenicio con el bíblico, demostrando que Jano, Noé y Ogygio correspondían al mismo personaje. Sus autoridades en este apartado son Solino, autor de *De memorabilibus mundi*, y Jenofonte, uno de los autores inventados por Annio que supuestamente había sido la fuente de Solino. En el prefacio a los libros de Berozo, Annio señala que ambos autores coinciden en que el primer diluvio duró nueve meses y que sucedió en tiempos de Ogygio Fenicio, mediando entre éste y el de Deucalión un período de 700 años⁵⁷. Este dato lo obtuvo de una breve mención que aparece en *De memorabilibus mundi* a propósito de la isla de Delos, que Solino identifica con la primera isla en ser alumbrada por los rayos del sol después de la continua noche que durante nueve meses y más había cubierto los cielos al terminar el diluvio de Ogyges (Solino 1573, 50-50v) referencia que también aparece, como ya se mencionó, en las *Etimologías* (1029) de Isidoro a propósito de la isla de Delos. No obstante, el período de tiempo que separa el primer diluvio del reinado de Deucalión en Solino no son 700 años, sino 600, cifra que Annio deliberadamente acomodó para que en su cronología coincidiera la figura de Noé con la de Ogygio, identidad que además autorizó con el testimonio de Catón, Fabio Pictor y Arquíloco, todos autores

Moyse Hebreo, qui de illiuscmodi primo diluui tractauerunt: & quod inundationem terrarum absolute antonomasice nominant, quia, ut aiunt omnes terras subruit" (Viterbo, *Antiquitatum*, lllii).

⁵⁷ "Et ut idem Xenophon ait/ & Solinus in collectaneis dicit: primo diluui nouimestri notato sub Ogyge Phenice/ usque ad Deucalionem: fuerunt anni septincenti: idest ducenti quadraginta nouem ante Nynum" (Viterbo, *Antiquitatum*, Nviii[v]).

inventados por él mismo⁵⁸. Según estos autores, habían transcurrido 249 años desde Noé hasta el reinado de Nino, a los que se sumaban los 451 que, según Berozo y Eusebio, iban desde Nino hasta Deucalión, arrojando un total de 700 años. No obstante, y tal como había sucedido con Solino, en los cánones crónicos de Eusebio los años transcurridos entre Nino y Deucalión no correspondían exactamente al cálculo de Annio, puesto que equivalían a 491 y no a 451 (Eusebio, *Cronicon*, 1512, 14v-29). En conclusión, y siguiendo la tendencia medieval respecto a las cronologías, Annio acomodó los cálculos cronológicos de los exégetas que le precedieron a sus propios intereses, de manera de otorgarle un marco cronológico coherente a su *Antiquitatum*.

La inclusión en la lista de los diluvios de una segunda inundación acontecida en el Nilo en tiempos de Prometeo Egipcio y Hércules fue una innovación del propio Annio, que extrajo el relato de la *Biblioteca histórica* de Diodoro Sículo. No obstante la historia aparece brevemente mencionada en *De equiuocis* de Jenofonte, los detalles del diluvio son introducidos por el propio Annio en sus comentarios, en donde reproduce el relato de Diodoro indicando que Berozo también dió cuenta de esta historia⁵⁹. En la *Biblioteca histórica* se menciona este diluvio a propósito del viaje alrededor del orbe de Osiris, el mismo que había llevado según Annio al héroe egipcio a Viterbo. El desborde del Nilo y la consecuente inundación habían ocurrido, precisamente, durante la ausencia de Osiris de Egipto, afectando la tierra que Prometeo tenía bajo su cuidado. El desastre había cesado con la intervención de Hércules, que había vuelto el río a su curso, pero su magnitud había sido tal que Prometeo había estado al borde del suicidio (Diodoro, *Biblioteca histórica*, I, 185). Annio aprovecha la mención a Hércules y su hazaña para criticar una vez más las mentiras de los griegos, que no desperdiciaban ninguna oportunidad para falsear sus historias. Finalmente, Annio comenta que el diluvio había tenido una duración total de

⁵⁸ “Iacet Cato in secundo fragmento originum dicat/ ante Nynum precessisse inundationem terrarum annis ferme ducentis quinquaginta. Et totidem Fabius pictor dicit de origine urbis Romae. Sed unum annum addunt: ueriusque Solinus: Xenophon: & Archilocus tradunt: quia ut idem Xenophon & Archilocus tradunt: Deucalion ortus fuit secundo anno Spheri regis Assyriorum: a quo retro suppunctando in Eusebio & Berozo usque ad principium Nyni: sunt anni unus & quinquaginta supra quatrincentos. Quare residuum septincentorum erunt anni nouem & quadraginta supra ducentos quibus Nynum antecessit inundatio terrarum. Ex his probatur irreuincibiliter a tempore demostrato a Solino & propriis Epithetis Iani/ eundem fuisse Ogygem/ Ianum & Noam” (Viterbo, *Antiquitatum*, Nviii[v]).

⁵⁹ “Itaque hic Prometheus egypcius fuit frater Atlantis Mauri, qui teste Diodoro Siculo in primo libro, fuit tempore quo Osiris profectus est per uniuersum orbem: idest, vigesimo octavo anno Armatis regis Assyriorum, qui vnuus regnauit post Nynum, ut in quinto antiquitatum Berosus indicat” (Viterbo, *Antiquitatum*, liiii[v]).

un mes y había ocurrido 509 años después del primero⁶⁰.

El tercer diluvio, que corresponde al de Ogygio Ático, Annio lo heredó de la tradición medieval pero en su versión éste inunda las islas del Helesponto y el litoral de Asia y no el Ática o Acaya. Annio lo fija cronológicamente 44 años después del segundo diluvio y le adjudica una duración de dos meses. Como en el caso anterior, la historia aparece mencionada en Jenofonte pero es Annio quien se encarga de entregar la mayor cantidad de detalles a través de sus comentarios. Sus fuentes aquí son nuevamente Diodoro Sículo, Jenofonte y Berozo, a los que se suma un cálculo cronológico de Eusebio⁶¹. No obstante Diodoro no hacía mención alguna a Ogygio, Annio recogió la descripción que éste hacía de una gran inundación ocurrida en Samotracia a consecuencia del desborde del mar Negro, y durante la cual se había inundado la salida del Helesponto en el mar Egeo, acomodándola nuevamente a su propia historia (Diodoro, *Biblioteca histórica*, II, 302-304). Del mismo modo, los 44 años transcurridos entre esta inundación y la anterior no coinciden con el cálculo de Eusebio (*Chronicon*, 1512, 14v- 22), que fija este diluvio a 1271 años después del de Noé y no a 553 años -obtenidos de los 509 transcurridos entre el diluvio de Noé y el segundo y los 44 que iban desde el segundo hasta el actual- como Annio.

La cuarta inundación en torno a la cual Annio organizó cronológicamente su historia fue la de Deucalión en Tesalia, también heredada de la tradición clásica. Las fuentes de Annio aquí son Aristóteles, Juvenal y el espurio Jenofonte, además de una breve mención a Justino⁶². Dado que en los *Meteorológicos* (294- 299) de Aristóteles

⁶⁰ “Tunc enim Nilus inundauit (teste Diodoro) per totam prouinciam quam regebat Prometheus: in qua quia adeo incluserat et lesrerat subditos inundatio, ut fere omnes in interitum irent, ob id Prometheus voluit seipsum occidere: nisi Hercules prudenti consilio & uiribus usus, exundationem Nyli auertisset. Ea res ut ibi Diodorus exponit: mentiendi, atque plura fingendi Grecis occasionem prebuit. Porro ab Ogyge usque ad vigesimum octauum annum Armatricis: colliguntur anni nouem supra quincentos, ut in Berozo enumeratur: & in nostra chronographia videbitur. Quare hec secunda inundatio fuit post primam, anno nono & quincentesimo, & particularis, quia Nyliaca & in prouincia solum Promethei: & duratione modica, quia menstrua” (Viterbo, *Antiquitatum*, l.iiii[v]).

⁶¹ “Porro tertia fuit in Actica prouincia Greciae ubi sunt Athenae, regnante ibi Ogyge Attico. Fuit post Nyliacam inundationem, teste Berozo, anno quadragesimo quarto, scilicet anno trigesimo quarto Belochi, qui sequutus est Armatritem: ut notant Berossus & Eusebio de temporibus. Hec inundatio fuit particularis loco, quia Actica: & parua duratione quia bimestris: & magna regione, quia inundauit etiam omnes insulas Hellesponti, & littora vicina Asiae: ut Diodorus Siculus in sexto libro scribit” (Viterbo, *Antiquitatum*, l.iiii[v]).

⁶² “Porro quarta fuit Acticam sequens Thessalica, sub Deucalione anno eius octogesimo secundo. Quare a prima inundatione ad istam, sunt anni septingenti octoginta duo. Quare ista fuit duratione trimestris in hyeme & loco particulari Hellinico, ut supra ostendimus ex Aristotele: & hoc loco Xenophon tradit, quanquam leuitas Greca apud quosdam primam & uniuersalem uelint nulla tamen ratione uel auctore persuadere. De hac etiam Latini, Grecorum fabulas sequuti meminerint: uti est illud iuuenialis in Satyra. Ex quo Deucalion Nymbis tollentibus equor Nauigio ascendit montem, sortesque poposcit, paulatimque anima caluerunt mollia saxa: Et maribus nudas ostendit pyrrha pueras. Fuit autem ante Roma conditam, anno paulo minus octogesimo supra septingentos: quamuis Iustinus decimum supra octingentos, sed nullo certo auctore usus supputet” (Viterbo, *Antiquitatum*, l.iiii[v]).

sólo se menciona que la inundación de Deucalión tuvo lugar en la antigua Hélade, la mayor parte del relato de Annio proviene de las *Sátiras* (86) de Juvenal, de acuerdo al cual los goces de los hombres se habían originado cuando Pirra, después del diluvio, les había mostrado las muchachas desnudas. Annio aprovecha la mención a Juvenal para recordar que los griegos intentaron hacer creer que esta inundación había sido la primera y general y que los latinos los habían seguido en sus fábulas. Este diluvio había ocurrido en el año 82 del reinado de Deucalión, a 782 años del primer diluvio y había tenido una duración de tres meses.

La última de las inundaciones es denominada por Annio como Farónica, puesto que había ocurrido en la antigua isla de Faros, en donde después se fundó Alejandría. Fuera del mismo Jenofonte, sus fuentes aquí son Heródoto y Lucano, aunque ninguno de estos últimos se refiere directamente a la existencia de un diluvio⁶³. En el Libro *Euterpe*, por ejemplo, Heródoto ofrece una variante del rapto de Helena por Paris -o "Alejandro" en su relato- en la cual, al emprender su navegación de regreso a Troya, ambos fueron arrojados desde el mar Egeo por un fuerte viento a las costas de Egipto. A causa de la tempestad, Paris se vió obligado a aportar en la boca del Nilo, desde donde fue requerido por Proteo -monarca de Egipto que pasó a la tradición clásica como un gran adivino- para que le informase quién era, desde dónde venía y con qué ley navegaba. Enterado Proteo de la afrenta que Paris había llevado a cabo contra Menelao, le ordenó que se retirase de sus tierras, pero que Helena y los tesoros de Esparta permanecerían con él. Los vientos de la desembocadura del Nilo vuelven a aparecer en el relato de Heródoto cuando Menelao, una vez concluído el asalto a Troya, se dirigió a Egipto para recuperar a Helena y sus tesoros: queriendo abandonar el puerto los vientos le fueron contrarios y viendo que la tempestad le impedía zarpar, tomó a dos niños naturales de Egipto, los partió en trozos y los sacrificó a los vientos. Su残酷 lo hizo huir a Libia, perseguido por los propios egipcios, que le perdieron la pista en el camino (Heródoto, *Los nueve libros de la historia*, 171- 176). Annio interpreta esta historia como la evidencia de un gran diluvio en las costas de Faros y dado que sus protagonistas fueron Paris, Helena y Menelao concluye que debió ser contemporánea a la guerra de Troya. Lucano en su *Farsalia* (437- 438), en tanto,

⁶³ "Ultima vero quae notatur ab auctoribus fuit Pharonica idest Alexandrina Egypti. Vbi enim nunc Alexandria a magno Alejandro condita: olim erat insula Pharon, habitata coloniis Pharaonicis, ubi inundatio fuit tempore uatis Prothei sacerdotis, ad quem Paris rapta Helena primum adnauigauit: ut hic notat Xenophon, & Herodotus scribit in secundo historiarum. Quare fuit circa excidium Troiae. De hoc ait Lucanus ultimo libro. Tunc [sic: nunc] claustrum pelagi cepit pharon insula quandam: In medio stetit illa mari sub tempore natis (sic: uatis) Protheos: At nunc est pelleis proxima muris" (Viterbo, *Antiquitatum*, l.iiii[v]).

tampoco habla de ningún diluvio y sólo menciona la isla de Faros a propósito de la presencia de César en Egipto, señalando que en tiempos de Proteo constituía una isla, que para entonces se encontraba muy cerca de las murallas de Alejandría. Finalmente, Annio no entrega una data exacta para esta inundación.

Aunque los autoridades citadas a propósito de los diluvios distan de ser las únicas presentes en la *Antiquitatum*, comparando los autores que Annio utilizó para construir sus historias con los relatos y las cronologías de los cinco diluvios queda en evidencia el método a través del cual el viterbense elaboró, paso a paso, una nueva versión de los orígenes de la humanidad. Annio reinterpretó en su beneficio referencias periféricas a inundaciones, tempestades o lluvias torrenciales presentes en autores griegos y latinos, acomodándolas a la cronología general de su obra. Luego, dispuso junto a estos autores verdaderos los suyos espurios, como si estos últimos hubiesen sido en realidad el testimonio más antiguo de cada inundación. En su calidad de teólogo y dada su aversión a las fábulas griegas y latinas, Annio procuró que los autores que había falsificado fuesen en su mayoría de tradiciones más antiguas, como la caldea o la egipcia, a los que atribuía los registros más verídicos de todos. Y en la medida en que los pocos fragmentos que habían sobrevivido de Berozo el caldeo o Manetón el egipcio mencionaban aunque fuese brevemente algún diluvio, las inundaciones se convirtieron en el eje de la narración de la *Antiquitatum*, al menos en lo que a los primeros tiempos se refiere.

III.3 La *Defloratio caldaica*, Berozo y Noé

De los cinco diluvios en torno a los cuales Annio organizó los primeros tiempos de la humanidad el primero, sin duda, mantuvo el rol protagónico que le había asignado toda la patrística medieval. Integrando y reinterpretando a su modo los comentarios con que los exégetas del Génesis habían glosado la historia de Noé, Annio confeccionó una versión inédita de lo acontecido en la época diluviana, falsificando en nombre de Berozo el caldeo los pormenores del poblamiento del mundo tras la inundación. Annio denominó a este texto *Defloratio caldaica*, nombre que deriva de la expresión latina “*Berosus, qui Cchaltaica defloravit*” presente en Josefo y que Annio convirtió en un término propio de los orientales para referirse a una narración certificada publicamente. Compuesta de cinco libros, la *Defloratio* daba cuenta de la historia del mundo desde sus orígenes hasta el establecimiento de las primeras colonias después del Diluvio, prestando especial atención a la monarquía de los asirios y la genealogía de sus respectivos reyes (Ligota 1987, 49).

La historia del diluvio presente en el pseudo-Berozo está contenida en breves y crípticos fragmentos que mencionan muy sumariamente algunos aspectos claves de la inundación, que son interpretados en código bíblico por Annio de Viterbo a través de sus extensos comentarios, todos tendientes a demostrar que la historia caldea y los diez primeros capítulos del Génesis habían registrado los mismos eventos. Por ejemplo, el pseudo-Berozo comienza su narración señalando que antes del diluvio existían en la tierra grandes ciudades habitadas por gigantes entregados a la lujuria, la sodomía, la brutalidad y el incesto, episodio que Annio en sus comentarios asocia a los gigantes de Génesis 6 y a la unión de las hijas de los hombres con los hijos de Dios, identificando a las primeras con el linaje viciado de Caín y a los segundos con los hombres justos descendientes de Adán, pervertidos a partir de la séptima generación⁶⁴. En su intento de armonizar los registros paganos y las Escrituras, Annio heredó elementos de la tradición exégetica del Génesis que lo precedió incorporando, por ejemplo, las ideas de Josefo (*Antigüedades judías*, 2007, 34) y san Agustín (*Ciudad de Dios*, II, 182) respecto a la identidad de los hijos de Dios y las hijas de los hombres, aunque aquí sólo nombró explícitamente las *Saturnalias* de Macrobio y la *Biblioteca histórica* de Diodoro.

Junto con interpretar el pasado babilónico de acuerdo al Génesis y su exégesis, Annio dispuso no sólo la *Defloratio* sino también toda la *Antiquitatum* dentro de un marco temporal que fuese coherente con las Escrituras. Dentro de este ajuste, utilizó los cálculos implícitos que era posible obtener a partir de la genealogía de los patriarcas prediluvianos con el objetivo de demostrar, por ejemplo, que Enoc había recibido la escritura, los instrumentos de la fe y sus dones proféticos directamente de Adán, puesto que había nacido en el 622 AM, estando Adán aún vivo. Gracias a esta sabiduría heredada Enoc había predicho el diluvio, circunstancia que la tradición babilónica también había registrado y que el pseudo Berozo atestiguaba señalando que en el tiempo de los gigantes había quienes vaticinaban el advenimiento de un

⁶⁴ “Porro de peccatis luxuriae: nihil erat sceleris quod supremae non admitterent/ incestum: sodomiam/ & brutalitatem /.../ Et item omnis caro corruperat uiam suam, scilicet Sodomia & Brutalitate. Quare ex his nati sunt Gygantes ut ibi ait Moyses: potentes uiribus & uiri famosi scilicet uitae quam maxime infamis supradictis sceleribus. Per Gygantes enim intelligimus homines uastos corpore/ famosos & deorum contemptores: & hominum similiter oppressores: ut Macrobius in primo Saturnium: & et Diodorus in vi significant /.../ Sed in hac septima generatione impia & excommunicata: cepit iusta posteritas Adae cum excommunicatis participare coniugio/ & supradictis sceleribus impiorum, quia testes Moyse uidentes filii dei scilicet iusti homines: filias hominum & Caymicae posteritates/ quod essent pulcrae idest opulentae & fortunatae, non obstante excommunicatione: etiam ipsi acceperunt sibi uxores ex omnibus quas elegerant” (Viterbo, *Antiquitatum*, Oiii- Oiiii[v]).

desastre⁶⁵. De paso, Annio también comentaba que Enoc había heredado este conocimiento a Lamec, el padre de Noé, quien a su vez se lo había traspasado a su hijo. De esta forma, Noé había dejado estas enseñanzas a los caldeos, razón por la cual los annales de Berozo tenían tanto en común con las Escrituras.

La *Defloratio* continúa con el advenimiento del diluvio propiamente tal, cuya causa principal Annio atribuye a la ira de los cielos por la vida infame de los gigantes. Al mismo tiempo, Annio también admite la posibilidad de que el diluvio se hubiese desatado producto de la conjunción de los astros, dado los conocimientos que los caldeos habían tenido en astronomía⁶⁶. La interpretación del diluvio como efecto de una variación astrológica, como vimos anteriormente, formó parte de los debates exégeticos al interior de los círculos rabínicos desde época muy temprana, debates que Annio al menos debió conocer, a juzgar por las múltiples menciones que en la *Defloratio* hace de los “talmudistas” a quienes, no obstante, considera heréticos y mentirosos. Las huellas de los exégetas hebreos en la *Antiquitatum* también se perciben en la duración efectiva de nueve meses que Annio atribuyó al diluvio, cálculo que si bien no debió ser exclusivo de la tradición rabínica, si constituyó un tema central en los debates de los cuales dieron cuenta intelectuales sefardíes del siglo XIV, como Yosef Ben Eliezer Bonfils. Este cálculo, siguiendo la versión masorética del Pentateuco, contaba desde el día 17 del mes segundo hasta el 17 del mes undécimo del año 600 de la vida de Noé y permitió a Annio homologar el diluvio de Noé con el de Ogygio, al menos con la versión de éste transmitida por Solino en *De mirabilis mundi*, aunque en realidad Solino señalara que durante este diluvio había habido una continua noche durante “nueve meses y más”⁶⁷.

⁶⁵ El pseudo-Berozo dice: “Tum multi predicabant et vaticinabantur: et lapidibus excidebant, de ea que uentura erat orbis perditione, sed enim illi assueti corridebant omnia: celestium illos ira atque ultione perurgente pro impietate atque sceleribus” y Annio comenta: “Nam ut patet Genesis v cap. Sanctus propheta Enoch natus est ante inundationem terrarum anno xxxiiii supra mille: que teste Iuda apostolo cognomine Tadeo in sua canonica: prophetauit de iudicio futuro tam aquarum et diluuii quam ultimae confragrationis: & ea teste Iosepho in primo de antiquitate Iudaica inscrispit duabus columnis altera Eraea/ altera Latericia/ Erant igitur in usu litterae/ & ars fusilis & latericia & uaticinia/ mille annis & amplius ante inundationem terrarum. Porro uiuiente Adam/ & agente annum sexcentesimum & uigesimum secundum/ natus est idem Enoch: ut supputat Moises Genesis v ca. Quare conjectura & argumentum firmum est/ ab ipso attauo eius primo Adam/ eundem Enoch suscepisse litteras & disciplinas: cuius tempore fuisse litteras & disciplinas adae infusas Theologi afferunt” (Viterbo, *Antiquitatum*, Oii[v]-Oiii).

⁶⁶ “Famosam vero cladem dicit, quia ab infami uita Gygantum prouocata fuit celestium ira: & a coniunctione magna astrorum: & magna fama celebrata a Caldeis et Phenicibus et aliis” (Viterbo, *Antiquitatum*, O[v]).

⁶⁷ “Fuit autem hoc primum diluuium nouimestre: ut Solinus afferit in Collectaneis: & Moyses Genesis viii cap. & Xenophon de Equiuocis. Excessit vero omnes altissimos orbis montes xv cubitis: ut testatur Moyses. Et ut ait/ deleta est omnis caro sub celo: excepto Noa cum sua familia. Ex quo patet Talmudistas esse falsiloquos & mendaces/ contraque diuinias literas ad morem suum exponentes: que diluuium non attigit montem Syon” (Viterbo, *Antiquitatum*, Oiv[v]).

Annio intentó no dejar ningún detalle cronológico de la historia sin armonizarlo con el Pentateuco, aunque debió suponer que cualquier coincidencia explícita resultaría sospechosa. Por ejemplo, aprovechando las múltiples interpretaciones que la exégesis medieval había ensayado para los 120 años que Jehová había decretado que los hombres viviesen en Gn 6, 3, Annio siguió a Jerónimo y los alfonsíes, determinando que se trataba del tiempo que había demorado la construcción del arca. En consecuencia, y para que no resultase obvia la coincidencia con el Génesis, en la versión espuria del pasado babilónico de Annio, éste estableció un período de 78 años para la construcción del arca, que en sus comentarios compatibilizó con los 120 del Génesis aclarando que en realidad la recolección de los maderos para emprender tamaña obra había comenzado 42 años antes⁶⁸.

Junto con el tiempo que había tomado la construcción del arca, Annio introdujo el relato de la inundación misma de la pluma del pseudo Berozo: entre los gigantes había uno que se destacaba por su prudencia y veneración a los dioses y que, observando la posición de los astros, temía el advenimiento de una catástrofe. Su nombre era Noé y junto a sus tres hijos Sem, Cam y Jafet y a sus esposas Tytea, Pandora, Noela y Noegla construyeron una barca para salvarse de la inundación, que comenzó cuando el océano y los mares mediterráneos se desbordaron y los ríos y las fuentes inundaron la cima de los montes más altos. Al mismo tiempo cayeron lluvias muy copiosas y todo el género humano pereció con excepción de Noé y su familia, gracias a que su embarcación -cuyo bitumen aún era utilizado por los hombres con fines expiatorios- encalló en la cima del monte Gordiano⁶⁹.

En los comentarios a este relato, Annio autoriza la idea de que Noé y toda su familia habían sido efectivamente gigantes con la historia de los gigantes de la ciudad de Tanim presente en las Escrituras, según la cual Moisés había enviado un

⁶⁸ “Ad primum respondetur, quod mandatum de fabricanda archa/ Noa accepit ante inundationem annis centum uiginti ut Moyses significat. Quadraginta uero et duobus annis praeparauit ligna ob immensitatem operis faciundi. Et ita anno sequente qui erat septuagesimus octauus ante inundationem/ cepit opificium ingentis arcae: ut Berosus supputat” (Viterbo, *Antiquitatum*, Oiv[v]).

⁶⁹ “Vnus inter gigantes erat, qui deorum ueneratior & prudentior cunctis reliquis ex probis erat in Syria. Huic nomen erat Noam, cum tribus filiis: Samo: iapheto Chem et uxoribus Tytea magna: Pandora: Noela et Noegla. Is timens quam ex astris futuram prospectabat cladem, anno septuagesimo octauo ante inundationem. Nauim instar arche coopertam fabricari cepit. Anno lxxvii. Ab inchoata nau: ex improviso exundauit oceanus et omnia maria mediterranea. Fluminaque ac fontes ab imo ebullientes inundauerunt supra omnes montes accendentibus: atque impetuosisse et supra naturam e celo copiosissimis hymbris multis diebus correntibus. Ita omne humanum genus aquis suffocatum: excepto Noa cum familia sua que nau erupta est. Nam eleuata ab aquis in gordie montis uertice quieuit: cuius adhuc dicitur aliqua pars esse: et homines ex illa bitumen tollere: quo maxime untunt ad expiationem” (Viterbo, *Antiquitatum*, Oiv).

representante de cada tribu de Israel a explorar la tierra de Cannán, a petición de Jehová (Nm 13)⁷⁰. A su regreso, éstos le informaron que la tierra que exploraron era próspera, pero que el pueblo que la habitaba era fuerte y de gran estatura, de la raza de los gigantes, al punto que los enviados de Israel se habían sentido como langostas a su lado. Ésta constituye para Annio la prueba de que aún después del Diluvio seguían existiendo los gigantes, de modo que no resultaba extraño suponer que Noé y sus hijos habían sido también gigantes. Dado que tres hijos podían ser insuficientes para repoblar el orbe entero, Annio recogió la idea agustiniana de que Moisés sólo había nombrado en las Escrituras a quienes contaban para el plan de su obra, atribuyéndole la paternidad de muchos hijos gigantes engendrados después del Diluvio⁷¹.

Del mismo modo que Annio incorporó en la *Defloratio* la posibilidad de que Noé hubiese tenido más hijos, también recogió la tradición de otorgarles nombres a las mujeres que habían protagonizado la inundación, aunque éstos no se corresponden ni con los de Pedro Comestor ni con ninguno de los transmitidos por los intérpretes medievales del Génesis o la tradición apócrifa. Estas mujeres, según Annio y siguiendo la tónica de toda la *Antiquitatum*, habían sido conocidas con otros nombres dependiendo de la tradición que había registrado la historia. Por ejemplo la esposa de Noé, Tytea, también había sido conocida con el nombre de Vesta en la tradición latina⁷².

Junto con heredar los comentarios de la tradición exegética que lo precedía, Annio también heredó los errores textuales transmitidos por ésta, específicamente aquel relacionado con Maniseas de Damasco, o Maseas Damascenus en Annio, el autor que había nacido en Pedro Comestor a partir de una mala lectura de las *Antigüedades judías* de Josefo, mediante la fusión de dos autores: Manaseas y Nicolás de Damasco, por la omisión del nombre Nicolás. Este error pasó de Comestor a los alfonsíes, que atribuyeron a Maniseas de Damasco otra versión del diluvio en la que muchos se salvaban de la inundación en un monte llamado Baris en Numiada. De los alfonsíes Annio también heredó un segundo error, aunque sin hacer una mención

⁷⁰ Tanim aparece en la mayoría de las Biblia como Zoán (Vara 2007, 49).

⁷¹ “Non attendentes (*los talmudistas*) quod Noa cum filiis fuerunt gigan tes/ & Titanes gigan tes genuerunt/ teste Beroso/ qui teste Moyse posuerunt urbem Titanum in egypto, quam vocat Tanim dempta prima litera: ut patet Numeri cap. xiii tam per textum quam per expositores” (Viterbo, *Antiquitatum*, Oiv[v]-Ov).

⁷² “Hac Genealogia & arbore prima, notandum est que omnes hi reputati sunt filii Celi ac terre/ siue Iani & Vestae/ siue mauis Noae atque Titeae” (Viterbo, *Antiquitatum*, P[v]).

explícita a éstos: la referencia al monte Ocile, topónimo que es probable proviniese de una mala lectura de Josefo y que en la *General estoria* corresponde al monte en donde encalló el arca según el inédito Maniseas de Damasco. Ahora bien, al glosar la historia Annio introdujo una tercera variante, derivada de una lectura alternativa del topónimo Numiada, que en la *Defloratio* aparece como *myriadam* y que Annio identificó como el campo lleno de cadáveres al cual Noé descendió tras encallar el arca en el monte Gordiano. De hecho tradujo *myriadam* como *euiceratorum hominum*, vale decir, hombres despedazados, dejando en evidencia que el reemplazo del topónimo Numiada no fue producto de una mala lectura del texto de los alfonsíes, sino más bien un cambio deliberado introducido por Annio⁷³.

Otro de los temas recurrentes de la tradición exegética en torno al diluvio que Annio incorporó a la *Defloratio* es el de la embriaguez y castración del patriarca, introducido en los debates rabínicos a propósito de la leyenda del cuarto hijo de Noé. De acuerdo al pseudo Berozo, después de plantar una vid y enseñarles a los armenios a hacer vino, Noé había bebido en exceso, cayendo al suelo ebrio y con poca decencia. Entonces Cam, que practicaba la magia y la hechicería, había aprovechado la ocasión para castrarlo, cogiéndole sus virilidades y susurrándole un canto mágico que lo había dejado estéril. La razón había sido que Cam odiaba a Noé por preferir a sus hermanos Sem y Jafet y, en consecuencia, quería privarlo de la posibilidad de tener más hijos⁷⁴. Como una forma de compatibilizar el episodio de la castración con el de los hijos gigantes que Noé había engendrado tras el diluvio, Annio aclaraba en sus comentarios que Noé había quedado sin la posibilidad de engendrar en su vejez, al contrario del parecer de los talmudistas⁷⁵. Siguiendo la larga historia de infamia

⁷³ “Et subdens de historicis Egyptiis & phenicibus: meminit inquit etiam horum Hieronymus Egyptius: qui antiquitatem phenicam noscitur conscripsisse. Sed & Maseas Damascenus in nonagesimosexto historiarum libro: ita de eis dicit. Est super Myriadam excelsus mons in Armenia: qui Baris appellatur: in quo multos confugientes (fermo est) diluvii tempore liberatos: & quandam simul in archa deuectum in montis Ocile summitate fuisse: lignorum que reliquias multo tempore conseruatas” (Viterbo, *Antiquitatum*, Oiv). “Exsiccata humo et torrefacta terra: Noa cum familia de monte Gordico: vt par erat: descendit in subiacentem planiciem plenam cadauerum: quam usque ad hanc etatem appellant Myri Adam idest euisercatorum hominum: et inscrispit in lapide in monumentum remgestam, & vocant incole locum, egressorium Noe” (Viterbo, *Antiquitatum*, Pvi).

⁷⁴ “Primus tamen omnium inuenit uites atque plantauit: et uinum confidere docuit: cuius uim inexpertus vaporem ebrios effectus minus pudice in terram cecidit. Erat illi ut diximus filius ex tribus primis adolescentior Chem qui semper magice at uenefice studens: Zoroast nomen consequutus erat. Is patrem Noam odio habebat: quia alios ultimo genitos ardenter amabat: se uero despici uidebat: potissime uero idem infensus erat patri ob uicia. Itaque nactus oportunitatem cum Noa pater madidus iaceret illius uirilia comprehendens taciteque submurmurans: carmine magico patri illusit: simul et illum sterilem perinde atque castratum effecit: neque deinceps Noa femellam aliquam fecundare potuit” (Viterbo, *Antiquitatum*, Q[v]-Qii).

⁷⁵ “Neque ualet quod Talmudistae dicunt quia ipsum Noa cognomento celum filius eius Cameses incantamento testes illi secuerit, quia ut testastur Berosus: hoc egit iam genitis filiis compluribus & iam in senium declinante Noa” (Viterbo, *Antiquitatum*, P).

atribuida a Cam y su linaje, Annio también lo responsabilizó de restaurar el orden viciado anterior al Diluvio.

Finalmente, Annio incorporó a la *Defloratio* otro importante episodio relacionado con el Diluvio y el poblamiento del mundo: la navegación de Noé a través del mar mediterráneo, otra de las innovaciones del viterbense. De acuerdo al pseudo Berozo, Noé había recorrido toda la cuenca del Mediterráneo señalándole a sus hijos qué parte del litoral le correspondía a cada uno. A Sem le correspondió todo el litoral asiático, desde el río Tanais hasta el Nilo. A Cam desde este último hasta Cádiz y a Jafet desde Cádiz hasta el río Tanais⁷⁶. La fuente que Annio dice seguir en este apartado es un texto que durante la Edad Media fue atribuido a Filón Hebreo pero que, en realidad, corresponde a un apócrifo veterotestamentario que actualmente se conoce como las *Antigüedades bíblicas*. Ofreciendo una lectura alternativa del Génesis, este apócrifo narra en sesenta y cinco capítulos la historia desde Adán hasta la muerte de Saúl, dedicando especial atención a enumerar detalladamente la descendencia de los hijos de Noé, a propósito de la cual menciona que el linaje de Jafet se dispersó y habitó la tierra entre los persas y los móridos y “las islas que se hallan en el mar”, agregando que Fanat -hijo de Duden- mandó que se fabricaran navíos (Pseudo-Filón 4, 3-4). Esta es la única mención que existe en las *Antigüedades bíblicas* a la construcción de navíos por parte del linaje de Noé, pero bastó a Annio no sólo para inspirar el episodio de la navegación mediterránea del patriarca, sino también para aprovechar la autoridad de Filón Hebreo y falsificar en su nombre otro de los textos que conforman la *Antiquitatum: De breuiarium de temporibus*, que atribuyó precisamente a dicho autor.

En conclusión, interpretando a su propio modo la exégesis bíblica tanto de tradición rabínica como cristiana que lo precedió, Annio construyó una versión inédita del diluvio y el poblamiento del orbe tras la catástrofe, autorizando su invención con la supuesta antigüedad de sus autores, principalmente del pseudo Berozo. En consecuencia, esta nueva versión de los orígenes de la humanidad no fue una creación *ex nihilo* sino que en ella Annio incorporó temáticas claves dentro de la tradición exegética que lo precedió incluyendo, de paso, los errores de transmisión

⁷⁶ “(Noam) Ergo docuit principes coloniarum senissimus cosmographiam/ quam uiderat ante diluuium ut sciret quisque in quem locum suas colonias ducturus esset. Eo tempore ut Phylo Hebreus de multiplicato humano genere tradit/ ipse cum tribus filiis & multis coloniis in pontum uenit/ & ratibus circumillustrauit omne mare mediterraneum ostendens primo Sem litus omne Asiaticum/ a Tanai per Bosforum usque ad Nylum Egypti: Et Camesi a Nylo litus Aphricae usque in angustias oceani & Gadi. Iapheto autem omne litus Europae a Gadibus usque Tanaim. Et singulis prouinciis circa litus dimisit primas colonias” (Viterbo, *Antiquitatum, Qiii- Qiiii[v]*).

textual como los presentes en la *General estoria*. Más allá de esta consideración, lo cierto es que la identificación de las fuentes de Annio refleja la vasta erudición del viterbense, que también abarcaba conocimientos de la astrología y textos apócrifos de factura judaica, aspecto de su obra que no ha sido plenamente investigado y que permitiría establecer con un mayor grado de certeza los límites de su falsificación.

Por ejemplo, una de las interrogantes que surgen a la hora de establecer la dependencia de Annio respecto a ciertas fuentes es cuál de las versiones del *Cronicón* de Eusebio siguió la *Antiquitatum*. Julio Caro Baroja (1992, 59- 60) considera que Eusebio fue una de las grandes fuentes de inspiración para Annio, no obstante lo cual no establece la distinción entre el *Cronicón* griego y el latino, o si se prefiere, entre la primera y la segunda parte de este libro. Dado que occidente medieval sólo conoció la versión latina de Jerónimo que no transmitió la historia del diluvio de Berozo, es de suponer que Annio no tuvo a su disposición la primera parte conservada en oriente por la Iglesia ortodoxa, que sí la transmitió. Caro Baroja supone que Annio tuvo acceso al *Chronicon* íntegro siguiendo la edición de la *Patrologia Graeca* de Migne, no obstante lo cual no existe en la *Defloratio*, al menos hasta donde pudimos advertir, ninguna referencia concreta que así lo justifique. Por ejemplo, Annio no reprodujo el nombre babilónico de Noé, Xisustrus, cuestión relevante dado su interés por los onomásticos, del mismo modo que los apartados en los que Annio reprodujo detalles de la historia del diluvio de Berozo -la mención al monte Gordiano y el bitumen que los hombres cogían del arca para purificarse- parecen provenir de Josefo y no de la versión griega del *Cronicón*. Sin dejar de prestar atención a estas consideraciones, también es necesario prestar oídos a lo que el propio Annio señala respecto a la procedencia de la *Defloratio*, que dice haber obtenido del padre Matías, provincial de la orden dominica en Armenia, y de su compañero Giorgio, también armenio⁷⁷. Aunque C. R. Ligota (1987, 55- 56) sugiere que Annio introdujo esta historia con el objetivo de atribuir a los sacerdotes armenios el conocimiento de la lengua aramea, es posible que en efecto haya existido un intercambio documental entre la Iglesia de oriente y occidente, mediante el cual haya llegado hasta Annio alguna variante del relato babilónico del diluvio procedente de Eusebio o de alguno de sus intérpretes o copistas. A fin de cuentas, y tal como C. R. Ligota señala, suponer que toda la *Antiquitatum* es una invención convertiría a Annio de Viterbo en un sofisticado explorador de ficciones al

⁷⁷ “Frater autem Mathias olim prouincialis Armeniae ordinis nostri quem existens prior Genuae illum Comi hospitio excepti & a cuius socio magistro Giorgio similiter Armeno/ hanc Berosi deflorationem dono habui: interrogatus cum de multis/ tum de egressorio Noae: respondit adhuc uocari Aramea lingua Sale Noa” (Viterbo, *Antiquitatum*, Pvi).

estilo de Jorge Luis Borges en lugar de un concienzudo y patriota falsificador de antigüedades al servicio de los intereses del papa Borgia y de la monarquía católica⁷⁸.

III.4 La *Antiquitatum* como registro espurio

No obstante los esfuerzos de Annio por hacer de su historia un relato coherente, varios detalles de la *Antiquitatum* dejaban en evidencia su falsedad, que fue denunciada tempranamente por importantes humanistas entre los cuales destacaron Pietro Ricci, Marcantonio Coccio y Raffaello Maffei. Durante los siglos XVI y XVII las críticas en su contra continuaron y entre sus detractores estuvieron Jacques Lefèvre, Juan Luis Vives, Melchior Cano y J. J. Scaliger (Stephens 2004, 206).

Una de las críticas más elaboradas contra Annio de Viterbo y sus falsificaciones provino del arzobispo de Tarragona Antonio Agustín, quien en sus *Diálogos de medallas, inscripciones y otras antigüedades* publicados en 1587 dejaba en evidencia la falsificación no tanto de la *Antiquitatum*, sino principalmente de las inscripciones que daban cuenta del pasado antiquísimo de Viterbo. Agustín se había convertido durante su estancia en Italia en un estudioso de la genuina epigrafía, familiarizándose de esta forma con la falsificación de antigüedades que hacia el siglo XVI se había convertido en un lucrativo negocio (Stephens 2004, 207). La denuncia de Agustín está escrita en forma de diálogo y narra el modo en que supuestamente Annio planificó el “descubrimiento” de sus falsas inscripciones en un viñedo cerca de Viterbo, en donde previamente las había mandado a enterrar consciente de que en él pronto se realizarían labores de excavación. Asegurándose de estar presente durante las obras, Annio guió a los cavadores para que dieran con la pieza comentándoles que en sus libros había descubierto que en algún lugar próximo al viñedo se encontraba el templo más antiguo del mundo. Fingiendo sorpresa y admiración ante el hallazgo, Annio interpretó la reliquia, posiblemente el *marmo osiriano*, como la prueba de que Isis y Osiris habían fundado Viterbo, instigando a las autoridades locales a que la expusiesen en un lugar prominente de la ciudad (Caro Baroja 1992, 52).

Otro de los detractores de la *Antiquitatum* fue el humanista portugués Gaspar Barreiros quien en 1565 publicó sus *Censura in quendam auctorem, qui sub falsi*

⁷⁸ La analogía entre la *Antiquitatum variarum* de Annio de Viterbo y el universo ficcional de Jorge Luis Borges también ha sido propuesta por Walter Stephens a propósito del cuento *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*, protagonizado por el propio Borges y que narra el hallazgo de un artículo en algunos ejemplares de la *Encyclopædia británica* que contiene la historia de Tlön, un planeta imaginario creado por generaciones de escritores (Stephens 2004, 201- 202).

inscriptione Berosi Chaldae circumfertur, una escrupulosa comparación del pseudo Berozo de Annio con los fragmentos que Josefo había transmitido del verdadero Berozo. Entre otros detalles, Barreiros reparaba en el hecho de que era prácticamente imposible que un historiador caldeo estuviese al tanto de los pormenores del poblamiento europeo y africano después del diluvio, dado que estos territorios eran desconocidos incluso para autores posteriores a Berozo. Por otro lado, la navegación mediterránea de Noé parecía bastante improbable, considerando los elementos técnicos que ésta requería. Finalmente, Barreiros no creía que Annio fuese el gran erudito todos suponían, a juzgar por su poca familiaridad con la literatura latina y porque había leído los clásicos griegos sólo a través de sus traducciones, del mismo modo que sus conocimientos de lenguas orientales como el arameo o el hebreo parecían no ser tales (Stephens 2004, 211- 213). Como haya sido, Annio no tuvo la oportunidad de defenderse de sus críticos pues murió en 1502, apenas unos pocos años después de la publicación de la *Antiquitatum*.

La comparación entre el pseudo Berozo y el verdadero Berozo transmitido por Eusebio debió esperar hasta 1673, fecha en que fue publicado en Valencia *Berozo de Babilonia en Chaldea distinguido del Berozo de Viterbo en Italia* de José Pellicer. Pellicer mismo había sido autor de un texto espurio llamado el *Cronicón de don Servando*, el supuesto confesor de los reyes don Rodrigo y don Pelayo, no obstante lo cual se convirtió posteriormente en un tenaz crítico de las falsificaciones (Caballero López 2004, 123- 124). A diferencia de Barreiros que había comparado la falsificación de Annio con los testimonios del verdadero Berozo transmitidos por Josefo, Pellicer tuvo a su disposición por primera vez los fragmentos de Berozo transmitidos por el *Cronicón* griego de Eusebio, a través de la reproducción de éstos que Jorge Syncello había hecho en su *Chronographia*. A pesar de que este libro data del siglo VIII, en occidente sólo se conoció hacia fines del siglo XVI cuando J. J. Scaliger lo utilizó para la elaboración de su *Thesaurus temporum*, una completa cronología del mundo. No obstante, la *Chronographia* de Syncello permaneció inédita hasta que en 1652 Jacobo Goar la publicó en París, edición que Pellicer utilizó para comparar la falsificación de Annio con las verdaderas *Antigüedades* de Berozo. El método de Pellicer consistió en traducir del latín al español los tres primeros libros tanto del pseudo Berozo como del Berozo verdadero, denunciando las diferencias entre ambos a través de comentarios que introdujo a continuación de cada traducción⁷⁹. Sin embargo, cabe destacar que

⁷⁹ Refiriéndose al primer libro del pseudo Berozo: “i no era menester otro Argumento para Reconocer su Falsedad, sino leerle con Atencion, i Ver que la Narracion es toda del Sagrado Genesis, puesta en Estilo Afectado de Escritor Gentil, como lo fue Berozo” (Pellicer 1673, 7).

incluso esta denuncia fue censurada en una extensa carta firmada por Luis de Aguilar y Losada, redactada en Madrid en 1673. Se trata de una ampulosa carta en que su autor defiende la veracidad del pseudo-Berozo, acusando a Pellicer de “muy metido a teólogo” al censurar tan agriamente cosas que no entendía ni alcanzaba. Ignorando los críticos que la *Antiquitatum* había tenido en el siglo anterior, Aguilar se preguntaba si era posible “que tantos, y tan eminentes varones como siguen a Berozo el de Viterbo, y veneran los Doctissimos Comeutos (sic) de el M. Fr. Ioan Annio, fueron todos ignorantes, y que de los que le impugnan, ninguno ha reparado en ello?” (Aguilar y Losada 1673, 57v).

Con algunas excepciones, los historiadores de principios y mediados del siglo XX abordaron la *Antiquitatum variarum* desde una perspectiva crítica, enfatizando su condición espuria y convirtiéndola en el mejor ejemplo de cómo los horrores de la seudohistoria habían contaminado con sus embustes los inicios de la ciencia histórica⁸⁰. Para los autores educados a la sombra del progreso, la moderna disciplina historiográfica sólo debía hacerse cargo de la historia verdadera, de valor positivo, y no de los textos contaminados de fábulas y falsedades. Esta actitud, junto con evidenciar la falta de conciencia que de sí misma tuvo la crítica positivista, contribuyó a cristalizar la idea de que las falsificaciones no constituían un objeto de estudio digno de la disciplina historiográfica, quedando marginadas al dominio de la ficción.

Los enfoques más contemporáneos han tendido a minimizar el abismo que separó el componente ficcional del real en las narrativas históricas, abarcándolos como partes de un sistema: el de la representación histórica. No importa si el mundo es concebido como real o como imaginado, la manera de darle sentido es la misma (White 2003, 137- 138). En esta misma línea Mercedes García Arenal ha planteado, a raíz de sus investigaciones sobre los Plomos del Sacromonte de Granada, la necesidad de analizar las falsificaciones centrándose en los fines que éstas buscaron y en el contexto político en que éstas se elaboraron, más allá de su factura espuria y de las dudas sobre su autoría. La falsificación de los Plomos del Sacromonte, por ejemplo, pretendía demostrar la antigüedad de las oligarquías moriscas granadinas en el contexto de la agudización de la política de expulsión de los musulmanes durante el gobierno de Felipe II, remontando su presencia en la península a los tiempos de

⁸⁰ Dice Sánchez Alonso refiriéndose a Annio de Viterbo: “Esta lucubración del famoso dominico, en que se consolida y se eleva al número de veinticuatro la serie de reyes fabulosos iniciada por Tubal, influyó nefastamente por los errores afianzados con su autoridad y por lo que aficionó a la larga al cultivo de la seudohistoria” (Sánchez Alonso 1947, I, 356).

Santiago Apóstol. Los autores de la falsificación pertenecieron a esa élite de moriscos acomodados que ya no contaban con el favor y las franquicias tributarias que la Corona les había ofrecido durante los casi cien años transcurridos desde la toma de Granada hasta la década de 1570 y que, en un intento por reivindicar sus derechos, elaboraron una serie de documentos y reliquias tendientes a probar que la presencia árabe en la península era tan antigua como la de cualquier cristiano viejo: no importa si la historia es inventada, lo importante es determinar con qué fines se inventó, qué consecuencias ésta tuvo, quiénes la utilizaron, quiénes se la creyeron y por qué (García Arenal y Barrios 2008, 23).

Y es que, a fin de cuentas, las falsificaciones obedecen a un deseo consciente de inventar un pasado allí donde las exigencias políticas del presente así lo demandan. En este sentido, las falsificaciones son una evidencia y su problema no radica en su falsedad sino en el éxito y la difusión que tuvieron (Córdoba 1985, 237-238). La publicación de la *Antiquitatum variarum* de Annio de Viterbo y su vasta difusión debe ser entendida en el contexto de la proyección de un modelo político e imperial cohesionado en torno a la institución monárquica, cuya legitimidad descansaba en la antigüedad y en la raigambre bíblica de sus orígenes. Dotando a la corona de Castilla y Aragón de un pasado común para sus recientes y heterogéneos dominios, Annio de Viterbo inauguró el desarrollo de una línea historiográfica oficial de corte nacionalista que tuvo como objetivo consolidar el poder de los Reyes Católicos frente a las demás monarquías europeas, modelo que se concretó durante el siglo XVI a través de la pluma de cronistas vinculados directamente a la Corona como Nebrija, Ginés de Sepúlveda u Ocampo y por cosmógrafos oficiales como Chávez y Zamorano. A través de éstos las historias de Annio, y sobre todo la del poblamiento postdiluviano de Túbal, se transmitieron a parte de los cronistas de Indias, sobre todo a aquellos vinculados a esta corriente oficial de representación del pasado.

**SEGUNDA PARTE
EL DILUVIO Y LOS ANDES**

I Annio de Viterbo en las Indias

I.1 La *Antiquitatum*, Gonzalo Fernández de Oviedo y Bartolomé de las Casas

El primero de los cronistas indianos en seguir a Annio de Viterbo fue Gonzalo Fernández de Oviedo, que en el tercer capítulo de su *Historia general y natural de las Indias* (1851 [1535], 14-18) utilizó la genealogía de los reyes de España de la *Antiquitatum variarum*. Para Fernández de Oviedo, la existencia de las Indias estaba documentada por escritores antiguos y, más aún, desde aquel entonces ya pertenecían a los reyes de España. Su argumentación se basó en una serie de autoridades, por medio de las cuales quedaba comprobado que las Indias eran las islas Hespérides, en donde se ubicaba el jardín de las Hespérides según señalaban algunos autores de tradición latina del siglo I AC, entre ellos Pomponio Mela, Plinio el Viejo y Estacio Seboso (Santana y Arcos 2006, 90- 92). La primera autoridad a la que recurre el cronista en su argumentación es a Aristóteles a través de su comentarista Teófilo de Ferrari, autor de *De admirandis in natura auditis*, en donde se mencionaba -según Fernández de Oviedo- que mercaderes cartagineses habían salido por el estrecho de Gibraltar hacia el Atlántico, encontrando después de varios días de navegación una gran isla que sólo estaba habitada por fieras y bestias, llena de grandes árboles y en la cual habían ríos navegables, ubicada a muchos días de navegación de África⁸¹. Movidos por la fertilidad de aquella tierra, los cartagineses habían comenzado a asentarse en ella, pero su senado -receloso de que otras naciones también emprendieran su colonización- había decidido matar a los que se trasladasen a la isla, mandando que nadie volviese a ella. Aunque en el texto de Aristóteles comentado por Ferrari no se menciona África y tampoco se habla del estrecho de Gilbraltar, sino de las columnas de Hércules, a partir de éste Fernández de Oviedo deduce que la isla mencionada podría ser la Isla Española, la de Cuba o parte de Tierra Firme, no obstante lo cual y cambiando el giro de su argumentación, continúa diciendo que tiene por seguro que las Indias en realidad correspondían a las

⁸¹ Se trata de Theophilus de Ferrariis y sus *Propositiones ex omnibus Aristotelis libris philosophie*, dentro de las cuales se encuentra *De admirandis in natura auditis*. La historia aludida por Fernández de Oviedo aparece bajo el título de *De insula inuenta a carthaginensibus* y es la siguiente: "Trans herculis columnas eo in mari quidem Atlanticum dicitur: inuentam quandam insulam a carthaginensium mercatoribus olim fuisse in quiunt: a nullis ante id temporis prorsus habitatam praeterquam a feris & propterea siluestrem ad modum & multis confertam arboribus alioquin fluminibus plurimis ad nauigandum aptissimis plenam. ac incredibili quadam omnium rerum nascentium ubertate profluentem: sed remotam a continentis plurium dierum nauigatione. ad quam cum non nulli carthaginensium mercatores forte accessissent: captique eius loci fertilitate ac aeris clementia: ibi sedem fixissent: commotos ob id carthaginenses ferunt statim consilio publico decreuisse morte indita. nequis post hac illuc nauigare auderet: & qui iam ierant iussisse statim interfici: ne ipsius insulae fama perueniret ad alias nationes. submittereturque alicui fortiori imperio: ac fieret quasi oppugnaculum quodam aduersus eorum libertatem" (Ferrariis, *Propositiones*, 119v- 120).

Hespérides “assi llamadas del duodécimo rey de España, dicho Hespero”. Para revestir de sentido la relación que estableció entre el topónimo “Hespérides” y el onomástico “Hespero”, Fernández de Oviedo menciona el episodio de la torre de Babel, después del cual los pueblos se habían esparcido por el orbe, adoptando el nombre de sus ancestros, según quedaba atestiguado por Isidoro de Sevilla. A propósito de la correspondencia entre los nombres de los pueblos y sus fundadores Fernández de Oviedo introduce por primera vez en su argumentación a Berozo, señalando que Híbero, el segundo rey de España después de Túbal, había dado nombre al río Ebro. Del mismo modo Brigo, el cuarto rey de España, había dado nombre a los brigos que, por una corrupción en el vocablo, se habían transformado en los frigios o troyanos. En consecuencia, los troyanos descendían de los españoles, conclusión que Fernández de Oviedo reafirma con la autoridad Plinio que, al igual que Berozo, también se había referido al origen europeo de los frigios.

En realidad, Fernández de Oviedo no está siguiendo a Berozo directamente sino que está reproduciendo las citas de Berozo que Annio de Viterbo incorporó en su genealogía de los reyes de España, que constituye la fuente directa del cronista en este apartado. Es más, la cita de Plinio que reafirma el origen europeo de los frigios también proviene de la genealogía de Annio de Viterbo, que la incorporó en el reinado de Brigo como otro de los autores que referían lo mismo que Berozo, señalando el libro y el capítulo de la *Naturalis historiae* en que figuraba tal información: el capítulo XXI del libro V⁸². A diferencia de Annio de Viterbo, en Fernández de Oviedo la misma cita aparece como proveniente del capítulo XXXIII del libro V, aunque sin explicitar la enmienda. No obstante ambos erraron en la cita -en realidad el origen europeo de los frigios se encuentra en el capítulo XXXII del libro V de la *Naturalis historiae*⁸³- la corrección de Fernández de Oviedo, que se acerca más a la referencia correcta, parece demostrar que el cronista cotejó ambas fuentes en la formulación de su argumentación, comprobando que en efecto las citas se correspondiesen.

Luego el cronista continúa con la genealogía de los reyes hispanos de Annio de Viterbo pasando por Hispalo e Hispán, el décimo de los reyes de España, de ahí que Fernández de Oviedo mencione “los otros nueve reyes primeros”, a partir de los cuales

⁸² Es más, Plinio debió de ser la autoridad que inspiró a Annio de Viterbo para poner en boca de Berozo el origen europeo de los frigios. Dice Annio de Viterbo: “Plinius in v naturalis historię capite xxi adserit esse autores: qui prodant memorię Brigos Europe in Asiam treiecssisse & condidisse Brigios quos mutata b in ph. Phrigios dixerunt” (Viterbo, *Antiquitatum*, z).

⁸³ Dice Plinio: “Sunt autores transisse ex Europa Mysos, & Brygas, & Thynos, à quibus appellantur Mysi, Phryges, Bithyni” (Plinii, *Secvndi Historiae*, 108).

España había recibido su nombre. Hispán había reinado 223 años antes de la edificación de Troya, equivalentes a 1710 años antes de la venida de Cristo, cronología que coincide con la que ofrece Annio de Viterbo para dicho rey⁸⁴. A continuación, Fernández de Oviedo prosigue con una mención breve a Hércules Libio, el undécimo rey de la lista, a través del cual llega nuevamente a Hespero, el verdadero protagonista de toda su argumentación.

En la breve descripción del reinado de Hespero, Fernández de Oviedo recurre a la autoridad del arzobispo don Rodrigo el toledano, de Higinio y Berozo, nombres que aparecen tal cual en la genealogía de los reyes de Annio de Viterbo, desde donde el cronista los tomó directamente, en una traducción libre pero bastante cercana a la descripción del reinado y la cronología de Hespero que aparece en la *Antiquitatum*: el rey Hespero había comenzado a reinar en España 171 años antes de la edificación de Troya y 603 antes de la fundación de Roma, esto era 1658 años antes del nacimiento de Cristo⁸⁵.

Aunque Annio de Viterbo entrega algunos detalles del reinado de Hespero, al menos en la lista de los reyes que siguió Fernández de Oviedo no aparece ninguna mención a las Hespérides, de modo que debió recurrir a otras autoridades para establecer la relación entre dicho rey y las islas. La primera de ellas fue Alonso Fernández de Madrigal el tostado -o el Abulensis, como lo llama Fernández de Oviedo-, que en sus comentarios sobre Eusebio se había referido a tres atlantes, uno de los cuales había sido hermano del rey Hespero. Se trataba del Atlante de Mauritania o Marruecos, que junto a su hermano habían pasado al cabo occidental de África y a las islas cercanas a éste, llamadas islas Fortunadas o Hespérides, nombre que le habían dado los poetas precisamente por Hespero. Dado que el Tostado expresamente señalaba que las Hespérides estaban cercanas a África, Fernández de Oviedo deduce que el Tostado estaba errado, ya que sus islas Fortunadas eran en realidad las

⁸⁴ “De .x. Hispanię rege. Hispano /.../ Et ante Troiam conditam .ccxxiii. & ante humani generis saluatorem .M.dcc.x” (Viterbo, *Antiquitatum*, kiii).

⁸⁵ “Cepit autem regnare in hispania Hesperus anno Mamiti .xx. succedens Herculi egyptio anno a diluuiō .dclviii. & a condita Hispania .d.xvi. Porro ante Troiam conditam.c.lxxi. & ante urbem Romam .dc.iii. & ante humanatum deum M.dc.lvii”. (Viterbo, *Antiquitatum*, kiii[v]). Probablemente el Hércules Egipcio mencionado después de Mamus sea en realidad Hércules Libio, que corresponde al rey anterior a Hespero. En la copia, Fernández de Oviedo omitió tres referencias cronológicas entregadas por Annio de Viterbo: el reinado de Hespero había comenzado el año 20 del reinado de Mamus -uno de los reyes asirios de la genealogía de Berozo-, 659 años después del diluvio, a 516 años desde la fundación de Hispania (Fernández de Oviedo 1851 [1535], 16).

Canarias y no las Hespérides⁸⁶.

En consecuencia, aunque Fernández de Oviedo ya tenía argumentos suficientes para demostrar que los antiguos tenían conocimiento de la existencia de una isla lejana más allá de las columnas de Hércules y que éstas podían ser las Hespérides, así llamadas por el duodécimo rey de España, aún quedaba pendiente una cuestión central dentro de su demostración: la ubicación exacta de esta isla, que no podía estar tan cercana a África como creía el Tostado. Así, el cronista recurrió a la autoridad de Solino y Plinio, que habían reproducido un fragmento de Seboso en el cual se aseguraba que las Hespérides estaban a cuarenta días de navegación de las islas Gorgades⁸⁷. Luego acudió al testimonio de Tolomeo y los verdaderos cosmógrafos, con el objetivo de determinar la ubicación de las Gorgades, que identifica con las ahora llamadas islas de Cabo Verde. Es difícil saber a qué edición de Tolomeo Fernández de Oviedo se está refiriendo, dado que los mapas que acompañaron a algunas -y que integraban la información transmitida por Tolomeo con los nuevos conocimientos geográficos- variaron mucho a lo largo del siglo XVI. No obstante, la correspondencia entre las Gorgades y las islas de Cabo Verde en efecto figura en algunos mapamundi de la segunda mitad del siglo XVI como, por ejemplo, el de Mercator. En consecuencia, si las Hespérides estaban a cuarenta días de navegación desde las Gorgades, según Solino y Plinio, y si las Gorgades eran las islas de cabo Verde, según Tolomeo, entonces no cabía duda de que las Hespérides eran las Indias. Y si ahora la navegación tardaba menos de cuarenta días era porque las embarcaciones eran mejores que antes.

⁸⁶ Dice Fernández de Oviedo: “Diçe el Abulensis (lib. III, cap. LXXIX) sobre Eusebio *De los tiempos*, que fueron tres Athlantes; uno de Archadia é otro de Mauritania, que vulgarmente llamamos Marruecos, y que Hespero fue hermano deste segundo, y que ambos passaron en Africa á la parte de Occidente en tierra de Marruecos, é que el uno dellos tuvo el cabo de Africa contra Occidente, y que el otro tuvo las islas cercanas, que llaman las islas Fortunadas, é los poetas las llaman Hespérides, nombradas de Hespero (Fernández de Oviedo 1851 [1535], 16). Dice el Tostado: “E paresce que fueron tres athlantes vno fue de archadia. otro fue de mauritania que llamamos vulgarmente marruecos. E hermano de este segundo fue espero y ambos hermanos passaron en africa a tierra de occidente en tierra de marruecos y vno de ellos touo el cabo de africa contra occidente y otro touo las yslas cercanas que llaman las yslas fortunatas y los poetas llaman las esperides nombradas de espero” (Fernández de Madrigal, *Comento de Eusebio*, XXIX).

⁸⁷ Dice Fernández de Oviedo: “porque dice Solino (capítulo LXVIII, De mirabilis mundi) estas palabras: Ultra Gorgades Hesperidum insulae sunt, sicut Sebosus afirmat, dierum quadraginta navigatione in intimos maris sinus recesserunt /.../ Es de tanto crédito esto, que diçe Solino, que conformándose con él, quasi lo mismo diçe y escribe Plinio (lib. VI, cap. XXXI, aprobarndo la misma opinion é auctoridad” (Fernández de Oviedo 1851 [1535], 16-17). Respecto al testimonio de Solino, éste dice: “Ultra Gorgodes hesperidum insule sunt, sicut sebosus affirmat. dierum quadraginta nauigatione in intimos maris sinus recesserunt” (Solino, *Memorabilibus mundi* 1515, XLIII). El mismo testimonio figura en Plinio: “Adeoque omnia circa haec incerta sunt, vt Statius Sebosus à Gorgonum insulis praenauigatione Atlantis dierum xl. ad Hesperidum insulas cursum prodiderit, ab iis ad Hesperion ceras vnius” (Plinii, *Secvndi Historiae*, 132).

Finalmente, el testimonio de Isidoro confirmaba que las Hespérides se hallaban en los confines de Mauritania, más allá de las Gorgades, en el límite del Atlántico en donde comenzaban los abismos marinos. Más aún, entregando una nueva pista al respecto, decía que las Hespérides se llamaban así por la ciudad Hespéride⁸⁸, que para Fernández de Oviedo está claro que habría sido fundada por el rey Hespero. Y que las Hespérides recibían ese nombre del rey Hespero, hermano de Atlante, también estaba atestiguado por Ambrosio Calepino, la última autoridad citada por el cronista⁸⁹. Por último, Fernández de Oviedo parece no darle mayor importancia a la contradicción que existía respecto a la identidad de Atlante que -según Beroso- era Italiano y -según el Tostado- Mauritano, puesto que lo importante era que de su hermano Hespero derivaba el nombre de España y no de la estrella como otros testimonios señalaban.

El siguiente cuadro esquematiza las autoridades citadas por Fernández de Oviedo, que corresponden a trece en total. A través del capítulo, éstas son mencionadas cuarenta y cuatro veces, no obstante lo cual todas estas referencias se reducen a ocho libros. De ellos, el más utilizado fue el de Annio de Viterbo, de quien Fernández de Oviedo obtuvo la mención a Beroso, al arzobispo don Rodrigo y a Higinio, citados un total de catorce veces.

⁸⁸ Dice Fernández de Oviedo: "Hesperidum insulae vocatae à civitate Hesperide, quae fiunt in finibus Mauritaniae, sunt enim ultra Gorgades sitae sub Athlanteum litus in intimis maris finibus" (Fernández de Oviedo 1851 [1535], 17). Dice Isidoro: "Hesperidum insulae vocatae a civitate Hesperide, quae fuit in fines Mauretaniae. Sunt enim ultra Gorgadas sitae sub Athlanteum litus in intimos maris sinus" (Isidoro, *Etimologías*, 1026).

⁸⁹ Dice Fernández de Oviedo: "Item; Ambrosio Calepino en su tratado de dictiones latinas é griegas dice assi: *Hesperides appellatae sunt Hesperi, fratriis Athlantis*: las Hespérides son llamadas é se nombraron assi de Hespero, hermano de Atlante" (Fernández de Oviedo 1851 [1535], 17). Dice el Calepino: "Hesperides pe. co. Appellatæ sunt Hesperi fratriis Athlantis"(Calepino, *Lexicon*, H ante E).

Cuadro IV: Autoridades en el tercer capítulo de la *Historia general y natural de las Indias* (1851 [1535], 14-18) de Gonzalo Fernández de Oviedo

Autoridad	Recurrencia	Tema	Libro	Autor
Aristóteles	4			
Teofilo de Ferraris	1	Navegación cartaginesa	<i>De admirandis in natura auditis en Propositiones ex omnibus Aristotelis libris philosophie</i>	Aristóteles comentado por Teofilo de Ferraris
Eusebio	2	Antigüedad de Aristóteles		
El Abulensis	3	Hespero hermano de Atlante mauro	<i>Tercera parte del comento de Eusebio por mandado del reuerendissimo señor arçobispo de Toledo</i>	Eusebio comentado por el Abulensis (El Tostado o Alfonso de Madrigal)
Isidoro	4	División de las lenguas y el origen de los pueblos. Las Hespérides son llamadas así por la ciudad de Hesperia	<i>Etimologías</i>	Isidoro
Berozo	9	Genealogía de los reyes de España		
Arzobispo don Rodrigo	2	Hércules llevó a Atlante a la península		
Higinio	3	Atlante tenía un hermano llamado Hespero		
Plinio	3	Origen europeo de los frigios	<i>Secvndi historiae mvndi libri XXXVII</i>	Plinio
Sebosso ⁹⁰	7	Las Hespérides están a cuarente días de navegación de las Gorgades		
Solino	4	Dar cuenta del testimonio de Solino	<i>De memorabilibus mundi</i>	Solino
Tolomeo	1	Las Gorgades son las islas de Cabo Verde.	¿ <i>Geographia?</i>	Tolomeo
Ambrosio Calepino	1	Las Hespérides son llamadas así por Hespero, hermano de Atlante.	<i>Lexicon adiectum & recognitum</i>	F. Ambrossi Calepini Bergomatis.
13	44		8	8

⁹⁰ También es citado a través de Plinio.

De toda esta ampulosa argumentación y del testimonio de las autoridades, Fernández de Oviedo obtiene no sólo la prueba de que las Indias habían sido gobernadas por un rey español hace muchos siglos, sino que también obtiene el número exacto de años que las Indias pertenecían al señorío de España: 3193 años, contando los 1658 que según Berozo habían transcurrido entre el reinado de Hespero y el nacimiento de Cristo y los 1535 que se habían sucedido desde aquel hecho hasta los tiempos de Fernández de Oviedo⁹¹. Las implicaciones políticas de este postulado, básicamente, fueron dos: de una parte, el donativo papal de las bulas alejandrinas se volvía innecesario, ya que asumir el dominio hispano de las Indias con anterioridad a 1492 significaba que éstas pertenecían por derecho antiquísimo a su majestad; de otra, el argumento de Fernández de Oviedo hacía de la llegada de Colón un *re-descubrimiento*- tal como han señalado David Brading (1991, 52) y Franklin Pease (1995, 92)- relegando a un segundo plano su proeza descubridora. De ahí que uno de sus críticos más acérrimos fuese Fernando Colón, hijo del Almirante.

Fernando Colón en el capítulo IX de su *Historia del almirante don Cristóbal Colón* (1892 [c. 1537], 49-56) cuestiona los puntos claves de la argumentación de Fernández de Oviedo, partiendo por la lectura que había hecho de los comentarios de Ferraris a Aristóteles: en primer lugar, no había razón para suponer que la isla de los cartagineses fuese la Española; en segundo, Aristóteles hablaba de la isla como una cosa incierta, sin asegurarla; en tercer lugar, una tierra llena de selvas y que nunca se había cultivado no podía ser fértil; en cuarto, el edicto del Senado no tenía sentido, pues una vez ocupada la isla hubiese sido imposible que todos se conformasen con callar su existencia, además de que era mejor para los cartagineses que estuviese en sus manos, en vez de que perteneciera a otro pueblo que pudiese hacerle la guerra; en quinto lugar, dada la distancia entre Cártago y las Indias hubiese sido casi imposible que otro pueblo se apoderara de ella; en sexto lugar, si hubiese sido tan fértil, los cartagineses la habrían aprovechado para sí mismos, conservándolas como habían hecho con las Casitrides, correspondientes a las Azores en tiempos de Colón que, en último caso, podían ser las islas mencionadas por Aristóteles. Tampoco la descripción de la isla de Aristóteles calzaba con las características de la Española o Cuba, que no tenía ni bestias feroces ni ríos navegables. Y, por último, las navegaciones de los cartagineses seguro habían sido breves, como las de Jasón o

⁹¹ Pierre Vidal- Naquet, siguiendo a Gerbi, comenta que Carlos V hizo saber a Fernández de Oviedo su satisfacción por haber sabido que "desde hace tres mil ochenta años, estas tierras pertenecen al patrimonio real y que Dios, después de tantos años, las haya devuelto a su dueño". Vidal- Naquet también agrega que "toda esta argumentación deriva de un falsario célebre, Annio de Viterbo, que en Italia estaba a sueldo del rey de España" (Vidal- Naquet 2006, 71- 72).

Ulises. En fin, si estos argumentos no eran lo suficientemente convincentes, Colón escribe con ironía que se podía “casar una mentira con otra” e identificar la isla de Aristóteles con alguna otra como la Atlántica de Platón, referida por Séneca a propósito de una mención a Tucídides en las *Cosas naturales*.

Ahora bien, más allá de la autoridad puntual de Aristóteles, Colón también cuestiona la supuesta antigüedad del señorío de España sobre las Indias, basada según su parecer en una autoridad incierta que no menciona directamente. Podría tratarse de Beroso, no obstante lo cual Colón menciona en seguida a “Estacio y Seboso”, como si fuesen dos autores distintos. Junto con presentar resumidamente el argumento de Fernández de Oviedo -que las Hespérides estaban a cuarenta días de las Gorgonas y que se llamaban así por Hespero, rey de España- Colón recuerda que Seboso no había hablado en ningún momento de las Indias. Respecto a Beroso, señala que es verdad que mencionaba al rey Hespero, pero recalca que éste no le había dado su nombre ni a España ni a Italia. En seguida, Colón manifiesta que Higinio no había hablado una palabra de lo que había mencionado Fernández de Oviedo, reproduciendo un extracto de su *Poética astronómica* en que situaba las Hespérides no hacia el occidente, sino que hacia el oriente. Por último, y volviendo sobre la isla de Aristóteles, Colón advierte que ¿cómo podrían haberla encontrado sin moradores los cartagineses si ésta ya pertenecía al señorío de Hespero, rey de España? Y agrega con sarcasmo que no se fuera a decir que la había despoblado algún diluvio y que la había vuelto a poblar otro Noé, estado en el que había permanecido hasta que la encontró el Almirante.

En conclusión, los cuestionamientos de Colón se centraron en la historia de los cartagineses transmitida por Aristóteles y en el testimonio de Higino, que Fernández de Oviedo había tomado de Annio de Viterbo y que no se correspondía con el texto original que consultó Colón. Y aunque con ironía concluye que el cronista había citado autoridades nuevas en sus escritos y que se valía de cosas inciertas, ya fuese por inadvertencia o por complacer al que se las había dicho, Colón no cuestiona explícitamente la autoridad de Beroso ni la autenticidad de sus historias o del rey Hespero.

Otro crítico del planteamiento de Fernández de Oviedo fue Bartolomé de las Casas, que en su *Historia de las Indias* consideró su opinión vana, frívola, lisonjera y dañosa para los reyes, en la medida en que les había vendido cosas que nunca fueron, basándose en fundamentos flacos y de poco juicio (Las Casas [1552] 1857,

107 y 117). Fundamentalmente, las críticas de Las Casas a Fernández de Oviedo se concentraron en torno a los dos postulados que constituían la base de su argumentación: que las Indias fuesen las Hespérides y que éstas, además, pertenecieran desde tiempos ancestrales al señorío de España.

Con el objetivo de dar cuenta de los errores en que había incurrido Fernández de Oviedo, Las Casas comienza por transcribir y comentar la cita de Aristóteles sobre la isla descubierta por los cartagineses, que según su opinión no correspondía a la Española o a Cuba -como Fernández de Oviedo lo había planteado- sino al Cabo de San Agustín en Brasil, cuyas arboledas y fertilidad calzaban muy bien con la descripción que aparecía en *De memorabilibus mundi* (Las Casas [1552] 1857, 99 y 101). Lo que había sucedido, posiblemente, era que los cartagineses no se habían dado cuenta de que su isla, en realidad, correspondía a una parte de tierra firme, tal vez porque para entonces sólo se consideraba tierra firme a los tres continentes conocidos, es decir, a Europa, África y Asia. Las Casas apoya su postulado en que el cabo de San Agustín quedaba muy próximo a las islas de Cabo Verde que, en otro error, Fernández de Oviedo había identificado con las Gorgonas siguiendo a Solino, Tolomeo y los verdaderos cosmógrafos. Aquí Las Casas arremete contra el cronista alegando que ninguno de ellos había hecho mención de las Gorgonas -si él mal no había mirado- agregando que Fernández de Oviedo seguía a autoridades que nunca había entendido ni visto, puesto que no sabía latín. Las Gorgades, a su juicio, se encontraban frente al cabo de Buena Esperanza, que Solino había denominado Cabo de Hesperioncoeras. Respecto a las Hespérides, éstas podían ser las ya mencionadas islas de Cabo Verde o las Azores, puesto que ambas se encontraban más allá de las Gorgades, yendo hacia el norte y no hacia occidente como Fernández de Oviedo lo había deducido a partir de la lectura de Solino. El error se había originado en que el cronista no había reparado en que Solino mencionaba las Gorgades a propósito de su exposición de África, específicamente cuando describía la vuelta hacia septentrión que daba el cabo de Buena Esperanza (Las Casas [1552] 1857, 140- 141). En consecuencia, si Solino señalaba que las Hespérides estaban *ultra* Gorgades y su descripción seguía una orientación sur-norte, eso significaba que las Hespérides se encontraban frente a la costa de África, todo lo cual quedaba confirmado por la *Universal cosmographia* del “moderno” Sebastián Mustero (Las Casas [1552] 1857, 143).



Las islas de Cabo Verde en la *Cosmographiae Uniuersalis* de Sebastian Munster. De acuerdo a la numeración de folios que el mismo Las Casas entrega en su *Historia de las Indias* parece haber consultado la edición de Basilea de 1552.

Las Casas también criticó el dominio antiquísimo sobre las Indias que Fernández de Oviedo adjudicaba a los reyes de España, argumentando cuatro razones: la primera era que si las Indias hubiesen sido señoreadas por España, algún poeta o historiador griego, latino o español -como Pomponio Mela- habría dejado testimonio de ello, siendo el Nuevo Mundo tan rico y opulento como en efecto lo era. Y si constaban en libros antiguos las navegaciones no tan grandes y dificultosas por la ribera de África de Hanon y por la costa de España de su hermano Hemilcon, entre otras, ¿cómo no había quedado registro alguno de la navegación a las Indias, siendo ésta una hazaña tan admirable? (Las Casas [1552] 1857, 110).

De otro lado, y en segundo lugar, según la cuenta de los años que constaba en el tratado que Annio de Viterbo había escrito sobre los Reyes de España, el reinado de Hespero había tenido lugar en una época muy temprana de la humanidad, en la que aún los hombres no habían desarrollado la industria de la navegación. De hecho, en Tucídides constaba que el primero que había enviado una flota hacia la mar había sido el rey Minos de Grecia y, según Heródoto, las primeras navegaciones hacia África habían sucedido mucho después del reinado de Hespero, de modo que éste no sólo

no había señorreado las Indias, sino que ni siquiera había soñado con ellas (Las Casas [1552] 1857, 111).

En tercer lugar, y como quedaba de manifiesto en Beroso, el señorío de Hespero en España sólo había durado 10 años, en el trancurso de los cuales se había embarcado en una guerra con su hermano Atlante. Por ende, seguro no había tenido tiempo de emprender una empresa exploradora. Es más, alegando la autoridad de Diodoro y otros autores, Las Casas planteaba que habían habido muchos Hesperos y muchos Atlantes, de modo que el que había señorreado España no había sido el mismo que había poblado África occidental: pasar a Mauritania, gobernar las islas de Cabo Verde y luego España, ser exiliado de esta última por su hermano Atlante y, finalmente, reinar sobre cierta parte de Italia eran demasiadas obras como para que las hubiese realizado un solo Hespero (Las Casas [1552] 1857, 131). De otra parte y refiriéndose al supuesto de que el nombre Hespérides derivara del rey Hespero, como Fernández de Oviedo lo había señalado, Las Casas afirma que había sucedido más bien lo contrario, a entender, que Hespero debía su nombre a las Hespérides (Las Casas [1552] 1857, 113). Por lo demás, como lo probaban Macrobio y otros autores, Hesperias o Hespérides antiguamente significaba “occidentales” respecto de Grecia, por eso España e Italia habían sido llamadas así. Esto porque hacia el occidente estaba el lucero Venus o Hesperus, de donde España recibía su nombre, según Isidoro y otros autores. En consecuencia, las Hespérides se llamaban así o bien porque estaban hacia el occidente, o bien por la estrella, o bien por el rey Hespero de Mauritania o Etiopía, pero en ningún caso por Hespero, rey de España. Por lo demás, no había que dar crédito alguno a los que fundaban sus ideas en lo que se había dicho respecto a las Hespérides, puesto que todo lo que se blasonaba sobre ellas era fabuloso (Las Casas [1552] 1857, 143).

En cuarto lugar, cualquiera que hubiese leído la historia de España se habría dado cuenta que ésta casi siempre había estado oprimida por tiranos o naciones extranjeras, partiendo por los fenicios y continuando con los cartagineses, los romanos, los vándalos, los godos y los moros. Por ende, nunca había tenido tiempo para señorrear a nadie, ni menos gentes tan remotas como la de las Indias (Las Casas [1552] 1857, 115).

Si bien una de las principales críticas de Bartolomé de Las Casas a Fernández de Oviedo se centró en la características que éste atribuía al reinado de Hespero, el Obispo en ningún momento desestimó la autoridad de Beroso, aclarando que se

trataba de un error común en las historias y poesías atribuir lo que había hecho un Hespero o un Atlante a otros. Esto sucedía mayormente en los autores griegos, que habían dicho muchas cosas sin verdad, tal como habían señalado Servio en su *Comentario de la Eneida* de Virgilio y Jenofonte en su *De equivocis*. Paradojalmente, Las Casas está disculpando a Beroso con una opinión de Jenofonte, otra de las invenciones de Annio de Viterbo (Las Casas [1552] 1857, 131). Y es que, a pesar, de la confusión de los Hesperos y los Atlantes, Las Casas se mostró como un seguidor incondicional de varios de los autores de la *Antiquitatum*, no sólo en la lista de reyes de España que cita sin criticar, sino que sobre todo en el prólogo de su *Historia de las Indias*, en donde expuso las razones que lo movieron a escribirla.

Siguiendo a Josefo en las *Antigüedades judías*, Las Casas da cuenta de las múltiples razones que movieron a los hombres a escribir historias, entre las cuales se encontraban el deseo de ganar fama y gloria, de un lado, y el de agradar a príncipes tratando acerca de sus obras y virtudes, de otro. También estaban los que, viendo que las cosas que acaecían ante sus propios ojos no estaban declaradas, escribían para que la verdad de ellas no desapareciese. Por último, estaban quienes procuraban dar cuenta de lo que estaba cubierto por la niebla del olvido (Las Casas [1552] 1857, 3).

Dentro de los que pretendían agradar a príncipes y ganar gloria se encontraban los cronistas griegos, que escribían con elocuencia no lo que habían visto sino lo que opinaban, mezclando fábulas y ficciones erróneas y contradiciéndose los unos a los otros, aunque fuesen de una misma nación. Esta confusión se traducía en una gran perjuicio para el linaje humano, cuyos hechos antiguos la Divina Providencia había ordenado en una relación verídica. Esto lo habían afirmado muchos autores solemnes como Metástenes de Persia y Marco Catón, dos de los autores de la *Antiquitatum*, y otros como Diodoro Sículo y Lactancio que, a su vez, son dos de los autores que más inspiraron a Annio de Viterbo. En conclusión, los griegos siempre inventaban nuevas opiniones por la codicia de ganar hacienda o fama, teniendo poca o ninguna autoridad entre los autores antiguos (Las Casas [1552] 1857, 4)⁹².

Por eso, Las Casas vuelve una y otra vez sobre el hecho de que no escribe para agradar o adular reyes, sino porque España necesitaba verdadera noticia y

⁹² El sesgo antigriego heredado de Annio de Viterbo presente en la *Historia de las Indias* de Las Casas también fue identificado por Javier Durán (1993, 164- 167), a propósito de un breve estudio sobre el prólogo de la *Historia* en el contexto de la influencia que Flavio Josefo y la literatura helenística tuvieron en el Renacimiento español. De Annio de Viterbo Las Casas había copiado la fraseología misograeca que utilizó contra la *Graecia Mendax* aspecto que, en cualquier caso, no impediría la valoración de su erudición (Durán 1993, 163).

lumbre de las calamidades, despoblación e irreparables daños que habían sucedido en las Indias, de los cuales los reyes de Castilla no eran responsables. Al contrario, éstos siempre habían procurado que hubiese justicia en ellas (Las Casas [1552] 1857, 36, 48 y 50).

Ahora bien, dentro de los que escribían para que la verdad no desapareciese ni tampoco se olvidara estaban los escritores caldeos y egipcios, a los que seguían en credibilidad los romanos. También estaban los judíos y un gran número de escritores católicos. Las Casas autoriza esta jerarquía citando autores de la *Antiquitatum* -como Beroso, Metástenes, Manetón, Marco Catón, Fabio Pictor y Filón- junto a otros característicos de la tradición clásica -como Diodoro, Josefo, Tito Livio y Paulo Orosio. Beroso, tal como Josefo, había escrito a los griegos con el fin de darles luz sobre el uso de las letras y otras cosas muy antiguas, ya que en ello habían vivido muy errados. Del mismo modo, Marco Catón había escrito con el fin de defender la antigüedad de su Italia, dado que los latinos afirmaban descender los griegos (Las Casas [1552] 1857, 7).

Todas estas precisiones le sirven a Las Casas para declarar que, como los griegos, algunos de su tiempo habían escrito cosas vanas y falsas de las Indias. Al contrario de las cosas corruptas y fingidas que solían escribir los griegos, el Obispo afirma que seguirá el ejemplo de Josefo y Marco Catón, que habían escrito por el bien de sus naciones. También señala que seguirá a Beroso y a Metástenes, que quisieron dar cuenta de lo que veían y no de lo que oían, refiriéndose a las cosas en calidad de testigos habían presenciado o averiguando con suma diligencia lo que había sucedido antes de su tiempo. Y es que para Las Casas la importancia de narrar la verdad de lo acaecido radicaba en que de la relación verídica del hecho nacía el derecho, según los juristas. Por eso, sus esfuerzos estarían puestos en narrar lo que por sus ojos había “visto hacer y acaecer en las Indias, estando presente en diversas partes, reinos, provincias y tierras dellas” y lo que por verdad le pareciere, en el caso de las cosas que o bien no recordaba o bien no hubiese visto directamente o bien las hubiese oído de diferentes maneras (Las Casas [1552] 1857, 29). Porque, según su propia perspectiva y aunque no fuese cierto, hasta el año de 1527 ninguno de los que habían escrito sobre las Indias, ni en lengua latina ni castellana, habían visto las cosas que referían (Las Casas [1552] 1857, 50).

Junto con revestir de un nuevo sentido la *graecia mendax* de Annio de Viterbo, utilizándola como un ejemplo para dar cuenta de las mentiras que se habían escrito

sobre las Indias, Las Casas tomó otro elemento clave de la *Antiquitatum*, esta vez con el objetivo de validar su rol de historiador en tanto sacerdote: tal como Berozo y como el mismo Annio de Viterbo, Las Casas se sintió heredero de una tradición que reservaba la escritura de la historia a los custodios del culto divino que, en tanto notarios públicos, no se consideraban sospechosos de escribir con falsedad (Las Casas [1552] 1857, 8). Los sacerdotes eran varones escogidos, doctos y espirituales, razón por la cual los caldeos y los egipcios les encomendaban la tarea de registrar las cosas antiguas, tal como lo señalaba Metástenes. De hecho, Las Casas afirma que no había hombre vivo que pudiera referirse con tanta claridad y certidumbre a las cosas antiguas que pasaron en las Indias como él mismo (Las Casas [1552] 1857, 30).

En conclusión, Las Casas reelaboró el método de la *Antiquitatum* en función ya no de la antigüedad de Asia o de Europa, sino de la de las Indias, sobre las cuales también se habían escrito falsedades y cosas fingidas. Como los griegos, algunos cronistas escribían sobre cosas que nunca habían presenciado, mientras que otros mentían por adular a los reyes, en una clara pero no explícita alusión al antiguo señorío español sobre las Indias postulado por Fernández de Oviedo. Para fundamentar sus ideas, Las Casas alternó en su prólogo autores de la antigüedad tardía con las invenciones de la *Antiquitatum*, de modo que éstas mutuamente se autorizaban, tal como lo había hecho Annio de Viterbo. Y como éste, el Obispo también consideró que los sacerdotes egipcios y los caldeos eran los historiadores más fiables, cuya probidad radicaba -justamente- en el hecho de ser los encargados del culto divino. Finalmente, y con apenas una generación de diferencia, tanto Annio de Viterbo como Las Casas fueron influyentes dominicos, vinculados directamente a la corte española a través de su amistad con Fernando el católico -en el caso del primero- y con su nieto Carlos I -en el caso del segundo.

Uno de los principales riesgos que Las Casas -en la *Historia de las Indias*- advirtió en los cronistas lisonjeros fue que, a diferencia de quienes adulaban al monarca en su presencia, sus halagos no solo perjudicaban a los reyes presentes, sino también a los futuros, puesto que su escritura era “perpetua”. Por esa razón, sus libros debían ser prohibidos, como antiguamente lo habían hecho los romanos (Las Casas [1552] 1857, 7). Este juicio de Las Casas, de alguna forma, pareció prever el destino de la escritura perpetua de Fernández de Oviedo, cuya idea acerca del señorío español sobre las Indias pasó a otras crónicas del siglo XVI y XVII. Tal es el caso, por ejemplo, de Diego de Rosales, quien en el capítulo III de la *Historia general de el reyno de Chile o Flandes indiano* (1877 [1674] 11-17) de todas las conjeturas sobre el origen

de los pobladores del Nuevo Mundo, juzgó ser la más probable aquella de que los indios occidentales y los chilenos descendían de los Hesperos o Españoles. En Rosales, el rey Hespero -“que después del Diluvio fue Rey duodecimo de las Españas”- ya aparece enviando una gruesa armada de españoles a través del océano, la cual descubrió nuevas tierras y fundó colonias en Canarias, Cabo Verde y Brasil⁹³.

Más allá de su disputa con Fernández de Oviedo en la *Historia de las Indias*, Las Casas también recurrió a la autoridad de Annio de Viterbo en otro de sus escritos: la *Apologética historia sumaria*, en la cual rescató no tanto la matriz metodológica de la *Antiquitatum*, sino más bien su contenido. Esta diferencia se debe a que ambas fueron redactadas con objetivos distintos: de una parte, la *Historia de las Indias* pretendía dar cuenta verdadera de las calamidades, daños y despoblación de las Indias, mientras que la *Apologética* -de otra- procuraba demostrar la capacidad racional de los indios, dando cuenta de la organización e instituciones que éstos tenían. Dentro de esta organización Las Casas destaca la congregación en ciudades como la prueba más evidente de su racionalidad, basándose en las *Políticas* de Aristóteles, quien planteaba que una sociedad temporalmente perfecta debía estar conformada por seis clases de ciudadanos, dentro de las cuales los labradores eran fundamentales para procurar los mantenimientos que las ciudades requerían (O’Gorman 1967, XLI). Hablando de los labradores en general y del origen de la agricultura en particular, Beroso entra por primera vez en escena, como un testimonio antiquísimo de que la agricultura había sido enseñada a los hombres de Armenia por Noé, antes de que abandonase aquella tierra. Evocando las virtudes de la vida bucólica, Las Casas reproduce un apartado de Beroso en que éste se refería al sosiego y quietud que traía la agricultura a los labradores, dignidades opuestas a la opulencia y riqueza que incitaban a los pecados y deleites (Las Casas 1967 [1527- 1550] I, 307).

Junto con la asociación entre Noé y los orígenes de la agricultura, lo cierto es que la *Antiquitatum* también daba cuenta de los pormenores de la era postdiluviana, en la que los hombres nuevamente habían desobedecido las enseñanzas del verdadero

⁹³ “Son pues estos Indios Chilenos originarios, según parece, de los Españoles, que de las islas Hesperides pasaron al Brasil, y de allí se extendieron y poblaron estas Provincias, por ser tierra continuada /.../ Para prueba de esto se ha de traer a la memoria la gruesa armada que embió Hespero, que después del Diluvio fue Rey duodecimo de las Españas, y discurriendo los Españoles con esta armada por el mar océano, poblaron las Islas Canarias, que están trescientas leguas de España, y constituyeron numerosas colonias; y lo mismo hicieron en Cabo Verde, que poblaron sus Islas y las pusieron el nombre de su Rey Hespero y las llamaron Hesperides” (1877 [1674] 11-17). A continuación Rosales, comenta que esto lo refieren Bernardo de Alderte, en sus *Varias Antigvedades de España Africa y otras Provincias*, Fernández de Oviedo, Gregorio García y Solórzano y Pereira autores que, a primera vista, no hacen mención a la armada transatlántica de Hespero.

Dios. En consecuencia, ofrecía una fuente de información privilegiada para entender cómo, cuándo y dónde se había originado la idolatría, que Las Casas examina comparando el caso de los pobladores de las Indias y de los gentiles de la Antigüedad clásica, con el objetivo de probar que en ambos casos se trataba de personas racionales, no obstante haber sido idólatras. En estas circunstancias, Las Casas nuevamente sigue a Annio de Viterbo, interpretando el episodio de la Torre de Babel presente en la *Antiquitatum* como la causa de que los hombres hubiesen olvidado las enseñanzas de Noé que -de acuerdo a Berozo- los había instruido en los principios de la teología y en cómo servir, obedecer y amar al verdadero dios, en tiempos previos a la construcción de la torre de Babel. En consecuencia, tras la confusión de las lenguas, la pérdida de la lengua adánica había significado también la pérdida de las enseñanzas que Noé había impartido en dicha lengua. Dado que los hombres tenían la necesidad natural de venerar a algún dios, fuese falso o verdadero, después de la pérdida de la lengua de Adán había nacido la idolatría, una desviación de la auténtica latría, en tiempos de Belo y estando aún vivo Noé (Las Casas 1967 [1527- 1550] I, 383). Creyendo que el sol, la luna y las estrellas eran dioses, la ignorante progenie de Noé había caído en el inexplicable error de adorar la grandeza y hermosura de los cuerpos celestes, que no eran más que ministros de Dios, del mismo modo que los sentidos eran los ministros de nuestra razón y nuestra mente.

Según Diodoro, los primeros que habían caído en la ceguedad de la idolatría habían sido los egipcios quienes, producto de la escasa lluvia que caía en sus tierras, habían tenido más oportunidad de contemplar las estrellas, según Lactancio. Quienes habían poblado Egipto eran los cananeos que, según san Agustín, descendían de Cam, el cual es caracterizado por Las Casas siguiendo los pormenores del episodio de la castración de Noé presente en la *Antiquitatum*. Por ende, Cam había sido un nigromántico que, aprovechándose de la embriaguez de Noé, lo había hechizado “como castrándolo”, sin que pudiese volver a engendrar después de dicho encantamiento. Esto porque odiaba a su padre y quería vengarse de él, según Berozo. La maldición de Noé, sin embargo, había recaído en los descendientes de Cam, de ahí que los cananeos se habían convertido en los corruptores del linaje humano. Toda esta historia le da pie a Las Casas para relatar un episodio del que daba cuenta el Abad Serapión y san Agustín, entre otros, según los cuales los cananeos habían expulsado a los descendientes de Sem de la tierra que Noé les había dado para que habitaran. Dado que el patriarca expresamente había señalado que ninguno ocupara la tierra del otro so pena de destruirlo, los cananeos no sólo habían sido idólatras sino también tiranos y usurpadores (Las Casas 1967 [1527- 1550] I,389- 391).

Ahora bien, dado que la adoración y el culto a la divinidad era una condición natural de los hombres, el demonio intervenía haciéndose pasar por un falso dios, con el objetivo de ser adorado. Esto había sucedido entre los pueblos del Viejo Mundo, del mismo modo en que estaba sucediendo en las Indias cuando los españoles habían llegado (O’Gorman I, XLIV- XLV). Un ejemplo de un falso dios había sido Rómulo, que se suponía había descendido del cielo, haciéndose manifiesto a los senadores romanos y anunciándoles que Roma sería la cabeza del mundo. Para Las Casas, había sido en realidad el demonio quien se le había aparecido a aquellos romanos, fingiendo ser Rómulo, para que de allí en adelante lo tuvieran por dios.

En síntesis, Las Casas utilizó en su defensa de la racionalidad de los indios el apartado en que Berozo trataba de la idolatría de los primeros tiempos, probando que se trataba no sólo de una característica de los habitantes de las Indias, sino también de una condición propia de la Antigüedad del Viejo Mundo. Prosiguiendo con el tema, el dominico da cuenta de los dioses de la gentilidad clásica, dentro de los cuales el referido Rómulo y Jano habían sido dos de los más importantes. Lo interesante es que al caracterizar a Jano Las Casas recurrió nuevamente a la *Antiquitatum*, especialmente a la equivalencia que ésta hacía entre Jano y Noé, a quienes consideraba la misma persona. Su exposición comienza dando cuenta de las características que Macrobio atribuyó a Jano, luego de lo cual recurre a la autoridad de Berozo, quien consideraba que Jano y Noé eran el mismo. Sintetizando las menciones anteriores, Las Casas expuso que Noé-Jano había enseñado teología y los principios de la agricultura a los hombres de los primeros tiempos, a lo cual agrega que también instruyó a algunos en los secretos de la naturaleza. A continuación dice que Noé puso gran cuidado en cumplir el precepto que Dios le había ordenado, a entender -poblar la tierra y multiplicarse- para lo cual las mujeres parían de dos en dos -macho y hembra- y los hombres vivían mucho tiempo. Las Casas también menciona el viaje mediterráneo de Noé, esta vez apoyándose en la autoridad de Filón judío, otro de los autores de la *Antiquitatum*. Después de repartir el mundo entre sus hijos, Noé había vuelto a Italia, no sin antes pasar por Asturias, en donde había poblado dos pueblos: Noela y Noegla. Las Casas plantea que toda la diligencia en poblar el mundo que Berozo atribuía a Noé era verosímil, dado que había vivido 350 años después del Diluvio, en cuyo periodo de tiempo era imposible creer que hubiese estado ocioso o durmiendo. Dado que había vivido en Armenia y muerto en Italia, en ambos lugares lo tenían por dios, siendo conocido de varias maneras, entre ellas Jano. Su mujer, responsable de haber mantenido vivo el fuego del primer sacrificio, también debía

haber sido santísima. Todo esto también era testificado por Fabio Píctor y Marco Catón, dos autores que también pertenecieron a la *Antiquitatum*. Y aunque de este último sólo quedaban algunos fragmentos, hablando del origen de Italia también mencionaba a Jano Camense y Saturno, atribuyéndoles haber sido gente “saga” y los primeros que habían fundado colonias en el mundo después del Diluvio. Porque según san Jerónimo, “saga” significaba *santísimo*, tal como Annio de Viterbo lo refería en sus comentarios a Marco Catón. Finalmente, la historia de que Saturno le había cortado los genitales a su padre Celi o Cielo que referían los poetas no era más que una fábula fingida de la verdad de la historia puesto que, en realidad, Cam había capado a su padre Noé. De hecho, otro de los muchos nombres de Noé era Cielo y otro de los de Cam era Saturno (Las Casas 1967 [1527- 1550] I, 569-573). En definitiva, que Noé y Jano eran el mismo estaba atestiguado por Berozo, Filón hebreo, Fabio Píctor y Marco Catón, todas autoridades de la *Antiquitatum*, y más aún, por el propio Annio de Viterbo. De alguna forma u otra, al defender la identidad de Noé-Jano, Las Casas se estaba adscribiendo a la idea de Annio de Viterbo de que los dioses paganos habían sido hombres, algunos de los cuales correspondían a patriarcas o personajes de la Biblia que, una vez fabulados por los poetas, se convertían en divinidades que adoptaban distintos nombres, según el lugar en que fuesen conocidos.

De esta forma, Las Casas concluye que las gentes de las Indias no eran menos racionales que los del Viejo Mundo y que, al igual que ellas, habían sido creadas a imagen y semejanza del creador. En segundo lugar, concluye que estas gentes tenían menos fealdades que otras afamadas y políticas naciones antiguas. En tercero, que en la elección de los dioses habían sido más discretos y honestos que las naciones que antiguamente habían existido y, en cuarto lugar, que tenían menores dificultades que otros idólatras gentiles pasados para ser convertidos a la fe católica (1967 [1527- 1550] I, 663).

Junto con explicar a través de Annio de Viterbo el origen de la agricultura y la idolatría, Las Casas también se refirió a las acusaciones de falsedad que recaían en la *Antiquitatum*, defendiendo la probidad no sólo de sus autores, sino también la de su compilador. Argumentaba que nadie, ni sabio griego ni latino, jamás había puesto en duda la autoridad de Berozo, no obstante lo cual existían algunos modernos que sí lo hacían. Tal era el caso de Juan Luis Vives que, en sus escolios a la *Ciudad de Dios*, señalaba que lo que narraba el libro de Berozo le parecían puros sueños, dignos de los comentarios de “Joahnnes Annius”. Las Casas tildó este comentario de arrogante, agregando que lo mismo podía decirse de las historias del Génesis. Por lo demás,

autores como san Eusebio referían lo mismo que Berozo y habían escritores antiguos y modernos de crédito que avalaban su validez (1967 [1527- 1550] I, 574).

El primero de los antiguos era Metástenes, otro de los autores de la *Antiquitatum*, que en su *De juditio temporum et annalibus persarum* seguía a Berozo en la historia de los asirios y babilónicos. Luego estaba Manetón, también autor de la *Antiquitatum*, que había continuado la lista de los reyes egipcios comenzada por Berozo. De todo lo anterior Las Casas colegía que “aquello que está escrito en aquel libro que se dice ser de Berozo, es verdaderamente de Berozo”. Finalmente, con el objetivo de concluir su crítica a Vives, Las Casas menciona a Josefo, el único de los escritores antiguos referidos que no correspondía a una de las invenciones de Annio de Viterbo (Las Casas 1967 [1527- 1550] I, 575).

De los escritores nuevos, en tanto, Las Casas menciona al propio “Joanes Annio”, maestro, doctor en teología y comentador de algunos de los autores señalados y también de Jenofonte, otro de los autores inventados por el mismo Annio de Viterbo. El segundo de los escritores modernos que Las Casas traía a colación era Joanes Lucido, que en su opúsculo *De emendationibus temporum ab orbe condito* seguía a Berozo en el capítulo que correspondía a la restauración y multiplicación del linaje humano después del Diluvio. El tercero, por último, era el doctísimo maestro y padre fray Domingo de Soto, que seguía a Berozo al tratar del origen de las ciencias en su libro *Fisicos* (Las Casas 1967 [1527- 1550] I, 575- 576).

Aunque Las Casas no lo menciona, tanto Joanes Lucido como Domingo de Soto pertenecieron a la orden dominica, de modo que los dos escritores modernos que trae a colación para probar la probidad de Annio de Viterbo pertenecieron a su misma congregación, que también era la orden del viterbense. De alguna forma u otra, al no cuestionar la autenticidad de la *Antiquitatum*, Las Casas estaba siendo leal a su orden dominica, tal como lo habían hecho Lucido y Domingo de Soto.

Fuera de Fernández de Oviedo y Las Casas, otros cronistas contemporáneos a ellos también hicieron mención de alguno de los autores de la *Antiquitatum*, aunque sin que constituyeran el eje de su argumentación sobre el poblamiento de las Indias. Tal es el caso de Francisco López de Gómara que en su *Historia general de las Indias*, al comentar la opinión de que Asia, África y Europa eran islas, señala que “el que llaman Berozo dize que Noè puso nombre a África, Asia y Europa”, repartiéndolas entre sus hijos y navegando por el mar Mediterráneo 10 años (López de Gómara 1554

[1552], 15v).

Otra mención menor a Berozo se encuentra en *Las guerras civiles peruanas* de Cieza de León quien, en una digresión dentro del capítulo que narra el viaje de Alonso de Toro al Cusco, señala que en aquel tiempo venían nuevas sobre la gran cantidad de plata que se extraía de Potosí, a propósito de lo cual menciona que Juan de Viterbo y su Berozo también hacían mención de ricas minas en la región de Turtedetana, llamada en su tiempo Andalucía (Cieza 1985 [1550-1554], II-488).

I.2 La segunda generación de viterbenses: Pedro Sarmiento de Gamboa y Miguel Cabello Valboa

Fernández de Oviedo y Las Casas pertenecieron a la primera generación de escritores de Indias que siguieron a Annio de Viterbo, aunque con objetivos muy distintos: mientras el primero legitimó a través del rey Hespero el antiguo dominio de los reyes de España sobre las Indias, el segundo adaptó el método histórico del viterbense para legitimar su propio rol como historiador de las Indias, cuya probidad radicaba en haber sido testigo de los hechos y, en consecuencia, en elaborar una relación fidedigna de ellos. Ambos pertenecieron a la primera mitad del siglo XVI y, más que seguro, consultaron la *Antiquitatum* directamente, en alguna de las muchas ediciones que se sucedieron en aquel entonces.

Para la segunda mitad del siglo XVI, muchos autores peninsulares habían incorporado a sus textos breves o extensas referencias a los primeros tiempos de España o a alguno de los personajes de la *Antiquitatum*, no siempre haciendo explícito su origen. A partir de ellos, surgió una segunda generación de autores que conocieron a Annio de Viterbo ya no de primera mano, sino que a través de sus primeros seguidores. En los Andes, fueron dos los cronistas que siguieron más de cerca las ideas de la *Antiquitatum*: Pedro Sarmiento de Gamboa en su *Historia de los Incas* y Miguel Cabello Valboa en su *Miscelánea antártica*.

El primero de ellos incorporó las historias de Annio de Viterbo en los cinco primeros capítulos de su *Historia de los Incas*, que tratan acerca del origen de los indios del Perú⁹⁴. En ellos, el cronista da cuenta de cómo las Indias fueron pobladas en

⁹⁴ En este apartado, que concierne específicamente al poblamiento de las Indias según Sarmiento de Gamboa, reproduciré parte del artículo “Genealogía de un origen: Túbal, el falsario y la Atlántida en la *Historia de los Incas* de Pedro Sarmiento de Gamboa”, al que remito para más información sobre Annio de

tres ocasiones diferentes, por diversas rutas y en distintas épocas. El autor describe con bastante exactitud, en parte por su condición de navegante, las rutas involucradas en sus hipótesis de poblamiento teniendo en mente, tal como él mismo lo señala, el mapa que acompañó las múltiples ediciones de la *Geographia* de Ptolomeo que se imprimieron a partir del siglo XVI. Dado que las exploraciones marítimas habían demostrado que Ptolomeo en ocasiones estaba equivocado, Sarmiento tuvo la cautela de advertir al lector de los nuevos descubrimientos, adaptando la *Geographia* a los nuevos conocimientos que se habían desarrollado a partir de las empresas marítimas de España y Portugal (Sarmiento de Gamboa 1942 [1572], 36).

El más reciente de estos poblamientos correspondía al de las naciones de Esdras o tribus perdidas de Israel, cuyo paradero Sarmiento situaba en una "tierra longincua, que nunca habitó el género humano" (Sarmiento de Gamboa 1942 [1572], 47). Las doce tribus de Israel habían sido deportadas de Jerusalén tras la conquista de la ciudad por el Imperio Babilonio, retornando cuando éste cayó en manos de los persas alrededor del siglo VI AC. Pero para entonces, de acuerdo a los libros veterotestamentarios de Esdras y Nehemías, sólo dos de las doce tribus volvieron, permaneciendo el paradero de las restantes diez desconocido. La alusión a la tierra longincua o distante que hace Sarmiento proviene de un libro apócrifo conocido como Esdras IV o el *Apocalipsis de Esdras*, que circuló durante toda la Edad Media junto a los libros de Esdras y Nehemías pero que fue eliminado de la lista de libros canónicos del Antiguo Testamento durante el Concilio de Trento. Esdras IV narra en un tono escatológico una serie de visiones relacionadas con el fin de los tiempos, época en que el Altísimo regresaría acompañado de las diez tribus perdidas que se habían establecido en una región en donde nunca había habitado el género humano, más allá de las entradas del río Éufrates. Las tribus habían escogido para vivir un lugar tan lejano porque deseaban observar sus preceptos, los mismos que no habían guardado en su propia tierra (Esdras IV 13, 39- 47). Este destino había sido infructuosamente buscado por viajeros y navegantes en los confines del mundo imaginado durante toda la Edad Media, de modo que cuando las Indias entraron al imaginario europeo parecía bastante probable que el paradero de las tribus perdidas estuviese en algún lugar del Nuevo Mundo y que, en consecuencia, al menos una parte de sus habitantes tuviesen ancestros judíos. Entre los cronistas que también plantearon la posibilidad de que las tribus perdidas se hubiesen establecido en las Indias está fray Diego Durán, que en su

Viterbo y su crítica historiográfica (González 2012a, 497-526).

Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme señalaba que los indios no obstante ignorar su origen, siempre concordaban en que habían llegado desde tierras extrañas tras padecer hambre, sed y desnudez, características propias de los judíos en el imaginario medieval (Durán 1867 [1579-1581], I, 2).

Según Sarmiento, las tribus habían caminado por el río Éufrates hasta llegar a Persia, para luego alcanzar el mar Índico a través de la península de Catígara, que se ubicaba al extremo oriental meridional del mapa de Ptolomeo, a nueve grados al sur de la equinoccial. En la *Geographia* de Ptolomeo, la parte sur de Catígara estaba unida a una gran superficie de tierra que por su parte occidental se fusionaba con la costa oriental de África, de modo que el océano Índico quedaba cerrado por todas sus costas. Con la navegación magallánica se demostró que el océano Índico no constituía un mar interior y que, en consecuencia, existía una salida hacia el oriente de Catígara mediante la cual era posible alcanzar el Mar del Sur. Con todo, los nuevos descubrimientos no descartaron la existencia de la gran extensión de tierra meridional presente en el mapa de Ptolomeo, identificándola con la costa norte de la Tierra del Fuego avistada por Magallanes y su tripulación. La idea de que una gran masa de tierra se situaba en la parte más meridional del hemisferio austral tenía sus orígenes en Aristóteles y Erastótenes, quienes suponían que debía existir un balance entre las dimensiones de la tierra en el hemisferio norte y en el sur. Este postulado fue debatido y desautorizado por los apologetas cristianos medievales pero gracias a las múltiples ediciones de Ptolomeo y a las sucesivas exploraciones europeas al sur del continente americano, la *Terra Australis* se incorporó al imaginario de los exploradores como un territorio descubierto pero inexplorado⁹⁵. Suponiendo que se trataba de un continente separado de los demás, en los mapas de la época comenzó a ser representada como la *Terra incógnita al austro*, territorio a través del cual Sarmiento proponía que las tribus perdidas habían cruzado desde Asia a las Indias, continuando el viaje que habían iniciado en Persia. Desplazándose a través de la *Terra Australis* en dirección este u oeste habían llegado hasta el Estrecho de Magallanes para luego cruzarlo y avanzar hacia el norte del continente indiano (Sarmiento de Gamboa 1942 [1572], 36)⁹⁶

⁹⁵ La expresión “territorio descubierto pero inexplorado” proviene de la inscripción que Oroncio Fine, cartógrafo francés del siglo XVI, incorporó en su mapa de la *Terra Australis* de 1531: “recenter inventa sed nondum plene cognita”. El mapa de Fine está compuesto de dos planos, cada uno de los cuales corresponde a una representación del orbe visto desde el polo septentrional y el meridional, teniendo como eje el círculo ártico y el antártico, respectivamente.

⁹⁶ La posibilidad de que el océano Índico no constituyera un mar cerrado tenía sus orígenes en los viajes de Marco Polo que, supuestamente, había retorna a Europa navegando por las costas orientales de Asia, penetrando en el océano Índico a través de un paso marítimo desconocido. La búsqueda de este

paso alentó las navegaciones de Colón y Vespucio, entre otros, quienes supusieron que las costas orientales del Nuevo Mundo correspondían, en realidad, a las costas orientales de Asia. Vespucio intentó encontrar este paso a través de la península de Catígara, que en el mapa de Ptolomeo cerraba el océano Índico en su extremo más oriental, tal como queda expresado en una carta dirigida a Lorenzo de Medici con fecha 18 de julio de 1500: la “mia intenzione era di vedere si potevo volgere uno cavo di terra, che Ptolomeo nomina in Cavo di Cattegara, che e giunto con il sino Magno” (O’Gorman 2006, 146).



En el mapa de Ptolomeo (Johannes Schnitzer, 1482) el océano Índico corresponde a un mar cerrado. Bajo él se encuentra la gran extensión de tierra que en mapas posteriores sería conocida como la *Terra Australis*, a la cual Sarmiento hace referencia en su *Historia de los Incas*. En el círculo rojo (derecha-abajo) se ubica la península de Catigara.

El segundo de los poblamientos planteados por Sarmiento correspondía al de Ulises, que tras pelear en la guerra de Troya y edificar Lisboa en Lusitania había probado "su ventura por el mar atlántico océano, por donde agora venimos a las Indias, y despareció, que jamás se supo después que se hizo" (Sarmiento de Gamboa 1942 [1572], 36). Sarmiento, siguiendo a Dante Alighero, proponía que Ulises había llegado a Yucatán y Campeche en Nueva España, deducción que obtuvo derivando etimológicamente el náhuatl *teotl* del griego *teo*, ambas palabras utilizadas para significar *dios*.

En la lógica de Sarmiento, sin embargo, el carácter fundacional del primer poblamiento hacía de éste el más importante, puesto que ligaba a las Indias a los orígenes mismos de toda la humanidad. Integrando la progenie del Túbal de Annio de Viterbo al mito platónico de la Atlántida, Sarmiento propuso que los descendientes del nieto de Noé habían cruzado a las Indias después del diluvio universal, a través del gran continente de los diálogos *Timeo* y *Critias*. En el esquema geográfico de Sarmiento, la Atlántida y las Indias habían formado parte de un sólo continente, al cual también habían pertenecido otras islas del océano Atlántico como, por ejemplo, las Canarias. En consecuencia, los descendientes de Túbal habían cruzado a las Indias desde el puerto de Santa María en Cádiz, el territorio europeo más próximo a la Atlántida en aquel entonces.

La integración de la Atlántida a la geografía de Ptolomeo fue una innovación del propio Sarmiento, cuya ausencia en el mapa de Ptolomeo es justificada por el autor aclarando que para entonces la isla ya se había hundido, perdiéndose la memoria de ella. La recuperación de la historia de la Atlántida durante el humanismo se debió en gran medida a la traducción latina del diálogo *Critias*, realizada a fines del siglo XV por Marcelo Ficino, contexto en el que deben entenderse las palabras de Sarmiento cuando dice que no obstante la antigüedad de esta historia, su enseñanza era nueva entre los cosmógrafos de su época (Sarmiento de Gamboa 1942 [1572], 37). Con respecto a la desaparición de la mitad atlante de las Indias, Sarmiento señalaba que había sido a consecuencia de un gran diluvio, responsable de crear el gran cieno que en el lugar del hundimiento se había formado, haciendo innavegable el océano y perdiéndose, por ende, todo el contrato y el comercio con las Indias occidentales desde entonces.

La principal autoridad de esta argumentación es Platón, según el cual la isla tenía su puerto cerca del estrecho de las columnas de Hércules. Además, era mayor que Asia y África juntas y, por último, se extendía hacia el austro. Toda esta información le sirve a Sarmiento para proyectar el continente atlántico cerca de Cádiz, cuyo nombre se debía a Gadíricum, el hijo de Neptuno al cual le había correspondido la parte de la isla más cercana a Europa. Sarmiento también señala -por “conjetura de demostración”- que antiguamente la isla de Cádiz había tenido una extensión mucho mayor, a juzgar por las reliquias que la bajamar dejaba ver en aquel lugar.



En el mapa de Ortelius (1572) la gran masa meridional que en Ptolomeo cierra el océano índico está separada de la península de Catígara. Según Sarmiento, a través de ella las tribus perdidas de Israel habían cruzado, ya fuese caminando hacia el poniente o el oriente, a las Indias (Ruta de Esdras). En el mapa también se destaca el contorno hipotético de la Atlántida según los datos del mismo Sarmiento (Ruta de Túbal). Asimismo se ilustra el poblamiento Ulises (Ruta de Ulises) que, según Sarmiento, habría llegado a la actual zona de México.

Luego de calcular la extensión de la isla Atlántica y de situarla frente a África, Sarmiento procede a hablar de la gente que la pobló, dando cuenta de los tiempos conforme a los Hebreos y no a los intérpretes caldeos y egipcios, tal vez refiriéndose a las cronologías que para entonces se habían desprendido de la lectura de Berozo y Manetón. En consecuencia, dejando atrás los 1656 años que correspondían a la primera edad que iba desde de Adán al Diluvio, advierte que comenzará con Noé, segundo padre general de los mortales. De aquí en adelante, toda la versión del Diluvio transmitida por Sarmiento corresponde a la inventada por Annio de Viterbo, a través de Berozo, Jenofonte y Filón. No obstante, éstas no provienen directamente de la *Antiquitatum*, sino de la *Primera parte de la Corónica general de toda España, y especialmente del reyno de Valencia*. El teólogo y sacerdote Anton Beuter, su autor, había incorporado a su descripción de las antigüedades de España gran parte de las historias de Annio de Viterbo, concretamente aquellas que daban cuenta del periodo postdiluviano, cuando los reinos de la península se habían poblado por primera vez. De este tiempo no podían dar testimonio los griegos ni los latinos, puesto que para entonces no se conocían las historias de las monarquías que habían sucedido antes que ellos, recientemente sacadas a la luz “por el vso de las lenguas, y beneficio de imprimir”, en una clara alusión a los textos de Manetón egipcio, Metástenes Persiano y Berozo Caldeo, sus principales fuentes. Beuter, como Annio de Viterbo y Las Casas, legitimó su rol de historiador destacando la preeminencia que los sacerdotes tenían en esta labor, dentro de la cual escribir la historia de la monarquía constituía “una cosa de mucha reputacion” (Beuter 1546, iiiii[v]).

Aunque Sarmiento sólo cita a Beuter una vez, y a propósito del poblamiento de Ulises, las similitudes entre la *Historia de los Incas* y la *Primera parte de la corónica general* son evidentes. Por ejemplo, Sarmiento señala que según las Divinas Letras, del arca se habían salvado ocho personas: Noé y su mujer Terra o Vesta, responsable de encender el primer fuego como sacrificio después de la inundación, “como quiere Berozo”; Cam y su esposa Cataflua, Sem y su mujer Prusia o Persia y Jafet y su compañera Funda, como se leía en el registro de las crónicas. A partir de ellos y de los otros hijos que había tenido Moisés después del Diluvio habían sido procreadas las gentes (Sarmiento de Gamboa 1942 [1572], 41-42). Esta información corresponde a un resumen que Sarmiento elaboró a partir de la crónica de Beuter, quien se había referido al tema en forma más extensa y detallada señalando, por ejemplo, que la mujer de Noé de acuerdo a la *Historia escolástica* de Pedro Comestor se llamaba Phuarfara, mientras que según Annio de Viterbo se denominaba Titea, Vesta o Terra. Para el resto de las mujeres del arca, en tanto, Beuter transmitió sólo los nombres

mencionados en la *Historia escolástica*: Parphia, Cathaflua y Fliua, con la misma grafía (Beuter 1546, VI[v]). Respecto al sacrificio, Beuter señala que la mujer de Noé con sus nueras habían sido las responsables de encender la lumbre para el sacrificio que habían ofrecido a Dios, para lo cual Vesta había utilizado un cristal y los rayos del sol, de ahí su nombre que significaba “llama o lumbre”, como lo decía Berozo (Beuter 1546, IX)⁹⁷. Finalmente, Noé había engendrado treinta hijos después del Diluvio, entre los cuales había repartido el mundo (Beuter 1546, X).

Aunque Sarmiento siguió bastante de cerca a Beuter, es importante señalar que introdujo algunas modificaciones en su síntesis. Una de ellas es que alteró los nombres de las nueras de Noé, ya que en la *Historia de los Incas* Fliua, la compañera de Jafet, es Funda. Del mismo modo Parphia, la mujer de Sem, fue rebautizada por el cronista como Prusia o Persia. Al respecto, cabe señalar que Persia es el nombre de la mujer de Sem en *Le mistére du viel testament*, la ya mencionada recopilación de breves obras de teatro destinadas al público en general que se hizo popular en la Francia de fines del siglo XV y de la primera mitad del XVI (Lee 1941, 439). Todas las historias versaban sobre temas ligados a las Escrituras, entre ellos varios pertenecientes al libro del Génesis como, por ejemplo, el Diluvio y la Creación. Si Sarmiento presenció la obra que representaba el episodio de la inundación, es posible que el reemplazo del nombre Parphia por Persia provenga de ahí. De lo contrario, la corrección podría deberse a un error de copia.

Prosiguiendo con los tiempos postdiluvianos, la relación de Sarmiento da cuenta de la navegación mediterránea del gigante Noé quien, embarcándose en unas galeras en el Ponto Euxino, había recorrido el mar fundando colonias y dividiendo la tierra entre sus hijos -los que habían nacido antes y después del Diluvio- y sus nietos: a Sem le había correspondido Asia y a Cam África. En tanto a Jafet y Tuscon -de quien descendían los tudescos o alemanes- les había correspondido Europa, todo esto según Jenofonte y Filón, este último referido por Annio. El viaje había tenido lugar a 112 años del diluvio general y había tardado 10 años. En Armenia, en tanto, había quedado Araxa, otra hija de Noé, y sus descendientes. Noé, por otra parte, se había

⁹⁷ “Y perdiendose todo el linaje humano excetas ocho personas, quatro hombres, y quattro mugeres que se saluaron enel Arca, es a saber Noe y su muger Phuarfara segun la nombra la hystoria scolastica, o segun loan Annio, Titea, Vesta, Terra, segun diuersos lenguajes, con diuersos nombres. Sem el vno delos hijos, y su muger Parphia, Cham el otro hijo de Noe y su muger Cathaflua, Iafet el otro hijo y su muger Fliua /.../ Esta lumbre que encendio esta nuestra general madre fue con vn cristal a los rayos del sol, como lo suelen hazer en algunas yglesias el sabado sancto vispera de pascua: Y por esto fue llamada Vesta, que quiere dezir llama, o lumbre, Y se dice que mostro a las donzelllas conseruar el fuego que no muriesse. Assi lo escribe Berozo (Beuter 1546, VI[v]-IX).

asentado en Mesopotamia, en donde Nemrod, uno de sus descendientes a través de Cam, había fundado Babilonia a 130 años del diluvio general, tal como lo indicaba Berozo. Y del mismo modo que los hijos de Cam habían nombrado por rey a Nemrod, los hijos de Sem habían elegido a lectan y los de Jafet a Fenec, de modo que a 310 años del diluvio habían trescientos mil hombres juntos. No obstante, algunos de los descendientes de Noé no habían respetado la repartición asignada por el patriarca, de modo que se habían entrometido en las tierras del otro hermano. Tal era el caso de Nembrot que, siendo del linaje de Cam, se había quedado en la parte de Sem (Sarmiento de Gamboa 1942 [1572], 41-42).

Toda esta información también corresponde a un resumen de Beuter, en cuyo registro se lee que Noé fabricó unas fustas -que en lengua aramea quería decir "galeras" como decía Jenofonte -para embarcarse en el mar Euxino, todo esto autorizado por Berozo, el comentario de Ioan Annio y Filón, las tres autoridades provenientes de la *Antiquitatum*. Rodeando todas las riberas del mar Mediterráneo, Noé había estado 10 años en este viaje, otorgándole a Sem los territorios que iban desde el río Tanais al Nilo, a Cam los que iban desde el río Nilo hasta el mar Océano y a Jafet y su hermano Tuyscon -de donde descendían los tedescos o alemanes- los que comprendían desde el mar Océano hasta el río Tanais (Beuter 1546, XI[v]). La mención a Araxa en Armenia también proviene de Beuter, aunque en este último Babilonia había sido fundada por Nimrod a 131 años después del Diluvio y no a 130 como señala Sarmiento. También la referencia a los trescientos mil hombres a 310 años después del Diluvio y el cambio en el orden de poblamiento asignado por Noé proviene de Beuter (1546, XII-XIII[v]).

En su síntesis de Beuter, Sarmiento seleccionó la información que le era útil en su argumentación central: que los pobladores de la isla Atlántida -que estaba tan cerca del puerto de Santa María que se podía atravesar por una tabla desde un lado al otro- eran los descendientes de Túbal⁹⁸. Aunque nada decía de la isla Atlántica, Beuter señalaba que Túbal -siguiendo a Annio de Viterbo- había llegado a España a los 143 años después del Diluvio (Beuter 1546, XIIIIV[v]). Según Sarmiento, los atlantes también podían descender de los pobladores de África, cuyo ancestro había sido Atlas, el gigante y sabio astrólogo que había poblado Mauritania, según Godefrido y todas las

⁹⁸ “¿La cual, quién duda, que, estando tan cerca de España (*la Atlántida*), que según fama común Cálix solía estar tan junta con la tierra (*sic*) firme por la parte del puerto de Santa María, que con una tabla atravesaban como por puente de la isla a España, sino que sería poblada aquella tierra de los pobladores de España, Túbar y sus descendientes, y también de los pobladores de África, cuya vecina era?” (Sarmiento de Gamboa 1942 [1572], 42).

crónicas lo enseñaban⁹⁹.

Aquí Sarmiento interrumpe su lectura de Beuter para proseguir con una extensa exposición de los pobladores de la isla Atlántica que, al parecer, reseñó a partir de algunas de las ediciones de Platón -*Omnia divini Platonis opera tralatione Marsili Ficini*- incorporando, al mismo tiempo, algunas de las reflexiones que Rafael Maffei -el Volaterrano- había plasmado en su *Commentariorum urbanorum*.

El capítulo comienza con la repartición que Neptuno hizo de la isla entre sus diez hijos, en cuyo tiempo la Atlántida era conocida como el imperio de las islas flotas, según el Volaterrano¹⁰⁰. Según Sarmiento, al primogénito llamado Atlante le había correspondido la principal de ellas, llamada Vénere, topónimo que no está presente en Platón y que en Maffei corresponde al nombre de una de las hijas de Marte (Maffei 1530, 394). A continuación, el cronista reproduce los nombres del resto de los hijos de Neptuno: el segundo tenía por nombre Gadirun, al cual había dado la parte que caía cerca de España. El tercero tenía por nombre Amferes, el cuarto Eutóctenes, el séptimo Alusipo, el octavo Mestores, el noveno Azaen, y el décimo Diaprepem. Aunque, en efecto Platón menciona que a Gadirum le correspondió la parte más cercana a las columnas de Hércules, Sarmiento se equivocó en el nombre del cuarto hijo, correspondiente a Eudemonem en Platón. También omitió el nombre del quinto hijo, Mneseum, y retomó el listado en Eutóctenes, que en Platón corresponde al nombre del sexto hijo, pero que en Sarmiento es el cuarto. Esto sugiere que Sarmiento incurrió en un error al copiar la lista de onomásticos de Platón, retomando el curso correcto en Alusipo, en séptimo hijo¹⁰¹.

⁹⁹ Sarmiento no especifica a qué crónicas se refiere y la referencia a Godefrido, a diferencia de las anteriores, tampoco está presente en Beuter.

¹⁰⁰ A pesar de buscar en el *Commentariorum urbanorum* de Maffei (Basileae, 1530), no fue posible encontrar el equivalente en latín de la expresión “el imperio de las islas flotas” a la que se refiere Sarmiento.

¹⁰¹ En *Critias* de Platón (1546, 739): “Primogenitum quidem uocauit Atlantem, totius insulae regem. Vnde & pelagus cognominatur Atlanticum. Eum uero qui eodem partu statim illum secutus est, patria uoce Gadirum, quem Graece dicimus Eumelum. Qui extremas insulae partes ad columnas Herculis est sortitus, suoque locum nomine Gadiricum nuncupauit. Secundi partus unum Ampherem, alterum Eudemonem nominauit. Tertii, primum natum Mneseum, secundum Autochthonem. Quarti autem Elasippum priorem, Mestorem uero posteriorem. Quinti demum, primum Azaem, Diaprepem uero secundum”. En la *Historia de los Incas* de Sarmiento: “La principal, llamada Vénere, dió al primogénito llamado Atlante y nombróle por rey de toda la isla. Y así tomó su nombre Atlántica, y el mar atlántico, y hoy conserva este nombre. Al segundo, llamado Gadirun, dió la parte que caía cerca de España, cuya parte es agora Cádiz. Al tercero llamó Amferes y al cuarto Eutóctenes, al séptimo Alusipo, al octavo Mestores, al noveno Azaen, al décimo Diaprepem” (Sarmiento de Gamboa 1942 [1572], 42).

Luego de insistir en la idea de que las islas de Haití, Santo Domingo y Cuba eran la Atlántida, Sarmiento retoma la descripción de las virtudes de la isla siguiendo muy de cerca a Platón, hasta que tropezó con el detalle de los barcos que los atlantes destinaban a la guerra. En Sarmiento éstos corresponden a doscientos mil barcos de “cuatro hombres cada uno”, lo que equivale a un total de ochocientos mil hombres, según sus propios cálculos. Si bien investigadores como Pierre Vidal Naquet (2006, 36) han llamado la atención sobre el gigantismo del ejército y de la flota que los atlantes destinaban a la guerra - y que, por lo demás, evocaría la grandeza del ejército de Jerjes en las guerras médicas- ochocientos mil hombres parece un número demasiado elevado, aún para los atlantes. Y es que, a juzgar por lo que tradujo Ficino al respecto, los atlantes destinaron cuatro marineros como suplemento para doscientas naves, de un total de mil: *Nautas quatuor, ad ducentarum milium nauium complementum* (Platón 1546, 741). En consecuencia, las doscientas naves que los atlantes destinaron a la guerra y que suponían un contingente extra de cuatro hombres por nave -que equivalían a ochocientos hombres en total- en Sarmiento se transformaron en ochocientos mil, número que proviene de la mala traducción de *ducentarum milium*, que Sarmiento interpretó como doscientos mil¹⁰².

Luego de insistir nuevamente en la idea de que la isla Atlántica era tierra firme junto a las Indias de Castilla, Sarmiento concluye la descripción dando cuenta del fin de los atlantes, provocado por un “grande y continuo terremoto y con un turbión y diluvio perpetuo de un día y una noche” (Sarmiento de Gamboa 1942 [1572], 45), cataclismo que le sirve al cronista para retomar la *Corónica* de Beuter, justamente cuando éste se refiere a los cinco diluvios de Annio de Viterbo. Según Sarmiento, la inundación responsable del anegamiento de la parte de la isla atlántica más cercana a Europa, África y Asia, y a raíz del cual se había perdido todo comercio y memoria de sus habitantes, con excepción de los egipcios que conservaban las antiquísimas hazañas de los hombres y la naturaleza, correspondía al sexto diluvio. El primero de

¹⁰² La confusión en que Sarmiento incurrió a propósito de la traducción de *ducentarum milium*, también se observa en traducciones contemporáneas del diálogo *Critias* de Platón. Tal es el caso de la de Francisco Samaranch en cuya traducción, que proviene de testimonios griegos, *ducentarum milium* no está traducido como doscientos mil -como en Sarmiento- sino como mil doscientos: “...y, finalmente, cuatro marinos, para formar en total la dotación de **mil doscientos navíos**” (Platón 1979b, 1199). Pierre Vidal Naquet, en tanto, se acerca más a la traducción de Ficino, cuando comenta la influencia de Heródoto en Platón: “lo que es más importante, hay que preguntarse por qué Platón se puso ropajes herodoteos. ¿Por qué contó la guerra de Atenas contra la Atlántida como si se tratase de las guerras médicas?. Este hecho es indiscutible. El gigantismo del ejército y de la flota atlantes evoca el gigantismo análogo del ejército de Jerjes. Solamente la capital atlante proporcionó entre otras cosas diez mil carros y **doscientos barcos**” (Vidal-Naquet 2006, 36). Agradezco al profesor Gilberto Sánchez por su ayuda en la traducción de *ducentarum milium*, la cual contribuyó a despejar la interrogante en torno a qué traducción era, en efecto, la correcta.

estos diluvios había sido, por supuesto, el general de Noé. Al segundo se había referido Jenofonte y había tenido lugar en Egipto. El tercero había sido en Grecia en tiempos de Ogigio Atico y, según Isidoro, había ocurrido en tiempo de Jacob. El cuarto correspondía al de Deucalión y Pirra y había sucedido en tiempos de Moisés según Isidoro, “782 como dice Juan Annio”. Finalmente, el quinto diluvio había ocurrido en Egipto en tiempos de Proteo, como manifestaba Jenofonte. A éstos Sarmiento agregó el ya mencionado sexto diluvio, que correspondía al cataclismo de la Atlántida. De todo esto, y de los testimonios de los indios que posteriormente se verán, Sarmiento concluye que las Indias debían haber sido pobladas durante la primera edad del mundo, antes del diluvio, y vueltas a poblar en la segunda edad, después de la inundación “aunque (*los indios*) lo cuentan por diferentes términos de los que la verdadera *scriptura* nos lo muestra” (Sarmiento de Gamboa 1942 [1572], 51).

La incorporación de la *Antiquitatum* a las hipótesis de poblamiento planteadas por Sarmiento comparte ciertas características con los casos de Fernández de Oviedo y Las Casas. Con el primero tuvo en común el haber traído a las Indias a uno de los antíquissimos reyes de España de la genealogía de Annio de Viterbo convirtiéndolo, a su vez, en su descubridor y primer poblador. Tanto Hespero -en el caso de Fernández de Oviedo- como su ancestro Túbal -en el de Sarmiento- correspondían a monarcas cuyos dominios Annio de Viterbo había circunscrito sólo a la Península Ibérica y que ahora quedaban también ampliados a las Indias. Gracias a ambos autores, en consecuencia, la soberanía sobre los territorios descubiertos equivalían a la actualización de un dominio anterior, que se remontaba a los tiempos diluvianos. El componente político que compartieron los postulados de Fernández de Oviedo y Sarmiento los hizo parte de la corriente oficial de interpretación del pasado que había seguido el propio Annio de Viterbo, cuya obra exacerbó el nacionalismo que acompañó el proceso de unificación de los Reyes Católicos, a quienes estaba dedicada. Del mismo modo, Fernández de Oviedo y Sarmiento, al dedicar sus obras al emperador Carlos V y a su hijo Felipe II, respectivamente, adscribieron a esa línea de representación del pasado, insertando a las Indias en lo que Richard Kagan (2010, 16) ha denominado “la épica nacional de España y su monarquía”.

De otra parte, y si bien la *Historia* de Sarmiento carece de la erudición de la de Las Casas, ambas obras rescataron el sesgo antigriego que caracterizó la obra de Annio de Viterbo y que convertía a los egipcios y caldeos en los garantes de la historia verdadera, entendida en oposición a las fábulas y mentiras que habían transmitido los griegos: mientras Las Casas en su *Historia* adaptó el método del viterbense para dar

cuenta de las falsedades que se habían escrito sobre las Indias, Sarmiento decidió incorporar a su relato no sólo a los autores de la *Antiquitatum*, sino también la Atlántida de Platón, cuyo recuerdo era guardado por “por los Egipcios, conservadores de antiquísimas hazañas de hombres y naturaleza”, en las propias palabras de Sarmiento (1942 [1572], 45). La alusión explícita a la excelencia de los registros egipcios a propósito de la historia de la Atlántida también está presente en la *Historia* de Las Casas, al comentar las varias historias de los antiguos que daban cuenta de la probable existencia de tierras más allá del Mar Océano. Las Casas recuerda que Solón recibió esta historia de los sacerdotes de Egipto “á quien, como digimos en el prólogo desta historia, en las corónicas se les daba todo crédito”, haciendo una clara alusión a la credibilidad que se le atribuía a este relato no por provenir de Solón, sino también por haber sido conservado en registros egipcios (Las Casas 1857 [1552], 74).

Junto con lo anterior, tanto Sarmiento como Las Casas -esta vez a través de su *Apologética*- integraron en sus obras los contenidos de la *Antiquitatum*, como si proviniesen de autores verdaderos. En el caso de la *Historia de los Incas*, los cinco diluvios de Annio de Viterbo y la navegación mediterránea de Noé sirvieron como eje de la exposición de Sarmiento, mientras que en la *Apologética* la castración de Noé por su hijo Cam fue identificada por Las Casas como el origen de la idolatría.

Respecto a la lectura que Sarmiento hizo de la traducción latina de Platón hecha por Ficino se desprenden dos conclusiones: la primera es que al adulterar el listado de los nombres de los hijos de Neptuno, saltándose a Eudemonem y Mneseum, Sarmiento o bien pudo equivocarse al copiar la serie de alguna de las ediciones de Ficino o bien poseía un borrador de su crónica y se confundió en el proceso de pasarlo en limpio. En ambos casos, el cronista habría incurrido en un salto de línea, interrumpiendo la copia en Amferes y retomándola en Eutóctenes.

En sintonía con lo anterior, los doscientos barcos de los atlantes que Sarmiento transformó en doscientos mil demuestra, una vez más, lo susceptibles que los números fueron a las confusiones derivadas de una traducción defectuosa, más aún teniendo en cuenta los cálculos que el propio Sarmiento realizó a partir de ella y que, a fin de cuentas, convirtieron a los ochocientos marinos de Platón en una escuadra conformada por ochocientos mil hombres.

Finalmente, respecto al poblamiento atlante sugerido por Sarmiento resta señalar que éste no fue el único que planteó la posibilidad de que la Atlántida hubiese

formado parte del continente indiano. Antes que él Agustín de Zárate en su *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* había propuesto que las Indias se habían poblado a través de la Atlántida, mientras que Francisco López de Gómara en su *Historia general de las Indias* había planteado una idea similar, con la diferencia de que en su relato la Atlántida y las Indias correspondían a un mismo continente¹⁰³.

Dentro de la segunda generación de autores que siguieron de segunda mano las historias de Annio de Viterbo también se encuentra Miguel Cabello Valboa, quien en su *Miscelanea antártica* reprodujo gran parte de los episodios vinculados a los tiempos postdiluvianos presentes en la *Antiquitatum*. La *Miscelanea* responde, tal como Isaías Lerner (2011, XIV) lo planteó, a una “visión unificadora de la historia de carácter humanista”, razón por la cual los incas y el pasado andino constituyen la parte final de una extensa obra que comienza con los orígenes del mundo y sus habitantes. En este esquema universalista, la descripción del poblamiento del mundo a partir del Diluvio ocupa un lugar privilegiado, en la medida en que Cabello Valboa sostiene que las Indias Occidentales fueron pobladas no por los descendientes de Jafet -a los cuales adjudicó el poblamiento de islas como Rodas y Chipre- sino por los de Sem a través de Ofir, hijo de Iectán.

De acuerdo al Génesis (10, 30), los hijos de Iectán habían habitado “la tierra que iba desde Mesa, en dirección a Sefar, hasta la región montañosa de oriente”, topónimos que sus comentaristas no identificaron con ningún paraje concreto dentro del orbe conocido. En consecuencia, el paradero de la descendencia de Iectán pasó a la tradición medieval como una interrogante, tal como el mismo Cabello Valboa lo señala trayendo a colación tres ejemplos. El primero corresponde a las Hebraycas *questiones -Liber hebraicarum quaestionum in Genesim-* de san Jerónimo, en donde se mencionaba que el rastro de este linaje se había perdido con el paso de los años o por las guerras o por otros accidentes que traía consigo el tiempo. El segundo ejemplo corresponde al libro que sobre el Génesis se le atribuía a santo Tomás -*Commentaria in Genesim*- en el cual ni siquiera se mencionaban los hijos de Iectan. Esta misma omisión estaba presente en Nicolás de Lira, en cuyo comentario de la *Biblia cum glosa*

¹⁰³ Zárate no comprendía “porque se tenga dificultad a entender que por esta vía ayan podido passar al Peru muchas gentes, assi desde esta grande ysla Athlantica, como desde las otras yslas”, pues él mismo había observado en el Perú costumbres y ceremonias como las descritas por Platón para la Atlántida. (Zárate 1555, prólogo al lector). López de Gómara, en tanto, decía que “no ay para que disputar, ni dudar, de la ysla Atlantide, pues el descubrimiento, y conquistas de las Indias, aclaran llanamente lo que Platon escriuio de aquellas tierras, y en Mexico llaman al agua atl: vocablo que parece, ya que no sea, al dela ysla. Assi que podemos dezir, como las Indias son la ysla y tierra firme de Platon” (López de Gómara 1554 [1552], 294- 294v).

ordinaria seguía al ya mencionado texto de san Jerónimo (Cabello Valboa 1951 [1586], 5).

No obstante la Biblia no se refería explícitamente a la tierra de lectán, a su hijo Ofir se le relacionó con una poderosa y rica tierra desde la cual la flota de Hiram había traído al rey Salomón el oro, las piedras preciosas y el sándalo para construir el templo de Jerusalén, de acuerdo al Libro de los Reyes (I: 10, 1-13) y al Libro de las Crónicas (II: 9,1-12). Aunque el relato bíblico tampoco precisaba en qué lugar se encontraba la tierra de Ofir, si señalaba que el rey Salomón había hecho naves en Ezión-geber “que está junto a Eilot en la ribera del Mar Rojo, en la tierra de Edom” (I: 10, 26). Con el transcurrir de los siglos, a la historia de Ofir se integraron elementos provenientes de la tradición helenística, principalmente de Heródoto, que había recogido una leyenda según la cual al norte de la India se extendía un desierto en el que unas enormes hormigas cavaban sus galerías escarbando en arenas con oro, que los indios recogían en sacos antes de que saliera el sol. La historia de Heródoto fue reformulada una y otra vez por autores de la Antigüedad tardía y el Medioevo -al punto que las hormigas se transformaron en leones- hasta que en el siglo XVI el oro de la India apareció, en las ediciones de la Biblia glosadas por Nicolás de Lira, asociado al oro de Ofir cuya tierra, por extensión, se identificó con la India (Gil 1989, 53-54).

Como la historia de Esdras, la descendencia de Ofir pasó a integrar el repertorio de posibilidades que intentaban explicar el origen de los pobladores de las Indias occidentales alrededor de 1535, época en que la isla de la Española fue directamente asociada a Ofir en la edición que Miguel de Servet hizo de Ptolomeo, en cuyo mapa de la Tierra Nueva se lee: “Spagnola, que et Offira dicitur” (Gil 1989, 226). Dentro de los humanistas que adscribieron a esta idea se encontraba Benito Arias Montano, a quien Cabello Valboa expresamente siguió en su argumentación sobre la descendencia de lectán señalando, no obstante, que esta idea ya se le había ocurrido antes de conocer el parecer de Arias Montano (Cabello Valboa 1951 [1586], 7). Como haya sido, lo cierto es que Cabello Valboa siguió muy de cerca *Phaleg sive, de gentium sedibus*, en donde Arias Montano sostendía que los hebreos ya tenían conocimiento de las tierras recientemente descubiertas por los navegantes hispanos, a través de las múltiples navegaciones que las flotas de Salomón había realizado.



La isla de la Española, llamada "Offira" en la edición de Miguel de Servet de Ptolomeo (Lugduni, 1541)

Para comprobar su parecer, Cabello Valboa (1951 [1586], 95) tradujo el extenso párrafo de *Phaleg* en el que Arias Montano planteaba que, siendo arrastradas por los vientos, la flota de Salomon había desembarcado en Paruaim, topónimo mencionado en el Libro de las Crónicas (II: 3, 6), nuevamente a propósito de la descripción del templo de Jerusalén que el rey Salomón había mandado a construir: “Recubrió también la Casa con un ornamento de piedras preciosas; y el oro era oro de Parvaim”. Aunque el Libro de las Crónicas no señalaba que Parvaim hubiese sido visitada por Salomón, Cabello Valboa -traduciendo a Arias Montano- planteaba que Parvaim en hebreo equivalía a decir que habían dos regiones llamadas Peru. Por una mala traducción de un intérprete de la Biblia, que había visto en los nombres de las dos regiones la expresión de una amplificación, los dos Perus habían quedado convertidos en la palabra *probatissimum*, refiriéndose al oro que supuestamente provenía de ellas.

No obstante los argumentos que reprodujo de Arias Montano, la particularidad de Cabello Valboa radica en que dedicó extensas páginas de su crónica a demostrar cómo la progenie de Ofir había avanzado por las tierras de Asia hacia el este, hasta

llegar a las Indias: huyendo de guerras y tiranos como Semiramis, Baco, Ciro y Alejandro Magno (Cabello Valboa 1951 [1586], 185) los ofiritas indianos -como él mismo los llama- habían cruzado en sucesivas oleadas, de la misma manera en que los godos habían llegado a Europa (Cabello Valboa 1951 [1586], 160). Cabello Valboa incluso señala la fecha exacta en la que estos “amedentados Ophiritas” habrían llegado a las Indias por primera vez: hacia el 1154 según el manuscrito de la Biblioteca pública de Nueva York “cuando en nuestra España governaua el rey Gargoris Melicola” (Cabello Valboa 1951 [1586], 165) o en el 1164 según el manuscrito de la Universidad de Texas (Cabello Valboa 2011 [1586], 209). Posteriormente, se habían llevado a cabo nuevos poblamientos: desde la parte septentrional de China, por ejemplo, se había ocupado la parte de Nueva España a través de las cercanías del estrecho de Amón (Cabello Valboa 1951 [1586], 180), mientras que la parte correspondiente al actual Chile había sido poblada por los Nayres, una orden militar destinada a evitar que los pobladores de la India oriental huyeran hacia el mar a raíz de la conquistas del rey Ciro. Los Nayres habían cruzado por la *Terra Australis*, la misma que en Sarmiento habían cruzado las tribus perdidas de Israel, y de ellos descendían no sólo los Indios de Chile, sino también los Chiriguano, cuyo verdadero nombre era Chiliguano (Cabello Valboa 1951 [1586], 189). Este modelo le sirve a Cabello Valboa, de paso, para explicar el origen de la idolatría de los Indios occidentales, cuyos ancestros orientales habían aprendido de Semiramis, reina de Babilonia (Cabello Valboa 1951 [1586], 121 y 122).

Dado que lectán y Ofir eran descendientes de Sem, los tiempos postdiluvianos de Annio de Viterbo ocupan en la *Miscelánea* un rol protagónico, puesto que constituye el preámbulo del poblamiento de las Indias Occidentales. Sin ir más lejos, uno de los tiranos que habían empujado hacia el este a los Indios orientales había sido Baco, un personaje de la *Antiquitatum*. Del mismo modo, la fecha en que Cabello Valboa supone que se había llevado a cabo el primer poblamiento también proviene de Annio de Viterbo, esta vez de su genealogía de los reyes de España, en donde Gargoris ocupaba el vigésimo cuarto lugar. Sin embargo, en Annio de Viterbo éste había reinado en el 1188 AC y no hacia el 1154 o el 1164 como señalaba Cabello Valboa¹⁰⁴.

Como Baco y Gorgoris Melicola, los personajes de la *Antiquitatum* llegaron a Cabello Valboa a través de tres libros: Los *XL Libros d'el compendio historial de las*

¹⁰⁴ “De Mellicola xxiiii rege Hispaniae /.../ regnumque exorsus anno primo post Troianum excidium a diluicio uero Mcxxxi & a condita Hispania: octauo & octogesimo supra noncentos & ante urbem Romam cxxxii simulque ante Christum Mclxxxviii” (Viterbo, *Antiquitatum*, kiii ss).

chronicas y vniuersal historia de todos los reynos de España compuesto por Esteban de Garibay, el *Enchiridion de los Tiempos* de Alonso Venero y la *Silua de Varia Lection* de Pedro Mexía. A su vez, Esteban de Garibay -el más reciente de los tres autores- había incorporado en los *XL Libros d'el compendio historial* las obras de Venero y Mexía, reproduciendo extensos párrafos que pertenecían a éstas. No obstante estas tres fuentes son mencionadas explícitamente por Valboa en algún apartado de su obra, éste las utilizó en muchas más ocasiones de lo que las citó.

Cabello Valboa se refiere al Diluvio en varias ocasiones a lo largo de su crónica, aunque la mayor parte de su descripción se concentra en los capítulos tres y cuatro de la primera parte, denominados “De la variacion de las quentas en el numerar los tiempos antiguos, y de la muerte de Cain, y otras curiosidades antiquissimas” y “De la salida del Patriarcha Noe de el Arca, y de la reparticion de el uniuerso conforme a lo moderno”, respectivamente. Cabello Valboa comienza su relato dando cuenta de las razones que provocaron el Diluvio, a propósito de las cuales entrega una extensa descripción de la maldad de los hombres de aquellos tiempos. Ésta corresponde a la transmitida por Annio de Viterbo a través de Berozo el cual trataba, según Cabello Valboa, de “las abominaciones y vicios de aquellas corruptas gentes”. Para entonces, los gigantes que habitaban la ciudad de Enos robaban y vejaban a su gente, entregándose a los vicios y abominaciones a los cuales los llevaba su sensualidad. Estos gigantes hacían abortar prematuramente a las mujeres preñadas para comerse los cuerpos tiernos de los niños, al mismo tiempo que tenían “sucios ayuntamientos” con sus madres, hermanas, hijas y otros hombres. Sin embargo, prosigue Cabello Valboa, entre ellos había varones buenos y santos que les enseñaban a aquellas gentes la carrera de la virtud, profetizándoles las cosas futuras y escribiendo en piedras acerca de la destrucción del mundo. Y a pesar de las burlas de que eran objeto, uno entre ellos tenía a los dioses en mucha veneración: vivía en Siria, era el más perfecto de los buenos, el más consumado de los sabios y el más prudente entre los hombres. Según Berozo, su nombre era Noa, el de su mujer Thitea y tenía tres hijos: Samo, Iapheto y Chen. Sus mujeres se llamaban, respectivamente, Pandora, Noela y Noegia, nombres que coincidían -según el cronista- con lo que decía el Texto Sagrado. Valboa concluye diciendo que si en algo no concordaban “las sonancias de los nombres” se debía a las diferentes formas de pronunciar que había entre las distintas lenguas (Cabello Valboa 1951 [1586], 23- 25).

Toda esta descripción corresponde a una copia casi literal de parte del capítulo del *Enchiridion* de Venero denominado “Del principio delas Monarchias & reynos del

“mundo; & de otras cosas señaladas que han sido, & del tiempo en que fueron”¹⁰⁵, a excepción de los comentarios que Cabello Valboa agregó en el proceso de copia. Uno de ellos era que para entonces el mundo debía haber estado muy poblado porque las mujeres parían de dos en dos y que el Diluvio había sido para castigo de los pecadores del Mundo, porque al pecado correspondía castigo, comentario que - además- evoca un sermón del *Tercero Cathecismo*, como se verá. Cabello Valboa también reflexionó acerca de la falta de escritura, responsable de que el recuerdo de las poblaciones de este tiempo se hubiesen perdido. Finalmente, el comentario acerca de la variación en la sonancia de los nombres también corresponde a una reflexión suya.

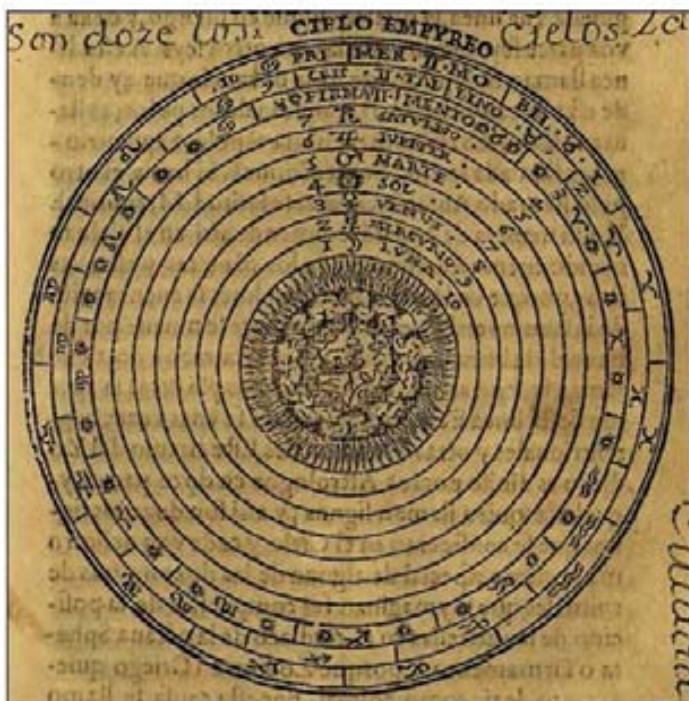
Cabello Valboa continúa su relación del Diluvio teniendo como fuente a Venero, desde donde obtuvo la información de los años que Noé tenía cuando había engendrado a sus tres hijos, que correspondían a 500 siguiendo la cronología de la Biblia. Esto le da paso para reflexionar sobre los hijos de Noé, diciendo que a pesar de que “algunos quieren sentir que después de haber salido de el arca tuvo más hijos y hijas”, el Texto Sagrado no hacía mención a estos hijos, así como tampoco Beroso. Una primera lectura de este párrafo evidencia ciertas contradicciones, en la medida en que si bien la Biblia no atribuye más hijos a Noé, Beroso sí planteaba que éste había tenido más descendientes después del Diluvio, y además gigantes, episodio que fue incorporado por Venero en su descripción. No obstante, Cabello Valboa debió de atribuir este comentario no a Beroso sino al propio Venero, de ahí que mencione que “algunos” adjudicaban a Noé más progenie fuera de Sem, Cam y Jafet. Ahora bien, en la medida en que Venero prosigue su relato de los tiempos inmediatamente posteriores al diluvio con la historia de la castración de Noé, Cabello Valboa debió encontrar en este episodio la razón por la cual Noé no había tenido más hijos, en un intento por armonizar la versión de Beroso con la transmitida por la Biblia, agregando que “toma razón la que da Beroso para no los haber tenido”. Valboa luego narra cómo Noé aborrecía grandemente las costumbres abominables del vicioso e incorregible

¹⁰⁵ “Vuo vna ciudad cerca del Libano muy grande llamada Enos, en la qual auia hombres gigantes, que señoreaban desde occidente hasta Oriente. Estos confiando en la grandeza del cuerpo & en sus fuerzas oprimian a todos, & dauanse a todo deleite & passatiempo, comian a los hombres, procurauan que las mugeres abortassen por comer las criaturas, tenian acceso a sus madres & a sus hijas & a los hombres & con los brutos, & no auia peccado que no cometiesen menospreciando la religion & a los dioses. Pero entre estos auia muchos buenos & santos que predicauan & dezian las cosas que estauan por venir, & escreuian en piedras la destruicion del mundo, mas los malos hazian escarnio dellos menospreciando sus palabras. Auia entre los gigantes vno, que tenia en mucha veneracion a los dioses, el qual biuia en Siria. & entre los buenos era el mas prudente & sabio. A este llamauan Noe, & a su muger la gran Tythea. Tenia tres hijos: conuiene a saber, Sem, Iaphet, Cham, cuyas mugeres eran Pandora, Noela, noega” (Venero 1569, 53v).

Cam, negándole el amor que éste quería. Entonces, acordándose Cam de este desamor y aprovechando que Noé yacía embriagado y desnudo después de haber bebido el vino de la uva que él mismo había plantado, había mirado con menosprecio las partes pudibundas de su padre, ligándolas y hechizándolas de tal manera que nunca más había podido ayuntarse con una mujer, como “trae Venero en su Inquiridion” (Cabello Valboa 1951 [1586], 25)¹⁰⁶. Más adelante Cabello Valboa volvería sobre la castración de Noé explicando que, aunque el responsable de haber descubierto las partes ocultas de Noé había sido Cam, la maldición había recaído en su hijo Chanaam porque Noé no había querido maldecir a aquel que Dios había bendecido al salir del arca (Cabello Valboa 1951 [1586], 65).

Luego de referirse brevemente a los 120 años que Noé y su familia tardaron en construir el arca, Cabello Valboa (1951 [1586], 26) menciona que para la multiplicación

de las aguas se habían utilizado aquellas que estaban sobre los cielos, las que se habían dividido de las que estaban en la tierra en los tiempos de la Creación. A éstas se había referido el Génesis y, posteriormente, David y los niños del horno, según decía Beda el Venerable. De acuerdo a Isaías Lerner (2011, 48), Beda no hace mención de esta información, de modo que sugiere que la cita podría estar tomada de una fuente secundaria. Aunque ni Cabello Valboa ni Lerner la



En el noveno cielo o “cristalino” se alojaban las aguas del Diluvio según la *Chronographia* de Chaves (1584, 112)

mencionan, esta fuente podría corresponder a la *Chronographia* de Jerónimo de

¹⁰⁶ Venero dice lo siguiente: “Aplacadas las aguas salio Noe con sus hijos del arca, engendro Noe gigantes & otros muchos hijos, & sus hijos semejante vuieron generacion /.../ Entre los hijos que tuuo ante del diluvio, al mayor llamado Chan tenia mucho odio por sus grandes y abominables pecados, lo qual por hijo sabido, como vna vez el padre estuuiesse vencido del fruto de la cepa que el auia primero plantado, y o uiesse caydo descubierto en tierra, apalpo Chan sus verguenças y con arte magica (de la qual era gran sabio, por lo qual le llamaron Zoroast) hechizole, de tal suerte que de alli adelante no pudo llegar a muger” (Venero 1569, 54-54v).

Chávez, un libro ampliamente difundido en las Indias y en España durante el siglo XVI.

En su *Chronographia* Chávez en efecto cita a Beda el Venerable, señalando que “Algunos dizen (según lo trae Beda) que estas aguas se vuiessen aquí guardado para la inundacion del Diluudio” (Chávez 1584, 111). Esta referencia se enmarca en el comentario que el autor realizó al explicar el modelo ptolemaico de las esferas, para lo cual recogió la discusión en torno a la función que tenían las aguas contenidas en el noveno cielo o primer móvil, la penúltima de las esferas que rodeaban la tierra. A diferencia de Beda, otros pensaban que su función era templar el calor que el movimiento de las estrellas y los cielos causaban. De cualquier forma, Chávez identificó estas aguas con las mencionadas en Génesis 1 y en dos cánticos del Antiguo Testamento: el primero correspondía a la alabanza a Dios que tres niños judíos habían entonado mientras se salvaban de morir incinerados en un horno por orden del rey Nabucodonosor (Daniel 3, 60) y el segundo se relacionaba con un salmo de exhortación a la creación de Jehová (Salmos 148, 4). Estas referencias son las que Cabello Valboa identificó como “los Niños del horno” y David, respectivamente, en la medida en que éste último era considerado el autor de los salmos¹⁰⁷.

Retomando el momento del Diluvio mismo, Cabello Valboa siguió reproduciendo la versión de Annio de Viterbo, señalando que -según Beroso- los mares Océano, Mediterráneo y los demás mares se habían salido de sus límites, manando sus fuentes con un furor impetuosoísimo. Esta referencia está presente en el *Enchiridion* de Venero y también en los *XL Libros del Compendio Historial* de Garibay, razón por la cual no es posible saber de quién Valboa obtuvo el comentario¹⁰⁸. No obstante, después de él abandona a Venero y sigue reproduciendo a Annio de Viterbo a través de Garibay, aunque sin explicitarlo. El relato de Valboa continúa mencionando

¹⁰⁷ A la *Chronographia o Reportorio de los Tiempos* de Jerónimo de Chávez me referiré en detalle al final del presente apartado. Con respecto a las aguas del noveno cielo, Chávez dice: “Otros dizen, que en este Cielo estan las aguas que se leen en el primero del Genesis, Y según el canto de los tres niños. Benedicite aquae quae super coelos sunt. Algunos dizen (según lo trae Beda) que estas aguas se vuiessen aquí guardado para la inundacion del Diluudio. Otros affirman que se pusieron aquí para la templanza del gran calor y fuego que el mouimiento del Cielo y estrellas causan”. En una nota marginal, Chávez señaló la procedencia de su cita: “Capit. I. Danielis capi. 3. & psal. 148 Beda de naturare rum. ca. 4.” (1584, 111). La cita de los Salmos dice: “Alabadlo, cielos de los cielos y las aguas que están sobre los cielos (Salmos 148, 4). No obstante, el cántico de los tres niños no fue incorporado en todas las versiones del Libro de Daniel, sino sólo en algunas, entre ellas a la de la VC: “Benedicite, aquae omnes, quae super caelos sunt, Domino” (Daniel 3, 60).

¹⁰⁸ Dice Venero (1569, 54): “Salio el mar Oceano, & todos los mares mediterraneos de madre, & manaron todas las fuentes & cayendo aguas impetuosisimas & muy copiosas por muchos dias del cielo todo el genero humano fue submergido & ahogado saluo Noe & sus hijos & nueras, que se saluaron en la nao”. Garibay (1571, 55), en tanto, señala que: “D'estas aguas dize Beroso, que las del Mar Oceano, y las de todas las mares mediterraneas salieron de madre, y que manaron todas las fuentes con aguas impetuosisimas”.

que toda la carne fue consumida, desde el hombre hasta el ganado, y lo reptil y lo volátil, quedando sólo Noé y su familia en el arca, señalando la duración total de la inundación que equivalía a 190 días¹⁰⁹. Agrega que no hubo lugar en el universo en el que las aguas no consumieran todo lo que había, concluyendo que no existía nación en el mundo, por bárbara que fuese, que no tuviera mención del Diluvio general, juicio que también está presente en Garibay (1571, 47).

Luego Cabello Valboa retoma el tema de la duración total del Diluvio, después del cual Dios había mandado a Noé que saliera del arca, como lo decía Nicolao de Lira en su *Postilla*. Luego del sacrificio que Noé había hecho a Dios, éste había puesto el arco en las nubes, en señal de “confederación” entre él y los hombres¹¹⁰. Después Dios les había entregado la tierra para que fuese habitada, a raíz de lo cual Noé había enviado ciertos ganados a un monte de Silicia llamado Corico, en donde según Bergomo, había gustado de unas uvas silvestres, de las cuales había hecho el licor responsable de su embriaguez. Cabello Valboa concluye la reproducción de Garibay con la mención a las setenta y dos generaciones que procrearon Cam, Sem y Jafet, siendo las de este último quince generaciones y las de Cam treinta y dos, sin que el cronista especifique qué tierras les correspondieron a cada uno¹¹¹. Del mismo modo, tampoco especifica cuántas generaciones le correspondieron a Sem. Ambos detalles también están ausentes en Garibay. En conclusión, a través de este último, Cabello Valboa no sólo incorporó a su argumentación a Berozo, sino también a Nicolás de Lira y sus comentarios a la *Biblia Cum Glossa Ordinaria* y a Jacobi Philippi Bergomensis o Bergomo, autor de *Opus preclarum supplementum chronicharum vulgo appellatum*¹¹².

¹⁰⁹ “D'esta manera se consumió toda la carne, que se mouia sobre la tierra de los volatiles, animantes, bestias, y de todas las reptilias que se hallaron sobre la tierra, y que todos los hombres, y las de mas cosas todas, en que se hallo espiradero de la vida en la tierra, fueron muertas, y que quitó Dios toda la substancia, que era sobre la tierra, desde el hombre hasta el ganado, assi reptil como volatil del cielo, y fueron quitados de la tierra, y quedaron solo Noe, y los que con el eran en la arca, y que obtuvieron las aguas a la tierra en ciento y cinquenta dias. Los quales, segun algunos glosadores del Genesis, se han de contar sobre los quarenta, que serian ciento y nouenta dias, que fueron, los que corrieron, dende que comenzaron, a caer las aguas, hasta que principiaron, adminuirse” (Garibay 1571, 55).

¹¹⁰ “D'esta manera Noe salió de la Arca por mandado de Dios con toda la familia y animales que auia entrado, haciendo por su mandado, no sola la entrada, mas tambien la salida, a cabo de vn año entero, como lo trata Nicolao de Liyra en su Postilla /.../ Porné mi arco en las nubes del cielo, y sera señal de confederacion entre mi y entre la tierra, y quando yo cercare con las nubes al cielo, aparecerá mi arco en las nubes, y acordarme he de mi confederacion, que concerté con vosotros” (Garibay 1571, 56-57).

¹¹¹ “Y con tanto Noe y sus hijos, dando se a la labrança de la tierra, embió Noe ciertas cabras y cabrones a Corico monte de Cilicia, donde segun Bergomo, comiendo el mesmo de vnas vuas siluestres, que dezimos comunmente montesas, se enbriagó, y conociendo la virtud y suauidad del vino, no tardó, en guiar y plantar cepas, y hazer buen vino /.../ De todos estos sus hijos (de Noé) procedieron grandes generaciones, y de solos Sen, Chan y laphet, salieron setenta y dos muy conocidas generaciones, de las quales de laphet y sus hijos salieron quinze /.../ De Chan, segundo hijo de Noe, descendieron treynta y dos generaciones” (Garibay 1571, 57-58).

¹¹² A diferencia de lo expuesto anteriormente Isaías Lerner (2011, 49) filió la mención a Nicolás de Lira y el

La repartición del mundo entre los linajes de Jafet y Cam le sirve de excusa a Valboa para hacer una extensa descripción de las principales partes del orbe, dando cuenta de la “fábrica maravillosa del mundo”, es decir, de África, Europa y Asia, retratándolas con el nombre que “a nosotros (es) más manifiesto”. Aquí su fuente directa parece ser la *Cosmographia* de Ptolomeo, junto a dos mapas que él mismo señala: el de Guillaume Postel y el *Teatro Orbis Terra* de Abraham Ortelio (Cabello Valboa 1951 [1586], 29 y 33).

Después de la descripción geográfica, Cabello Valboa (1951 [1586], 33- 35) retoma el tema de la dispersión de los descendientes de Noé por el mundo, señalando que Nembrot -el nieto de Cam considerando el primer tirano del orbe- junto a lectán -descendiente de Sem- y a Suphne- sucesor de Japhet- habían habitado en Caldea, información que también extrae de Garibay (1571, 58). Para la descripción del episodio de la torre de Babilonia, que sigue a continuación, Cabello Valboa se basa en el *Enchiridion* de Venero y en la *Silva* de Mexía, a través de los cuales llega nuevamente a Annio de Viterbo: del primero obtiene la información de que muchos escritores antiguos según Jenofonte y Berozo, habían llamado Saturno a Nembrot porque los que fundaban naciones o reinos eran llamados “saturnos”, de modo que Nembrot -que había sido el primero que tiránicamente se había hecho pujante- había sido un saturno más¹¹³. De la *Silva* de Mexía, en tanto, obtuvo la información de que los descendientes de Heber, del linaje de Sem, no habían estado presentes en la construcción de la torre, de ahí que su lengua -el hebreo- fuese la más antigua del mundo. Tal opinión tenían “Sant Agustin y Sant Antonino y Neucler, y Sant Ysidro en sus Ethimologias”, todas referencias que también obtuvo de Mexía¹¹⁴. Luego el propio Cabello Valboa reflexiona acerca del origen del uso de las letras, que también atribuye a los hebreos, dado que si habían conservado la lengua que existían antes del Diluvio, más que seguro debían haber conservado también las letras, cuyo padre había sido, en consecuencia, Abraham.

Bergomensis de Cabello Valboa como si se tratase de fuentes directas, es decir, de fuentes consultadas de primera mano por el cronista.

¹¹³ “Aquí es de notar que segun paresce por las antiguedades de Berozo esta dicion Saturno no ser propio nombre de alguno, sino comun para todos los que les pertenesce, el qual es lo mismo que Rey /.../ Lo mismo dice Xenophon que Saturno es nombre, y significa el mas Antiguo de la familia de los Reyes” (Venero 1569, 34). Esta referencia también fue filiada por Isaías Lerner (2011, 59).

¹¹⁴ “Para lo qual se ha de notar, que como se colige del testo de la Biblia y determina sant Augustin, Heber reuisnieto de Noe, del qual vino Abraham, y los hebreos por la linea de Sen su hijo, ni los de su linaje y familia no consintieron ni fueron en la edificacion de la torre ya dicha; y pues la confusion de las lenguas vino en pena y castigo de la soberbia de los edificadores: la familia que no auia consentido en el peccado, no participaria de la pena. Y por esto es de creer que en Heber y su familia quedo la antigua lengua, y primera del mundo” (Mexia 1570, xxvi [r]). Esta referencia también fue filiada por Isaías Lerner (2011, 59).

Luego de referirse brevemente a la genealogía de los hijos de Abraham hasta Sale, Cabello Valboa retoma el tema de la descendencia de los hijos de Noé empezando con la de Jafet. Aunque Cabello Valboa declara que para este fin siguió el capítulo 10 del Génesis, lo más probable es que el cronista se haya guiado por los comentarios de Nicolás de Lira, al que ya había citado a través de Esteban de Garibay. No obstante, como Lira entregaba sólo el nombre de los pueblos que se suponían que descendían de estos patriarcas -por ejemplo que de Magog venían los Scitas según san Jerónimo- Cabello Valboa completó esta referencia con la información que sobre éstos encontró en otros autores, agregando que se habían dividido en muchas naciones. En su descripción de los Scitas también mencionó que de éstos había salido el linaje de las Amazonas, según Diodoro y Justino, y que tanto los tártaros como los turcos otomanos, cuya historia Cabello Valboa sintetiza en un extenso párrafo, provenían de éstos. Toda la descripción de los turcos otomanos Valboa la obtuvo de los capítulos que sobre éstos aparecen en la *Silva de Mexia*, a pesar de lo cual existen varias referencias de difícil filiación como, por ejemplo, el apartado en que señala que de los scitas descendían los sarmatas, getas y otros pueblos¹¹⁵.

Continuando con la descripción de la descendencia de Jafet, Cabello Valboa (1951 [1586], 41) llega hasta Túbal, donde se muestra absolutamente original respecto de sus predecesores: siguiendo nuevamente a Benito Arias Montano, el cronista pone en duda el poblamiento tubélico de España, constatando que en *Phaleg de gentium sedibus*, Arias Montano planteaba que los españoles procedían de “un Sepharath”. Túbal, en tanto, había poblado la Ibernia, comúnmente identificada en la época con Irlanda. Cabello Valboa declara que esto también lo señalaba Esteban de Garibay, siendo una de las pocas oportunidades en que el autor de los *XL Libros de' compendio historial* es nombrado en la *Miscelánea*. En efecto, Garibay dedica algunos párrafos al tema, dando cuenta de la información que obtuvo personalmente de Arias Montano, cuya obra aún no había sido publicada. Según Garibay, el Sepharad referido por Arias Montano no correspondía a los primeros pobladores del mundo, sino más bien al nombre con que el profeta Abdías llamaba a España. Sepharad, además, tenía las mismas letras que Sperida, coincidencia que se volvía más manifiesta si se consideraba que los hebreos no hacían caso de las vocales. Respecto al lugar por

¹¹⁵ “Diodoro Siculo affirma auer seydo en dos partes del mundo estas Amazonas, las vnas en Scitia la Asiatica prouincia setentrional de Asia muy grande y que contiene muchas Prouincias /.../ y otras Amazonas en Liuia prouincia de Affrica /.../ Y seguire principalmente a Justino y Diodoro, porque lo escriuen mas distintamente” (*Mexia* 1570, x).

donde Sepharad había llegado a España, Arias Montano le había contado a Garibay que debía haber sido a través del estrecho de Gilbraltar, viniendo de África.

Ahora bien, como todos los antiguos reyes de España que aparecen en la *Miscelánea*, Túbal pertenece a la genealogía de reyes de Annio de Viterbo que Cabello Valboa obtuvo, seguramente, de la obra de Garibay. Disponiéndolos a través de toda su narración, Cabello Valboa entretejió sus hazañas con las de otros personajes veterotestamentarios y mitológicos, siempre en torno a un eje cronológico. Otros reyes de la *Antiquitatum* nombrados por el cronista son el rey Tago, por el cual se denominaba Tajo aquel río de España (Cabello Valboa 1951 [1586], 132), y el rey Palatuo, quien se había disputado el reino de España con Liciano (Cabello Valboa 1951 [1586], 167).

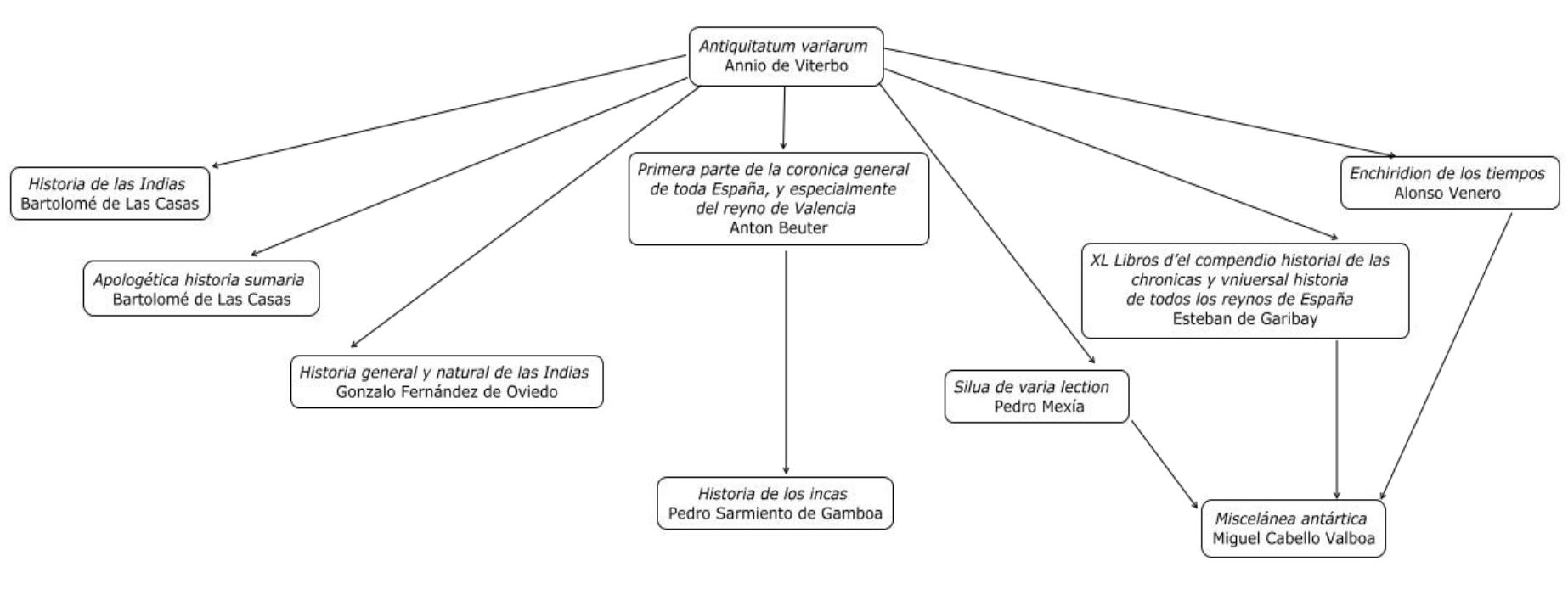
En conclusión, Cabello Valboa dispuso las historias y los personajes de Annio de Viterbo engarzándolos en su extensa descripción de la historia de la humanidad, que constituye el telón de fondo en el que, más adelante, las Indias occidentales, los incas y las memorias andinas encontrarían sus propios lugares. Las historias de la *Antiquitatum* -desde los sucios ayuntamientos de los gigantes hasta la castración de Noé- pasaron a la *Miscelánea* a través de Alonso Venero, Pedro Mexía y Esteban de Garibay, junto a otras autoridades como Bergomo y Nicolao de Lira. También es posible que Valboa haya recurrido a otro autor, Jerónimo de Chávez, para dar cuenta de la posición de las aguas del diluvio en las esferas del cielo. Finalmente, como Fernández de Oviedo, Cabello Valboa utilizó la cronología de uno de los reyes de Annio de Viterbo para calcular cuándo las Indias habían sido pobladas: mientras que el primero fijó la fecha durante el reinado de Hespero, en el 1658 AC, Valboa lo hizo durante el reinado de Gargoris Melicola, en el 1154 AC o 1164 AC.

Para concluir, es necesario mencionar que la huella de Annio de Viterbo en los Andes se extendió también a Jerónimo de Oré que, aunque brevemente, menciona a Beroso entre los escritores que habían dado cuenta de las costumbres, ritos y leyes de las muchas naciones del mundo (Oré 1598, 37). Pease también señala entre los herederos de la *Antiquitatum* a Antonio de la Calancha, Buenaventura de Salinas y Córdoba, Gregorio García y Diego Andrés de Rocha (Pease 1995, 92). Y aunque el Inca Garcilaso no lo citó directamente es probable que entre los libros de su biblioteca hubiese un ejemplar de Annio de Viterbo, inventariado bajo el título de *Autor de barias*

*antigüedades*¹¹⁶. Otro ejemplar de las múltiples ediciones de la *Antiquitatum* llegó hasta la biblioteca del extirpador de idolatrías Francisco de Ávila, que fue registrado en el inventario de ésta bajo el nombre de *Berrosso de antiquitatibus* (Hampe 1996b, 96). Finalmente, en los sesenta y ocho libros que conformaron la biblioteca del virrey Toledo también se inventarió un ejemplar de Beroso (Hampe 2008, 553).

¹¹⁶ De acuerdo a Pease (1995, 379-380) en el inventario de la biblioteca del Inca Garcilaso, Durand identificó dicho libro con el de Bernardo de Alderete *Varias Antigüedades de España, África y otras provincias* (1614). Sin embargo, Eugenio Asensio sugirió que en realidad correspondía a una de las ediciones de Annio de Viterbo que llevaba por título *Antiquitatum Variarum Auctores* (Lugduni, 1552 o 1560).

Esquema que ilustra la transmisión de las historias relacionadas con el Diluvio y la genealogía de los reyes de España
 de la *Antiquitatum variarum*



II La búsqueda de Noé en los Andes

Junto con cronistas como Fernández de Oviedo, Las Casas, Sarmiento de Gamboa o Cabello Valboa que siguieron las historias postdiluvianas y la genealogía de los reyes de España creadas por Annio de Viterbo, hubo quienes dieron cuenta del Diluvio y del poblamiento del mundo a partir del ciclo noáquico de las Escrituras, sin incorporar las historias de la *Antiquitatum*. Tal es el caso de José de Acosta quien en su *Historia Natural y Moral de las Indias* explicó la presencia de gentes en las Indias partiendo de dos supuestos: primero, que hacía muchos siglos que había hombres en estas partes y, segundo, que no se podía negar lo que claramente enseñaba la Divina Escritura. En consecuencia, quedaba obligado a aceptar que los hombres habían pasado desde Europa, África o Asia al Nuevo Mundo, aunque al respecto jamás acababa de hallar cosa que lo satisfaciera. De paso agregaba, con cierta ironía, que era imposible que otra Arca de Noé hubiese aportado en las costas de las Indias o que algún ángel hubiese traído colgados por el cabello a sus primeros pobladores (Acosta 2006 [1591], 51). Esta opinión debió influenciar a cronistas como Antonio de Herrera (1729 [1601- 1615], I: 9), quien en su *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del mar Océano que llaman Indias Occidentales* afirmaba que si el Arca había encallado en Armenia, entonces las Indias necesariamente debían haber sido pobladas después del Viejo Mundo “pues nunca tuvo mas de vna Arca de Noè”.

No obstante que Acosta no se sentía satisfecho con ninguna teoría del poblamiento de las Indias, al punto que llegó a desestimar las que involucraban la Atlántida de Platón, el viaje de los cartagineses o su identificación con la tierra de Ofir, el sacerdote planteó tres posibilidades para explicar el origen de los habitantes de las Indias: la primera era que dichos habitantes hubiesen venido caminando por tierra; la segunda que, viniendo por mar, lo hubiesen hecho por determinación propia, buscando descubrir nuevas tierras; y la tercera que, también viniendo por mar pero mediando alguna tempestad, hubiesen llegado a las Indias sin la intención de hacerlo. De las tres alternativas, Acosta consideraba más factible el poblamiento a través de la tierra, puesto que era el único que le permitía explicar la presencia de animales en las Indias porque “como para los hombres, así también para las bestias nos es necesidad buscar camino por donde hayan pasado del Viejo Mundo al Nuevo” (Acosta 2006 [1591], 60).

Los animales fueron clave en la argumentación de Acosta, puesto que si bien el poblamiento por mar explicaba la presencia en las Indias de animales de provecho

para el hombre -como los caballos, bueyes y perros- y que solían ser transportados en naos, ésta no explicaba la presencia en ellas de animales dañinos como, por ejemplo, los lobos y las zorras. Por otro lado, era imposible que estos últimos hubiesen llegado nadando, dada la inmensidad del Océano. En consecuencia, Acosta (2006 [1591], 62) planteaba que el nuevo orbe no estaba del todo separado del antiguo, suponiendo que en alguna parte se juntaban o, al menos, se avecinaban y allegaban mucho. Acosta propuso que dicha parte bien podía corresponder a los territorios que aún permanecían inexplorados, que incluían a los localizados al norte del cabo Mendocino -en la actual California- y al sur del estrecho de Magallanes. Como Sarmiento y Cabello Valboa, Acosta también creía que una enorme masa continental se extendía al sur del estrecho de Magallanes, la cual también comprendía Nueva Guinea, que se tenía entonces por tierra firme. Prueba de ello era la grandeza de las islas Salomon porque estaba comprobado que en donde se hallaban muchas islas grandes, la tierra firme se encontraba próxima (Acosta 2006 [1591], 30).

Respecto al modo en que estas gentes habían llegado, Acosta señalaba que lo habían hecho “muy sin pensar mudando sitios y tierras su poco a poco” (Acosta 2006 [1591], 63), a lo que más tarde agrega que tenía para sí que no hacía muchos millares de años que las Indias occidentales eran habitadas y que los primeros que habían entrado en ella -o bien perdidos de su tierra o bien por necesitar de nuevas- habían sido hombres salvajes y cazadores, sin que les quedaran muchas costumbres de su antigua patria. Y no era cosa increíble pensar que los hombres pudiesen olvidar la policía y el buen gobierno, puesto que aún en España y en Italia era posible encontrar manadas de hombres que si no fuese por el gesto y figura, no tenían otra cosa de hombres (Acosta 2006 [1591], 70). Luego de vivir en behetrías, como los brasiles o los chiriguanas, algunos hombres que se aventajaban en fuerzas y habilidad habían comenzado a señorear y mandar, como Nembrot, fundando los reinos de Perú y México (Acosta [1591] 2006, 72, y 340-341).

En la medida en que el objetivo de Acosta era dar cuenta de las causas de las novedades de las Indias y de los hechos e historia de los indios antiguos del Nuevo Orbe (Acosta 2006 [1591], 13), el episodio diluviano en sí quedaba fuera del contexto de su obra y sólo recurre a él en la medida en que le permite explicar las particularidades que diferencian a las Indias del Viejo Mundo. No hay mención, por ejemplo, a la duración del Diluvio o al episodio en sí mismo y sólo hace referencia a la cuestión de los animales porque le permite desechar las teorías que explicaban el poblamiento de las Indias por alguna navegación extraviada o por el deseo consciente

de descubrir nuevas tierras. Tampoco hay noticias sobre Cam, Sem, Jafet, Túbal o de la castración de Noé o de sus hijos titanes. Y es que, a diferencia de otros escritores de la época, Acosta tuvo acceso directo a las Escrituras, las cuales conocía y había estudiado gracias a la excelencia de su formación. Por esta razón en su breve mención al Diluvio, Acosta no se refirió a otras autoridades que no fuesen el Génesis y Agustín, del cual recogió la discusión en torno a los animales que se habían salvado de la inundación.

Fuera de Acosta, hubo otros autores que tampoco siguieron las historias de la *Antiquitatum*. Tal es el caso de Garcilaso, que en sus *Comentarios Reales* menciona la historia del Diluvio a propósito del origen de los incas, ocasión que aprovecha para expresar su incertidumbre respecto de qué diluvio se trataba “por lo cual dejaremos de decir lo que cuentan de él y de otras cosas semejantes que de la manera que las dicen más parecen sueños o fábulas mal ordenadas que sucesos históricos” (Garcilaso 1976 [1609], I, 42). Aunque hubiese sido interesante conocer el testimonio de Garcilaso al respecto, lo cierto es que su observación da cuenta de una constante entre los cronistas de la época, que se esforzaron por historizar los mitos e historias de diluvios de matriz andina con el objetivo de insertarlas en la cronología europea delineada por los intérpretes de las Escrituras. La mayoría de estas historias se vinculaban a los orígenes o bien de los incas, en cuyo caso abarcaban espacialmente los alrededores del Cusco y el área circumtiticaca, o bien de determinadas poblaciones de otras regiones del Perú, en cuyo caso involucraban un área específica, fuera de la órbita cusqueña.

En tal sentido, los diluvios constituyeron puntos de anclaje, entendidos como experiencias comunes que el pasado europeo compartía con el andino. En consecuencia, construir un pasado común para ambos mundos implicaba -en primer lugar- averiguar si los indios tenían memoria de algún diluvio y, en segundo, averiguar de qué diluvio se trataba. Por estas razones, los cronistas registraron estas historias teniendo en mente los elementos que caracterizaban las inundaciones tanto de la tradición bíblica como de la tradición clásica, asimilándolas a ellas en la medida de sus propios conocimientos y teniendo en cuenta las características de cada una de ellas.

Uno de los primeros ejemplos de esta tendencia fue Bartolomé de las Casas quien, en su *Apologética*, dio cuenta de una historia de los indios de Guatemala y Ullatlán, que tenían noticia, por medio de sus registros, de la creación y del Diluvio. A este último llamaban *Butic*, que además de “diluvio de muchas aguas” quería decir

“juicio”. Las Casas agrega que estos indios creían que estaba por venir otro *butic* -esta vez de fuego- y que sería el fin del mundo, durante el cual pelearían todas las “criaturas” -sobre todo las que servían a los hombres como las piedras en las que molían el maíz o los cántaros- y se eclipsaría el sol y la luna. Respecto al diluvio general, tenían por cierto que esas tierras se habían poblado de algunas personas que se habían escapado de la inundación, a las que llamaban el gran padre y la gran madre. Y aunque algunos pensaban que el gran padre era Dios, Las Casas manifiesta que él tenía por seguro que eran Noé y Vesta, a los cuales se refería Berozo en su libro de las *Antigüedades* (1967 [1527-1550], II, 504-507).

Aunque esta historia excede el límite geográfico de los Andes, ilustra muy bien la tendencia a asimilar los relatos indígenas centrados en inundaciones a las historias del diluvio registradas por los comentaristas de la Biblia o los cronistas generales europeos. Las Casas, a diferencia de Garcilaso, no dudó en identificar el testimonio de *butic* con el diluvio general, homologando el gran padre y la gran madre de los indios de Guatemala y Ultlatlán con Noé y su esposa. Aunque en esta asociación el Noé de Las Casas no corresponde al bíblico, sino al de la *Antiquitatum* de Annio de Viterbo, esta asimilación va esbozando las lecturas e interpretaciones que los cronistas posteriores hicieron de los diluvios indígenas, dando cuenta del debate que el tema generó entre ellos.

El esfuerzo por identificar los diluvios andinos con alguno de la tradición europea también se aprecia en Cieza (2005 [1553], 302), para quien no cabía la menor duda de que los diluvios que los indios evocaban en sus historias no correspondían al general, del cual no tenían memoria, sino a alguno particular, como el de Tesalia. Esto porque tenía por seguro que las Indias habían sido pobladas después de pasada la confusión de las lenguas y, por ende, este diluvio particular debía corresponder a un recuerdo relativamente reciente. Del mismo modo, José de Acosta se mostró cauto a la hora de pronunciarse al respecto, coincidiendo con Cieza en que los recuerdos de los indígenas debían corresponder a diluvios locales, como los de Platón o Deucalión, a juzgar por los rastros y señales que algunos atribuían a una gran inundación¹¹⁷.

¹¹⁷ “Hay entre ellos comúnmente gran noticia y mucha plática del Diluvio; pero no se puede bien determinar si el diluvio que éstos refieren, es el universal que cuenta la Divina Escritura, o si fue alguno otro diluvio o inundación particular de las regiones en que ellos moran; más de que en estas tierras, hombres expertos dicen que se ven señales claras de haber habido alguna grande inundación, yo más me llego al parecer de los que sienten que los rastros y señales que hay del diluvio, no son del de Noé, sino de alguno otro particular como el que cuenta Platón, o el que los poetas cantan de Deucalión” (Acosta 2006 [1591], 70-71).

Las señales a las que se refería Acosta consistían en accidentes geográficos cuya impronta evocaba un cambio drástico de estado, transformación que algunos cronistas atribuyeron al Diluvio, considerado la única catástrofe de alcance mundial. Cieza, por ejemplo, sugería que la laguna Titicaca se había formado como consecuencia del diluvio general, puesto que consideraba que el caudal de los ríos que desaguaban en ella era insuficiente a la hora de explicar la gran cantidad de agua dulce que contenía¹¹⁸. Por su parte Acosta, comentando lo que el libro de Job decía acerca del origen de los metales, planteaba que la opinión más común en las Indias era que el oro que se encontraba en las aguas que escurrían desde los altos cerros había quedado allí del tiempo del Diluvio (Acosta 2006 [1591], 165). Una idea similar exponía a propósito del descubrimiento de las vetas de plata del cerro de Potosí, la principal de las cuales se encontraba en una cresta que tenía trescientos pies de largo. Se decía de ella que había quedado así, descubierta y descarnada, desde los tiempos del Diluvio, “resistiendo como parte más dura al ímpetu y fuerza de las aguas” (Acosta 2006 [1591], 169).

Quizá el cronista que llevó más lejos la búsqueda de las huellas que los diluvios habían dejado impresa en el paisaje indiano fue Cabello Valboa (1951 [1586], 164), quien se preguntaba si acaso había sido el diluvio general el responsable de apartar el continente indiano del resto del mundo. Junto con esto, Cabello Valboa tenía por seguro que los arenales de los llanos de la costa del Perú antiguamente habían sido “mar y abitacion de peces”, siguiendo el parecer de los indios viejos que allí habitaban. Respecto a cuándo habían retrocedido las aguas, Cabello Valboa declaraba que los indios lo ignoraban, puesto que eran poco dados a saber las cosas que excedieran lo presente. En cualquier caso, no dudaba de que, en efecto, esto hubiese sido así, más aún teniendo en cuenta que tierra adentro se observaban cerros y barrancas hechos de conchas marinas -los actuales conchales- y huesos de bestias marinas, junto con las huellas que las olas habían dejado impresas en la sierra. Cabello Valboa concluye que estas formaciones debían haberse formado algunos centenares de años después del diluvio general, a propósito de un diluvio particular, como el de Tesalia o Egipto, referiéndose tácitamente a uno de los de Annio de Viterbo, el cual también había provocado que el mar se retirase de las costas australes

¹¹⁸ “Querer yo decir cómo está reclusa tanta agua en aquella laguna y de dónde nace, no lo sé, porque puesto que muchos ríos y arroyos entran en ella, paréceme que de ellos solos no bastaba a se hacer lo que hay, mayormente saliendo lo que de esta laguna se desagua por otra menor que llaman de los Augalas. Podría ser que del tiempo del diluvio quedó así con esta agua que vemos, porque a mi ver si fuera ojo de mar, estuviera salobre el agua y no dulce” (Cieza de León 2005 [1553], 261).

y occidentales del continente, formando las islas que se situaban próximas al estrecho de Magallanes, correspondientes en la actualidad a la llamada costa desmembrada del territorio sur de Chile. Algo similar había ocurrido en las islas “Maldiuar” -actuales Maldivas- que antes estaban unidas al cabo de Comorin, la parte más meridional de la actual India, pero que a raíz de una gran inundación habían quedado separadas (Cabello Valboa 1951 [1586], 18 y 164- 165).

Junto con indentificar el paisaje en clave bíblica o clásica, los cronistas también dieron cuenta de las historias del diluvio asociándolas a los orígenes de los indios en general y de los incas en particular, convirtiéndose con el paso de los años en un tema de gravitación política, en la medida en que los descendientes de los incas que probasen su ascendencia nobiliaria podían eximirse de los tributos -incluyendo la mita- que la administración española les había impuesto a las poblaciones conquistadas. En tales circunstancias, tratar de historiar los mitos de los orígenes ligados a algún diluvio se transformó en el punto de partida de un gran número de informaciones, crónicas y relaciones, las cuales se esmeraron por determinar la legitimidad de los gobernantes incaicos urgando en el pasado de sus orígenes y, en consecuencia, de sus diluvios.

II.1 El diluvio y el origen de los incas: las versiones cusqueñas

Se conoce con el nombre de crónicas toledanas al conjunto de textos que fueron escritos durante la década de 1570, época en que el virreinato peruano se encontraba bajo la administración de Francisco de Toledo. La denominación fue acuñada por Porras Barrenechea (Urbano 2008, XXXI) y, posteriormente, por Franklin Pease (1995, 35), no obstante lo cual es importante señalar que la categoría “crónicas toledanas” corresponde a una clasificación que se ajusta a un criterio más temporal que ideológico, en el sentido de que no es posible reducir a un denominador común la intencionalidad de cada uno de los textos que ésta engloba¹¹⁹.

La gestión del virrey Toledo en el Perú se centró en la implementación de una serie de reformas tendientes a organizar el óptimo funcionamiento del virreinato en pos de la consolidación del orden colonial en la región. De ahí que uno de los objetivos de su proyecto político fuese el de demostrar la ilegitimidad del gobierno de los incas, estrategia que debía revestir al dominio hispano de un marco legal que asegurara los plenos derechos de la Corona en los Andes. Para ello mandó realizar una serie de

¹¹⁹ Este rasgo también ha sido evidenciado por Henrique Urbano (2008, XXXI) a propósito de la obra de Cristóbal de Molina, el cusqueño.

averiguaciones que dieran cuenta de las principales características de los gobiernos incas, con especial énfasis en sus formas de sucesión y otros aspectos políticos, de ahí que durante su mandato hayan proliferado crónicas e informes escritos por diferentes burócratas, curas y otros miembros de la administración virreinal. Dentro de éstos se encuentran los escritos por el licenciado Polo Ondegardo, el soldado y navegante Pedro Sarmiento de Gamboa y el párroco Cristóbal de Molina, autores que tienen en común el haber redactado sus escritos entre 1571 y 1575, recogiendo el testimonio de autoridades incaicas que se habían especializado en el registro de la historia de los gobernantes del *Tawantinsuyu*.

Para la década de 1570 estos informantes ya llevaban una generación de convivencia con los conquistadores y evangelizadores hispanos, de modo que es posible que ya estuviesen familiarizados, principalmente a través de la predica, con ciertas historias de la Biblia como, por ejemplo, la del Diluvio. Aunque más adelante se referirá a este proceso, lo cierto es que en los registros andinos también existían historias asociadas a inundaciones, las cuales no se redujeron a una versión estándar como en el caso hebreo, sino que siguieron perviviendo como relatos eminentemente orales. Ahora bien, el registro de estos testimonios consistía en una labor especializada que cada *panaka*¹²⁰ llevaba a cabo en forma más o menos independiente, las cuales para la segunda mitad del siglo XVI ocupaban un lugar destacado en la sociedad cusqueña virreinal.

Los informantes toledanos pertenecieron -justamente- a estas *panakas*, las cuales a lo largo del incario habían mantenido sus privilegios atribuyendo a sus orígenes míticos la supremacía de sus fueros. Exentas del pago de tributo y de labores como la mita, las *panakas* incaicas se sustentaban del trabajo del común de los indios, organizados en un estructurado sistema tributario que abastecía al *Tawantinsuyu* de todo lo que los incas estimaban necesario para la vida y el culto (Julien 1988). Tras la caída de la burocracia estatal implementada por el incario, las *panakas* intentaron reubicarse dentro del nuevo orden colonial, manteniendo sus fueros y prerrogativas. Para ello, debían probar su ascendencia nobiliaria ante los nuevos dominadores, razón por la cual elaboraron probanzas que los permitiesen, principalmente, eximirse del sistema tributario español y obtener otros beneficios económicos. Tal es el caso de la

¹²⁰ “Panaka. s. *Hist.* Dinastía, grupo familiar, linaje, organización social inka, integrada por grupos de parentesco unidos por vinculación matrimonial, descendientes de un soberano Inka, cuya momia era guardada y venerada con mucha reverencia”. Esta y las demás definiciones quechucas, a menos que se especifique lo contrario, corresponden a las del Diccionario de la Academia de la Lengua Quechua (DALQ) y no reflejan, necesariamente, el estado de las investigaciones en torno al tema, sino tan sólo una primera aproximación conceptual a él.

denominada *Probanza de Rodrigo Sutiq Callapiña*, documento redactado en 1569 y a través del cual la autoridad del pueblo de Pacaritambo -Rodrigo Sutiq- argumentó exitosamente ante las autoridades virreinales que él era un descendiente directo de Manco Capac “y Como tales nunca Pagaron Tributos Ni sirvieron en Tambos ni hisieron mitas ni Seruicios Personales antes fueron Gouernadores de su Pueblo” (Documento Callapiña 2004 [1569], 154).

De acuerdo a Gary Urton (2004, 63-80), el caso de Rodrigo Sutiq ejemplifica una tendencia que se estaba dando en el interior de las élites indígenas tanto cusqueñas como provinciales, las cuales pretendieron asegurar sus posiciones dentro de las reestructuración de la población nativa llevada a cabo por el virrey Toledo. La reelaboración de su pasado como una representación lineal y progresiva necesariamente debió de formar parte de este proceso que, en consecuencia, se convirtió en un asunto político y que marcó toda la producción textual relacionada con los orígenes de los incas a partir de la década de 1570.

Junto con considerar que las fuentes de Ondegardo, Sarmiento y Molina debieron ser parte de esta tendencia, también es necesario considerar que algunos indígenas -posiblemente- sirvieron de informantes en más de una ocasión. Por ejemplo, está documentado que uno de los testigos de la probanza de Rodrigo Sutiq Callapiña -Domingo Pascac- fue también informante de la crónica de Sarmiento. Esta supuesta identidad podría explicar, en parte, las similitudes existentes en las versiones del relato del origen de los incas y el diluvio presente en las tres crónicas (Urton 2004, 81).

Las razones que movieron a sacar esta relación y notable daño que resulta de no guardar a estos indios sus fueros se le atribuye, en forma casi segura, al licenciado Polo Ondegardo, autor de una serie de reportes administrativos en los cuales quedó plasmada su experiencia como encomendero, visitador y corregidor de indios (Hampe 2012, 89). Junto con esta experiencia, Polo Ondegardo también declara haber utilizado los testimonios que ante él y los prelados de los monasterios del Cusco habían hecho los indios con sus quipus y registros (Polo Ondegardo 2012a [1571], 219).

Las razones datan de 1571 y tenían por objetivo proponer a la administración virreinal un tipo de convivencia que respetara los fueros indígenas en todo aquello que no cuestionara la religión católica ni la hegemonía política de España. Polo Ondegardo

redactó sus *Razones* en el transcurso de su participación en la primera fase del gobierno toledano, periodo durante el cual colaboró estrechamente con el virrey en la política reduccional implementada por éste y en la redacción de las ordenanzas de la ciudad, entre otras cosas (Hampe 2012, 103- 104). En tal sentido, el objetivo de las *Razones* era contribuir al conocimiento acerca del origen de los incas y del funcionamiento de su sistema tributario, de lo cual “resultaría todo lo que toca a la justicia y fueros que entrellos se guardaban”. Para Polo Ondegardo, el conocimiento de las sociedades andinas y de su pasado era indispensable, de lo contrario se les obligaría a “pasar por más leyes que ni supieron ni entendieron ni vendrán en conocimiento dellas de aquí a cien años”. Para ello recomendaba proceder con cautela, incluso en las cosas que parecían no concernir a la buena policía, respetando el derecho natural de los indios que, por lo demás, estaba amparado por teólogos (Polo Ondegardo 2012a [1571], 220). El énfasis que Polo Ondegardo puso en los aspectos jurídicos de los fueros incaicos se debía a sus estudios de jurisprudencia en la Universidad de Salamanca, en donde probablemente se había familiarizado con los debates sobre los justos títulos de Castilla y la legitimidad de la guerra contra los indios, formación que se ve reflejada en el tono legalista que poseen sus tratados e informes en general (Hampe 2012, 95).

Polo introduce su reflexión en torno al diluvio a propósito del origen de los incas, diciendo que el linaje de los incas “fueron dos parcialidades” -Anancuzco y Urincuzco- y que eran naturales del valle del Cusco, no obstante algunos decían que habían venido de otras partes a poblar allí. De esto último Polo expresa que no hará mucho caso porque había sucedido antes del diluvio y traían para ello ciertas imaginaciones que “como cosa tan antigua no hay para qué parar en ello”. Respecto al diluvio mismo, Polo Ondegardo insiste en que los indios tenían noticia de él y de que todo el mundo se había destruido por agua, pero que lo recordaban como una “generalidad” y que de todo lo demás sólo tenían noticia a través de los señores que los habían gobernado (Polo Ondegardo 2012a [1571], 222).

Luego de un breve resumen de las conquistas de Pachacuti, Polo indica que desde que los incas se habían determinado a conquistar y sujetar otras provincias habían buscado “título y color para conseguir lo que pretendían”, costumbre común a otros pueblos, por bárbaros que fuesen. Aunque no era el título que finalmente los había hecho señores, uno de ellos consistía en “una imaginación que se les asentó (*a los incas*) o que ellos fingieron a los principios” y era que después del diluvio habían salido de una cueva llamada Pacaritambo siete personas -hombres y mujeres- de los

cuales se había multiplicado todo el mundo. Pacaritambo se ubicaba a cinco leguas del Cusco, próximo a una ventana de cantería labrada que se encontraba arrimada a un cerro que había sido un antiguo adoratorio incaico. Y mientras algunos decían que los siete habían salido de la cueva, otros sosténian que el creador los había vuelto a crear, para que poblasen el mundo. Como quiera que hubiese sido, continúa Polo Ondegardo, los incas afirmaban que ellos y toda su generación habían precedido al resto de las gentes y que por ello “les debían sujeción y servicio y que se las habían de dar”. Ante tal argumento, las provincias -se entiende que las subyugadas por los incas- se habían defendido diciendo que no les debían dicha sujeción, puesto que después de la restauración del mundo y de la “predicación universal” en cada una había habido gente nueva. Polo Ondegardo interviene aclarando que las provincias en su defensa no negaban el diluvio, dando a entender que sólo ponían en tela de juicio la legitimidad de los incas. Finalmente, el jurista concluye la exposición señalando que, no obstante lo anterior, todas las provincias veneraban la cueva de Pacaritambo, aunque no con tanto orden, agregando que los hechiceros incas les habían señalado (*a las provincias*) un lugar determinado para adorar dicha cueva (Polo Ondegardo 2012a [1571], 224-225).

Del párrafo anterior se desprenden dos observaciones importantes: la primera es que a pesar de que Ondegardo declara que el episodio concerniente al origen de los incas y el diluvio es una “imaginación”, de todos modos en el relato existe una analogía entre los hijos de Noé y los hermanos incas que, tal como los primeros, habían sido responsables de la restauración del género humano y de la “predicación universal” después del Diluvio. La segunda se relaciona con la coherencia interna de la historia, en la medida en que de acuerdo al mismo Polo el dominio de los incas sobre los Andes no se podía extender a más de 400 años. En consecuencia ¿cómo podría tratarse del diluvio universal si el origen de los incas era un episodio, relativamente, reciente?

Una posible respuesta a esta interrogante consistiría en suponer que Polo no está buscando una interpretación coherente de la historia, sino que pretende dar cuenta de lo que los incas le informaron, teniendo siempre como objetivo el validar sus fueros. Y, en ese sentido, lo primero fue dar a conocer los títulos que utilizaron para legitimar su dominio en los Andes, uno de los cuales consistió en retrotraer la antigüedad de sus orígenes a los tiempos diluvianos, buscando “título y color para conseguir lo que pretendían, que es cosa natural y así lo han hecho, creo yo, todos los del mundo por bárbaros que fuesen”. Tal como lo señala Polo, este era -precisamente-

el argumento jurídico mediante el cual las monarquías europeas habían validado su dominio sobre los reinos europeos, presentándose a sí mismas como descendientes de los restauradores de la humanidad y como ancestros de todos los seres humanos. Lo interesante es que en el relato de Polo la equivalencia entre diluvio y origen está presente a propósito de la antigüedad de los incas y de los títulos que los hicieron señores de los Andes, idea que también se evidencia en otro de sus escritos, a entender, *Los errores y supersticiones de los Indios sacadas del Tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo*, en donde señala a propósito de las estatuas de los incas que los indios señalaban por principio “haber sido Manco Capac que después del Diluvio dicen haber sido Progenitor y Padre de las gentes, y que éste salió por una ventana en el pueblo de Tambo” (Polo Ondegardo 2012b [c.1559], 346).

Del otro lado del espectro político virreinal se encontraba Pedro Sarmiento de Gamboa, cuya *Historia de los Incas* suele considerarse como la versión oficial de la historia de los incas proyectada desde la administración toledana. La *Historia de los Incas* fue escrita, entre otras fuentes, con las averiguaciones que Sarmiento había obtenido de la extensa visita organizada por el virrey Toledo¹²¹, información que fue ratificada con la lectura pública de la crónica ante las principales *panakas* incaicas del Cusco. La *Ffee de la Prouança y Verificacion*, como se denominó esta certificación, duró tres días y su principal objetivo fue que éstas enmendasen o corrigiesen las partes de la historia que les parecían contrarias a la verdad, de acuerdo a lo declarado por el propio Sarmiento.

La *Ffee de la Prouança* fue un episodio controvertido tanto para sus contemporáneos como para la historiografía posterior, en la medida en que documentación paralela a la crónica reveló que las observaciones que las *panakas* reales habían hecho a la historia narrada por Sarmiento no siempre fueron incorporadas al documento por los intérpretes de la certificación. Por ejemplo, los descendientes de Huayna Capac se habían mostrado molestos por la utilización del término *tiranía* utilizado por la crónica para referirse al gobierno de los incas, en respuesta de lo cual uno de los funcionarios virreinales les había explicado que “no se maravillasen de ello porque el Rey de Castilla tenía muchos reinos de otros ganados por fuerza de armas, y que también los había tomado como los incas, y que no se

¹²¹ La visita realizada por el virrey Toledo comenzó en octubre de 1570 y abarcó las regiones de Lima, Huarochirí, Jauja, Huamanga y Cusco. Lo acompañó una comitiva de cincuenta personas, entre quienes iba Pedro Sarmiento de Gamboa (Levillier 1935-1949, I, 205 y 292).

enojasen por haberles dicho que no eran reyes, sino tiranos”¹²². No sólo eso, sino que también el encargado oficial de la lectura de la crónica ante las *panakas* reales - Gonzalo Gómez Jiménez- afirmó tiempo después de la *Prouança* que había sido obligado a cambiar las declaraciones de los aillus reales, alterando varios conceptos y acomodándolos a los intereses del propio virrey (Morales 1932, 105). Y es que, después de todo y tal como Eric Vaccarella (2007, 103) lo ha señalado, Sarmiento fue extremadamente hábil al manejar los testimonios de los indígenas, en la medida en que en todo momento éstos parecen condenarse a sí mismos a través de sus declaraciones. Estos antecedentes enfrentaron nuevamente a los partidarios y los críticos de la *Historia de los Incas*, al punto que David Brading (1991, 164) llegó a calificar la *Prouança* como una “siniestra farsa”, visión que contrastó con la de Levillier que se refirió a ella como una “junta histórica”, concebida y ejecutada por un hombre que sabía someter las respuestas recibidas a las críticas de los testigos (Levillier 1935-1949, I, 292).

Las objeciones que los críticos de la *Probança* manifestaron se relacionaban, a fin de cuentas, con el objetivo central de la crónica de Sarmiento: demostrar que los incas no habían sido señores naturales de los Andes y que, por ende, su gobierno constituía una tiranía ilegítima que había mantenido oprimidos al resto de los reinos del Perú. El mismo Sarmiento lo expresa así en su crónica: “Hase hecho tanta diligencia, porque cosa, que es fundamento del hecho verdadero de tan gran negocio, como es el averiguar la tiranía de los crueles ingas desta tierra, para que todas las naciones del mundo entiendan el jurídico y más que legítimo título, quel rey de Castilla tiene a estas Indias y a otras tierras a ellas vecinas, especialmente a estos reinos del Pirú” (Sarmiento de Gamboa 1942 [1572], 60). Más aún, no sólo habían sido tiranos contra los naturales del Perú sino también contra ellos mismos, puesto que tampoco habían respetado el derecho de primogenitura que tenían ordenado mantener por sus propias leyes¹²³. Es importante tener en cuenta esta polémica pues en Sarmiento el origen de los incas y el diluvio no poseen el carácter fundacional que se observa en Polo. Tampoco es garantía de su antigüedad o de sus fueros, ni mucho menos constituye uno de los títulos que los legitimó en sus conquistas.

¹²² Este testimonio está contenido en una carta del Padre Juan de Vera al Rey fechada en Abril de 1572 y el responsable de tal afirmación fue el Doctor Loarte, alcalde de la corte que se hallaba presente durante la certificación (Levillier 1935-1949, II, CVII).

¹²³ “más aún, -lo ques sobre todo de notar, para acabar de entender las pésimas inclinaciones destos tiranos y su horrenda avaricia y tiranía- no se contentaron con ser malos tiranos para los dichos naturales, pero contra sus propios hijos, hermanos, parientes y sangre propia, y contra sus propias leyes y estatutos se precieron de ser y fueron pésimos y pertinacísimos foedifragos tiranos con un género de inhumanidad inaudita” (Sarmiento de Gamboa 1942 [1572], 185). *Foedifrago* (Lt): que viola los tratados.

Después de exponer el poblamiento de las Indias teniendo como eje la Atlántida de Platón y las inundaciones de la *Antiquitatum* de Annio de Viterbo, Sarmiento incorpora nuevamente el tema del diluvio al referirse a las fábulas que los indios del Perú tenían acerca de sus orígenes. Según Sarmiento, los indios habían hecho una ensalada graciosa con sus historias, principalmente porque no tenían cómo conservar las memorias de sus tiempos. En consecuencia el diablo, que los había visto “fáciles en el creer y tímidos para obedecer”, les había dado a entender -con muchas ilusiones y mentiras- que él los había creado en un principio “y que después por sus maldades y pecados los había destruido con diluvio, y los había tornado a crear” (Sarmiento de Gamboa 1942 [1572], 48).

De acuerdo a sus fábulas, que los indios tenían por ciertas, en el principio o antes que el mundo fuese creado había uno que llamaban Viracocha Pachayachachi, el cual después de crear el mundo -que para entonces era oscuro- había formado un género de gigantes disformes en grandeza, para ver si era bueno hacer a los hombres de aquel tamaño. Como había visto que ésta no era la proporción adecuada, Viracocha luego había creado a los hombres de su estatura, mándandoles que no peleasen y que guardaran “cierto precepto /.../ que no se dice que fuese”, so pena de que si lo quebraban los destruiría. Pero como los gigantes se habían vuelto soberbios y codiciosos y habían traspasado el precepto de Viracocha, éste los había maldicho convirtiéndolos en piedra y otras formas. A otros se los había tragado la tierra pero, sobre todo, les había enviado un gran diluvio general llamado *uno pachacuti*, que significaba “agua que trastornó la tierra”¹²⁴. Había llovido sesenta días y sesenta noches, anegándose todo lo creado, quedando sólo algunas señales de los que se habían convertido en piedra, para ejemplo de los venideros. Luego de una digresión sobre la versión cañari del diluvio, a la cual se volverá más adelante, Sarmiento retoma la historia de Viracocha agregando que los que eran tenidos por más sabios entre los cuscos no aseveraban que nadie había escapado del diluvio, sino que decían que Viracocha los había vuelto a crear, de lo que Sarmiento concluye que las Indias habían sido pobladas por primera vez en la primera edad del mundo y por segunda en la segunda edad del mundo (Sarmiento de Gamboa 1942 [1572], 51).

¹²⁴ La traducción de Sarmiento se acerca bastante al sentido de la frase *Unu Pachacuti*, puesto que *unu* correspondía a la voz cusqueña para designar *agua* -aunque en realidad significaba líquido- y *pachacuti* puede traducirse como *vuelta de mundo*. Dado que el término genérico para *agua* en quechua es *yaku* y que *unu* sólo tenía un uso regional -circunscrito al Cusco y a sus alrededores- es bastante posible que *unu* no sea una palabra de origen quechua y que su uso se haya extendido como resultado del prestigio del quechua cusqueño. Agradezco al profesor Rodolfo Cerrón Palomino por aclararme la diferencia entre *unu* y *yaku*.

La forma en que Viracocha había poblado nuevamente el mundo había sido a través de tres hombres que había guardado consigo, determinando que esta vez hubiese más luz que en la edad anterior. Por eso, una vez seca la tierra se había dirigido a la laguna Titicaca, en donde ordenó que saliese el sol, la luna y las estrellas. Respecto a los criados que había conservado, uno lo desobedeció y fue arrojado en una balsa a la laguna, cuyas aguas lo arrastraron hasta el desaguadero. Los otros dos lo habían ayudado a repoblar el mundo, para lo cual Viracocha había dibujado unas lozas grandes con todas las naciones que pretendía crear. Desde Tiaguanco, Viracocha había enviado a sus dos criados por distintos caminos, mandando que recordasen los nombres de las naciones dibujadas para que las llamasen a lo largo de su recorrido. Uno se había ido por los llanos y el otro por la sierra, y a medida que iban llamando en voz alta a las naciones, éstas iban apareciendo de lagos, cavernas y montes. Viracocha había hecho lo mismo por las tierras intermedias y, de esta manera, los tres habían dado origen a todas las gentes del Perú (Sarmiento de Gamboa 1942 [1572], 52 -53). Sarmiento continúa el ciclo mítico de Viracocha con otra versión de la creación y con diferentes episodios de su vida, la cual concluye una vez terminada su misión y la de los dos criados en Puerto Viejo, en donde los tres se habían internado hacia el mar caminando sobre él (Sarmiento de Gamboa 1942 [1572], 53-55).

Después del ciclo de Viracocha Pachayachachi, Sarmiento sitúa los “tiempos de behetrías y libertad general”, entendidos como un período en que las poblaciones andinas no se gobernaban con policía ni reconocían señor natural ni elegido, sino que estaban bajo el mando de capitanes temporales llamados *cincches*. Sarmiento adjudicó a este tiempo una duración de 3519 años, contados a partir del diluvio general hasta el origen de los incas en Pacaritambo, mito que en la *Historia de los Incas* aparece narrado bajo el título de “Como los Ingas se movieron a tiranizar las tierras de las behetrías” (Sarmiento de Gamboa 1942 [1572], 57). En consecuencia, en la *Historia de los Incas* los incas no fueron representados como ancestros de toda la humanidad andina, como en Polo Ondegardo, sino tan sólo como unos advenedizos que habían llegado al Cusco después de que éste ya estaba poblado por otros grupos. Estos grupos correspondían a tres naciones muy antiguas -Sauaseras, Antasayas y Guallas- a las cuales se les había unido posteriormente otras tres, cuyos *cincches* eran Alcabiça, Copalimayta y Culumchima. A estos últimos el primer inca Manco Capac los había tiranizado a su llegada al Cusco, usurpándoles todas sus casas, tierras y aguas y encarcelando o matando a sus *cincches*.

De lo anterior se desprenden dos diferencias entre Sarmiento y Polo Ondegardo: la primera es que en Sarmiento el origen de los incas y el diluvio no corresponden a eventos contemporáneos, de modo que no existe la equivalencia entre antigüedad y fero que está presente en Polo; lo segundo, que mientras en este último Pacaritambo es el origen de un título o una prebenda, en Sarmiento (1942 [1572], 61-62) marca el inicio de una tiranía. Otra diferencia entre Polo y Sarmiento es que mientras el primero elaboró su informe con el objetivo de recopilar información sobre los fueros y tributos incaicos sin la intención de que fuese publicado, Sarmiento si pretendía que su crónica fuese impresa. En consecuencia, ésta posee una estructura al estilo de las crónicas generales europeas, que comenzaban con el Diluvio y terminaban, generalmente, en el tiempo del rey al que estaban dedicadas. Por ende, Sarmiento trató de elaborar una historial lineal, ordenando cronológicamente los eventos narrados por sus informantes, cuyos registros presentaban evidentes problemas a la hora de ser reducidos a una versión estándar y coherente con las Escrituras. De ahí que Sarmiento (1942 [1572], 49 y 51) exprese acerca del Diluvio que los indios “lo cuentan por diferentes términos de los que la verdadera scriptura nos lo muestra”, reduciendo las variantes respecto de la versión bíblica a distorsiones introducidas por el demonio.

Así como Polo Ondegardo y Sarmiento de Gamboa incorporaron al Diluvio en sus relaciones, Cristóbal de Molina también lo hizo. Molina fue cura de la parroquia de Nuestra Señora de los Remedios del Hospital de Naturales del Cusco y escribió su obra hacia 1575, por encargo del obispo del Cusco Sebastián de Lartaún. No se conoce la razón por la cual el obispo solicitó a Molina la elaboración de la *Relación*, a pesar de lo cual Evangelina Soltero (2010, 120) estima que se debió a su deseo de conocer en profundidad las costumbres religiosas incaicas con el objetivo de redirigir las políticas evangelizadoras después del alzamiento del *Taki Onqoy*.

A diferencia de Polo o Sarmiento, Molina escribió su *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*, no con fines jurídicos o políticos, sino con el objetivo de dar a conocer las ceremonias, cultos e idolatrías que los indios habían tenido, tarea que ya había emprendido con anterioridad pero en forma no tan acuciosa, según él mismo lo declaraba. La obra anterior a la que se refiere es una *Historia de los Incas* redactada por él mismo y en la actualidad perdida, en la cual se daba a conocer el origen, vida y costumbres de los incas (Molina 2010 [c.1575], 35).

Molina comienza relatando una serie de episodios vinculados, de alguna forma u otra, al diluvio general, basándose en las informaciones de “algunos viejos antiguos que vieron y hicieron en tiempo de Huayna Capac, y de Huascar Ynca y Manco Ynca hacer las dichas ceremonias y cultos”. Éstos le habían contado la historia de Manco Capac de acuerdo a unas pinturas que había en el cerro de Poquencancha, en donde estaban ilustradas las vidas y conquistas de cada uno de los incas (Molina 2010 [c.1575], 35). De acuerdo a estas pinturas, había sido en la vida de Manco Capac en donde los incas habían comenzado a jactarse de que eran hijos del sol, luego de lo cual Molina agrega que “tuvieron gran noticia del Diluvio”, sin que quede del todo clara la conexión entre lo anterior y la noticia del Diluvio. En él, habían perecido todas las gentes y cosas creadas y las aguas habían subido sobre los más altos cerros que en el mundo habían. No obstante precisar que nadie se había salvado, a continuación Molina señalaba que no había quedado cosa viva excepto un hombre y una mujer, que se habían salvado en un tambor que el viento había arrojado hacia Tiaguanaco, lugar en que el Hacedor les había indicado que se quedasen por mitimaes, una vez que las aguas se recogieron.

Sin volver sobre los sobrevivientes del tambor, Molina prosigue dando cuenta de la creación de las naciones que había en el Perú, indicando que allí en Tiaguanaco el Hacedor había hecho a cada nación de barro, pintando sus trajes y la forma en que a cada una le correspondía llevar el cabello. Del mismo modo, a cada una le había dado su lengua, sus cantos particulares y la comida que habían de sembrar. Y cuando ya los había hecho “dio ser y ánima a cada uno”, mándandoles que se sumiesen bajo tierra y que saliesen en el lugar que él les había mandado. Y así, algunos habían salido de cuevas, otros de lagunas y “otros desatinos d'esta manera”, en señal de las cuales habían construido guacas y adoratorios, en memoria de los primeros de su linaje. El primero que salía de aquellos lugares se volvía a convertir en piedra o en animales y aves, comentario que le sirve a Molina para explicar la multiplicidad de formas de guacas que usaban los indios (Molina 2010 [c.1575], 36).

En sintonía con lo anterior, Molina señalaba que había otras naciones -sin especificar cuáles- que decían que con las aguas se habían acabado todas las gentes, con excepción de unos pocos que se habían escapado a algunos cerros, cuevas y árboles, a partir de los cuales “enpeçaron a muntiplicar”. Molina introdujo este comentario como una forma de dar cuenta de la adoración que los indios tenían por los ídolos que identificaban con los sobrevivientes del Diluvio y que eran erigidos en memoria de los primeros que habían salido de estos lugares una vez pasada la

inundación, tal como él mismo lo señala. A ellos les ofrecían sacrificios, no obstante lo cual habían naciones que habían tenido noticia del Hacedor antes que el Inca los sujetase, aunque a éste no le ofrecían tantos sacrificios como a las guacas (Molina 2010 [c.1575], 37).

A continuación, Molina retoma el relato del Hacedor y Tiaguanaco comenzando con una breve descripción de los edificios soberbios que allí aún existían y señalando que los muchos bultos de piedra que se encontraban en aquel lugar eran de hombres y mujeres que, por no obedecer el mandado del señor, se habían convertido en piedra. Al igual que Sarmiento, Molina no especifica de qué mandado se trataba, luego de lo cual prosigue con su historia diciendo que para entonces era de noche y que ahí el Hacedor había hecho el sol, la luna y las estrellas, mandándoles que fuesen a la isla de Titicaca, desde donde debían subir al cielo. Y cuando “se quería suvir el sol en figura de hombre muy resplandeciente” había llamado a los incas y a Manco Capac y les había dicho que habían de ser señores y que sujetarían a muchas naciones, dándoles sus insignias y armas. Después de esto, Manco Capac y sus hermanos y hermanas se habían sumido bajo tierra, volviendo a salir por la cueva de Pacaritambo -de donde también habían nacido otras naciones- “el primer día después de aver dividido la noche del día el Acedor” (Molina 2010 [c.1575], 38). Molina, que no entrega más detalles sobre el origen de los incas en Pacaritambo, continúa dando cuenta de otro mito vinculado al Hacedor, esta vez acompañado de sus dos hijos, Ymaymana Viracocha y Tocapo Viracocha, historia muy similar a la transmitida por Sarmiento sobre Viracocha Pachayachi, que en Molina aparece como Pachayachachi, Tituiracochan o el Hacedor.

A juzgar por su relato, Molina trató de acercar el diluvio y los mitos de origen andinos con la narración de la creación presente en la Biblia, proximidad que se refleja -por ejemplo- cuando indica que en Tiaguanaco el Hacedor había hecho a cada nación de barro dándoles “ser y ánima” a cada una, episodio que recuerda la creación del hombre del polvo de la tierra en Génesis 2, 6-7. Del mismo modo señala que Manco Capac salió de la cueva de Pacaritambo el primer día después de que el Hacedor dividió la noche del día, pasaje que evoca claramente el momento en que Dios separó la luz de las tinieblas durante la Creación que sucedió, efectivamente, la tarde y la mañana del primer día del mundo (Gn 1,5). Y aunque desde una perspectiva estrictamente lógica los incas no pudieron ser creados antes que Adán, pareciera ser que la coherencia interna de la narración tampoco es el principal objetivo de Molina, en la medida en que sus intervenciones tienden más a armonizar los testimonios

recibidos con detalles de las Escrituras y menos a tratar de elaborar una historia de alcance universalista. En este contexto, el origen de los incas no es el protagonista de la historia, en la medida en que éstos corresponden a una de las tantas naciones que el Hacedor moldeó en barro y que salieron de una cueva después que éste les ordenara sumergirse en la tierra.

Tal como ha señalado Henrique Urbano (2008, XXV- XXXV), Molina posee una evidente preocupación pastoral centrada en la prédica y en la catequesis, tendencia que más tarde se vería reflejada en su trabajo como traductor de catecismos y sermonarios oficiales -principalmente por su conocimiento de la lengua quechua- sin que se aprecien en su trabajo rastros de la “borrasca” que las tesis toledanas habían levantado acerca del señorío de los incas. Aquí no existen ni los fueros ni los títulos de Polo ni tampoco la tiranía de Sarmiento, sino la intención consciente de asimilar las versiones andinas del origen de los indios y el diluvio a los fines de la prédica. En conclusión, de la comparación de Polo Ondegardo, Sarmiento de Gamboa y Molina se desprende que cada uno orientó los relatos vinculados al Diluvio transmitidos por las *panakas* incaicas en función de sus propios intereses, reelaborando y adaptando las historias con un claro fin legalista, en el caso de Polo, con una evidente intención política en el de Sarmiento y con una manifiesta preocupación pastoral en el caso de Molina.

Los cronistas que siguieron a la década toledana se caracterizaron por reelaborar parte de las informaciones que sus predecesores les habían transmitido, al menos en lo que al diluvio se refiere. En el proceso, despojaron el diluvio del componente político que éste tenía en el informe de Polo o en la crónica de Sarmiento, insertándolo en el continuo de la historial lineal proyectada desde la Biblia o en la estructura particular de cada una de sus obras. Tal es el caso de Miguel Cabello Valboa que, como se planteó anteriormente, elaboró su obra con una visión unificadora de la historia que comenzaba con la creación y terminaba el año de 1532 con Pizarro en el Perú.

El contexto general que rodea la historia del origen de los incas transmitida por Cabello Valboa es la descripción de la dispersión de los ofiritas indianos por el continente, episodio que va acompañado por una reflexión del cronista en torno a la experiencia, la natural maestra de las cosas, de la cual se habían servido tanto las más bárbaras gentes como las más hábiles repúblicas para ordenar sus vidas y estados. De acuerdo a Cabello Valboa, los godos y otras naciones del mundo habían

tenido la costumbre de regular sus gobiernos por la experiencia de sus predecesores, tal como lo habían hecho los ofiritas indianos, ancestros de los incas y de todos los pobladores del Nuevo Mundo. Pero con el transcurso de los años, tal como sucedía a otras gentes, los ofiritas le habían tomado el gusto a mandar a los naturales y a sujetar a los extraños, favoreciendo a los más pujantes en posesiones o a los más valientes. En consecuencia, prosigue Cabello Valboa, la malicia de los poderosos había crecido y se habían convertido en tiranos crueles, llegando a tanto sus tiranías que incluso habían declarado por delito grave mirar a la cara a sus gobernantes (Cabello Valboa 1951 [1586], 256-257).

En Cabello Valboa, al igual que en Sarmiento, los incas habían sido tiranos. Eso sí, y a diferencia de éste último, para Cabello Valboa la tiranía de los incas constituía uno de los tantos ejemplos de cómo las repúblicas del mundo dejaban de guiarse por la experiencia de los gobiernos pasados, obedeciendo a tiranos crueles y poderosos que se destacaban en fortuna o valentía. De modo que la suya es una lectura de la tiranía coherente con las dimensiones globales de su obra que situaba el origen de ésta, al igual que Acosta, en el gobierno del gigante Nembrot, considerado el primer tirano de Mesopotamia. En este contexto la tiranía de los incas es una de las muchas que habían existido en el mundo. Respecto al origen de los incas, Cabello Valboa lo sitúa una vez pasado el diluvio universal, sin especificar en qué momento o edad, como queda de manifiesto cuando se refiere a la historia de Pacaritambo: “pues de aquestos aposentos (o palacios) fabulan los Yndios que (pasado ya el Unibersal Dilubio) salieron al Mundo sin padre ocho hermanos” (Cabello Valboa 1951 [1586], 261).

Según Cabello los ocho hermanos sin padre eran cuatro varones: Manco Capac, Ayarcache, Ayar Auca y Ayar Uchi; y cuatro mujeres: Mamaguaco, Mamacora, Mama Ocllo y Mamaragua. Estos se habían trasladado desde Pacaritambo hacia el Cusco pasando por Guamancancha, en donde Manco Capac se había ayuntado torpemente con su hermana Mama Ocllo, engendrando a Sinchi Roca. Esta unión ilícita había molestado mucho a Ayar Auca, a quien sus hermanos decidieron encerrar en una cueva que a partir de entonces se llamó Tambo Chacay, en recuerdo del nombre del criado que los había ayudado a perpetrar el confinamiento. A diferencia de lo que realmente había sucedido, los hermanos incas habían publicado que Ayaraucá había sido encerrado porque iba por el camino tirando piedras que derribaban los montes, cuyos peñascos desprendidos caían en las sementeras de los demás y que, a raíz de esto, temían que destruyese el mundo. Después del despacho del hermano el resto de los incas se habían dirigido al cerro de Guanacauri, en donde habían visto el

arco iris, que fue interpretada por Manco Capac como una buena señal de que el mundo no se acabaría por agua. Entonces, éste había incitado a sus hermanos a subir el cerro para determinar en dónde vivirían, lugar que terminó siendo el Cusco (Cabello Valboa 1951 [1586], 260- 262).

Respecto al origen en la laguna de Titicaca, Cabello Valboa también lo integra a su obra, en una breve digresión a propósito de los viajes de Huayna Capac, mencionando que allí mismo habían sido tejidas, hechas y labradas las ropas con que los incas se habían mostrado por primera vez (Cabello Valboa 1951 [1586], 362- 363).

A diferencia de otros autores, Cabello Valboa tuvo la precaución de señalar a los autores que siguió en su descripción del origen de los incas, los cuales corresponden a Polo Ondegardo, a Juan de Valboa -criollo limeño y profesor de quechua en la Universidad San Marcos de Lima (Urbano 2008, XXII)- y a Cristóbal de Molina. Respecto a Polo, es probable que de las *Razones* Cabello haya obtenido el marco general de la historia, a juzgar por dos correspondencias que existen entre ambos: la primera se relaciona con la distancia que existía entre la cueva de Pacaritambo y el Cusco, que varía en casi todos los testimonios que existen de la historia y que tanto en Polo como en Cabello corresponde a cinco leguas¹²⁵; la segunda se vincula con la introducción que ambos hacen de la historia, señalando que los incas salieron de Pacaritambo después del diluvio universal. Esto explica porqué en este apartado Cabello situó el origen de los incas contemporáneo al Diluvio, asociación que parece descontextualizada dado que todos los demás eventos que en su obra se vinculan a la gran inundación aparecen al principio de ésta, en los capítulos en los que el cronista sigue la *Antiquitatum* de Annio de Viterbo. En consecuencia, Cabello al reelaborar la información contenida en el texto de Polo -a quien consideraba “doctissimo y estudiioso Licenciado” (Cabello 1951 [1586], 257)- debió respetar la correspondencia entre diluvio y origen de los incas en Pacaritambo, aunque este dato no fuese coherente con la precisa sucesión cronológica de su *Miscelánea*.

Dado que Polo no ofrece más detalles sobre el episodio de Pacaritambo, Cabello debió recurrir a los otros dos autores que menciona con tal de completar la

¹²⁵ Polo dice: “que después del diluvio habían salido de una cueva que ellos llaman de Pacaritambo -cinco leguas del Cuzco, donde está labrada antiquísimamente una ventana” (Ondegardo 2012a [1571], 224). Del mismo modo Cabello Valboa (1951 [1586], 260) señala que: “Distantes de la Ymperial Ciudad del Cuzco cinco leguas estan unos aposentos llamado Pacaritambo”. A diferencia de los anteriores, la distancia entre el Cusco y Pacaritambo en Sarmiento (1942 [1572], 61) son seis leguas, en el expediente Callapíña (Documento Callapíña 2004 [1569], 154) son tres y en Betanzos son siete (2004 [1551- 1557], 56).

historia: Juan de Valboa y Cristóbal de Molina. Como del primero no sobrevivieron las anotaciones que Cabello refiere sólo queda Molina, autor de la ya mencionada *Relación de las fábulas y ritos de los incas* y de la *Historia de los Incas* hoy perdida. Dado que la información de Cabello Valboa no coincide con la recogida por Molina en la *Relación*, es probable que éste haya seguido la *Historia* perdida. No obstante, teniendo en cuenta la historia que Cabello transmite sobre el origen de los incas y que se supone obtuvo de la *Historia* de Molina, surge una nueva interrogante: ¿por qué ésta se parece tanto a la versión de Sarmiento si Cabello no lo nombra entre sus fuentes?

Las similitudes que en la historia del origen de los incas de Pacaritambo se observan entre Cabello y Sarmiento no sólo se remiten a este apartado, sino que también se aprecian en casi todos los episodios referidos a los incas que ambas obras transmiten. Por ejemplo, respecto al episodio en que los incas desde Guanacauri divisaron el arcoiris Cabello (1951 [1586], 262) expresa que “Mango Capac dijo á los demás buena señal es aquesta que ya no se acabara el Mundo por agua”, del mismo modo que Sarmiento (1942 [1572], 67) precisa que “Y teniéndolo por buena señal (*al arcoiris*), dijo Mango Capac: “¡Tened aquello por señal, que no será el mundo más destruído por agua!”. Estas semejanzas fueron advertidas por Luis Valcárcel quien al editar la *Miscelánea* señaló que no obstante las coincidencias existían más discrepancias entre Sarmiento y Cabello (Válcarcel 1951, XXXIV). Una de estas discrepancias se observa, por ejemplo, a propósito de la historia del hermano Ayar confinado a una cueva por Tambo Chacay que en Cabello corresponde a Ayar Auca y en Sarmiento a Ayar Cache.

Teniendo en cuenta las discrepancias entre Sarmiento y Cabello, el mismo Luis Valcárcel sugirió que la *Historia* de Molina podría ser el vínculo entre ambos, sin especificar a qué tipo de vínculo se refería. Ahondando en el tema, John Rowe (1985, 200) no sólo analizó algunas de las concordancias presentes en Sarmiento y Cabello, sino también entre éstos y dos documentos más: la *Historia general del Perú* de Martín de Murúa y un texto que data de 1569 conocido como la *Probanza de los Incas nietos de Conquistadores*, llegando a la conclusión de que Cabello y Murúa habrían tenido una fuente común que podría haber sido la *Historia* de Molina. Ésta, a su vez, habría compartido una visión común respecto al incario con Sarmiento de Gamboa y la *Probanza* analizada por Rowe. Esta hipótesis fue trabajada posteriormente por Catherine Julien (2000, 166- 232), quien centró su cotejo en Cabello y Murúa, llegando a una conclusión similar a la de Rowe. Esta relación permitiría explicar la presencia de

la tesis toledana de la tiranía de los incas en Cabello, la cual éste habría obtenido del texto perdido de Molina, reinterpretándola en función al contexto universalista de su obra y desponjándola del componente político que había tenido en la década anterior.

La historia del diluvio asociada al mito de Pacaritambo también aparece en la *Historia natural y moral de las Indias* de José de Acosta quien, al igual que Cabello, siguió a Polo Ondegardo mencionándolo en varias ocasiones a lo largo de su obra pero no específicamente en el apartado relacionado con el Diluvio. También siguió a Cristóbal de Molina -aunque sin citarlo- en parte de su descripción del origen de los indios y de los incas.

Acosta comienza señalando que entre los indios había gran noticia y plática del Diluvio, aunque no se podía determinar si se trataba del universal que contaba la Divina escritura o de alguno particular -como el de Platón o Deucalión- de las regiones en que ellos moraban. Acosta se mostraba más favorable a esta última opción, no obstante también se refiere al parecer de hombres expertos que, a juzgar por las señales mencionadas anteriormente, creían que una gran inundación había acontecido en las Indias (Acosta 2006 [1591], 71).

Acosta continúa su exposición señalando que los indios decían que como consecuencia de “aquel su diluvio” se habían ahogado todos los hombres y que el género humano se había vuelto a multiplicar a partir de un Viracocha, que había salido de la laguna de Titicaca. Éste se había asentado en Tiaguanaco -lugar en que se veían pedazos de edificios antiguos y muy extraños- y luego en el Cusco. En la misma laguna los indios mostraban una isleta, en donde fingían que se había escondido y conservado el sol, por eso antiguamente allí se sacrificaban ovejas y hombres (Acosta 2006 [1591], 71).

Toda esta descripción pareciera corresponder a un resumen del mito de Viracocha y el lago Titicaca en la versión de las *Fábulas* de Molina. Esto explicaría ciertas coincidencias entre ambos textos como, por ejemplo, que ambos autores señalaran que los indios tenían “gran noticia” del diluvio (Acosta 2006 [1591], 70; Molina 2010 [c.1575], 36). Además, en ambos textos la narración comienza a propósito del diluvio, dejando en claro que nadie se había escapado de él. De otra parte, los dos hacen mención a los edificios de Tiaguanaco, que en Molina (2010 [c.1575], 36) son “sobervios y de grande admiración” y en Acosta (2006 [1591], 71) son “antiguos y muy extraños”. Respecto a las omisiones de Acosta, éstas podrían deberse a la tendencia

racionalista del autor, quien identificó las evocaciones sobrenaturales que transmitían los mitos vinculados al origen de los indios y los incas con metiras ajenas a la razón. Esta actitud se repite constantemente en su obra y también se observa en los mitos relativos al mundo clásico como, por ejemplo, cuando señala que la historia de la Atlántida de Platón era una fábula, que no se podía contar sino a muchachos o a viejas (Acosta 2006 [1591], 66). En consecuencia, de ser correcta la relación entre Molina y Acosta, éste último habría omitido los detalles del mito de Viracocha que le parecieron poco probables, extraordinarios o triviales como, por ejemplo, el hombre y la mujer que se habrían salvado en el tambor episodio que, fuera de no tener sentido desde una perspectiva racional, no era coherente con la premisa de que nadie se había salvado del diluvio. Esta misma actitud lo habría llevado a cuestionar la identidad entre el diluvio de los indios y el universal de Noé que suponía Molina, a raíz de lo cual habría intercalado el comentario sobre los diluvios particulares de Deucalión y Platón.

Luego de la historia de Viracocha, Acosta menciona que respecto al origen de los indios otros contaban que de cierta cueva, por una ventana, habían salido seis o “no sé cuántos hombres” y que éstos habían dado principio a la propagación de los hombres. Por tal razón, dicho lugar era llamado “Pacari Tampo” y así tenían la opinión de que los tambos eran el linaje más antiguo de los hombres. De él procedía Manco Capac, al cual reconocían por el fundador y cabeza de los incas y que de éste procedían las dos familias o linajes de *Hanan Cusco* y *Urin Cusco*. Basándose en este hecho, los indios referían que en sus conquistas los reyes incas justificaban la guerra y exigían el reconocimiento de parte de los conquistados alegando que su linaje había renovado el mundo. Acosta señala que no añadirá más porque todo iba lleno de mentiras y ajeno a la razón, principalmente porque los indios consideraban que ellos “habían sido creados desde su primer origen en el mismo Nuevo Orbe, donde habitán” (Acosta 2006 [1591], 71-72). Acosta vuelve nuevamente sobre el tema cuando trata acerca del origen de los incas, insistiendo en que el título con que los incas se habían hecho señores de toda aquella tierra era el de fingir que, después del diluvio universal, ellos habían recuperado el mundo y que por eso les debían tributo y vasallaje todos los demás hombres, “como a sus progenitores” (Acosta 2006 [1591], 341).

En la segunda parte de su exposición Acosta hizo la misma lectura política del mito de Pacaritambo que había hecho Polo Ondegardo: que los incas, pretendiendo ser los ancestros de todas las gentes, obligaban al resto de los pueblos andinos a rendirles tributo y vasallaje, utilizando este título para sujetarlos a su servicio. Acosta

(2006 [1591], 71) también añade que, según hombres doctos, el dominio de los incas no se podía extender a más de cuatrocientos años, duración que coincide con el período que Polo (2012a [1571], 222) asignó al señorío de los incas. De otra parte, ambos cronistas mencionan los linajes de *Hanan Cusco* y *Urin Cusco*, sólo que Acosta señala que provenían de Manco Capac, mientras que en el relato de Polo aparecen sólo como dos parcialidades incas. Respecto a los añadidos del propio Acosta, éstos habrían consistido en comentarios nacidos de su propia experiencia como residente en el Perú, a la cual se puede atribuir su conocimiento sobre los tambos, que se tenían por el linaje más antiguo entre los hombres. Esta idea debió reflejar la tendencia de las élites incaicas, hacia fines del siglo XVI, a posicionarse beneficiosamente dentro del nuevo orden administrativo colonial, tal como queda de manifiesto a propósito del *Documento Callapiña* ya mencionado. Otros diferencias entre Polo y Acosta se relacionarían nuevamente con la tendencia racionalista de este último, responsable de la expresión “seis o no sé cuántos hombres” para referirse a los incas que habían salido de Pacaritambo y que en Polo corresponden a siete personas.

De lo anterior se concluye que no obstante Acosta siguió a Polo citándolo en varios capítulos a lo largo de su obra, en el relacionado con el origen de los indios y de los incas también lo hizo, aunque sin explicitarlo y desprovisto del componente político que tenían sus *Razones*, en la medida en que en Acosta no hay mención a los fueros de los indios, ni a la conveniencia de manternerlos.

Otro que asoció los orígenes de los incas al Diluvio fue Garcilaso de la Vega en sus *Comentarios Reales*, quien da cuenta de las “fábulas historiales” de los incas reproduciendo tres historias distintas. La primera de ellas era la referida por la gente común, que él identificó con los indios del Collasuyu y los del Cuntisuyu, es decir, con los que habitaban los territorios ubicados al sur y al poniente del Cusco, respectivamente. Según ellos, después de un diluvio -que Garcilaso no sabía si había sido el general o uno particular- había aparecido un hombre en Tiaguanaco, tan poderoso que había repartido el mundo en cuatro partes, dándoselas a cuatro hombres que había llamado reyes: a Manco Capac le había tocado la parte septentrional, a Colla la meridional, a Tócay la parte del levante y a Pinahua la del poniente. A cada uno le había sido ordenado que fuese a su distrito y gobernase a la gente que allí encontrase. Respecto a dicha gente, Garcilaso señalaba con cierta ironía que los indios no sabían decir si las había ahogado el diluvio o si habían resucitado para ser conquistadas y doctrinadas, agregando que de este repartimiento del mundo había nacido el que después habían hecho los incas de su reino.

Posteriormente Manco Capac se había dirigido hacia el Cusco, cumpliendo las órdenes de su mentor, mientras que de los otros tres hombres nada más se había sabido. Garcilaso agrega, refiriéndose a las incoherencias de la narración, que así eran todas las historias de aquella antigüedad, cuyos principios eran tratados confusamente por la falta de letras para conservar la memoria de sus antigüallas. Y de ello no había que espantarse, puesto que los de la gentilidad del Viejo Mundo, habiendo tenido letras y siendo tan curiosos para ello, habían inventado fábulas tan dignas de risa como éstas, ejemplo de lo cual era la historia de Pirra y Deucalión (Garcilaso 1976 [1609], I, 42- 43).

La segunda de estas fábulas historiales, transmitida por los indios que vivían al levante y al norte del Cusco, era que al principio del mundo por una de las tres ventanas que habían en unas peñas en Paucartampu -concretamente la del medio- habían salido ocho hermanos, cuatro hombres y cuatro mujeres. Esa ventana, apodada desde entonces “real”, había sido por esta razón forrada con láminas de oro y piedras preciosas, a diferencia de las otras dos que sólo habían sido adornadas con oro. El primer hermano de éstos -Manco Capac- y su mujer Mama Ocllo habían fundado el Cusco, que en la lengua particular de los incas -una lengua diferente del quechua hablada sólo por los incas- quería decir “ombligo”. Luego de señalar que Manco Capac había sujetado a las naciones -seguramente las que vivían en el Cusco- enseñándoles a ser hombres, Garcilaso entrega los nombres de los otros hermanos, de los cuales declara haber intentado conseguir más información, no obstante lo cual los indios decían “mil disparates /.../ tan sin orden y concierto, que más se saca por conjeturas de lo que querrán decir que por el discurso y orden de sus palabras” (Garcilaso 1976 [1609], I, 43).

Garcilaso concluye la historia diciendo que algunos españoles curiosos decían que los indios habían tenido noticia del diluvio de Noé y que los cuatro hombres y las cuatro mujeres que habían salido por las ventanas de Paucartambo eran Noé, su mujer, sus hijos y sus esposas. Y que la ventana era en realidad la ventana del arca de Noé y que el hombre poderoso que había aparecido en Tiaguanaco era Dios, que había mandado a Noé y sus tres hijos a poblar el mundo. Garcilaso declara, además, que no se entrometerá en cuestiones tan hondas, señalando que cada uno podía tomarlas como quisiera (Garcilaso 1976 [1609], I, 44).

Ahora bien, en forma paralela, Garcilaso da cuenta de una tercera versión sobre el origen de los incas, que le habían contado su madre y sus tíos cuando era

niño. Por ende, era la versión de los propios incas del Cusco y no la incluye dentro de las fábulas historiales como las anteriores, sino que le dedica un capítulo especial, en los inicios de los *Comentarios*. De acuerdo a ésta, en los siglos antiguos el Cusco estaba habitado por gente que vivía como fieras y animales brutos, hasta que el Sol -al que los incas llamaban “nuestro padre el sol”- había enviado del cielo a la tierra un hijo y una hija de los suyos, para que los doctrinaran y dieran leyes, para que supiesen labrar la tierra y vivir en pueblos poblados. Esto había sucedido en la laguna Titicaca, desde donde el padre sol les había dicho a los incas que caminasen por donde quisieran, procurando hincar una varilla de oro en diferentes parajes, siendo el escogido para hacer su asiento y corte aquel en el cual la varilla se hundiese de un sólo golpe. Luego de escuchar al padre sol, el hombre y la mujer se habían dirigido al septentrión hasta llegar a Pacaritambo -Pacárec Tampu- que quería decir “venta o dormida que amanece”, nombre que le había sido dado por el inca porque había salido de aquella dormida justo cuando amanecía y del cual se jactaban mucho sus moradores, justamente por habérselo puesto el inca (Garcilaso 1976 [1609], I, 37-38).

Continuando con su viaje, la primera parada que los incas habían hecho en el valle del Cusco había sido en el cerro de Guanacauri, en donde la vara se había hundido con facilidad, después de tratar infructuosamente en otros lugares. Siguiendo las instrucciones del Sol, que les había dicho que instruyeran en diferentes artes a los habitantes del Cusco, el hombre se había dirigido al norte y la mujer al sur, llamando a las gentes para que se les uniesen y sacándolos de vida ferina que llevaban. Éstos, maravillados por las promesas que los incas les hacían se les había unido espontáneamente, juntándose un gran número de hombres y mujeres. Mientras los convocados por el príncipe habían fundado “Hanan Cozco”, los convocados por la princesa habían fundado “Hurin Cozco”, siendo los primeros tenidos como hermanos mayores y los segundos como hijos segundos (Garcilaso 1976 [1609], I, 37-40). Más adelante, al referirse al templo de Titicaca, Garcilaso agrega que a esta fábula añadían otra de siglos más antiguos y era que después del Diluvio los rayos del sol habían sido vistos por primera vez en aquella isla, hecho que los incas amautas o filósofos interpretaban como una señal de que el Sol, más tarde, pondría sus dos primeros hijos para que sacasen de sus bestialidades a las gentes (Garcilaso 1976 [1609], I, 171-172). En consecuencia, para Garcilaso el diluvio había sucedido al menos unos siglos antes del origen de los incas.

A juzgar por los elementos que se observan en las tres historias de Garcilaso, éstas constituyen fuentes independientes de Polo, Molina o los otros cronistas

mencionados, no obstante lo cual se relacionan o con Pacaritambo o con Tiaguanaco, los dos lugares vinculados al origen de los incas en las crónicas anteriores, aunque Garcilaso agrega uno nuevo: Paucartambo. Otro punto importante a tener en cuenta es que Garcilaso no le asigna el mismo valor a las tres historias, en la medida en que la que corresponde a la última versión proviene de los propios incas y no de la gente común, como las dos primeras. Por ende, en la versión de los incas no caben las “fábulas dignas de risa” o los “mil disparates” que Garcilaso observa en las anteriores. En ella los incas poseen un papel providencial, en la medida en que convirtieron a los habitantes del Cusco en hombres capaces de buena razón y doctrina para que cuando Dios tuviese por bien enviar su luz a dichos idólatras “los hallase, no tan salvajes, sino más dóciles para recibir la fe católica” (Garcilaso 1976 [1609], I, 36). Esta premisa podría explicar el esfuerzo de Garcilaso por hacer parecer a los primeros incas como una pareja primigenia al estilo de Adán y Eva que, además, había instruido a los hombres en los oficios varoniles y femeninos, respectivamente.

De otra parte, Garcilaso parece haber historiado el mito de Pacaritambo, incorporándolo al continuo de la historia lineal trazada desde la Biblia: en “siglos más antiguos” había ocurrido el Diluvio, luego del cual el sol había salido por primera vez en la isla de Titicaca; después, en “siglos antiguos” los incas habían sido creados por “nuestro padre sol”, quien los había enviado del cielo a la tierra; en su periplo, los incas habían decidido pernoctar en Pacaritambo, gracias a lo cual Garcilaso puede explicar el mito de origen de los incas no como un hecho extraordinario, en la medida en que en su relato la mítica ventana corresponde a uno de los tantos lugares en que los incas durmieron a lo largo de su viaje y no a un lugar de origen como en el resto de los testimonios.

II.2 El origen de los indios: los diluvios no cusqueños

Fuera de los relatos que vincularon el origen de los incas al diluvio de Noé o a algún otro de la tradición clásica, los cronistas también dieron cuenta de inundaciones que catalogaron de locales, suponiendo que habían afectado un lugar determinado distinto del Cusco o que, en su defecto, no habían tenido la magnitud de la inundación general.

Uno de los primeros testimonios sobre diluvios andinos extra-cusqueños pertenece a Cieza de León que en el *Señorío de los incas* hace referencia a un gran diluvio acontecido muchos años antes que hubiesen incas y durante el cual la mar se

había salido de sus límites hinchiendo toda la tierra de agua. Los montes más altos de toda la serranía habían sido inundados por el agua y toda la gente había perecido. No obstante, respecto a este diluvio los indios Guancas de Jauja y los naturales de Chucuito en el Collao -localidades que se encuentran a más de mil kilómetros de distancia entre si- le habían dicho a Cieza que en las cuevas de las peñas se habían escondido algunos indios con sus mujeres, los cuales habían sido responsables de henchir la tierra nuevamente de gente “porque fue mucho lo que multiplicaron” (Cieza 2005 [1553], 302). En otra versión, los señores de la serranía y de los llanos decían que no se había escapado ninguno excepto seis personas que lo habían hecho en una balsa o barca, los cuales habían engendrado a los que entonces existían. Asociando estas inundaciones a algunas locales como las de Tesalia, Cieza descartó la posibilidad de que se tratase del de Noé, argumentando que los indios no tenían memoria de la inundación general¹²⁶.

Otro registro temprano de inundaciones locales proviene de las relaciones de López de Gómara y Agustín de Zárate, el primero de los cuales en su *Historia general de las Indias* se refirió al tema del diluvio a propósito de las guerras entre Atahualpa y Huayna Capac. El capítulo en que aparece la historia figura en la edición de Anuers de 1554 con el nombre “De la opinión que tienen acerca del diluvio y primeros hombres” (López de Gómara 1554 [1552], 168), título que en la edición de Zaragoza de 1555 aparece con el añadido “,los del Perú”, dando a entender que se trata de los primeros hombres del Perú (López de Gómara 1555 [1552], lvi).

Gómara comienza señalando que al principio del mundo los indios decían que desde el norte había venido un hombre llamado Con, el cual no tenía huesos y “andaba mucho y ligero”, acortando el camino, bajando las sierras y alzando los valles a su voluntad y palabra. Decía ser hijo del sol y había hinchido la tierra de hombres y mujeres, a los cuales les había dado fruta y pan para comer. Pero algunos “le habían hecho un enojo”, a raíz de lo cual había convertido la buena tierra en arenales secos y estériles, como los de la costa, quitándoles la lluvia y dejándoles sólo algunos ríos para que se mantuviesen con su regadío y trabajo. Luego había sobrevenido Pachacamac, que también era hijo del sol, y de la luna, y que “significa criador”, el cual había desterrado a Con, convirtiendo a sus hombres en gatos, tras lo cual había

¹²⁶ No obstante estas precisiones, la descripción de Cieza del Diluvio constituye un registro incompleto puesto que la *Segunda Parte de la Crónica del Perú o Señorío de los Incas* no fue publicada en vida del autor. En consecuencia, de los únicos testimonios que han sobrevivido de la obra el más completo parece ser el manuscrito de la Biblioteca Apostólica Vaticana, al cual le falta parte del primer folio que es, justamente, el que trata sobre el Diluvio (Pease siguiendo a Cantú 2005, 301).

creado de nuevo a los hombres y mugeres, “como son agora”, proveyéndoles de todo lo que tenían. Por eso lo tenían por dios y le honraban en Pachacamac hasta que los cristianos llegaron. El templo de Pachacamac, que estaba cerca de Lima, era visitado por todos por “su devocion y oraculos, ca el diablo aparecia y hablaua con los sacerdotes” y había sido despojado por sus riquezas por los españoles tras la muerte de Atahualpa (López de Gómara 1554 [1552], 168- 168v).

Todo este relato sirve a López de Gómara de introducción para la historia del diluvio: “Dizen assi mesmo que llovio tanto vn tiempo”, que se habían anegado todas las tierras bajas y que sólo se habían salvado los hombres que se habían escodido en ciertas cuevas de unas sierras muy altas, cuyas puertas pequeñas habían tapado para que no entrase el agua. Habían metido dentro bastimentos y animales y cuando sintieron que ya no llovía, echaron fuera dos perros, los cuales volvieron limpios y mojados, en señal de que las aguas no habían menguado. Aunque el mismo López de Gómara (1554 [1552], 262v) expresamente señala en otro lugar de la *Historia* que en las tierras del Perú no habían perros antes de la llegada de los españoles, el relato prosigue cuando los hombres de las cuevas nuevamente echaron fuera a más perros los cuales, volviendo enlodados y enjutos, les habían señalado que las aguas habían cesado. Entonces, los hombres habían salido de las cuevas a “poblar la tierra”, empresa en la cual fueron estorbados por las muchas y grandes culebras que se habían creado del cieno y la humedad del diluvio (López de Gómara 1554 [1552], 168v-169).

El capítulo concluye con una breve referencia al fin del mundo, en el cual los indios también creían. A diferencia del diluvio, pensaban que antes que ocurriese iba a ocurrir una gran sequía, en la que se iban a perder el sol y la luna. Por eso cuando habían eclipses los indios daban grandes alaridos, porque temían que el mundo entero se acabase (López de Gómara 1554 [1552], 169).

Una historia casi idéntica aparece en la *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* de Agustín de Zárate, con algunas variantes. En la primera edición de 1555, publicada en Amberes, el capítulo sobre el Diluvio se denomina “De las opiniones que los Indios tienen de su creación y de otras cosas” y es introducido a propósito de una digresión sobre el origen y las costumbres de los Indios del Perú, apartado que forma parte de un conjunto de capítulos que aparecen dentro de la descripción de la expedición de Pizarro.

Las variantes presentes en la historia de Zárate respecto de la de López de Gómara son las siguientes: en primer lugar, Zárate no la sitúa al “principio del mundo”, advirtiendo que los indios no tenían escritura y que, en consecuencia, no sabían acerca del origen de su creación; en segundo lugar, en Zárate Con había creado a los “indios que en aquel tiempo auia”, dándoles yerbas y frutas silvestres, a diferencia de López de Gómara en el cual Con había henchido “la tierra de hombres y mugeres”, dándoles fruta y pan: en tercer lugar, en Zárate los indios que habían enojado a Con eran los de los llanos, a diferencia de López de Gómara, en el cual eran “algunos” indios; en cuarto lugar, en López de Gómara los indios de Con habían sido convertidos sólo en gatos, mientras que en Zárate habían sido convertidos en gatos y otros animales; en quinto lugar, el relato que López de Gómara intercaló acerca del despojo del templo de Pachacamac tras la prisión de Atahualpa no aparece en Zárate, quien señala que Pachacamac duró muchas edades y que había desaparecido cuando los españoles llegaron al Perú, agregando que “deuia de ser algun demonio que les hazia entender todas estas vanidades”; en sexto lugar, Zárate introduce la historia del diluvio señalando que “antes de todo esto (*de la historia de Con*) vuo diluuiio”, mientras que López de Gómara la introduce con un “Dizen alli mesmo que llovio tanto vn tiempo”, sin precisar que esto había ocurrido antes de la historia de Con, como lo había hecho Zárate; en séptimo lugar, en Zárate los indios de las cuevas se habían encerrado con ellas con bastimentos y no con bastimentos y animales como aparece en López de Gómara; en octavo

lugar, en la historia de López de Gómara son dos los perros que volvieron a las cuevas limpios y mojados, a diferencia de Zárate que no precisa el número, a lo que hay que agregar que en su historia no se salvaba ningún animal dentro de las cuevas; en noveno lugar, López de Gómara cierra el ciclo del diluvio señalando



En la edición *princeps* de 1555, este dibujo acompaña la reflexión de Zárate acerca de Pachacamac, divinidad andina venerada en la costa del Perú que el cronista asoció a algún demonio que -seguramente- los indios tenían por dios (Zárate 1555, 19v).

que después que los perros volvieron enlodados, los indios “salieron a poblar la tierra”, mientras que Zárate concluye planteando la duda acerca de si, en efecto, se trataba del diluvio de Noé o si, por el contrario, se trataba de alguno otro en particular (Zárate 1555, 19- 20).

Tanto la *Historia general de las Indias* de López de Gómara como la *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* de Zárate datan de la década de 1550, no obstante lo cual la primera en ser publicada fue la *Historia* de López de Gómara, en 1552 en Zaragoza. En cambio, y como ya se ha dicho, la de Zárate fue publicada en 1555 en Amberes, a partir de lo cual se podría suponer que éste último copió el relato de López de Gómara, adaptándolo al conocimiento que había adquirido en su breve visita al Perú. No obstante esta parece ser una hipótesis bastante cercana a la realidad, Pease planteó sus dudas al respecto, preguntándose acerca de la factibilidad de que un autor como Zárate, testigo presencial de los hechos que acaecían en el Perú en los años posteriores a la conquista, hubiese copiado el texto de López de Gómara, tan reciente y difundido. Llamando la atención sobre el hecho de que Zárate había abandonado el Perú en 1545 y que en los años posteriores había andado en un “silencio editorial”, Pease planteó la pregunta de si podía haber sucedido al revés, es decir, que López de Gómara hubiese copiado un manuscrito de Zárate (Pease 1995, 171).

Dado que no sólo el capítulo de Con y el diluvio son semejantes en ambas obras, no es posible determinar a partir de esta breve comparación quién registró originalmente la historia. Sí es posible determinar que para López de Gómara la historia de Con aparece situada en los inicios del mundo y que, en consecuencia, el episodio del diluvio es posterior a este evento. En consecuencia, López de Gómara homologó la inundación presente en la historia de Con con el relato bíblico, en el cual la era de Caín precedía al diluvio, estrategia que evidencia la formación religiosa de un eclesiástico como López de Gómara. Otros elementos permiten corroborar esta información: como la descendencia de Caín, algunos hombres habían enojado al dios Con, del mismo modo que los perros liberados por los hombres de las cuevas para asegurarse de que las aguas hubiesen bajado evocan claramente el momento en que Noé echó a volar las tres palomas -o las palomas y el cuervo, en la Septuaginta- para asegurarse de que el orbe había vuelto a ser habitable.

Zárate, en cambio, introdujo la misma historia con una cuota de escepticismo, al plantear que los indios no sabían del origen de su creación, puesto que en cada

siglo cada uno añadía y componía lo que le parecía. De otra parte, Zárate sitúa la historia de Con como posterior al diluvio, al contrario de López de Gómara. Finalmente, añade una reflexión planteando que “como quiera que sea ellos tienen noticia que ha auido diluuiio”, pero que no sabían que en el Arca se había escapado Noé con siete personas más, las cuales habían regenerado el mundo. En consecuencia, imaginaban o fingían que en las cuevas se habían escapado algunos del diluvio, a raíz de lo cual Zárate proponía que podía tratarse de uno particular, como el de Deucalión (Zárate 1555, 20).

En conclusión, la misma historia fue interpretada por distintos cronistas en función de sus propias percepciones: mientras que López de Gómara la asoció con el Diluvio universal, Zárate mantuvo sus reservas, dando a conocer sus reparos, el principal de los cuales era que los indios no conocían su origen. Junto con lo anterior, existe otro aspecto importante a destacar respecto al tema del diluvio y el origen de los indios del Perú en Zárate: este capítulo no aparece en todas las ediciones de su *Historia*, sino sólo en la *princeps* de 1555 y en algunas traducciones originadas a partir de ella (Pease, 1995, 161). Junto con este capítulo, fueron suprimidos de las ediciones posteriores tres más: uno concerniente a los ritos y sacrificios de los indios del Perú, otro relativo a cómo tenían la resurrección de la carne y, finalmente, un tercero referido al origen de los reyes del Perú.

Los cambios a la versión inicial de la *Historia* no sólo consistieron en la omisión de estos capítulos, sino que también en la modificación de otros, relacionados con el tipo de gobierno que los incas habían ejercido en los Andes, que de ser descrito en la edición *princeps* como un sistema sucesorio en el cual la borla era heredada primero por el hermano del difunto inca y luego por su hijo mayor, pasó a ser descrito en la de 1577 como un gobierno tiránico, en el cual sucedía el inca que mayor poder y fuerza detentaba (Hernández Astete 2012, 663). Siguiendo a Duviols, Pease (1995, 162) planteó que las supresiones y cambios a la *Historia* de Zárate debían ser interpretados en el contexto del proyecto político del virrey Toledo que comenzó a implementarse en los Andes a partir de la década de 1570 y durante el cual fueron redactados los informes y crónicas señalados en el apartado anterior. Las supresiones y modificaciones que Zárate realizó a su obra reflejan, como en el caso de Polo y Sarmiento, la gravitancia política que el origen de los incas había adquirido en la sociedad virreinal de la década de 1570¹²⁷.

¹²⁷ De acuerdo a Teodoro Hampe (1991, 151- 153), Zárate habría corregido en dos ocasiones su crónica. La primera en 1555, inmediatamente después de la publicación del primer tiraje de la edición *princeps*,

Un tercer registro correspondiente a un diluvio local fue transmitido por Sarmiento de Gamboa, quien a propósito de la descripción del *unu pachacuti* da cuenta de la fábula particular que los cañares, provenientes de Quito y Tomebamba, tenían de esta historia: decían que en tiempo del diluvio había en el pueblo de Tumibamba un cerro llamado Guasano, al cual habían subido dos hombres cañares, uno llamado Ataorupagui y el otro llamado Cusicayo. A medida que las aguas iban subiendo, el monte iba nadando y subiendo también, de modo que nunca había sido cubierto por las aguas. Cuando el diluvio había cesado, los dos hombres habían descendido y habían comenzado a sembrar. Un día, retornando a su choza después del trabajo, habían hallado en ella panecitos y un cántaro de chicha y, agradeciendo al hacedor, habían comido y bebido. El misterio se había repetido al día siguiente y, curiosos, los cañares habían decidido aguardar escondidos, para averiguar quién les traía esos manjares. Estando ocultos, vieron venir a dos mujeres cañares a las cuales infructuosamente habían querido aprehender. Entonces los hombres, arrepentidos por el daño que les habían hecho, pidieron a Viracocha perdón, rogándole que volviese a enviar a aquellas mujeres y a los mantenimientos que les traían. Regresando las mujeres por orden del hacedor, uno de los hermanos había tenido ayuntamiento con una de ellas, convirtiendo a la otra en su manceba, porque el hermano mayor se había ahogado en una laguna. Con las dos mujeres el cañari había tenido diez hijos, a los cuales había convertido en dos parcialidades de a cinco: *Hanansaya* o bando de arriba y *Hurinsaya* o bando de abajo, parcialidades que eran los ancestros de todos los cañaris que en el tiempo de Sarmiento existían (Sarmiento 1942 [1572], 49-50).

Una versión parecida a la del diluvio de los cañares transmitida por Sarmiento, con algunas variantes, entrega Cristóbal de Molina para la provincia de Cañaribanba, también en Quito. En esta versión, el cerro se llama Huacayñan y, tal como en Sarmiento, iba creciendo a medida que las aguas subían. Los dos hermanos, una vez concluido el Diluvio y acabada la comida que tenían para su sustento, habían salido por los cerros y valles en búsqueda de algunas hierbas y raíces, luego de lo cual habían construido una pequeña casita en la que vivían. Pasando grandes trabajos y hambre, un día que regresaban de su recolección vieron que había comida y chicha en su casa, suceso que se repitió por diez días, al cabo de los cuales quisieron saber

razón por la cual existen tres versiones de esta edición que, no obstante parecer a primera vista idénticas, difieren entre sí por la sustitución de ciertas hojas claves dentro de cada libro. Estas hojas dicen relación con la actuación del bando almagrista en el escenario de las luchas entre las tropas pizarristas y las leales al virrey Núñez Vela: Zárate necesariamente debía simpatizar con el bando almagrista para parecer antipizarrista y, de este modo, demostrar su lealtad al rey en el agitado ambiente de las guerras civiles del Perú. El segundo momento, en tanto, tuvo lugar en la década de 1570 y corresponde al mencionado arriba.

quién les hacía tanto bien en tiempos de tanta necesidad. Entonces el mayor de ellos se escondió y vio que llegaron dos aves guacamayos vestidas como cañares, la mayor de las cuales se quitó su manto o *lliclla* y comenzó a preparar la comida. Al ver que tenían rostros de mujeres y que eran hermosas, el indio que se había escondido arremetió contra ellas, ahuyentándolas sin que alcanzaran a terminar de preparar la comida. Cuando el hermano menor se enteró de lo sucedido se enojó y decidió quedarse escondido para ver si volvían, hecho que aconteció al cabo de tres días. Cuando ya estaban cocinando, el hermano menor arremetió contra ellas, encerrándolas en la choza y abordando a la menor, con la cual tuvo “acceso y cópula carnal”, situación que aprovechó la mayor para huir. El hermano menor y la guacamayo menor tuvieron seis hijos en total, hombres y mujeres, y vivieron en aquel cerro alimentándose de las semillas que sembraron y que había traído la guacamayo. De esta progenie descendían todos los cañares, que tenían por guaca al cerro Huacayñan y las aves guacamayas, cuyas plumas eran muy apreciadas entre ellos (Molina 2010 [c. 1575], 40-41).

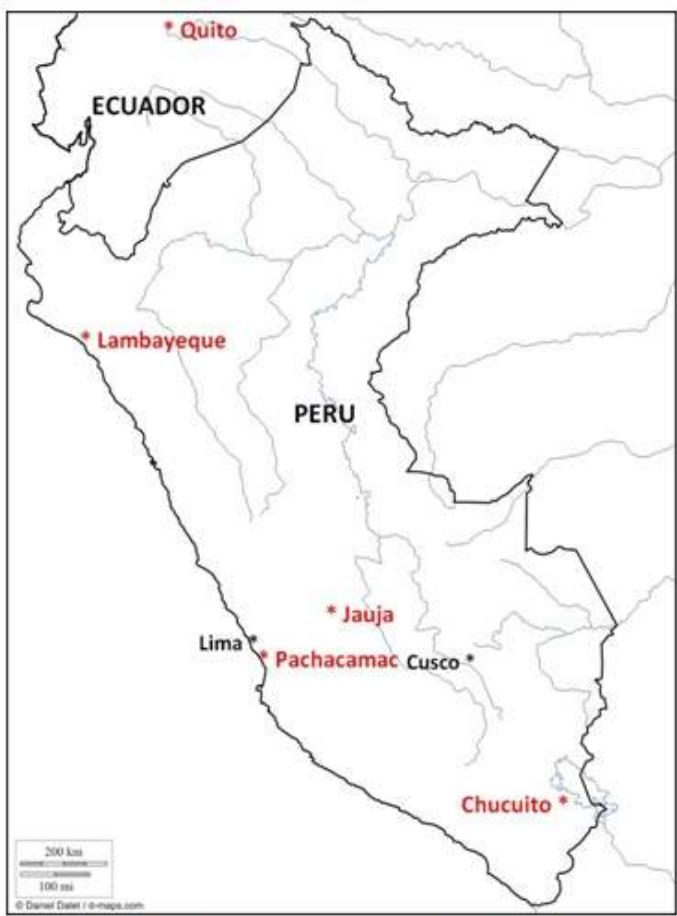
Dado que Sarmiento y Molina constituyen fuentes independientes, las similitudes entre ambos pueden remitirse a un relato oral común. De ser así, al evidenciar el parecido entre ambos podría establecerse una primera aproximación al sustrato común que posee la historia: en primer lugar, ambos la sitúan como contemporánea al Diluvio y ambos especifican que se salvaron dos hermanos en un cerro, que no se inundó porque “como las aguas iban creciendo, el monte iba nadando y sobreaguando”, en palabras de Sarmiento (1942 [1572], 50) o porque “como yban las aguas creciendo, yba el cerro creciendo, de manera que no le pudieron enpeñar las aguas”, en palabras de Molina (2010 [c.1575], 40). En ambos casos los hermanos cañares presenciaron con asombro cómo les eran traídos alimentos y chicha a su choza, del mismo modo que en ambos relatos el hermano mayor desaparece: en Sarmiento ahogado en una laguna y en Molina no se vuelve a mencionar después del enojo que tuvo con su hermano. Sin embargo, a medida que la historia va acercándose a su final las versiones se van distanciando, siendo la mayor de estas diferencias que en la versión de Sarmiento el hermano menor tiene ayuntamiento con las dos mujeres, con quien tiene diez hijos, y en la de Molina el hermano menor tuvo cópula carnal sólo con la menor con quien, además, tuvo seis hijos e hijas.

Más allá de estas diferencias, lo cierto es que en la historia de Molina no existe la bigamia que refiere Sarmiento y, respecto a los hijos, éstos coinciden con los

sobrevivientes de la inundación bíblica: seis hijos e hijas más sus dos progenitores. Estas variantes evidencian, una vez más, el objetivo pedagógico-pastoral de la obra de Molina, en la medida en que sus esfuerzos tendieron, al menos en este caso, a construir una historia moralizante y coherente con las Escrituras.

Respecto al nombre del cerro, Guasano en Sarmiento y Huacayñan en Molina, la *Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas* de Cristóbal de Albornoz registra un topónimo parecido: Guasaynan “guaca prencipal de todos los indios hurin e hanansayas” de Tomebamba. Albornoz declara que correspondía a un cerro alto de donde decían procedían todos los cañares, en el cual se habían refugiado del diluvio. Junto a él menciona Puna, guaca principal de los indios hurinsayas, que describe como un cerro alto de piedra que decían los indios había crecido en tiempos del diluvio (Albornoz 1967 [c. 1582], 32). De todos estos registros, es posible deducir que, independientemente del nombre del cerro, en la región de Tomebamba existía un diluvio asociado al origen de los indios, en el cual un cerro, que subía a medida que las aguas crecían, los había salvado del diluvio.

Un cuarto testimonio de una inundación local se encuentra en Cabello Valboa a propósito de las conquistas de Topa Inca en Tumbes y la costa norte del Perú, cuyos indios tenían diferentes opiniones acerca de sus orígenes. Los de Lambayeque decían que hacía mucho tiempo había venido desde el mar con sus compañías un hombre llamado Naimlap, el cual se había establecido en los alrededores del río Faquisllanga, identificado como el actual río Lambayeque. Allí había tenido muchos hijos los cuales, a su vez, habían dado origen a una generación de herederos, el último de los cuales había sido Fempellec. Éste, mientras intentaba cambiar de lugar un ídolo asentado por Naimlap en el asiento de Choc, se había ayuntado torpemente con el diablo en figura de mujer, al cabo de lo cual había comenzado a llover intensamente en los desérticos llanos de la costa. La lluvia había durado treinta días, luego de los cuales había transcurrido un año de mucha esterilidad y hambre. Cabello Valboa agrega que a los indios como “les fuese notorio el grave delito cometido por su Señor entendieron ser pena correspondiente á su culpa la que el Pueblo padecía”, dando a entender que el diluvio era un castigo que se debía al comportamiento de su señor. Finalmente, los sacerdotes, comprendiendo el delito perpetrado por Fempellec, habían decidido arrojarlo al mar atado de pies y manos, terminando definitivamente con el linaje de Naimlap, del cual ya no quedaban herederos. A partir de entonces, Lambayeque había quedado sin patrón ni señor natural hasta el advenimiento del poderoso Chimo Capac (Cabello Valboa 1951 [1586], 329).



Lugares en que registran testimonios de inundaciones locales de acuerdo a López de Gómara, Zárate, Cristóbal de Molina, Sarmiento de Gamboa y Cabello Valboa.

observar en ellos las interpretaciones de los propios cronistas: mientras algunos optaron por identificar los diluvios andinos con alguna inundación local al estilo de las transmitidas por la tradición clásica como, por ejemplo, Zárate y Cieza que las compararon con el diluvio de Deucalión en Tesalia, otros los asimilaron al diluvio de Noé, aunque sin explicitarlo. Tal es el caso de López de Gómara, y su historia de los perros liberados por los sobrevivientes del diluvio para saber si la tierra ya se había secado, y Cristóbal de Molina, en cuya historia sobrevive una pareja primordial y sus seis hijos e hijas. En la misma línea se encuentra Cabello Valboa, para quien el diluvio es sinónimo de castigo, al igual que en las Escrituras.

Más allá de estas consideraciones, otro elemento común a todas las historias es que el diluvio marca el comienzo o el fin de una era, rasgo que los diluvios andinos compartieron con los de tradición europea y que Mircea Eliade identificó como una característica de las sociedades arcaicas que poseían una concepción cíclica del tiempo. De acuerdo a Eliade, en tales sociedades las catástrofes como los diluvios o

Los testimonios referidos abarcan áreas tan dispersas como Quito y Lambayeque en el norte, Jauja y Pachacamac en la zona centro sur y Chucuito en el Collao, la parte más meridional del actual Perú. Algunos de ellos poseen elementos comunes como, por ejemplo, la mención a las cuevas de los altos montes que sirvieron de refugio a los sobrevivientes en Cieza, López de Gómara y Zárate; o la referencia al cerro que crecía a medida que las aguas subían, presente tanto en Molina como en Sarmiento, en cuyas historias tales cerros corresponden a guacas. También es posible

las conflagraciones eran consideradas necesarias para la regeneración periódica del tiempo, sentido que contribuyó a que fuesen entendidas como eventos normales y nunca definitivos (Eliade 2002, 89).

Pero ¿hasta qué punto los diluvios eran normales para las comunidades andinas del siglo XVI? Y desde una perspectiva socio-ambiental ¿cómo se relacionaban con ellos? Para comprender la importancia que los relatos relacionados con inundaciones tienen en el contexto del árido paisaje andino es necesario dimensionar, en primer lugar, el significado que las lluvias tuvieron y aún hoy tienen en los Andes: en proporciones normales son sinónimo de fertilidad y prosperidad, pero cuando dan paso a aluviones y avenidas de agua equivalen a una amenaza sin parangón (Salomon 1998, 15).

En la actualidad, los aluviones suelen identificarse con la presencia de la corriente del Niño, de data milenaria y recurrente en los Andes. Lorenzo Huertas ha analizado las catástrofes asociadas a alteraciones naturales como inundaciones y otros desastres de grandes magnitudes desde una perspectiva histórica, relacionándolas con la recurrencia de esta corriente, sobre todo en el norte del Perú. El Niño corresponde a un fenómeno metereológico que afecta principalmente las costas de Perú y Ecuador y que se caracteriza por un aumento de la temperatura del Océano Pacífico. Cuando el Niño es fuerte o muy fuerte, es decir cuando la temperatura del mar se eleva 4°C, 5°C o 6°C sobre la normal, trae como secuela fuertes y prolongadas precipitaciones que terminan por desbordar los ríos que bajan desde la cordillera andina hasta el mar, formando verdaderas avenidas de agua y lodo que arrastran todo a su paso. Estas avenidas de agua inundan los pueblos y los cultivos ubicados en la sierra y costa peruana, afectando directamente su trazado y ubicación. Como corolario, las inundaciones también son responsables de la generación de pestes y plagas y, por ende, sinónimo de hambrunas, pobreza y muerte (Huertas 2001, 27).

La frecuencia del Niño no es periódica, de modo que uno de los principales obstáculos para llevar a cabo una lectura histórica del fenómeno radica en la intensidad que cada investigador le ha asignado a los datos contenidos en los registros documentales. En tal sentido, Huertas ha comparado la recurrencia que a partir del siglo XVI A. M. Hocquenghem y Ortlieb, de una parte, W. H. Quinn, de otra, han establecido para el Niño, concluyendo que no existen suficientes investigaciones históricas destinadas a precisar las condiciones ambientales de los siglos pasados.

Aún así, no cabe duda de que el Niño posee una data milenaria. Por ejemplo, registros arqueológicos y estratigráficos -concretamente en el glaciar de Quelccaya en el sureste del Perú- evidencian que un mega Niño se produjo hacia el 1100 DC, modificando el mapa geopolítico andino. Tal lapso crítico habría ocasionado el abandono de centros como Batán grande y la ocupación de otros como Chotuna y Chan Chan. Huertas ha denominado a los períodos en que la corriente del Niño ha desatado desastres de grandes magnitudes *lapsos críticos*, los cuales ha analizado en conjunto con otras calamidades como terremotos y erupciones volcánicas. Dicha aproximación responde a una creencia muy difundida en los Andes, a entender, que las inundaciones son el preludio de otros desastres naturales y que constituyen la consecuencia del mal comportamiento de los hombres ante Dios u otras divinidades (Huertas 2001, 25).

Analizando la recurrencia de dichos episodios en crónicas y documentación colonial, Huertas ha determinado que en los Andes hubo dos lapsos críticos entre la segunda mitad del siglo XV y la segunda mitad del XVI: uno entre 1460 y 1500; y el otro entre 1575 y 1600. A juzgar por los testimonios de Guaman Poma y Santacruz Pachacuti, principalmente, el primer ciclo podría identificarse con el gobierno del inca Pachacuti, dado que ambos cronistas coinciden en que durante aquel mandato se desencadenaron una serie de desastres como sequías o tempestades. Las consecuencias materiales de tales desajustes explicarían, en parte, la política reorganizadora del gobernante, en cuyo gobierno se reconstruyeron caminos y se edificaron nuevas obras arquitectónicas. Las consecuencias sociales de tales desajustes, en tanto, habrían dado paso a la política expansiva llevada a cabo por Pachacuti, recordado por ser uno de los incas que más territorio anexó al *Tawantinsuyu* (Huertas 2001, 48-50).

En el segundo ciclo, en tanto, la documentación colonial señala que el año de 1578 se produjeron fuertes y prolongadas lluvias en la costa norte del Perú, específicamente en la zona de Trujillo, Lambayeque y Piura. Las consecuencias de tales lluvias se conocen a través de un incompleto documento -consistente en una real provisión y en diversas probanzas- en el que los indios de los valles de Trujillo pedían ser eximidos del pago del tributo anual que les correspondía, a consecuencia de la devastación que sus cosechas habían experimentado tras las inundaciones del año de 1578. Los testimonios coinciden en que el desastre se desató cuando las caudalosas aguas del río Collique “se salieron de madre”, entrando hasta la plaza del pueblo de

Lambayeque y destruyendo las acequias responsables del riego de sus chacras, que quedaron convertidas en verdaderas piscinas (Huertas 2001, 79- 80). Para refugiarse, los indios habían huído a los cerros cercanos, quedando aislados los unos de los otros al no poder descender de los montes (Huertas 2001, 85).

Tales lluvias, que se transformaron en avenidas de agua y arrastraron consigo a varios pueblos, fueron descritas por diversos testigos, entre ellos algunos indios ladinos y curas. En los diferentes testimonios se deslizan referencias explícitas al relato bíblico: para empezar, las lluvias fueron identificadas por varios testigos como un diluvio, entre ellos Andrés Maeza, indio alcalde, que declaró “que todo se perdió con el diluvio y se murió” (en Huertas 2001 [1580], 126). Tal denominación también fue utilizada en las declaraciones por dos indios ladinos: Hernando Chusup y Juan Bautista (en Huertas 2001 [1580], 195 y 198, respectivamente), mientras que otros tres testigos -Bartolome Copin, Alvar Sanchez y Juan Clemente- declararon que las aguas habían durado más de cuarenta días¹²⁸.

De otra parte, los testigos que pertenecían al mundo eclesiástico también se refirieron al fenómeno como un “diluvio” y, además, recurrieron a las Escrituras con el objetivo de dar a conocer al escribano las magnitudes del fenómeno: Alonso Nuñez, cura y vicario del pueblo de Jayanca, declaraba que las acequias del pueblo habían quedado muy rotas a causa del diluvio (en Huertas 2001 [1580], 174) y Roque de Çezuela, clérigo de Lambayeque, junto con referirse a las lluvias como un diluvio, comparó las plagas de langostas, grillos y gusanos que afectaron los cultivos de los indígenas con las de Egipto, descritas en Éxodo 7- 11¹²⁹.

¹²⁸ Juan Clemente, criador de ganado, señalaba que “por donde en toda la vida uvo rio venian rios caudalosos a causa de lo que llovía y que los ríos trajan muchos arboles arrancados y que pasadas las aguas que duraron mas de cuarenta días este testigo se vino a estos valles pensando que avria mas refrigerio de comida” (en Huertas 2001 [1580], 85). En tanto, Bartolome Copin, de oficio platero, declaraba que: “el río Collique el cual pasa por cerca deste dicho pueblo de Lambayeque que salio de madre y se estendio y dividio en dos partes y cerco el dicho pueblo y entro en el hasta la plaza y derribo muchas casas y anego muchas guertas de los yndios y el dicho río duro estendido mas de otros quarenta días” (en Huertas 2001 [1580], 103- 104). En tanto, Alvar Sanchez declaraba “que duraron las dichas lluvias quarenta días poco mas o menos” (en Huertas 2001 [1580], 118).

¹²⁹ “y que ansi a entendido este testigo por publico y notorio que el dicho diluvio hizo el mismo daño en Tucume y otros pueblos de yndios destos valles y esto declara desta pregunta /.../ A la novena pregunta dixo que sabe e vio este testigo que estando adereçadas las acequias los yndios se dieron gran prisa a sembrar y vino las plagas que suelen decir que Egipto de tal manera que en estando cualquier semilla un palmo de la tierra la comian los grillos y langostas y unos gusanos verdes y amarillos y otros negros que se criaban de la putrefacción de la tierra a causa de las dichas lluvias” (en Huertas 2001, 79-82).

El padre Francisco Sánchez, en tanto, declaraba que la avenida de agua había sido tan grande que incluso un barco podía navegar por ella¹³⁰ y fray Bartolome de Vargas relataba que a raíz del desborde del río los indios habían abandonado su pueblo de Cao, ya que las lluvias habían sido tan grandes “que los yndios dezian que era el diluvio universal y la fin del mundo y que el dicho pueblo de Cao resibio gran ruina y destruysion” (en Huertas 2001 [1580], 201).

Dentro de este segundo lapso crítico también podría incluirse una inundación registrada por Cabello Valboa, quien la atribuyó a la irrupción de los vientos del norte en Trujillo y sus valles en marzo de 1576. Cabello comparó las magnitudes de tal diluvio al de Tesalia u otro cualquiera que hubiese ocurrido en el mundo, precisando que sus consecuencias aún eran perceptibles incluso habiendo transcurrido diez años de ocurrido el hecho (Cabello Valboa 1951 [1586], 224).

Más allá del fenómeno puntual del Niño, en las crónicas también aparecen registradas otras inundaciones como, por ejemplo, la referida al desborde del río Apurímac en 1555. Este testimonio fue recogido por Garcilaso quien señalaba que para entonces, por las muchas aguas del invierno, había caído sobre aquel río “un pedazo de sierra tan grande” que atajó por completo su curso durante tres días. Los que habitaban aguas abajo, viendo que un río tan caudaloso de había secado de improvisto, habían pensado que el mundo se acababa hasta, que finalmente, la inmensa represa de agua que se había formado tras el peñasco había terminado por ceder (Garcilaso 1976 [1609], II, 197).

Todos estos antecedentes sirven para ilustrar la familiaridad que los habitantes de los Andes tuvieron con las lluvias y aluviones, circunstancia que en perspectiva histórica permitiría explicar -de alguna manera- las constantes referencias de los cronistas a que los indios tenían mucha plática del diluvio. Así lo expresaba el referido Polo (2012a [1571], 222) y Acosta (2006 [1591], 70), que coincidían en que entre los indios había memoria y noticia del diluvio. Refiriéndose al modo en que el diluvio era recordado, tanto Sarmiento (1942 [1572], 51) como Cabello Valboa señalaban que cada quien lo contaba a su modo, “acompañado de diferentes fabulas y ficiones como gente sin letras” (Cabello Valboa 1951 [1586], 236). Incluso cronistas generales de España como Esteban de Garibay (1571, 47), al describir el diluvio general, señalaba que su magnitud había sido tal que había quedado fijado en el entendimiento de las

¹³⁰ “y en tal manera fue esta avenida del río que podía andar un varco por el agua que estaba en la plaza del dicho pueblo y por las calles del no se podía andar” (en Huertas 2001, 98).

gentes, incluso de las “barbaras gentes de las Indias Occidentales” que aún al cabo de tantos siglos lo conservaban en su memoria “heredando la fama de padres a hijos”.

III De la prédica a la praxis

Junto con los testimonios dejados por los cronistas, soldados, juristas y párrocos, existe otro tipo de registros que transmitieron la historia del diluvio, los cuales se asociaron a la esfera de los textos doctrinales destinados a la evangelización de los indígenas. Tal es el caso de los sermones que constituían, junto con las cartillas, la base de la instrucción catequística impartida por los curas en las diferentes doctrinas del virreinato. Los sermones, valga la redundancia, fueron compilados en sermonarios, de los cuales existían dos tipos principales: el sermonario temático, organizado sobre una base doctrinal, y el sermonario litúrgico, en el cual cada sermón estaba destinado a ser leído como un comentario al Evangelio en una fecha específica del calendario litúrgico. Aunque tanto las cartillas como los sermones correspondían a textos que habían sido traducidos del español al quechua, la principal diferencia entre ambos radicó en que mientras las primeras constituyan traducciones de textos canónicos generales como los rezos básicos o los mandamientos, los segundos correspondían a traducciones de textos que habían sido escritos originalmente en Perú, diseñados exclusivamente para una audiencia indígena (Durston 2007, 18-19).

Uno de los textos capitales utilizados por los curas en sus prédicas fue el *Tercero Cathecismo* cuya lectura, si bien no estaba destinada a un público indígena, era recomendada a los indios ladinos para que se ejercitasen en la lectura y para el bien de sus almas (Durston 2007, 273). Dentro de los sermones que éste compiló, existen al menos tres referencias al diluvio, la primera de las cuales aparece a propósito del segundo sermón “En qve se declara quanto enoja a Dios el peccado, y el daño que nos haze, y se exhorta a huir el mesmo peccado, y a buscar el remedio de tanto mal”. En el transcurso del sermón el pecado es comparado con una mancha en el alma y, más aún, con la muerte: del mismo modo que ésta corrompía los cuerpos que antes habían sido hermosos, el pecado envenenaba el alma que, apartada de Dios, quedaba fea, sucia y sin fuerzas. El pecado convertía a los hombres en esclavos del diablo y enemigos de Dios, condenándolos a los “tormentos eternos del ynfierno, que el que muere en peccado va para siempre jamas condenado al fuego donde arderá sin fin, y aunque mas gritos de, con rabiosos dolores nunca acabara de penar lo que merece” (*Tercero Cathecismo* 1585, 14v). El sermón también advierte que Dios

es terrible, enumerando a continuación una serie de pecados cometidos en los inicios del mundo, entre los cuales estaba la desobediencia de Adán y Eva y “el peccado de luxuria y fornicacion”, responsable del castigo del Diluvio. El sermón agrega que “(Dios) hundio todo el mundo con el gran diluicio, y solo escaparon ocho personas”, prosiguiendo el listado de pecados que hacían enojar a Dios con las cinco ciudades abrasadas por el fuego, en castigo por el pecado nefando.

La segunda mención al diluvio aparece en el sermón VII, titulado “Como crio Dios la tierra, y a los primeros hombres y de su desobediencia, y daño que vino al mundo por ella, y del remedio que nos proueyo, que fue venir el hijo de Dios al mundo”. El Diluvio es introducido después que se menciona la promesa que Dios hizo a los hombres, mediante la cual se había comprometido a enviar a su hijo a la tierra. Esto lo sabían los primeros padres quienes, haciendo penitencia por sus pecados y esperando ser perdonados, aguardaban que Dios cumpliese su promesa. Uno de estos hombres justos había sido Noé, en cuyo tiempo había sido el diluvio que había anegado todo el mundo por los grandes pecados y del cual sólo él, sus mugeres y sus hijos se habían salvado. Le seguían Abraham, Isaac y Jacob, cada uno de los cuales, a su modo, había sido un hombre justo (Tercero Cathecismo 1585, 42v).

La última aparición del Diluvio en el *Tercero Cathecismo* está contenida en el sermón XXII, que trata del IV y V mandamiento. En él se entregan las directrices para honrar a los padres que consistían, básicamente, en dos cosas: obedecerles sin decirles ni una palabra y proveerles de todo lo necesario en su vejez, conductas que Dios premiaba en esta vida y la otra. Por el contrario, había quienes desobedecían a sus padres, que se reían de ellos en su vejez o que no los socorrían en su necesidad, a quienes Dios aborrecía y maldecía, castigándolos con hambre, enfermedades, trabajos y echándolos en el infierno. Sem y Jafet habían sido buenos hijos, a diferencia de “Can” que había deshonrado a Noé, razón por la cual había quedado convertido en esclavo de sus hermanos (Tercero Cathecismo 1585, 132v).

En resumen, el *Tercero Cathecismo* rescató la historia del Diluvio como un relato edificante y ejemplarizador, identificándolo con el gran castigo que Dios había enviado al mundo por el pecado de los hombres, concretamente por su luxuria y fornicación. Lo cierto es que, tal como se vio en la primera parte, el Génesis nada dice sobre las causas del Diluvio, de modo que el *Tercero Cathecismo* aquí recogió más el parecer de los comentaristas de la Biblia que el de las Escrituras mismas, los cuales atribuyeron a la progenie de Cam los excesos y vicios que tan claramente aparecen

reproducidos, por ejemplo, en la *Antiquitatum* de Annio de Viterbo. El *Tercero Cathecismo* también recogió la figura de Noé como un hombre justo, el cual había esperado que se cumpliese la promesa de Dios haciendo penitencia y esperando ser perdonado. Finalmente, también recuperó la historia de la esclavitud de Cam como un relato ejemplificador, especialmente destinado a los hijos que no honraban a sus padres y que, por ende, faltaban a los mandamientos del Señor. En los tres casos, el Diluvio se convirtió en una historia edificante y ajustada a los requerimientos de la catequesis, entendida como una actividad pedagógica de alcances masivos y no como un diálogo íntimo entre los sacerdotes y los catecumenados (Durston 2007, 18).

Otro texto asociado a la catequesis en que el Diluvio posee un papel destacado es el denominado *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica en lengua castellana y la general del Inca* de Fernando de Avendaño. Aunque se trata de un texto más bien tardío (1649), la mención merece atención porque el sermón IX de Avendaño tenía por objetivo probar que todos los hombres del mundo habían tenido su origen en Adán y Eva, ya fuesen bermejos, pardos, blancos, castellanos, turcos o moros, del mismo modo que todos los caballos descendían del primer caballo que Dios había creado. Adán y Eva, en consecuencia, eran la *pakarina* o el origen de toda la humanidad y sus descendientes habían pasado a las Indias del mismo modo que los membrillos, las uvas y el trigo que procedían de Castilla (Avendaño 1649, 99v-104).

Partiendo de la base de que Adán había sido blanco, Avendaño explicaba que las diferencias en el color de la piel de los hombres se debían a alteraciones sufridas después de este origen común. Por ejemplo, según algunos los hombres negros de Guinea debían su color a los efectos del sol, que abrasaba más en tierras calientes ocasionando, en consecuencia, que las pieles fuesen más oscuras. Según los doctores o grandes letrados, en cambio, el primer hombre negro que había habido en el mundo se llamaba Chus y había sido hijo de Cam y nieto de Noé. Su nombre mismo significaba negro en lengua hebrea y por esa razón los portugueses llamaban a los negros “chusios”. El porqué de esta condición era incierto: mientras algunos doctores decían que Noé había echado una maldición sobre Cam, otros decían que al tiempo de concebirlo su madre estaba pensando vehementemente en algo negro, de la misma manera que los indios creían que cuando un niño nacía con su pelo blanco como la nieve era porque su madre al momento de concebirlo estaba pensando en algo blanco. Chus se había casado con una mujer blanca y había tenido muchos hijos, de los cuales unos habían sido negros, como el padre, y otros blancos, como la madre, al igual que los mestizos que nacían en las Indias, que unas veces se parecían

a su padre y otras a su madre. Y esto no era difícil de entender porque cada día se veían choclos con granos de distintos colores (Avendaño 1649, 104v-107).

Avendaño luego da cuenta de las razones de la existencia de la variedad de lenguas, para lo cual reproduce la historia de la dispersión de los hijos de Noé por el mundo. Aunque no lo menciona, Avendaño no sigue directamente el relato bíblico, en la medida en que ofrece una serie de detalles que no aparecen en el Génesis: los 120 años que por pereza los hijos de Noé se habían quedado en Armenia; la altura de la torre de Babel, que según Avendaño se debía a la precaución que habían tenido al construirla de que no se fuese a anegar con otro diluvio; y la mención a Nembrod como el responsable de emprender tal obra son todas referencias que Avendaño debió extraer de alguno de los comentaristas de la Biblia o de las crónicas generales del mundo o España (Avendaño 1649, 107v).

Luego del episodio babélico, Avendaño describe cómo los descendientes de Noé -que por mandado de Dios se había salvado del Diluvio junto a su mujer y sus tres hijos con sus tres mujeres- se habían dispersado por el mundo en navíos, como el arca, algunos de los cuales habían llegado a Japón, a México y “otros passaron a esta tierra”. Todos éstos eran de diferentes familias, a juzgar por la diferencia de costumbres que Avendaño distingue, quien explícitamente aclara que antes de que los descendientes de Noé pasaran a poblar el mundo no existía ningún hombre ni ninguna mujer en las Indias: “Esto es cosa cierta, y assi lo aueis de creer firmemente sin genero de duda”. Esta certeza le sirve a Avendaño para incitar a los indios a que desestimasen las fábulas que los antiguos les habían dicho sobre el origen de los hombres después del Diluvio que, por los ejemplos que a continuación cita, se relacionaban con el nacimiento de seres humanos de huevos. Según algunos viejos, después del diluvio habían caído del cielo tres huevos: uno de oro, de donde habían nacido los curacas, otro de plata, de donde habían nacido las ñustas, y un tercero de cobre, de donde habían nacido los demás indios. Avendaño (1649, 109-110v) concluye preguntando si acaso no era cosa de risa eso de que los curacas nacieran de los pollos.

Al desestimar las historias de los indios, Avendaño también transmitió otro mito relacionado con el origen de los indios yacuaces, los cuales decían descender del rayo o, más específicamente, del orín que el rayo había hecho después del diluvio junto a un cerro llamado Raco. Junto con éste, también se refirió al mito del origen de Pacaritambo indicando que, después del diluvio, Manco Capac había salido por la

ventana para luego convertirse en piedra, guaca que posteriormente había sido adorada por los indios. Negando tal transformación, Avendaño precisa que la única que se había convertido en piedra de sal había sido la mujer de Lot, como lo enseñaba la Sagrada Escritura (Avendaño 1649, 111-111v).

A continuación, Avendaño prosigue explicando el origen de la lengua del inca, precisando que después de la torre de Babilonia habían existido setenta y dos lenguas, llamadas por los doctores “matrices”, a partir de las cuales se habían formado todas las demás, incluyendo la del Inca. Este tema le sirve de excusa a Avendaño para retomar el tema del origen de los indios señalando que, según su lectura del profeta Zacarías, las Indias se habían poblado hacia más de 3000 años. Todos los descendientes de Noé que habían pasado eran idólatras porque se habían apartado de las enseñanzas de sus ancestros y no tenían ni libros ni escrituras que les enseñaran a conocer el verdadero Dios, ignorancia de la cual se había aprovechado el demonio para engañarlos. Por eso los indios tenían que dar gracias a Dios por haber nacido en tiempo de los cristianos y no de los incas, los cuales estaban todos en el infierno por haber adorado a las guacas y por ser adúlteros (Avendaño 1649, 112-115).

A diferencia del *Tercero Cathecismo*, los *Sermones* de Avendaño recogieron los aspectos más históricos del diluvio de Noé, vinculándolo no tanto al gran castigo que había significado sino más bien al origen común que, a partir de éste, toda la humanidad tenía. Con una evidente intención pedagógica, Avendaño acompañó toda su reflexión en torno al diluvio con ejemplos que fuesen familiares para los indígenas como, por ejemplo, cuando comparó el mestizaje con los diferentes colores de los granos del choclo.

Más allá de esta consideración, lo cierto es que Noé y su inundación se hicieron conocidos en los Andes a través de estos sermonarios y, seguramente, a través de la pláticas con que los curas adoctrinaban a los indios en las parroquias del virreinato. Estas prácticas pedagógicas también se reforzaron con escenificaciones de la Biblia, al estilo de las montadas en base a *Le mystère du viel testament*. Tal es el caso de las teatralizaciones a las que se refiere Garcilaso, entre las cuales destacaba una llevada a cabo en Potosí y que representaba un diálogo de la fe; otra había tenido lugar en el Cusco y en ella se había representado un diálogo del niño Jesús; otra había sido montada en Lima, la cual había tenido como argumento central el Santísimo Sacramento y había sido compuesta en quechua y en español. Garcilaso

también se refiere a una comedia compuesta en loor de Nuestra Señora la Virgen María, escrita en lengua aimara y cuyo argumento era, justamente, las palabras del libro tercero del Génesis: “Pondré enemistades entre ti y entre la mujer, etc... y ella misma quebrantará tu cabeza”, sentencia que no aparece en el Génesis y que, probablemente, pertenezcan al guión de la comedia referida por Garcilaso (1976 [1609], I, 120).

Junto con los sermonarios, las pláticas y las representaciones de escenas bíblicas, los indígenas que actuaron como asistentes en las parroquias del virreinato también jugaron un rol clave en la expansión del cristianismo en los Andes y, en consecuencia, en la difusión de las historias bíblicas como la del Diluvio. John Charles ha concluido, a raíz de su investigación sobre los asistentes indígenas en las parroquias del arzobispado de Lima entre fines del siglo XVI y los dos primeros tercios del XVII, que bajo la abstracta categoría de “indios ladinos” suele rotularse una amplia variedad de sujetos cuya experiencia común radicaba en ser intermediarios que, utilizando la lengua española, apoyaban la conducción y administración de las doctrinas. Esto se debía, principalmente, a la falta de personal calificado que asistiera a los párrocos en la labor evangelizadora, en la medida en que los indígenas no podían ser ordenados religiosos. No obstante esta prohibición, las opiniones de los asistentes indígenas fueron tomadas en cuenta por el alto clero limeño, llegando a erigirse en un modelo de cristiano para los neófitos en la fe, actitud consagrada a través del *Tercero Cathecismo*, y que explícitamente incitaba a los indígenas a imitarlos. A pesar de que los asistentes indígenas fueron vitales para la evangelización en los Andes, la relación entre éstos y los párrocos constituyó una alianza marcada por la rivalidad y la desconfianza, puesto que si bien en teoría los sujetos alfabetizados eran esenciales para adoctrinar a los indígenas, en la práctica esta condición frustró los esfuerzos de la Iglesia por tratar de evangelizar en sus propios términos (Charles 2010, 1-12).

III.1 Guaman Poma de Ayala y el Diluvio

Felipe Guaman Poma de Ayala fue el autor de la *Nueva corónica y buen gobierno*, una extensa carta dirigida a Felipe III con el fin de denunciar, entre otras cosas, las malas prácticas que la administración española había desarrollado en el virreinato del Perú. Guaman Poma fue un indio ladino nacido en Huamanga, actual Ayacucho, cuyos ancestros habían pertenecido al área de Huánuco, en la zona central del Perú. Sus primeros contactos con la administración española habían ocurrido

alrededor de 1557, época en que Damián de la Bandera llevaba a cabo su revisita en el área de Huamanga. Hacia 1570 Guaman Poma participó como asistente del extirpador de idolatrías Cristóbal de Albornoz, experiencia que probablemente lo interiorizó en el conocimiento de la doctrina cristiana, con la que se había familiarizado a través de su medio hermano mestizo Martín de Ayala, definido por el propio Guaman Poma como un santo ermitaño. Dada su alfabetización, Guaman Poma hacia 1595 también se desempeñó como secretario del protector de naturales, época durante la cual litigó con los chachapoyas la propiedad de las tierras de Chiara, cuyo adverso resultado hizo que perdiera la confianza en el sistema jurídico español. Esta circunstancia se refleja claramente a lo largo de su obra -redactada en el transcurso de varios años- a través de la cual es posible observar el cambio de actitud de Guaman Poma respecto a la administración colonial (Adorno 2001).

El Diluvio en la *Nueva corónica* aparece a propósito del capítulo de las edades del mundo, que constituye uno de los primeros del texto, en el cual Guaman Poma da cuenta de la historia de la humanidad dividiéndola en cinco edades: la primera iba desde Adán y Eva hasta el Diluvio, la segunda desde Noé a Abraham, la tercera desde Abraham a David, la cuarta desde David a Jesucristo y, finalmente, la quinta desde éste en adelante (Guaman Poma 2004 [1615- 1616], 22-32).

A fines de la década de los setenta, Rolena Adorno (1978) propuso una lectura de la *Nueva corónica* en función a las fuentes que el propio Guaman Poma había utilizado en su proceso de redacción, determinando que el cronista no siempre explicitaba sus fuentes a la hora de escribir¹³¹. Para ello dejó en evidencia las similitudes entre la *Nueva corónica* y textos como el *Tratado de las doce dudas* de Bartolomé de las Casas y los *Avisos para confesores* de Jerónimo de Loaysa, a quienes Guaman Poma había seguido en su defensa de la legitimidad de los títulos de los indios sobre sus tierras, sin citarlos. Otra fuente no explícita de la *Nueva Corónica* había sido la *Instrucción para descubrir todas las guacas del Perú* de Cristóbal de Albornoz, para quien Guaman Poma había trabajado en la campaña de extirpación del movimiento del *Taki onqoy* en la provincia de Lucanas, entre 1566 y 1570. Adorno también evidenció la relación entre la *Nueva corónica* y textos como el *Tercero*

¹³¹ En este apartado, que concierne específicamente a Guaman Poma, reproduciré parte del artículo “Guaman Poma y el *Repertorio* anónimo (1554). Una nueva fuente para las edades del mundo en la *Nueva Corónica y Buen Gobierno*”, al que remitimos para más información sobre Guaman Poma y su relación con un texto denominado *Repertorio de los Tiempos*, de carácter anónimo y al cual se referirá en las páginas siguientes (González 2012b, 377-388).

Cathecismo, cuya prosa “estridente y amenazante” fue adoptada por Guaman Poma como modelo de escritura, y el *Symbolo cathólico indiano* del franciscano Jerónimo de Oré, cuya familia fue cercana a la del cronista y a quien éste convirtió en su verdadero “héroe literario”.

En la década siguiente Mónica Barnes (1995) y David Fleming (1994) -de una parte- y Sophie Plas (1996) -de otra- demostraron que una de las fuentes que Guaman Poma había utilizado en la redacción del capítulo de las edades del mundo había sido la *Chronographia o Reportorio de los tiempos* del cosmógrafo Jerónimo de Chávez (Adorno 2001), el mismo texto que Cabello Valboa siguió a propósito de la división de las aguas de arriba y las de abajo en su exposición del Diluvio. Aunque sin hacer referencia explícita a la obra, tal como había sucedido con el *Tratado de las doce dudas*, Guaman Poma siguió la *Chronographia* en el capítulo de las edades del mundo y en el de los reinados de los papas, copiando los extensos listados de patriarcas bíblicos, reyes de la antigüedad y papas en torno a los cuales Chávez, siguiendo la tradición de los cronicones medievales, había construido sus tablas cronológicas.

La *Chronographia* fue publicada por primera vez en Sevilla en 1548 y desde entonces hasta 1588 se realizaron quince ediciones diferentes, convirtiéndose en uno de los libros más vendidos de la época. Ejemplares de ella fueron inventariados en las bibliotecas del Inca Garcilaso (Durand 1948, 251), del famoso extirpador de idolatrías Francisco de Ávila (Hampe 1996b, 135) y de Juan Hurtado de Vera, canónigo de la iglesia metropolitana de Lima (Hampe 1996a, 178), lo que evidencia que este libro también circuló ampliamente en el Perú. Su autor, Jerónimo de Chávez, fue astrólogo, cosmógrafo y Piloto Mayor de la Casa de Contratación de Sevilla y tiempo antes de escribir la *Chronographia* había realizado la traducción del latín al español del *Tractatus de sphaera mundi* de Johannes de Sacrobosco, un importante estudio de astronomía medieval inspirado en el modelo ptolemaico.

No obstante, al escribir el capítulo de las edades del mundo Guaman Poma también utilizó parte de la información contenida en otro *Reportorio de los tiempos* distinto al de Jerónimo de Chávez. De un autor anónimo, que se identificó en la portada como “un religioso de la horden del glorioso doctor sant Bernardo”, este *Reportorio* había sido impreso en Valladolid en 1554 y no poseía ningún tipo de licencia de impresión, privilegio de venta o provisión real. Fuera del título, gran parte de sus capítulos son idénticos a los de la *Chronographia* de Chávez y, dado que la primera edición de esta última es seis años anterior a la fecha de publicación del

Anónimo, parece bastante probable que el *Repertorio* anónimo corresponda a una edición pirata del texto de Chávez, adaptada por su autor desconocido para un público menos erudito que el del cosmógrafo, en la medida en que todos aquellos capítulos de la *Chronographia* que implicaban un mayor grado de conocimiento astronómico y matemático no fueron incluidos en él (González 2012b, 380) .

No obstante las similitudes, el *Anónimo* también innovó en determinadas temáticas, una de las cuales -precisamente- fue la de las edades del mundo y la del Diluvio. Chávez había organizado sus tablas en torno a un criterio estrictamente cronológico, siguiendo el canon que los Padres de la Iglesia y los cronicones medievales habían utilizado para calcular el *Anno Mundi*, que partía con el linaje de Adán y continuaba por la línea sucesoria de su hijo Set hasta terminar con Jesucristo. Los comentarios de Chávez a los personajes que componían esta sucesión fueron casi nulos, remitiéndose sólo a las diferentes duraciones que los calculistas habían asignado a cada edad, distinguiendo entre la cronología de la Vulgata, la Septuaginta, Alfonso X y Beda el Venerable (Chávez 1584, 57v-58). El *Anónimo*, por el contrario, no incluyó ninguna tabla cronológica en su descripción de las edades del mundo, esbozando sólo una pequeña síntesis de cada época con episodios asociados a las vidas de los patriarcas y reyes de la Antigüedad, incluso si éstos no contaban para el cálculo del *Anno Mundi* (Anónimo 1554, lxxi-lxxii). Esta síntesis no fue en absoluto convencional, pues su autor desconocido rescató los hechos más escabrosos de estos personajes, con una preocupación poco usual por los números y las cantidades asociadas a ellos. Así, por ejemplo, en su descripción de la cuarta edad menciona a “Sangar que mato seyscientos hombres con vna reja y la muger Jahel que mato al capitán Sifara, metiendole vn clavo por las sienes y Samson que mato mil hombres con vna quixada de asno” (Anónimo 1554. lxxi[v]). Otra característica particular del *Anónimo* fue que al integrar más personajes a su descripción, no distinguió cuáles pertenecían o no a la descendencia de Set que había seguido Chávez y que constituía el eje de la narración de Guaman Poma. Esta cuestión es fundamental si se tiene en cuenta, como se señaló en la primera parte de esta tesis, que en el libro del Génesis existen personajes homónimos o que, en su defecto, poseen nombres muy similares, a pesar de pertenecer a líneas sucesorias distintas.

La filiación de la primera edad del mundo da cuenta del plan inicial de Guaman Poma, cuyo objetivo era interrumpir la sucesión de Chávez cada ciertos patriarcas, con el objetivo de caracterizar estos personajes con la información del *Anónimo* e intercalar reflexiones de su propia pluma, tal como queda en evidencia en la siguiente

tabla:

Cuadro V: La Primera edad del mundo en la *Nueva corónica* de Guaman Poma

Guaman Poma (2004 [1615- 1616], 23)	Filiación
“Adán engendró a Seth, Seth engendró a Enos, Enos engendró a Caynam.	“Adam engendro a Seth. Seth engendro a Enos. Enos engendro a Caynam” (Chávez 1584, 57v).
Caym mató a Abel;	“Caym mato a Abel ... (Anónimo 1554, lxxi).
Déste salió la casta de los negros	Reflexión de Guaman Poma
por enbidia. Edeficó la primera ciudad; llámola Enoch porque un hijo suyo se llamaba ací	... por embidia. Caym hedifico la primera ciudad, y llamo la Enoch, porque vn hijo suyo se llamaua assi” (Anónimo 1554, lxxi).
Caynam engendró a Malaleel, Malaleel engendró a Lareth, Lareth engendró a Enoth,	“Caynam vuo a Malaleel. Malaleel vuo a lareth. laret vuo a Enoch” (Chávez 1584, 57v).
el que está en el paraíso. Su padre deste, a Amelh, fue de linage de Caín. Tubo tres hijos y una hija: Jael enuentó las cauanas, otro hijo, Tubal, enuentó el órgano y la uigüela y canto de órgano. Tabalcaym enbentó el arte de labrar hierro, la hija, Noema, enuentó el hilar.	Enoch el que esta en parayso terrenal fue padre deste. Lamech fue del linaje de Caym, y fue el primer bigamo que se caso con dos mugeres. Tuvo tres hijos y vna hija. El vno llamo Jael, inuento las cauanas. El segundo llamado Thubal, inuento el organo, y la vihuela, y el canto. El tercero llamado Thubalcaym, inuento el arte de labrar hierro. La hija llamada Noema, inuento el hilar” (Anónimo 1554, lxxi).
Enochen engendró a Matuzalem.	Enoch vuo a Matusalem (Chávez 1584, 57v).
Este dicho Matuzalem beuió en el mundo más que todos, mil y quarenta y tantos años.,	“En esta edad biuian los hombres mas de dcccc. años. Mathusalem biuio mas que todos, y biuio dcccc. y. Icix. años. (Anónimo 1554, lxxi).
pero más ueuió Adán y Eua	Reflexión de Guaman Poma
Matusalén engendró a Lamech, Lamech engendró a Noé	Matusalem vuo a Lamech. Lamech vuo a Noe. (Chávez 1584, 57v).
Estos dichos hombres, cada uno de ellos y sus multiplicos, beuieron muy muchos años. Sólo Adán y Eua ueuiría dos o tres mil años. Parerían de dos en dos y ancí fue nesesario henchir el mundo de gente. Questo se escribe conserderándose que no se puede sauer tanto ni de tantos años, porque el mundo está ya uiejo, que sólo Dios en su secreto saue todo lo pasado y lo uenedero. No puede pazar con lo determinado de Dios, cino sólo ymaginar que a millones de años desde que se fundó el mundo, según para el castigo de Dios. Estubo el mundo lleno de hombres que no cauía y estos no conoció al Criador y Hazedor de los hombres. Y ací, desto mandó Dios fuese castigado el mundo; dentro, todo criado, por sus pecados, fue castigado con las aguas del [dij]luvio. Y fue determinado por Dios que se saluase Noé con sus hijos en la arca de Dios”.	Reflexión de Guaman Poma

La tabla anterior da cuenta de cómo Guaman Poma elaboró el texto de la primera edad del mundo, que comienza con la lista de patriarcas desde Adán a Caynam, la cual Guaman Poma obtuvo de Chávez. Dado que el primer patriarca que menciona el *Anónimo* es Caín, el cronista interrumpió la sucesión de Chávez en Caynam asociando ambos nombres a un mismo personaje, cuando en realidad se trataba de miembros de genealogías diferentes. Caín es el hijo de Adán y Eva que asesinó a su hermano Abel, mientras que Caynam es uno de los descendientes de Set, el hijo de Adán y Eva del cual se originaba la línea de los ancestros de Jesús. Fuera de que ambas eran opuestas en virtud, la descendencia de Caín había perecido por completo tras el diluvio universal, de modo que su presencia en los cálculos cronológicos del *Anno Mundi* no tenía ningún sentido. El resultado de la confusión fue que Guaman Poma se desvió hacia la genealogía “mala” de Caín, cuestión que se complejizó aún más cuando el cronista identificó a Caynam-Caín con el origen de la casta de los negros, que era atribuido por la tradición medieval a Cam, el hijo de Noé que tras ver desnudo y borracho a su padre fue maldecido por éste (Gn 9, 18-28) . Dado que la asociación entre Cam y la casta de los esclavos está presente en el *Tercero Cathecismo*, es más que probable que Guaman Poma haya obtenido de allí dicha información. Además, en el *Tercero Cathecismo* este episodio aparece con un error similar al de Guaman Poma, ya que si bien en el sermón XXII -el que trataba de cómo se había de honrar y obedecer a los padres carnales- señala que “Sen y Iafet, dize la palabra de Dios que fueron buenos hijos y honrraron a Noe su padre. Can, que era otro hijo le deshonro y por esso el mal hijo, quedo hecho esclauo de los otros dos buenos hijos” (1585, 132v), en la tabla de materias dicho episodio aparece referido como “Cain fue maldito y porque”. Es posible que esta circunstancia y el parecido de los nombres –Caynam, Caín y Cam- haya confundido a Guaman Poma. Por otra parte, el tema de los negros y su origen debió de ser de mucho interés para el cronista, que dedicó un capítulo completo de la *Nueva corónica* a los negros africanos (Guaman Poma 2004 [1615- 1616], 717-725), cuya nación ocupaba un lugar específico en el nuevo y estricto orden jerarquizado que el cronista propuso a Felipe III (Ossio 1973, 180).

Una segunda confusión en la redacción de la primera edad del mundo se originó a partir de un error similar al anterior, cuando Guaman Poma nuevamente interrumpió la sucesión de Chávez para volver al *Anónimo* en Enoc -hijo de Jared y por ende miembro de la línea de Set- aquel que los comentaristas de la Biblia situaban en el paraíso porque había caminado con Dios (Gn 5, 24). El problema es que, como ya se vió en la primera parte de esta tesis, en el Génesis existen dos personajes llamados

Enoc: el ya señalado y el hijo de Caín, cuyo nombre había sido dado a la primera ciudad fundada fuera del paraíso (Gn 4, 17). El *Anónimo* menciona a ambos, sin hacer del todo explícita la diferencia entre uno y otro, cuestión que debió despistar a Guaman Poma y que terminó por desviarlo nuevamente de la “línea buena” de Set que seguía Chávez. Eso explica la mención a Lamec, el primer bígamo de la historia según la tradición medieval, y a sus cuatro hijos Jabal, Jubal, Tubal-caín y Naama (Gn 4, 19-22). La bigamia y otros pecados análogos fueron condenados por el cronista en reiteradas ocasiones a lo largo de la *Nueva corónica*, lo que explica que la referencia a la bigamia de Lamec haya sido la única línea de este trozo omitida por el cronista en el proceso de copia. De hecho, esta actitud se repetiría más tarde a propósito de la tercera edad del mundo: allí donde el autor anónimo del *Repertorio* había puesto que “Jacob tuuo dos mugeres hermanas, a Lia la legañosa, y a Rachel la hermosa y dos concubinas, a Celpha y a Bala /.../ Joseph su onzeno hijo fue vendido por sus hermanos /.../” (Anónimo 1554, 71-72), Guaman Poma (2004 [1615- 1616], 27) copió que “De Jacop multiplicó Juzep”, omitiendo toda referencia a las cuatro esposas de José.

Ahora bien, en el comentario final que cierra la caracterización de la primera edad, Guaman Poma señala que estos hombres habían vivido muchos años y que sólo Adán y Eva habrían vivido dos o tres mil. Esta reflexión también aparece a propósito de los años que había vivido Matusalén, en donde Guaman Poma señaló que “más ueuió Adán y Eua”. Considerando que, al contrario de lo que Guaman Poma pensaba, Matusalén había vivido más años que Adán, es probable que esta impresión se haya originado en una lectura errónea de las tablas de Chávez, en las que el cronista confundió la columna del cálculo del *Anno Mundi* -que en Adán correspondían a

Año antes d'Expo	EDAD PRIMERA.	hebr	Intér	Vida.
5 199	Adam fue criado.			
4 966	Adam engendro a Seth.	130	230	930
4 761	Seth engendro a Enos.	105	205	912
4 571	Enos engendro a Caynam.	90	190	905
4 401	Caynam vuo a Malaleel.	70	170	910
4 236	Malaleel vuo a Iareth.	65	165	895
4 074	Iareth vuo a Enoch.	162	262	962
3 909	Enoch vuo a Matufalem.	65	165	365
3 742	Matufalem vuo a Lamech.	187	167	969
3 554	Lamech vuo a Noe.	182	188	777
2 954	Noe fue el diluvio a los feys cientos años de su vida.	600	600	950

La Primera edad del mundo en la *Chronographia* de Hierónimo de Chaves (1584, 57v). En la primera columna a la izquierda el cálculo del *Anno Mundi*. En la primera a la derecha la edad que vivió cada patriarca. En las dos siguientes, desde la derecha, la edad de engendrar de los patriarcas de acuerdo a los Intérpretes y a los Hebreos, respectivamente.

5199- con los años vividos por cada patriarca -que en Adán correspondía a 930-, de modo que en el cálculo de Guaman Poma Adán quedó viviendo miles de años y no algo más de novecientos edad que, en efecto, la versión de la Vulgata le había asignado.

En esta reflexión final Guaman Poma también señala que seguramente Adán y Eva parirían de dos en dos para henchir el mundo de gente, el cual antes del Diluvio estaba lleno de hombres que no habían conocido al creador y “ací, desto mandó Dios fuese castigado el mundo; dentro, todo criado, por sus pecados, fue castigado con las aguas del [di]lilio”. Todo este comentario parece tener su origen en una lectura muy personal que Guaman Poma hizo de la *Miscelánea antártica* de Cabello Valboa, en donde su autor describe cómo los partos en aquella época eran muy fecundos que “paria una muger en aquel siglo un hijo y una hija, y eran hombres inclinados naturalmente a aquello para que Dios los auia creado, que era enchar el Mundo y multiplicar”. Cabello Valboa también señala que en “todas partes del uniuerso deuia ya de auer hombres por el largo discurso del tiempo” y que “el diluvio fue para castigo de los pecadores de el Mundo” (Cabello Valboa (1951 [1586], 24). Incluso el comentario de “que no se puede sauer tanto ni de tantos años /.../ sólo ymaginar a millones de años desde que se fundó el mundo” de Guaman Poma también parece haberse originado en una lectura de la *Miscélanea*, en la que las cronologías y los cálculos de los años del mundo son abundantes, sobre todo en esta parte del libro en la que, además, Cabello evidencia su desconcierto ante la discordancia del cálculo del *Anno Mundi* entre los autores antiguos (Cabello Valboa 1951 [1586], 19-20). Y aunque Guaman Poma menciona a Cabello Valboa -el padre Cauellos (Guaman Poma 2004 [1615- 1616], 1090)- en el contexto del capítulo de las crónicas pasadas y su presencia en otras partes de la *Nueva corónica* ha sido identificada por Rolena Adorno (2004, 60), en este apartado no se hace una mención explícita a él.

Más allá de estas precisiones, lo importante es constatar que Guaman Poma fue incluyendo en sus comentarios sus propias consideraciones como, por ejemplo, que el mundo estaba ya viejo y que sólo Dios en su secreto sabía todo lo pasado y lo venidero. Estas reflexiones dan cuenta del propio desconcierto del cronista frente a los esfuerzos por develar la edad del mundo que había observado en Chávez y Cabello Valboa, cuestión que, en una evidente influencia de las corrientes mísiticas cristianas, Guaman Poma identifica con uno de los misterios de la infinita sabiduría de Dios.

La descripción de la primera edad del mundo termina con Noé, con quien comienza inmediatamente la segunda edad del mundo:

Cuadro VI: La Segunda edad del mundo en la *Nueva corónica* de Guaman Poma

Guaman Poma (2004 [1615- 1616], 25)	Filiación
“Desde el arca de Noé, del [dil]luvio, says mil y seycientos doze años: Mandó Dios llouer quarenta días y quarenta noches, aún pesó cin escanpar y esto uastó para anegar el mundo.	Reflexión de Guaman Poma
Primero cintió Helías el estruyendo y el temblor de la tierra y el toruellino que trastornaua los montes. Y después desta tempestad, cigungóse aquel ayre delgado en que uenía Dios y sesaua el castigo de Dios y ancí quedó castigado el mundo por mandado de Dios.	“Y por esta misma causa, cuando apareció a Elías en el monte, no le apareció en la tempestad, ni en el terremoto, ni en el fuego, sino en aquel silbo de aire delgado y blando, que es el corazón pacífico y reposado el cual es templo vivo y morada de Dios” (Granada 1994 [1554], 308-309)
Noé salió del arca y plantó uña y de ello hizo uino y biuió del dicho uino y se emborrachó. Y sus hijos ydeficaron la torre de Babelonia; por mandado de Dios tubieron de [sic] diferentes lenguajes que antes tubieron una lengua. En esta edad uiuieron los hombres quatrocientos o trecientos años.	“La segunda edad tuuo principio desque Noe salio del arca. Noe planto viña y beuio del vino, y se emborracho. En esta edad hedificaron los hijos de Adam la torre de Babylonia, y tuuieron origen las Ixxii. lenguas, que antes no auia mas de vna lengua, y biuian los hombres. ccc. cccc. años”(Anónimo 1554, lxxi)
Mandó Dios salir desta tierra, derramar y multiplicar por todo el mundo. De los hijos de Noé, destos dichos hijos de Noé, uno de ellos trajo Dios a las Yndias; otros dicen que salió del mismo Adán. Multiplicaron los dicho[s] yndios, que todo lo saue Dios y, como poderoso, lo puede tener aparte esta gente de yndios.	Reflexión de Guaman Poma
En tiempo deluvio, como dicho es, engendró Noé a Arphaxad, Arphaxad engendró a Sali, Sali engendró a Heber, Heber engendró a Phalig, Phalig engendró a Reu, Reu engendró a Sarug, Sarug engendró a Nachor, Nachor engendró a Tharé, Tharé engendró a Abrahán.	“Dos años despues del diluvio engendro Sem a Arphaxad. Arphaxad vuo a Sale. Sale engendro a Heber. Heber engendro a Phaleg. Phaleg engendro a Reu. Reu engendro a Sarug. Sarug engendro a Nachor. Nachor engendro a Thare. Thare engendro a Abraham” (Chávez 1584, 58)
Salió de la tierra de los caldeos y destroyeron a los dichos sodomistas, que comensó los primeros ýdolos del rey niño (sic). Y se comensó la dicha moneda. Abrahán y su linage comensaron a serconcidarse. Y sacrificó a Dios con su hijo”.	“En esta edad mando Dios salir a Abraam dela tierra de los Caldeos, y destruir a los Sodomitas, y comenzaron los ydolos por el rey Nino, y tuuo principio el Cuño dela moneda por Thare padre de Abraam, y por Nino. Semiramis madre de Nino rehedefico a Babylonia. En esta edad mando Dios a Abraam que se circuncidase el y toda su generacion, duro esta edad desde Noe hasta que Abraam fue a sacrificar a su hijo” (Anónimo 1554, lxxi)

Guaman Poma inaugura la descripción de la segunda edad con un cálculo cronológico de su propia pluma -6612 años- que obtuvo añadiendo 5000 años a los

1612 años que habían transcurrido desde el nacimiento de Cristo hasta su propio presente. Este cálculo de la edad del mundo, tal como han señalado diferentes investigadores (Wachtel 1976; Ossio 1973; Adorno 2001), constituye el marco cronológico sobre el cual el cronista ordenó su narración y aparece reiteradamente a lo largo de la *Nueva corónica*, con algunas variaciones. Luego del cómputo, al cual se referirá nuevamente en la próxima parte de esta tesis, el autor continúa indicando que la duración del Diluvio fue de cuarenta días y cuarenta noches, tal como aparece en el relato bíblico (Gn 7, 4).

Sin embargo, en la frase siguiente Guaman Poma se aleja de la versión del Diluvio transmitida por el Génesis, haciendo del profeta Elías y no de Noé el protagonista de la gran inundación. De acuerdo al Antiguo Testamento, este profeta vivió muchos siglos después del diluvio de Noé, durante el reinado de Acab en Israel. La historia de Elías está contenida en el Libro de los Reyes y en uno de sus episodios narra cómo éste predijo una gran sequía en la región de Samaria, que Jehová envió al pueblo de Israel en castigo por adorar falsos ídolos y no respetar los mandamientos del único Dios. La historia continúa con los prodigios que Elías realizó frente a los sacerdotes de Baal, cuya impostura quedó en evidencia ante toda Samaria. Pero Elías no conforme con demostrar que eran falsos profetas, los mandó a degollar a todos, a continuación de lo cual hizo llover sobre Samaria. Los actos de Elías enfurecieron al rey Acab y lo obligaron a refugiarse en el desierto, por el cual caminó durante cuarenta días y cuarenta noches, hasta detenerse en el monte Horeb en donde Jehová se le apareció no en el fuerte viento, ni en el terremoto, ni en el fuego, sino en un silbo de aire apacible y suave (I R, 19).

La figura de Elías luchando contra los falsos ídolos -esta vez a propósito del hijo del rey Acab llamado Ocozías- fue recogida por el *Tercero Cathecismo*, que en su sermón sobre las guacas y los hechiceros homologó los falsos ídolos del Antiguo Testamento a las guacas andinas¹³². Aunque este sermón no recoge la mención al aire delgado ni al terremoto, es posible que Guaman Poma haya leído esta historia en el *Libro de la oración y la meditación* de fray Luis de Granada, que utilizó el relato de Elías en el monte Horeb para recomendar a los católicos que tuviesen sus corazones quietos y templados, como el aire delgado y manso a través del cual Dios se le había

¹³² "Sabeys que quenta la Sagrada Escritura, que un Rey llamado Ocozias embio a consultar la guaca, estando enfermo si sanaria, y enojado Dios, le embio a dezir con su Propheta Elias, que porque auia consultado a Belzebud que era guaca, y no auia consultado, ni llamado a Dios, por esso moriria, y no sanaria de aquel mal" (*Tercero Cathecismo* 1585, 100).

manifestado al profeta: tanto Guaman Poma como Granada mencionaron la tempestad, el aire delgado y el terremoto -o “tenblor de la tierra” en Guaman Poma-, aunque el sentido que el episodio tiene en el cronista es totalmente diferente al que tiene en Granada. Respecto al vínculo entre este último y Guaman Poma, éste no es extraño si se considera que el *Libro de la oración* fue una de las fuentes directas del *Symbolo indiano* de Oré, con quien Guaman Poma compartió la admiración por Luis de Granada (Adorno 1978, 155). El cronista también siguió la obra de Granada – específicamente el *Memorial de la vida cristiana*- en otros capítulos de la *Nueva Corónica* asociados a profetas del Antiguo Testamento (Adorno anotando a Guaman Poma 2004, 109) pero, hasta donde se puede observar, ni en Oré ni en Granada la figura de Elías está vinculada al diluvio universal como sucede en la *Nueva corónica*. Una posible explicación sería que Guaman Poma relacionó los elementos comunes en ambos episodios –la mención a cuarenta días y cuarenta noches, la lluvia y el castigo de Dios- fundiéndolos en una sola historia en la que el mundo quedó castigado no por la corrupción de los hijos de Caín, sino por la adoración de los falsos ídolos que Elías –convertido en un extirpador de idolatrías al estilo de Cristóbal de Albornoz- había combatido.

Luego de la asociación entre el Diluvio y Elías, Guaman Poma continuó el relato tomando del *Repertorio* anónimo la historia de la embriaguez de Noé y la de la Torre de Babilonia. Después de introducir una reflexión acerca de la multiplicación de los hijos de Noé, el cronista copió del texto de Chávez la genealogía desde Noé hasta Abraham sin interrupciones, para concluir la segunda edad con un último párrafo adaptado nuevamente del *Anónimo*.

Ahora bien, más allá de la aparición puntual de Noé en el capítulo específico de las edades del mundo, lo cierto es que Guaman Poma lo menciona reiteradamente a lo largo de su crónica, al punto que su nombre registra diecinueve coincidencias, identificándolo con el ancestro tanto de la gente andina como de la española. Teniendo en cuenta esta insistencia ¿por qué al momento de dar cuenta del Diluvio, el relato asociado por antonomasia a Noé, Guaman Poma convirtió en protagonista de la historia al profeta Elías?

Una posible respuesta a esta interrogante radicaría en la embriaguez de Noé, información a la que Guaman Poma se refiere en forma sucinta y que obtuvo del *Repertorio* anónimo. Este tipo de comportamiento, como la bigamia de Lamec, debió parecerle impropio de un patriarca bíblico, al punto que mereció su condena a lo largo de toda la *Nueva corónica*, en la que reiteradamente critica la embriaguez tanto de los indios como de los españoles. Más aún, si Guaman Poma en efecto se inspiró en la *Miscelánea antártica* para elaborar parte de sus comentarios sobre la era prediluviana, habría que considerar la posibilidad de que el cronista hubiese tenido acceso al episodio de la castración de Noé, llevada a cabo por Cam mientras su padre yacía embriagado. De ser así, la opción de reemplazar a Noé por Elías como protagonista del diluvio habría sido una decisión consciente de Guaman Poma quien, pasmado ante la viciosa conducta del patriarca, habría optado por reemplazar a Noé por Elías, más digno -ante sus ojos- de ser el ancestro de toda la humanidad.



Ilustración que abre la Segunda Edad del Mundo en la *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (2004, 24).

Imagen: Biblioteca Real de Dinamarca

Junto con otorgarle un nuevo sentido al relato del Diluvio, Guaman Poma también lo incorporó a la primera edad de los indios, o *Vari vira cocha runa*, serie que corría paralela a la de las edades del mundo. Su objetivo era demostrar que en ambos lados del océano habían ocurrido los mismos hechos integrando, de este modo, el pasado andino al occidental expresado en las edades del mundo. De este modo, y aunque señala que los indios de aquella época no se acordaban de su origen, éstos si recordaban el Diluvio “aunque /.../ ellos les llaman *uno yaco pachacuti*. Fue castigo de

Dios" (Guaman Poma 2004 [1615- 1616], 51). El Diluvio como *uno pachacuti* también está presente en Sarmiento de Gamboa (1942 [1572], 51), que lo tradujo como "agua que trastornó la tierra".

Más allá de esta precisión, lo cierto es que la tendencia a homologar las edades del mundo con las edades de los indios en Guaman Poma también se observa en otros detalles presentes en la primera edad de los indios como, por ejemplo, cuando menciona que para entonces la humanidad se había multiplicado gracias a los partos dobles: "Dizen que parían de dos en dos, macho y henbra" (Guaman Poma 2004 [1615- 1616], 49). Como ya se mencionó, esta apreciación también está presente en la primera edad del mundo, a propósito de la descendencia de Adán y Eva. Otro episodio de la *Nueva corónica* que también revela la correspondencia que Guaman Poma imaginó para ambos pasados -el andino y el occidental- se aprecia cuando describe los castigos que Dios había enviado al inca Pachacuti por su idolatría, cuyo gobierno fue identificado por el cronista con pestilencias y sequías que asumió como mundiales: "en todo el mundo fue castigado en este tiempo y en Jerosalem los ciete años de hambre" (Guaman Poma 2004 [1615- 1616], 109). Guaman Poma volvió sobre esta misma idea en el capítulo de los ídolos, suponiendo que los siete años de abundancia y los siete de hambruna que protagonizó José (Gn 41) –por cierto no en Jerusalén sino en Egipto- habían sido contemporáneos al gobierno de Pachacuti: "en tiempo de Pachacuti Ynga de los ciete años de hambre de Exipto" (Guaman Poma 2004 [1615- 1616], 286).

Todos estos aspectos revelan la particular lectura que Guaman Poma hizo del pasado occidental y andino, elaborando una síntesis que deja en evidencia la heterodoxa forma en que un indio ladino aprehendió la catequesis al interior de su doctrina. Este hecho evidencia que, lejos de ajustarse al canon de los sermonarios o catecismos, la audiencia indígena participó activamente en la reelaboración de las historias transmitidas por la catequesis, reinterpretándolas en función de sus propias percepciones y prejuicios, muchos de ellos heredados del mismo proceso de evangelización.

La forma en que Guaman Poma plasmó en la *Nueva corónica* las edades del mundo y de los indios, y en particular el episodio del Diluvio, recuerda en gran medida el imaginario de Menocchio, el famoso molinero que Carlo Ginzburg popularizó en *El queso y los gusanos*. Menocchio vivió a fines del siglo XVI en una apartada región campesina de Udine, en la misma época en que Guaman Poma residía en las

proximidades de su natal Sondondo, un distante poblado serrano ubicado en Ayacucho¹³³. Los dos, aunque por razones distintas, fueron desterrados de sus pueblos de origen, sufriendo las penurias económicas y las consecuencias sociales que dicho exilio implicaba. Ambos fueron casos excepcionales para su época, en tanto supieron leer y escribir sin pertenecer a clases acomodadas. Del mismo modo, los dos compartieron el gusto por los libros, cuya lectura cambiaría para siempre su forma de ver el mundo. Finalmente, tanto Menocchio como Guaman Poma aspiraron a un cambio radical de la sociedad en que vivían, identificando en las corruptas costumbres del clero la degradación de la Iglesia y sus prácticas, las cuales conocían de cerca en su condición de auxiliares de curas¹³⁴.

Por supuesto que también hay diferencias: en Guaman Poma es impensable el radicalismo religioso de Menocchio, eco de la simpatía que el molinero sentía hacia grupos heréticos de corte humanista o protestante. Tampoco Guaman Poma se enfrentó a la Inquisición -o a los juicios de extirpación de idolatría en su condición de indígena- hecho que llevaría a Menocchio a la muerte. Por último Menocchio no dejó una obra escrita del alcance de la *Nueva corónica*, en la medida en que su forma de pensar sólo se conoce a través de los expedientes que sobrevivieron de sus juicios con la Inquisición, entre otros.

No obstante, vale la pena detenerse en una de las similitudes entre Guaman Poma y Menocchio: su estrecha relación con los libros, que no hubiese sido posible sin la existencia de la imprenta. En tal sentido, ambos son el reflejo del salto histórico que significó el fin del monopolio de la palabra escrita por parte de los doctos y clérigos, ruptura que posibilitó la confrontación de esta cultura escrita con la tradición oral en la que se habían criado tanto Menocchio como Guaman Poma. De alguna manera, los dos se encontraban en aquel punto que separa, en palabras de Ginzburg (2010, 124), el lenguaje gesticulado, murmurado y chillido propio de la cultura oral de aquel otro

¹³³ La similitud entre Guaman Poma y Menocchio corresponde a una acertada observación de Nelson Castro quien, en una reunión de proyecto Fondecyt en la que comentábamos los avances de nuestras respectivas tesis, se refirió ambos como personajes únicos, que evidenciaban el rol que la agencia individual tenía en la apropiación de los sermones y en la resignificación de las pláticas evangelizadoras.

¹³⁴ Dice Menocchio: "Y me parece que en nuestra ley, el Papa, los cardenales, los obispos son tan grandes y ricos que todo es de la Iglesia y los curas, y oprimen a los pobres, los cuales si tienen dos campos alquilados son de la Iglesia, de tal obispo, de tal cardenal" (en Ginzburg 2010, 49). Dice Guaman Poma: "Cómo los dichos padres de las doctrinas tienen en la caualleriza dies mulas con otros que tiene de sus amigos a engordar a la costa de los yndios y solteras que pasan trauajo. Algunos tienen hato de bacas, mil cauesas o de cabras o de obejas y puercas, yeg[u]as o carneros de la tierra, cien o docientas gallinas y capones y conejos y sementeras oficiales en cada cosa de los susodichos con sus corrales y casas, ocupando a los pobres yndios y no se lo paga. Y ci pierde uno déstos, le cobra ciento y no les paga ni le da de comer" (Guaman Poma 2004 [1615- 1616], 577).

sin entonación y cristalizado sobre un papel propio de la cultura escrita.

En los libros tanto Menocchio como Guaman Poma encontraron la oportunidad de acceder por sí mismos a un acervo de palabras -e ilustraciones en el caso de este último- que les permitieron resolver el conglomerado de fantasías e ideas originadas de sus propias reflexiones, proceso que terminaría originando una situación nueva y potencialmente explosiva (Ginzburg 2010, 30). En función a las declaraciones de Menocchio, Ginzburg logró identificar al menos once libros que el molinero había leído en algún momento u otro de su vida, todos los cuales habían contribuido a formar su heterodoxa manera de ver el cosmos y la vida¹³⁵. Del mismo modo, Guaman Poma sólo en el capítulo de las edades del mundo incorporó cinco narrativas distintas: *La Chronographia o Repertorio de los tiempos* de Jerónimo de Chávez, el *Repertorio* anónimo, la *Miscelánea antártica* de Cabello Valboa, el *Libro de la oración y la meditación* de Fray Luis de Granada y el *Tercero cathecismo*. La pregunta, entonces, que el mismo Ginzburg (2010, 26) hiciera a propósito de Menocchio es también válida para Guaman Poma: ¿en qué medida la cultura primordialmente oral de estos lectores interfería con el texto, modificándolo y remodelándolo hasta casi desnaturalizarlo? En otras palabras: ¿cómo leía un libro un sujeto que pertenecía a una cultura eminentemente oral? o ¿cómo leían los que no leían?

El principal aspecto a tener en cuenta es la clave de lectura utilizada por Menocchio, entendida como el tamiz que interponía inconscientemente entre él y la página impresa. Este tamiz ponía de relieve ciertos pasajes y ocultaba otros, exasperaba el significado de una palabra aislando la del contexto y, por último, privilegiaba el gesto y el detalle por sobre la argumentación central, elementos que actuaban en la memoria del molinero deformando la lectura literal del texto. Esta original forma de leer de Menocchio, como la de Guaman Poma, comparaba pasajes distintos y elaboraba analogías arbitrarias, al margen de cualquier modelo pre establecido y con una actitud totalmente desprejuiciada (Ginzburg 2010, 85-89).

Un ejemplo de este código de lectura en Menocchio se observa a propósito de su interpretación de un capítulo de Mandeville, en el que se señalaba que en la isla de Dondina los amigos y parientes de un hombre enfermo lo mataban y se lo comían si

¹³⁵ Estos libros eran: La *Biblia* en lengua vulgar, el *Florilegio de la Biblia* en su traducción italiana, el *Rosario della gloriosa Vergine Maria* de Alberto da Castello, el *Legendario delle Vite de Tutti li Santi* de Jacopo da Varagine, la *Historia del Giudicio* de un autor anónimo, *Il cavalier Zuanne de Mandavilla, Il sogno del Caravia* de Alessandro Caravia, el *Supplementum supplementi delle croniche* de Bérgamo Jacopo Filippo Foresti, el *Lunario al modo di Italia calculato composto nella città di Pesaro* de Marino Camilo de Leonardis, el *Decamerón* de Boccaccio y el *Corán* (Ginzburg 2010, 79-80).

así lo indicaba su ídolo, a través de su sacerdote: si la carne estaba magra, los amigos y parientes consideraban que habían hecho mal en dejarlo languidecer y sufrir tanto, mientras que si la carne estaba suculenta, entonces éstos se alegraban porque lo habían enviado enseguida al paraíso, sin que sufriese ninguna pena. No obstante, en la mente de Menocchio sólo sobrevivió parte de la historia, que aparece reformulada en función a la virtud del enfermo: si la carne estaba buena significaba que no tenía pecados y si, por el contrario, estaba mala significaba que tenía muchos pecados. De esto Menocchio había deducido que, en la medida en que los pecados estaban asociados a la carne mala, entonces muerto el cuerpo moría también el alma, conclusión que estaba lejos de la ortodoxia del cristianismo y sus inquisidores (Ginzburg 2010, 103- 113).

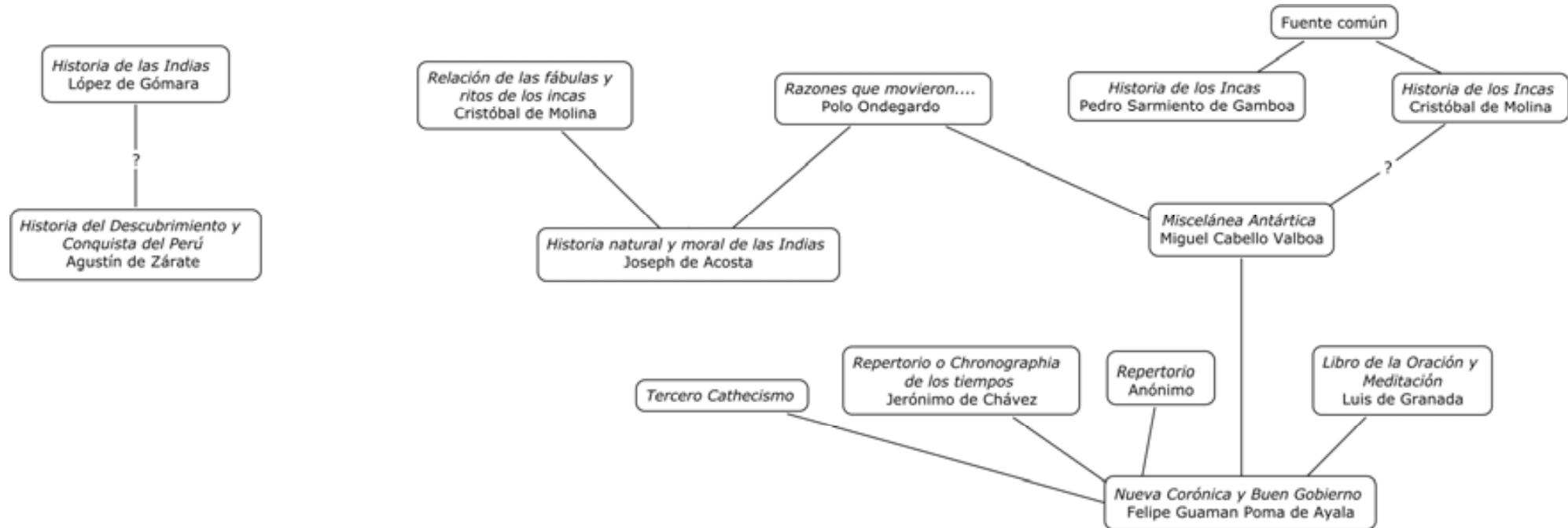
Este mismo código de lectura de observa en Guaman Poma (2004 [1615-1616], 25), a propósito de su particular interpretación del *Libro de la oración* de fray Luis de Granada, de donde obtiene su caracterización del Diluvio: allí donde Granada afirma que Dios no se le apareció a Elías ni en la tempestad ni en el terremoto, sino en el aire delgado y blando que identifica con los corazones pacíficos, Guaman Poma entiende que aquel estruendo y temblor -a los que añade un torbellino- correspondían al Diluvio, después del cual venía el aire delgado que identifica con la calma tras la tormenta.

De alguna forma, la turbación o perplejidad que Menocchio y Guaman Poma experimentaron como resultado de sus lecturas contribuyeron a que diseñaran su propio edificio, sirviéndose del pensamiento de otros como si fuesen ladrillos y piedras que, instalados en nuevos escenarios eran responsables de las contradicciones, incongruencias e inseguridades de sus discursos (Ginzburg 2010, 128).

A diferencia de cómo operó la construcción del episodio del Diluvio en las crónicas anteriormente vistas, en Guaman Poma la particularidad radica en que su código de lectura es radicalmente distinto al de Sarmiento de Gamboa o Cabello Valboa. El suyo es un caso límite en el que converge una cultura oral con otra escrita, proceso que deja en evidencia el filtro que operó entre ambas y que hace de su relato un caso único e irrepetible.

A modo de resumen y conclusión, el siguiente cuadro ilustra la transmisión del episodio del Diluvio desde su presencia en las crónicas toledanas hasta la *Nueva corónica* de Guaman Poma de Ayala.

Esquema que ilustra la transmisión de las historias relacionadas con el Diluvio en las mencionadas crónicas de Indias y andinas



III.2 El Manuscrito de Huarochirí

Otro texto de matriz andina que da cuenta de la particular forma en que un indio ladino aprehendió el episodio del Diluvio está presente en el denominado *Manuscrito de Huarochirí*, un documento que data de principios del siglo XVII y cuyo valor radica en ser el único texto escrito en quechua referente a los mitos, leyendas y creencias de los habitantes de la región de Huarochirí, ubicada en el actual departamento de Lima en Perú. En este sentido, y dado que el documento narra los orígenes míticos de los dioses y héroes que eran considerados los ancestros de las comunidades que vivían en dicho territorio, investigadores como María Rostworowski (1987, 9) han puesto de relieve el tono épico que subyace a la narración. La conducta ambivalente y conflictiva de sus personajes, en tanto, ha llevado a Luis Millones y Hiroyasu Tomoeda (2009, XIII y XXIV) a reconocer en ellos rasgos característicos de los que protagonizan las sagas mundiales, al estilo de las teogonías helénicas y babilónicas o del Popol Vuh.

En la misma línea, Frank Salomon siguiendo a Terence Turner (2005, 2) ha comparado el *Manuscrito* con la Biblia: como ésta, el *Manuscrito* comienza con un ciclo mítico en el cual la relación entre los humanos y la deidad era radicalmente diferente, ciclo que también termina con un diluvio. Al igual que la Biblia, el *Manuscrito* da cuenta de una antigüedad de héroes que comparten una ascendencia común y que a su vez constituyen los ancestros de los grupos humanos que aparecen representados a lo largo del documento. Éstos, como las tribus bíblicas, están emparentados los unos con los otros -al menos en teoría- y los mitos que protagonizan dan cuenta de las luchas políticas -en algunos casos originadas por el control de determinados recursos- con grupos cercanos. Tal como la Biblia, el *Manuscrito* evidencia la tensión entre los cultos locales y los líderes y sacerdotes de grandes imperios invasores, como el inca y el español. De otra parte, ambos textos comparten episodios que evocan la alianza entre un grupo étnico y una deidad mediante el sacrificio de un hijo, en la Biblia representado por Isaac y en el *Manuscrito* por el hijo de un hombre destinado a ser devorado por Huallallo Carhuincho, una de las deidades que lo protagonizan. Finalmente, tanto en el *Manuscrito* como en la Biblia se revelan las diferentes redacciones involucradas en su composición y en ambos la presencia de grupos sacerdotales se perfila como un elemento clave dentro de la institucionalización de los cultos.

Ahora bien, desde una perspectiva más secular, el *Manuscrito* ofrece distintos niveles de lectura, todos relacionados con las distintas ocupaciones que experimentó la región de Huarochirí desde tiempos preincaicos hasta el arribo de los conquistadores españoles. De una parte, en el documento aún se observan los rastros de un patrón de asentamiento prehispánico, cuya principal característica radicaba en el control simultáneo de varios pisos ecológicos. Estos lugares -algunos de los cuales ya eran pueblos fantasmas para entonces- seguían constituyendo un punto de referencia mítico para los habitantes de la región, que los identificaban como el lugar de origen de sus ancestros o héroes fundadores. En ese sentido, el *Manuscrito* da cuenta de cómo un grupo de linajes pastoriles de la alta tundra avanzaron bajo la protección de la deidad Pariacaca hacia los valles medios y bajos, conquistando a la población yunga originaria y, al mismo tiempo, integrándose al complejo régimen ritual que los yungas poseían. De otra parte, y al mismo tiempo, el *Manuscrito* refleja la nueva política administrativa- territorial implementada por los españoles en los Andes, en tanto que el o los informantes constantemente se refieren a la toponimia instaurada a partir del régimen reduccional toledano, que concentró a la población en los pueblos de indios. A la tensión entre estos dos modelos de asentamiento subyace, en un nivel intermedio, la división política y el esquema organizacional incaico, cuyo dominio en la región de Huarochirí se articuló en torno a dos mitades -Lurin Yauyos y Hanan Yauyos- cada una de las cuales estaba compuesta por grupos de muchas *waranqas* o miles de tributarios (Salomon 1998, 7; 2005, 13).

Para el siglo XVI, la región de Huarochirí comprendía tres valles cercanos a la ciudad de Lima, que corren desde la cordillera -por el este- hasta el océano Pacífico - por el oeste-. De norte a sur, el primero corresponde al valle del río Rimac, en cuyas partes bajas los españoles construyeron Lima, pero cuyas serranías estaban ocupadas en su mayor parte por población andina hacia fines del siglo XVI y principios del XVII. El segundo valle corresponde al del río Pachacamac, hoy Lurín, en cuya cabecera se ubicaba la comunidad de san Damián de los checa, a la que quizá pertenecía el o los informantes del *Manuscrito*. Por último, el tercer valle corresponde al del río Huarochirí, hoy llamado Mala, responsable de darle el nombre a la región. No obstante esta precisión, la geografía que abarca el *Manuscrito* también puede extenderse hacia los valles del río Chillón, al norte de Lima, y el del río Cañete, al sur (Salomon 2005, 11-12).

Hacia fines del siglo XVI, el repartimiento de Huarochirí era uno de los más ricos de la Audiencia de Lima. Por esta razón -y por su proximidad con la capital

virreinal- constituía un destino codiciado entre los sacerdotes del virreinato que aspiraban a conseguir una doctrina que acrecentara sus arcas personales, responsabilidad tributaria que recaía en la decreciente población indígena. El favorecido con tal nombramiento fue el recién ordenado sacerdote Francisco de Ávila, que llegó destinado al curato de San Damián en 1597 y cuya vida es inseparable de la del *Manuscrito*. Francisco de Ávila había nacido en el Cusco, probablemente como hijo ilegítimo de una pareja desconocida, no obstante lo cual alcanzó un lugar prominente en la jerarquía eclesiástica platense y limeña, dentro de la cual la doctrina de San Damián constituyó un importante escalón. Antonio Acosta, quien ha investigado acuciosamente la biografía de Ávila, ha propuesto que la estancia en Huarochirí del sacerdote catapultó su carrera eclesiástica, posibilitando que ésta se hiciera conocida entre las autoridades religiosas de Lima. En efecto, a lo largo de su estancia en la doctrina, Ávila emprendió en distintas ocasiones bulladas campañas de extirpación de idolatrías, la primera de las cuales concluyó con un aparatoso acto en la capital virreinal, en el cual se incendiaron ídolos, cadáveres y ornamentos asociados a los cultos indígenas. Durante el acto también se condenó públicamente a doscientos azotes, a la trasquilación y al destierro a Hernando Pauccar, acusado de ser un “sacerdote de idolatrías”. A partir de entonces, Ávila fue nombrado Juez de Idolatrías por el nuevo arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero, llegando a recolectar en sus campañas más de cinco mil ídolos, según sus propios cálculos (Acosta 1987, 572-591).

A pesar de que la fecha de compilación del *Manuscrito* es una incógnita, existe cierto consenso entre los especialistas en que Ávila lo mandó a recopilar en 1608, antes de la quema pública de ídolos y cadáveres en Lima. En consecuencia, éste habría constituido una especie de repertorio de guacas, a partir del cual Ávila pudo identificar los ídolos andinos en terreno, para posteriormente confiscarlos y quemarlos.

Más allá del carácter compilatorio que Ávila imprimió al *Manuscrito*, la génesis de éste está ligada a otro episodio de su vida, menos decoroso que su carrera como extirpador de idolatrías: un juicio que en su contra emprendieron algunos curacas e indios principales de Huarochirí, que lo acusaban de utilizar la fuerza de trabajo de los indios en provecho propio y de abusar sexualmente de varias mujeres, entre otros vejámenes. El pleito comenzó antes de que Ávila iniciara sus visitas extirpadoras, circunstancia que ha llevado a autores como Acosta a proponer que éstas fueron emprendidas como una especie de castigo inflingido a los indígenas a causa de sus demandas, de las cuales Ávila se libró gracias a que varios de los demandantes se

retractaron de sus testimonios. Las acusaciones en contra de Ávila se revirtieron gracias a la intervención de tres indígenas leales al sacerdote que visitaron a título particular a los demandantes, luego de lo cual éstos modificaron sus testimonios iniciales. Uno de ellos, el curaca Cristóbal Choquecasa, desarrolló un papel fundamental en la compilación y tal vez en la composición del *Manuscrito* (Acosta 1987, 580- 584).

La identidad del autor o compilador del *Manuscrito* ha sido objeto de debate entre los investigadores, dado que no aparece explicitada en ningún lugar del documento. Una posible pista la constituye una anotación marginal en el folio 91r, que dice “De la mano y pluma de Thomas”, sin que se entregue ningún otro antecedente respecto a su identidad¹³⁶. Esta anotación llevó a Gerald Taylor a suponer que su redactor en efecto se llamaba Tomás y que se trataba de un indígena, con seguridad de aquellos leales a Ávila, a juzgar por el dominio que éste tenía del *aru* y de las diferentes variantes del quechua presentes en la redacción del documento (Taylor 2008, 10). De otra parte, Salomon (2005, 24) planteó que si bien no era posible determinar hasta qué punto Thomas había actuado sólo como amanuense o también como el compilador del *Manuscrito*, parecía bastante probable que -dado su dominio de la escritura- éste podría haber sido un escribano de indios o algún otro funcionario del régimen colonial.

Una nueva interpretación respecto a la autoría del documento ha sido recientemente sugerida por Alan Durston que, a diferencia de los autores anteriores, ha restado protagonismo a la figura de Thomas como compositor del *Manuscrito*. Proponiendo que la nota marginal que lleva su nombre fue agregada décadas más tarde al documento, Durston ha planteado que fue Cristóbal Choquecasa -el mismo que participó en la visita que terminó por revertir los testimonios de los demandantes de Ávila- quien había redactado el *Manuscrito*. Thomas, en cambio, habría sido el autor de un incompleto y aparentemente irrelevante documento que aparece en el verso del folio 114, que parece ser una petición legal relacionada con asuntos financieros dirigida a una corte diocesana. La petición contiene una referencia a una transacción efectuada en año de 1662 y, coincidentemente, menciona a un Thomas de Montesinos. Comparando ambas grafías, Durston (2007, 232- 233) ha propuesto que el autor de dicho documento y de la anotación marginal del folio 114 es el mismo, cuya grafía difiere de la del resto del *Manuscrito* tanto en la forma como en el estilo. A su

¹³⁶ Las referencias al documento original del *Manuscrito* provienen de la edición facsimilar de José Ignacio Úzquiza González (2011).

entender, la petición habría sido redactada en el verso de una de las hojas del *Manuscrito* a raíz del alto costo del papel en la época. En consecuencia, Thomas habría sido el autor de ese documento y no del *Manuscrito*, como habían sostenido otros investigadores.

La hipótesis de que Cristóbal Choquecasa fue -en efecto- el autor del documento ya había sido sugerida por otros autores, entre ellos John Rowe. Siguiendo a este último Durston aportó nuevos antecedentes al respecto, analizando las similitudes gráficas, las irregularidades ortográficas y las características lexicográficas que existían entre el *Manuscrito* y otro documento colonial contemporáneo escrito por Cristóbal Choquecasa: la denominada *Petición de Sunicancha*, documento elaborado en 1608 que consta de tres páginas y que forma parte del juicio contra Ávila¹³⁷. La cercanía de Avila con Choquecasa quedaría en evidencia mucho después, cuando el sacerdote reconoció las virtudes del curaca en el prólogo de su *Tratado de los Evangelios*, una obra que tenía por objetivo la predicación de los evangelios a los indígenas publicada en 1647.

Una de las razones que había llevado a investigadores como Taylor a descartar el rol de Choquecasa como autor del *Manuscrito* se relacionaba con un episodio que aparece narrado en el texto mismo, en el cual éste aparece protagonizando una enconada lucha con la guaca Lloclayhuancupa, de la cual resulta victorioso. Esta referencia es la única que se hace a una persona concreta dentro del *Manuscrito* - fuera de Ávila- y su contenido también constituye una excepción dentro de la tónica general del documento. El hecho de que este relato esté narrado en tercera persona, y no en primera como cabría suponer, constituía el principal argumento a la hora de descartar la autoría de Choquecasa, no obstante lo cual Durston (2007, 238), poniendo de relieve la naturaleza de la información y el carácter anónimo del *Manuscrito*, ha señalado que adjudicarse el protagonismo de un encuentro de tales características hubiese sido equivalente a admitir un profundo conocimiento de los cultos idolátricos y, por ende, a convertirse en blanco de eventuales persecuciones de

137 Entre otras semejanzas, ambos textos evidenciaban la utilización de préstamos del español y del quechua central para referirse a conceptos que de hecho existen en el quechua estándar en que están redactados, indicador de que éste no constitúa la lengua materna de su autor. Tal es el caso del uso de *hualca* en vez de *pisi* (un poco) y de *chucrì* en vez de *quiricha* (herir). Entre los préstamos del español están *amigo*, *cuenta* y *queja*, entre otros. De otra parte, entra las similitudes gráficas que Durston ha detectado entre ambos documentos está la de escribir la {h} en forma de {s}, la recurrencia de la {c} mayúscula en la mitad de palabras, casi envolviendo la letra que sigue, y la presencia de una forma particular de puntuación, la barra diagonal {/} para separar las oraciones. Finalmente, ambos documentos comparten el uso de las mismas palabras para establecer conexiones entre un párrafo y otro, tales como *chaymanta* e *yanaspa* (Durston 2007, 234-237).

parte de la Iglesia. La utilización de una falsa tercera persona para la redacción de estos capítulos y la autoría de Choquecasa también ha sido sugerida por Salomon (2005, 104).

Ahora bien, Choquecasa coincide con el perfil del autor que emerge a lo largo del *Manuscrito*, que se revela como un conocedor en profundidad del grupo étnico de los Checas y que parece estar escribiendo en el pueblo mismo de san Damián. De otro lado, es un ferviente cristiano comprometido con el proceso de evangelización, al mismo tiempo que posee fuertes lazos emocionales con el pasado idolátrico de su comunidad. Finalmente, conoce bien a Ávila, pues lo describe como un buen sacerdote. Más allá de que todas estas características en efecto coinciden con las características de Choquecasa, lo cierto es que el *Manuscrito* refleja los esfuerzos de su autor por tratar de establecer “versiones correctas” de relatos eminentemente orales, cuya principal característica -por el contrario- radica en la multiplicidad de sus variantes (Durston 2007, 230- 236). El resultado de sus esfuerzos fue que el *Manuscrito* quedó estructurado con la misma lógica de una crónica hispana, en la que los eventos considerados más antiguos se sitúan en los inicios del documento mientras que los más recientes están al final, distribución que se ajusta a la lógica temporal de escritura de la época. Aún así, el componente oral del texto aflora constantemente a través de fórmulas narrativas quechua propias de relatos transmitidos en forma no escrita como, por ejemplo, es el caso de la expresión *chay simire caymi* -“así cuenta la historia”- u otras marcas como *chaymanta* -“después”- o *chaysi o chaymi* -“entonces” (Salomon 2005, 34).

En cualquier caso, adjudicar la composición del texto a una sola persona no implica desconocer estados previos de elaboración del material que contiene, que pudo haber sido compilado a partir de informantes específicos. En tal sentido, el redactor del documento habría actuado más como un editor que como un autor, cuya voz se distinguiría de la voz de los informantes porque en quechua existen dos formas de dar cuenta de la información, dependiendo de los sufijos que se agreguen al final de los enunciados. Una de estas formas se denomina validación de segunda mano y se utiliza cuando la información transmitida se ha escuchado de alguien más, distinguiéndose con el uso del sufijo *-si* o *-s*. La otra se denomina testimonial y se utiliza cuando la información transmitida ha sido experimentada o vista directamente por el narrador, distinguiéndose con el uso del sufijo *-mi* o *-m*. Mientras la primera forma de validación, es decir la de segunda mano, es utilizada al dar cuenta de los ritos de los tiempos antiguos, describiendo el origen, los encuentros y las luchas entre

las guacas del panteón de Huarochirí, el validador testimonial es utilizado cada vez que se actualiza esta información, entregando detalles acerca del culto actual de las guacas que protagonizan los mitos del *Manuscrito*. Esta forma de validación también aparece en comentarios interpolados en la narración de las épocas arcaicas, cuando se introduce con un título y concluye con una breve reflexión cada capítulo. De alguna forma, la misión del validador testimonial cumple la función de un presentador contemporáneo al siglo XVI, que pretende contextualizar la información brindada en pos de aportar datos relevantes para las visitas de Ávila (Salomon 2005, 32- 33).

Salomon ha propuesto, analizando las recurrencias y las funciones que estos dos validadores desempeñan en el relato, que podrían existir dos redacciones en el *Manuscrito*: la de un informante/ traductor, autor de los relatos que utilizan el validador de segunda mano -*si* o -*s* y la de un editor/ redactor, autor de las intervenciones que aparecen con el validador testimonial -*mi* o -*m*. No obstante, el mismo Salomon es cauto al respecto, puesto que el quechua permite utilizar ambas formas de validación, aún si se trata de un solo narrador. Al respecto, Durston (2007, 232) ha planteado que suponer que el *Manuscrito* constituye una transcripción literal de testimonios de los informantes de la doctrina de Huarochirí parece reflejar, más que un hábito de la época, el modo de registro de la moderna práctica etnográfica, juicio que evidencia la cautela que se precisa a la hora de analizar el texto.

Por otro lado, el *Manuscrito* posee abundantes notas al margen del texto principal, tanto en quechua como en español, algunas de las cuales han sido atribuidas por diferentes autores al mismo Ávila (Durston 2007, 228; Salomon 2005, 2). En términos generales, éstas corresponden a preguntas que se desprenden del texto central como, por ejemplo, si tal evento ocurrió antes o después de otro. También hay otras que indican la temática que se desarrolla en el párrafo al lado del cual se ubican, al estilo de algunos libros del siglo XVI. A estas notas se suman frecuentes tachados y correcciones, tanto sobre palabras específicas como sobre frases enteras. Más allá de si en efecto estas notas y borrones corresponden a la pluma de Ávila o a otra persona, lo cierto es que evidencian una cuidadosa lectura -*si es que no varias-* del *Manuscrito*.

Las notas marginales y los borrones del *Manuscrito* evidencian también una labor de edición de los diversos capítulos que lo componen, quizá con el objetivo de elaborar posteriormente un nuevo texto. En este sentido, es indispensable señalar las similitudes que existen entre el *Manuscrito* y el *Tratado y relación de los errores, falsos Dioses y otras supersticiones y ritos diabólicos en que vivían antiguamente los indios*

de las Provincias de Huaracheri, Mama, y Chaclla y hoy también viven engañados con gran perdición de sus almas escrito, precisamente, por Francisco de Ávila en 1608.

El *Tratado* corresponde a una obra incompleta que consta de ocho capítulos y que, salvo algunas diferencias, parece ser una paráfrasis de los seis primeros capítulos del *Manuscrito* traducido al español. La relación entre ambos documentos, al igual que la autoría y la datación de este último, ha sido objeto de debate entre los especialistas, cuyas opiniones o bien han variado a lo largo del tiempo o bien difieren entre sí. De una parte, Gerald Taylor (1987, 17- 18) ha argumentado que el *Tratado* y el *Manuscrito* corresponden a dos documentos independientes que habrían tenido una fuente en común. Reconsiderando tiempo después el asunto, el mismo Taylor sugirió que el *Tratado* podía preceder al *Manuscrito*, habiendo sido este último encargado por Ávila a un redactor al no poder concluir su texto (Taylor 2008, 10). De otra parte, autores como Alan Durston (2007, 228) han argumentado que el *Manuscrito* precede al *Tratado*, principalmente porque Ávila aparece mencionado -y siempre de manera laudatoria- cuatro veces en el *Manuscrito*, como si su redactor hubiese esperado que el sacerdote lo leyera. En cualquier caso, existe cierto consenso entre los especialistas en considerar esta última hipótesis como la más plausible.

En el *Tratado*, al igual que en el *Manuscrito*, se observa un esfuerzo por tratar de racionalizar el trasfondo mítico del universo ritual de Huarochirí, cuestionando y reacomodando los eventos del *Manuscrito* en función a capciosas consideraciones eruditas, cuyo objetivo era dejar en evidencia las incoherencias de los relatos protagonizados por las guacas y héroes de la región. En consecuencia, en varias ocasiones Ávila se toma la libertad de corregir el parecer del redactor del *Manuscrito* como, por ejemplo, sucede en el capítulo que trata de la desaparición del sol (Ávila 2009 [1608], 200). En él, se describe lo que sucedió cuando el sol murió por cinco días, en el transcurso de los cuales las llamas persiguieron a los hombres y los morteros se comieron a la gente. El autor del *Manuscrito* (1987 [c.1598], 81- 83) identificó este suceso con la oscuridad que acompañó la muerte de Jesucristo, opinión que es rebatida por Ávila en el *Tratado* porque la crucifixión había ocurrido durante el día del hemisferio norte, que correspondía a la noche del hemisferio sur. Por ende, tal oscuridad no debía haber sido percibida en el Perú. Por otro lado ¿cómo había determinado esta gente que el sol se había ocultado durante cinco días si, no teniendo relojes, la presencia y la ausencia del sol era la única forma de establecer la sucesión de los días?

Este tipo de comentarios reflejan otra faceta de la vida de Fransico de Ávila, que se relaciona con su interés por la lectura y el saber de la época. Ávila había estudiado en la Universidad de San Marcos, donde había recibido el grado de Doctor, y a lo largo de su vida había acumulado tres mil sesenta y un libros impresos y cuarenta y cinco manuscritos, siendo su biblioteca la más grande del virreinato peruano (Hampe 1996b, 9- 16). De hecho, es probable que el volumen que actualmente se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid y que contiene el *Manuscrito* y el *Tratado* haya pertenecido a ésta. Fuera de estos dos documentos, dicho volumen alberga un conjunto de valiosos textos relacionados con el Perú precolombino, entre ellos la referida *Relación de fábulas y ritos del Perú* de Cristóbal de Molina.

Desde la década de los cuarenta, el Manuscrito de Huarochirí ha sido traducido a varios idiomas, entre ellos el latín y el polaco (Salomon 2005, 28- 29), no obstante lo cual son tres las ediciones que más difusión han tenido. La primera de ellas se debe a José María Arguedas y Pierre Duviols, que bajo el título *Dioses y hombres de Huarochirí: Narración quechua recogida por Francisco de Ávila [¿1598?]* publicaron el documento traducido al español en 1966. La segunda se debe a Gerald Taylor, que en 1987 realizó una nueva traducción al español que fue publicada con el nombre de *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*. La tercera, por último, se trata de una traducción al inglés realizada por Frank Salomon y George Urioste, que en 1991 fue publicada bajo el título *The Huarochirí manuscript*¹³⁸.

III.3 Los diluvios y el *Manuscrito de Huarochirí*

En el *Manuscrito* existen casi una decena de relatos asociados a inundaciones, en donde aluviones descontrolados descienden por las quebradas andinas a un ritmo frenético, la mayoría de los cuales encarnan la furia de al menos dos de las divinidades del panteón de Huarochirí. La primera de ellas es Pariacaca, la deidad protectora de los grupos pastoriles que migraron hacia los valles de Huarochirí cuando éstos estaban ocupados por población yunga, de ahí que a lo largo del *Manuscrito* aparezca en diversas oportunidades desplegando su poder sobre comunidades o deidades de raigambre yunga. Entre los principales atributos de Pariacaca está el de revelarse en forma de un aluvión de lluvia, característica que Frank Salomon ha

¹³⁸ Dado que estas tres traducciones evidencian importantes variantes, se irán comparando a lo largo del presente capítulo, no obstante lo cual las citas directas al *Manuscrito* corresponden a la traducción al español de Gerald Taylor (1987).

identificado como una de sus múltiples existencias, ya que al mismo tiempo Pariacaca aparece en la forma de cinco huevos, del cual nacieron cinco halcones que se transformaron en cinco hombres, cada uno de los cuales habría sido el supuesto fundador de uno de los cinco linajes que conformaban los grupos étnicos dominantes de Huarochirí. Además, a lo largo del *Manuscrito* Pariacaca también aparece en la forma de un nevado de dos picos y finalmente, también en la forma de la voz de una persona, al estilo de un oráculo. Salomon (1998, 10) apunta a que la existencia de Pariacaca es percibida en el documento como una experiencia ontológicamente heterogénea, en la medida en que en algunas ocasiones constituye una divinidad con una sustancialidad propia y permanente, como en el caso del nevado, y en otras adopta la forma de un evento transitorio, como cuando se presenta en forma de tempestad. Dado que en el siglo XVI este tipo de eventos eran comprendidos literalmente, tal como eran leídas las Escrituras, Francisco de Ávila en su *Tratado* (2009, 209) identificó los cinco hombres en que se transformaba Pariacaca como los hermanos de la guaca, interpretación que sigue Gerald Taylor (1987, 115) en su traducción, no sin antes advertir, tal como Salomon, que los cinco hermanos también podrían ser manifestaciones de un dios múltiple o que las cinco identidades podrían corresponder a héroes locales que cumplían las mismas funciones de Pariacaca en sus respectivas comunidades.

El nacimiento mismo de Pariacaca está relacionado con su atributo diluviano y constituye un hito importante dentro del *Manuscrito* puesto que el compilador dispuso la historia después de los relatos que daban cuenta de los tiempos muy antiguos, situando el origen de esta deidad en los tiempos de *Purun Runa*, descritos en el *Manuscrito* y en otras fuentes de matriz andina como una época de conflictos y guerras, en la que predominaban organizaciones políticas locales y no estatales. El nacimiento de Pariacaca se menciona en el capítulo cinco y es introducido a propósito de otra historia, la de Huatiacuri -el modesto hijo de Pariacaca- y Tamtañamca, que encarna a un poderoso señor que, fingiendo ser dios y adivino, había engañado a mucha gente. La historia comienza cuando Tamtañamca se enferma sin que nadie pudiese curarlo, a excepción de Huatiacuri, que le ofreció a su hija menor sanarlo a cambio de que se quedara con él. El marido de la hija mayor, ofendido ante la posibilidad de que un hombre pobre se uniese con la cuñada de un hombre tan poderoso como él, retó a Huatiacuri a una serie de pruebas, con el objetivo de demostrarle su superioridad. Las pruebas reflejan el comportamiento soberbio de los hombres de aquella época, reflejado en la postura de Tamtañamca. Gracias a los consejos y a la ayuda de su padre Pariacaca, el modesto Huatiacuri venció en todas

las pruebas al hombre poderoso, tras las cuales Pariacaca emergió de cinco huevos, en forma de cinco halcones. Enojados a causa del comportamiento de la gente de *Purun runa* y del engaño de Tamtañamca, los halcones se convirtieron primero en hombres y luego en lluvia o *tamya*, arrastrando a todos los hombres con sus casas y sus llamas hasta llegar al mar. El narrador de la historia precisa que los hombres de *Purun Runa* perecieron sin que ninguno se salvase, dando a entender que esta inundación había marcado el fin de una época (*Manuscrito de Huarochirí* 1987 [c.1598], 85- 119).

Un episodio parecido al anterior, que también evoca la ira de Pariacaca convertido en lluvia, aparece en el capítulo seis a propósito de una fiesta celebrada por la comunidad yunga de Huayquihusa. La historia refleja la distancia que separaba a Pariacaca -en tanto deidad pastoril- de los yungas, que tal vez por esta razón lo ignoraron cuando llegó a la celebración. Mientras éstos bebían, Pariacaca había llegado sin darse a conocer, sentándose como solían hacer los pobres, es decir, ocupando un lugar marginal dentro de la fiesta. Dada su apariencia, nadie le había ofrecido de beber hasta que una mujer, conmovida por la desatención, le llevó chicha en un jarro. Pariacaca, reconociendo su gesto, le anunció que al cabo de cinco días algo muy grave le sucedería a la comunidad, razón por la cual le indicó que se fuese lejos con sus hijos y sus hermanos, sin decirle nada al resto de la gente que participaba en la fiesta. Entonces, subiendo hasta un cerro que en aquel entonces se llamaba Mataocoto, Pariacaca se transformó en tempestad de lluvia y en forma de granizo rojo y amarillo arrastró a toda la gente hasta el mar, sin perdonar a nadie. De acuerdo al narrador, el recorrido de esta agua torrentosa había sido la responsable de formar las quebradas de las alturas de Huarochirí (*Manuscrito de Huarochirí* 1987 [c.1598], 125- 138), evidenciando el potencial transformador que la divinidad convertida en lluvia tenía respecto al paisaje.

Un tercer relato que también identifica la ira de Pariacaca con una lluvia torrencial es muy parecido al anterior y se desarrolla en el capítulo veintiséis a propósito de la visita de éste a la comunidad de Pichcamarca, cuya guaca protectora se denominaba Macacalla y se ubicaba en un cerro próximo a san Damián. En dicho cerro también vivían miembros de la comunidad de Sutca que, tal como los Huayquihusa en la historia anterior, estaban celebrando una fiesta cuando fueron visitados por Pariacaca, que sin darse a conocer se sentó apartado de los demás participantes. Ignorado por los Sutcas, Pariacaca se encolerizó y cinco días después se levantó en forma de lluvia roja y amarilla, aniquilándolos por completo (*Manuscrito*

de Huarochirí 1987 [c.1598], 400- 401).

Junto con este relato, el narrador ofrece un relato alternativo, aclarando que otros contaban una historia diferente: un día, algunos miembros de la comunidad de Sutca estaban jugando al *rihui*, una variedad de boleadoras, mientras otros bebían. Entonces, había aparecido una nube encima de un cerro próximo a Canlli, y luego cayeron rayos y lluvia roja que, a medida que alcanzaban a los hombres que habían decidido huir, los iba convirtiendo en piedra. Mientras esto sucedía, uno de los miembros de la comunidad había ido a buscar a Macacalla, la guaca protectora del pueblo. Transformándose en halcón y huyendo sólo con su cabeza, que se había desprendido del resto de su cuerpo en el transcurso de la catástrofe, el hombre se había multiplicado y establecido en Llantapa, sobre cinco cerros (*Manuscrito de Huarochirí* 1987 [c.1598], 403- 409).

La figura de Pariacaca asociada a lluvias también está presente en un cuarto relato del *Manuscrito*, que corresponde al capítulo ocho y narra la lucha entre éste y su enemigo Huallallo Carhuincho. La historia explica, a fin de cuentas, el nacimiento de la laguna de Mullococha, que constituye el escenario en el cual se desarrolla la lucha y que corresponde al lugar en que moraba Huallallo. Pariacaca peleó nuevamente en forma de lluvia roja y amarilla, cayendo en cinco lugares diferentes, mientras que Huallallo lo hizo en forma de un fuego gigantesco, cuyas llamas alcanzaban casi el cielo. Pariacaca venció y cuando sus aguas iban bajando hacia el mar, Llacsa Churapa¹³⁹ derribó un cerro y la detuvo, formando la laguna de Mullococha (*Manuscrito de Huarochirí* 1987 [c.1598], 144- 160).

La presencia de lluvia, esta vez como atributo de uno de los hijos de Pariacaca, también aparece en el capítulo veintitrés a propósito de la reunión de guacas que el Inca Topa Inca había convocado en la plaza de Haucaypata, en el Cusco, a la cual asistieron todas las guacas del Cusco transportadas en andas. Pariacaca, mientras decidía si ir o no a la reunión, había enviado a su hijo Macahuisa con el objetivo de que le contase qué sucedía. Topa Inca había convocado la reunión porque sus ejércitos estaban siendo mermados por los Alancumarca, los Calancomarca y los Choquemarca, que se negaban a ser súbditos del Inca después de una lucha de 12

¹³⁹ Llacsa Churapa es interpretado por Arguedas (2009 [c.1598], 51) no como un onomástico, sino como un topónimo: “algunos hombres de abajo, de Llacsachurapa”. Taylor (1987 [c.1598], 153) lo identifica, siguiendo la interpretación de Ávila, como uno de los hermanos de Pariacaca, mientras que Salomon y Urioste (2005 [c.1598], 68) lo glosa como una de las cinco existencias de la deidad.

años. Durante la junta, Topa Inca increpó a las guacas diciéndoles que de qué servían las ofrendas con que los honraba, si muchos de sus hombres estaban siendo aniquilados en la guerra. Después de una breve intervención de Pachacamac, la deidad venerada por culturas que habitaron la costa del actual Perú que aparecía en la historia de López de Gómara y Zárate, y ante el silencio de las demás guacas, Macahuisa se comprometió a conquistar a los alzados, para lo cual fue transportado hasta la cima de un pequeño cerro. Desde allí, comenzó a caer poco a poco en forma de lluvia hasta convertirse en una lluvia torrencial que creó las quebradas “por todas partes” y arrastró a los enemigos de Topa Inca, aniquilando también a sus curacas y *sinchis*¹⁴⁰ con sus rayos. Sólo alguna gente se salvó del cataclismo (*Manuscrito de Huarochirí* 1987 [c.1598], 336- 350).

La lluvia también aparece vinculada a otro de los hijos de Pariacaca, Tutayquire, que en el transcurso de uno de los relatos del *Manuscrito* -descrito en el capítulo once- figura reivindicando a la comunidad de los checas frente a los quinti. Los quintis eran más antiguos que los checas, de ahí el menosprecio que los primeros sentían hacia los segundos. Tutayquire, adoptando la forma de la ya recurrente lluvia roja y amarilla había bajado por las quebradas de Sisicaya y de Mama con el objetivo de conquistar a los yungas de Llacsatambo. A lo largo de la bajada, Tutayquire fue recibido por distintas comunidades que también lo adoraron y a las cuales les comunicó que en adelante tratarían a los checas como sus hermanos mayores. Junto con explicar el vínculo jerárquico que para entonces existía entre los checas y otras comunidades cercanas, el relato también evoca la fiesta del Chanco, celebrada en el mes de noviembre en honor a Tutayquire. Para entonces, todos los varones de la comunidad de los checas realizaban una caza o *chaco* por el camino que Tutayquire había seguido, diciendo que al caminar sobre sus pasos recibían su fuerza. Durante la festividad también se pedían lluvias y a veces, en el transcurso del rito mismo, llovía. Al final de la historia, aparece un breve relato asociado a un augurio, en el que un árbol entrega pistas acerca de cómo sería, en cuanto a fertilidad, el año que venía: si del árbol caía agua en abundancia, entonces sería un año fértil; si el árbol permanecía seco, entonces habría mucho sufrimiento (*Manuscrito de Huarochirí* 1987 [c.1598], 205- 216).

Analizando los relatos en que Pariacaca o algún miembro de su progenie se manifiestan en forma de aluvión, es posible distinguir ciertos elementos comunes a

¹⁴⁰ Sinchi s. *Hist.* Jefe de las agrupaciones militares en el inkario / adj. Valiente, valeroso, recio, fuerte, denodado, intrépido (DALQ).

todos ellos. En primer lugar, el compilador usa la mayoría de las veces la palabra *tamia* -o *tamya-* para referirse a la lluvia, en contraposición a la voz *para*, más común en el área cusqueña y en otras regiones andinas. *Tamia* actualmente sigue siendo utilizada en la región de Ayacucho, al sur del Perú, y en la de San Martín, al norte, como sinónimo de lluvia y es identificada por Taylor como uno de los chinchaysuyismos del *Manuscrito* (Taylor 2008, 17). En segundo lugar, cuando Pariacaca sube al cerro Mataocoto, después de pasar desapercibido en el festín de la comunidad yunga de Huayquihusa, se transforma en tempestad de lluvia o, literalmente, en una gran lluvia o *hatun tamia*, arrastrando a toda la gente hasta el mar. En casi todos los relatos esta lluvia es amarilla -*q'ello-* y roja -*puka-*, incluso cuando adopta la forma de granizo en la misma historia del festín de los yungas y el cerro Mataocoto: *q'ello runtu puka runtu*¹⁴¹.

La lluvia roja también está presente en otro texto andino: el *Atau Wallpaj p'uchukakuyninpa wankan*, tradicionalmente conocido como la *Tragedia del fin de Atawallpa*. La mención aparece a raíz del sueño mediante el cual Atahualpa prevé la desgracia que acarrea consigo el arribo de los españoles, sueño que es intrepretado por Wayla Wisa, su sumo pontífice. Wayla Wisa, con el objetivo de descifrar la visión del Inca se sumerge, a su vez, en un profundo sueño que impacienta a las *ñ'ustas*¹⁴² que aguardan el pronóstico. Éstas, ansiosas, le piden a coro a Chalcochima -uno de los principales de Atahualpa- que despierte pronto a Wayla Wisa, diciéndole que un aluvión rojo - o *pucaylluillan-* golpea la puerta. Aquí el rojo es un calificativo de *lluilla* - *lloqlia-* que significaba en el quechua de aquel entonces y aún en el contemporáneo aluvión o avenida de lodo. Esta voz también es utilizada en el *Manuscrito* para designar una lluvia torrencial, concretamente en la historia de la reunión de guacas en la que Macahuisa, el hijo de Pariacaca, empieza cayendo como lluvia o *tamya* para luego convertirse en una lluvia torrencial o *lloqlia*. También en la historia del festín de los yungas, en donde se utiliza la expresión *chhika yaku lloqlia* para designar al agua torrentosa. Esta acepción de *lloqlia* también figura en González Holguín, que la glosa como “auenida de agua o diluicio”¹⁴³. Más aún, en la entrada *puca* o “cosa colorada”

¹⁴¹ En el *Manuscrito*, la palabra para designar granizo no es *chikchi*, que actualmente es utilizada en la mayor parte de las regiones andinas, sino *runtu* o huevo. *Runtun* para granizo aparece en González Holguín (1952 [1609], II: 535) glosado como “granizo gordo”.

¹⁴² Ñust'a. s. *Hist.* Princesa real de los Inkas. Título de las descendientes del Emperador Inka en la Qoya o reina y en las demás mujeres de aquél. *Fam.* Joven núbil campesina (aplicable a todo nivel social) (DALQ).

¹⁴³ También figuran las siguientes entradas: “*Lloqlia para*. Terrible lluvia que causa avenidas. *Lloclaypacha*. Tiempo de muchas aguas y avenidas. *Llollani* o *llocllamuni*. Venir vna o muchas avenidas. *Lloclarccon*. Salir las aguas de madre o derramarse los ríos. *Lloclarcarin*. Venir mucha agua turbia de

aparece la expresión *puccay lloclla* o “auenida de aguas turuias coloradas” (González Holguín 1952 [1609], I: 293), que también figura como una de las acepciones de “Diluicio auenida” en las entradas en español del *Vocabulario*¹⁴⁴.

La relación entre la avenida de agua y su atributo rojizo también está presente en el documento de los indigenas de Trujillo arriba mencionado, cuya Real Provisión dice que hubo “tan grandes lluvias y avenidas de agua, que salieron los ríos de sus madres y cursos naturales /.../ las cuales dejaron las acequias quebradas y robadas, y la tierra tan llena de greda, y las chácaras llevada la tierra útil” (en Huertas 2001 [1580], 72). En consecuencia, el matiz granate y la textura viscosa atribuida a las lluvias y aluviones correspondería a la greda que arrastraban consigo las aguas. Como haya sido, lo cierto es que en todos los casos la lluvia roja es sinónimo de un mal presagio o de destrucción, de ahí que encarne la furia de Pariacaca y sus hijos al descender a través de las quebradas en un frenético viaje que termina en el mar y que arrastra consigo a hombres, casas, llamas e incluso a los enemigos del mismo Inca.

Aunque ni el *Manuscrito*, ni el *Atau Wallpaj p'uchukakuyinpa wankan*, ni el *Vocabulario* de Holguín aparece referencia alguna a porqué las lluvias rojas y amarillas se asociaban a Pariacaca, una posible explicación se encuentra en *Extirpación de la idolatría del Perú* de Joseph de Arriaga, quien identifica la palabra *Paria* con un polvo bermellón que los indios traían de las minas de Huancavelica para ofrecer a las guacas en señal de sacrificio (Salomon 2005, 44). Seguidamente, Arriaga (1621, 27) aclara la idea agregando que el polvo “más parece a çarcon”¹⁴⁵, refiriéndose a la tonalidad amarilla y anaranjada del óxido de plomo. Podría ser que Pariacaca, y en consecuencia su atributo como lluvia, pudiese asociarse a los colores bermellón y amarillo que describe Arriaga en el contexto de las ofrendas mineras, colores que también aparecen reiteradamente en el *Manuscrito* vinculados a los aluviones en que se transformaba la deidad.

Al deslizarse a través del paisaje andino en forma de aluvión, Pariacaca va esculpiendo nuevos accidentes geográficos, rasgo que constituye otro elemento común a estos relatos. Por ejemplo, en la historia del festín yunga, Pariacaca convertido en aluvión forma las quebradas a medida que desciende en dirección al

auenida” (González Holguín 1952 [1609], I: 210).

¹⁴⁴ “Diluicio auenida. *Lloklla allpaylloklla pucay lloklla antay lloklla*” (González Holguín 1952 [1609], II: 489).

¹⁴⁵ Azarcón: 1. Minio 2. Color anaranjado muy encendido/ Minio: Óxido de plomo en forma de polvo, de color rojo algo anaranjado, que se emplea como pintura antioxidante (RAE).

mar. En el que pelea con Huallallo Carhuincho, en tanto, la lucha concluye con la transformación de la morada de éste en una laguna, creada a partir de la obstrucción del furioso aluvión que escurría en dirección al mar por un cerro, arrojado por Llacsá Churapa. En ese sentido, la topografía registrada en el *Manuscrito* -mucha de la cual pervive en el Huarochirí actual- constitúa una evidencia de estos cataclismos míticos provocados por la cólera de las guacas.

Otros elementos comunes a los relatos mencionados se relaciona con dos importantes tópicos. De una parte, la recurrencia del número cinco y, de otra, que las violentas lluvias y aluviones marcan el fin de una época. Respecto al primer punto, cinco son las existencias de Pariacaca, que nació de cinco huevos que se transformaron en cinco hombres. En la historia del festín de los yungas también son cinco los días que transcurrían desde el anuncio de Pariacaca hasta que un gran desastre llegase, historia que transcurre en la comunidad de Pichcamarca que, a su vez, significa “cinco lugares”. De otra, la destrucción de los aluviones marca en algunos relatos el fin de una era como, por ejemplo, en la historia del nacimiento de Pariacaca, que termina cuando éste se convierte en lluvia y arrastra consigo a todos los hombres de *Purun Runa*, sin que se salvase ninguno. En otras historias, la ira de Pariacaca destruye a una comunidad entera, como es el caso de los habitantes de Pichcamarca y de los yungas de Huayquihusa.

Fuera de Pariacaca, otra de las divinidades del panteón de Huarochirí asociadas a aluviones descontrolados es Lloclayhuancupa, la guaca que protagoniza la pelea con Cristóbal Choquecasa, el curaca leal a Ávila que podría ser el autor del *Manuscrito*. De ser así, el autor estaría utilizando la falsa tercera persona para narrar el encuentro entre la guaca y él mismo. Lloclayhuancupa está etimológicamente vinculado a los aluviones a través de la voz *lloqlla*, no obstante lo cual no se manifiesta en la forma de lluvia en ninguna parte a lo largo del *Manuscrito*.

Los capítulos dedicados a este encuentro son el veinte y el veintiuno, en los cuales se narra cómo Lloclayhuancupa había sido descubierto por una mujer mientras trabajaba en su chacra. Como la guaca no había podido ser identificada, para conocer su nombre se había consultado Cataquillay, una guaca que tenía la facultad de hacer hablar a otras guacas. A Cataquillay Lloclayhuancupa le había revelado no sólo su nombre, sino también que era hijo de Pachacamac y que tenía por misión custodiar a la comunidad de los checas, quienes construyeron su adoratorio en el mismo lugar en donde había sido encontrado. Los diferentes aillús se turnaban las labores de su culto,

engalanándose con ropas especiales para la ocasión y sacrificándole una llama durante la época de la luna de llena y cuarto menguante. Este rito se llamaba Chayana, del quechua *chayay* que significa *llegar* (*Manuscrito de Huarochirí* 1987 [c. 1598], 292- 314). También bailaban hasta la puesta del sol y bebían en dos queros (*Manuscrito de Huarochirí* 1987 [c. 1598], 324- 325). Pero, tal vez porque no lo servían bien, Lloclayhuancupa se había ido, quedándose los checas sin guaca protectora. Por ello, la comunidad había hecho que la guaca regresara reanudando el culto a su padre Pachacamac, construyéndole un *usnu*¹⁴⁶ y otorgándole ofrendas de cuyes, llamas y toda clase de vestidos.

Lloclayhuancupa era consultado ante una aflicción o enfermedad o también si el enemigo venía o la tierra temblaba, atributo que era característico de su padre Pachacamac. El texto señala que, al ser reiniciado su culto, Lloclayhuancupa fue servido con celo renovado y que el Inca destinó maíz y llamas exclusivas para su adoración, estas últimas pastoreadas en Suquiahuilca, el mismo lugar en que estaban las llamas de Pachacamac. En tiempos hispanos, su culto había sido prescrito por el cura Cristóbal de Castilla y el curaca Gerónimo Canchoguamán, no obstante lo cuál éste había sido retomado a causa de una epidemia de sarampión, luego de lo cual la casa de la guaca se había quemado. Dado que el sucesor de Gerónimo, llamado Juan Sacsalliuya, además de curaca era también *huacsa* o sacerdote, el culto a Lloclayhuancupa había comenzado a celebrarse nuevamente, por tercera vez, contexto en el cual es introducida la lucha entre la guaca y Cristóbal Choquecasa (*Manuscrito de Huarochirí* 1987 [c. 1598], 293- 303).

Choquecasa era hijo de Gerónimo Canchoguamán, el antiguo detractor del culto a Lloclayhuancupa que en el lecho de muerte y contrariando su fe católica había vuelto a los ritos gentílicos. El narrador indica que Choquecasa -tal vez él mismo- antes de contar su historia había hecho un juramento sobre la cruz, luego de lo cual procede con el relato: una noche Choquecasa había ido a la casa de su enamorada, sin recordar que el culto a Lloclayhuancupa se había desarrollado ahí y mientras había ido a orinar a una casita, la guaca se le había aparecido en forma de un destello, cegándolo por completo. Luego de caer al suelo, había rezado un Padre Nuestro y una Ave María, huyendo hacia donde estaba la mujer, en el transcurso de lo cual la luz brilló en total nueve veces más. En la casa también dormían dos niños que, junto a la

¹⁴⁶ *Usnu*: s. *Hist.* Pequeña estructura de piedra o de otro material, ubicada generalmente en el medio de las plazas de los centros urbanos, que servía de trono para los Inkas, o sus representantes, para presidir algunas ceremonias oficiales o profanas (DALQ).

enamorada de Choquecasa, parecían ser hijos del sacerdote de la guaca. Lloclayhuancupa entraba y salía de la casa, asustando a sus moradores. Entonces, Choquecasa gritando muy fuerte las oraciones que sabía e implorando en latín a la Virgen, había logrado que el demonio abandonara la casa transformándose en búho, haciéndola temblar y dando un estridente graznido. Al día siguiente le relató la historia a toda la comunidad, contándoles que había derrotado a la guaca con la ayuda de la Virgen e instándolos a que no lo adorasen más. Desde entonces, la fiesta de la Chayana ya no había sido celebrada nunca más (*Manuscrito de Huarochirí* 1987 [c. 1598], 303- 313).

No obstante, Lloclayhuancupa se le había manifestado nuevamente a Choquecasa, enviando un hombre a su casa mientras dormía. El hombre lo había conducido hasta la casa de la guaca, en donde también estaba una mujer yunga, que le preguntó que porqué no lo veneraba. Entonces Choquecasa dejó caer una moneda que traía en la mano y mientras la buscaba, Francisco Trompetero -un habitante de san Damián de los checas- le dijo que Lloclayhuancupa lo estaba llamando, que viniera rápido. Justo en ese momento la guaca lo amedrentó tal como la noche anterior, con un destello, y una voz lo llamó desde el interior de la casa diciéndole que era “nuestro padre” quien lo llamaba. Con su corazón lleno de rabia entró a la casa, en donde estaba venerándola Astohuamán, el sacerdote de Lloclayhuancupa. Mientras tanto, Choquecasa veía cómo una imagen pintada giraba por toda la casa y tuvo mucho miedo. Cuando Astohuamán terminó de quemar las ofrendas, Choquecasa encaró a la guaca, diciéndole que acaso no era Jesucristo el verdadero dios. Ante el silencio de Lloclayhuancupa Choquecasa volvió a increparlo, después de lo cual consiguió huir y, entonces, despertó. El narrador cierra la historia diciendo que desde esa época don Cristóbal sigue venciendo a muchas guacas en sueños, al mismo tiempo que entrega otros detalles acerca de la fiesta de la Chayana (*Manuscrito de Huarochirí* 1987 [c. 1598], 315-328).

El relato transmite importante información acerca de Lloclayhuancupa, partiendo por los pormenores de su hallazgo, en la chacra de una mujer. Este detalle hace pensar que se trata de una guaca emergente, en contraposición a deidades antiguas como Pachacamac y Pariacaca. Se pensaba que este tipo de guacas provenían de una humanidad anterior, de ahí que se denominaran *purun* guacas, como la era que había terminado con el nacimiento de Pariacaca. Su hallazgo era considerado una bendición y ennoblecía el linaje de quien las descubría (Salomon siguiendo a Hernández Príncipe 2005, 10 y 101). Respecto a su apariencia, Ávila en

su *Tratado de los evangelios* dijo haber encontrado tres o cuatro ídolos, entre los cuales se encontraba “Llacçayhuancupa, que era un pellejo de osso” (Acosta citando a Ávila 1987, 596), no obstante lo cual el relato señala que la guaca se había transformado en un búho.

De otra parte, Gerlad Taylor ha sugerido que Lloclayhuancupa, bajo el nombre de Tamiahuancupa -*tamia* es la voz utilizada en el *Manuscrito* para designar la lluvia roja y amarilla- aparece en otro documento de principios del siglo XVII, la denominada *Carta Annua* de 1609. El autor también sugiere que Lloclayhuancupa/ Tamiahuancupa comparte sus atributos con otra guaca asociada a la lluvia: Suquiahuillca, nombre que coincide con el del lugar en que eran pastoreadas las llamas para el culto de Lloclayhuancupa y también para el de su padre Pachacamac (*Manuscrito de Huarochirí* 1987 [c. 1598], 328- 329). Suquiahuillca como guaca, por su parte, era servido por los yungas por encargo del Inca que, cuando no llovía en la tierra de los checas, les ordenaba que le llevasen su tributo anual de chicha, *ticti*, oro y plata (*Manuscrito de Huarochirí* 1987 [c. 1598], 332- 333). Suquiahuillca también recibía las ofrendas que quedaban de la ceremonia de la Chayana, gesto que reafirma -una vez más- el vínculo entre éste y Lloclayhuancupa.

En conclusión, y más allá de estas precisiones, ciertas características de Lloclayhuancupa hacen pensar que se trataba de una guaca de origen yunga, a diferencia de Pariacaca que constituía una deidad eminentemente pastoril: el que su padre fuese una guaca costera como Pachacamac y el que su culto estuviese a cargo de una mujer yunga son señales de este origen que evidenciaría, una vez más, la integración de dos cultos distintos en el curato de san Damián, reflejo de las sucesivas ocupaciones que experimentó dicho territorio a lo largo de los siglos. En otras palabras, aunque tanto Pariacaca y su descendencia -de una parte- como Lloclayhuancupa -de otra- correspondían a guacas asociadas a atributos diluvianos que constatarían la familiaridad de la población andina con los aluviones y las crecidas de los ríos, éstas eran distintas en cuanto a origen, culto y estatus.

Ahora bien, junto con las guacas específicamente asociadas a las lluvias, existe en el *Manuscrito* un relato que el narrador identifica explícitamente con el diluvio universal. Está dispuesto al principio -concretamente en el capítulo tres- del *Manuscrito*, vale decir, en los inicios de los tiempos según la lógica del compilador. El episodio no corresponde en estricto rigor a uno que involucre lluvias o aluviones, sino más bien a la descripción de un maremoto. Dado que la traducción de Arguedas,

Taylor y Salomon y Urioste difieren en algunos puntos claves, el siguiente cuadro ofrece una lectura en paralelo de las tres versiones. Fuera de éstas, en el análisis del relato del Diluvio también se incluirá, cuando así sea necesario, la versión que Ávila ofreció en su *Tratado* puesto que, a diferencia de las historias de Pariacaca y Llocllayhuancupa que no alcanzaron a aparecer en él, la del Diluvio si forma parte del *Tratado* de Ávila.

Cuadro VII: Variantes en las traducciones del capítulo tres del *Manuscrito de Huarochirí*

Taylor 1987 [c. 1598], 74- 78	Taylor 1987 [c. 1598], 75- 79	Arguedas 2009 [c. 1598], 22- 23	Salomon y Urioste 2005 [c. 1598], 51- 52
<p>CAPIT(UL)O 3 COMO PASSO ANTEGUAMENTE LOS Y(NDI)OS QUANDO REUENTO LA MAR /</p> <p>1. CAYPIM ÑATAC ANCHA ÑAUPA RUNA / CUNAP RIMACUSCANMAN ÑATAC / CUTISON</p> <p>2. chay simire caymi</p> <p>3. ñaupa pachas cay pacha puchocayta munarcan /</p> <p>4. chaysi mamacochap pahtyamunanta yachaspas huc orco llamaca / ancha allin queuayucpi [yayan] <chay llamayoc> çamachiptintac mana micuspa / ancha llaquicuc yna carca yn yn ñispa huacaspas</p> <p>5. chaysi [yayan] <chay llamayuc> / ca ancha piñaspa sarap curumtayninhua(n) chuclo micucuscampi / chucarca micoy allco chica quehuapim çamachijque ñispa</p> <p>6. chay / si chay llamaca runa yna</p>	<p>1. Aquí vamos a volver a lo que se contaba sobre los hombres muy antiguos.</p> <p>2. He aquí este relato.</p> <p>3. /Se dice que,/ en los tiempos antiguos, este mundo estaba por acabarse.</p> <p>4. Entonces, una llama, sabiendo que el mar iba a desbordar, no comía y se lamentaba como si sufriera mucho aunque su dueño la hacía pastar en un lugar donde la hierba era muy buena.</p> <p>5. Entonces, el dueño, muy enojado, le arrojó la tusa del choclo que estaba comiendo y le dijo: "¡Come, perro! Hay tanta hierba aquí donde te he puesto a pastar".</p> <p>6. Entonces, la llama se puso a hablar</p>	<p>1. En esta parte volveremos a las cosas que cuentan los hombres muy antiguos.</p> <p>2. Lo que ellos cuentan es como sigue:</p> <p>3. en tiempos antiguos este mundo estuvo en peligro de desaparecer.</p> <p>4. Un llama macho que pastaba en una montaña con excelente yerba, sabía que la Madre Lago [el mar] había deseado [y decidido] desbordarse, caer como catarata. Este llama entristeció; se quejaba: "in, in" diciendo, lloraba, y no comía.</p> <p>5. El dueño del llama, muy enojado, lo golpeó con una coronta de choclo: "Come, perro -le dijo-, tú descansas sobre la mejor yerba".</p> <p>6. Entonces el llama, hablando como si</p>	<p>1. Now, we'll return to what is said of very early people.</p> <p>2. The story goes like this.</p> <p>3. In ancient times, this world wanted to come to an end.</p> <p>4. A llama buck, aware that the ocean was about to overflow, was behaving like somebody who's deep in sadness. Even though its <crossed out:> [father] owner let it rest in a patch of excellent pasture, it cried and said, "In, in," and wouldn't eat.</p> <p>5. The llama's <crossed out:> [father] owner got really angry, and he threw the cob from some maize he had just eaten at the llama. "Eat, dog! This is some fine grass I'm letting you rest in!" he said.</p> <p>6. Then that llama began speaking like</p>

rimarimuspa ñispa ñircan hutic ymac / tam cam yuyanquiman cananmi pihcca punchaumanta cocha / pahyamunca chaymi hinantin pacha pochocanca ñispa rima / rirca	como un ser humano. “¡Imbécil! ¿dónde está tu juicio? Dentro de cinco días, el mar va a desbordar, entonces, el mundo entero se va a acabar” le dijo.	fuerá un hombre, le dijo: “Ten mucho en cuenta y recuerda lo que voy a decirte ahora: de aquí a cinco días, el gran lago ha de llegar y todo el mundo acabará”, así dijo, hablando.	human being. “You simpleton, whatever could you be thinking about? Soon, in five days, the ocean will overflow. It’s a certainty. And the whole world will come to an end”, it said.
7. chaysi chay runaca ancha mancharispa himanam cason / mayman rispam quispson ñispa ñiptinsi haco villcacoto / hurcoman chaypim quispson pihcca punchaupac miciunij / quicta apacoy ñispa ñircan	7. El hombre se espantó. “¿Qué será de nosotros? ¿A dónde iremos a salvarnos?” dijo. [La llama respondió:] “Vamos al cerro de Huillcacoto; allí nos salvaremos. Lleva suficiente comida para cinco días”.	7. Y el dueño quedó espantado; le creyó. “Iremos a cualquier sitio para escapar. Vamos a la montaña Huillcacoto, allí hemos de salvarnos; lleven comida para cinco días”, ordenó, dijo.	7. The man got good and scared. “What’s going to happen to us? Where can we go to save ourselves?” he said. The llama replied, “Let’s go to Villca Coto mountain”. There we’ll be saved. Take along five days’ food for yourself”.
8. chaysi chaymantaca chay orco / llamantapas vinaynintapas quequen apaspa ancha hutcaspa / rirca(n)	8. Entonces, sin tardar el hombre se fue llevando él mismo la llama y su carga.	8. Y así, desde ese instante, el hombre se echó a caminar, llevando a su familia y al llama.	8. So the man went out from there in a great hurry, and himself carried both the llama buck and its load.
9. chaysi ña villcacoto hurcoman chayaptinca tucoy ani / malcuna ña huntasca pomapas hatucpas huanacopas con / dorpas yma ayca animalcunapas	9. Cuando llegó al cerro de Huillcacoto, todos los <i>animales</i> , el puma, el zorro, el huanaco, el <i>cónedor</i> , todos los <i>animales</i> sin excepción, ya lo habían ocupado.	9. Cuando estaba a punto de llegar al cerro Huillcacoto, encontró que todos los <i>animales</i> estaban reunidos: el puma, el zorro, el huanaco, el <i>cónedor</i> , todas las especies de <i>animales</i> .	9. When they arrived at Villca Coto mountain, all sorts of animals had already filled it up: pumas, foxes, guanacos, condors, all kinds of animals in great numbers.
10. chaysi chay runa chayap / tin pachalla cochaca pahcyamurca	10. Tan pronto como llegó, el mar desbordó.	10. Y apenas hubo llegado el hombre, el agua empezó a caer en cataratas;	10. And as soon as that man had arrived there, the ocean overflowed.
11. chaysi chaypi ancha / quihcquinacuspa tiarca	11. Estaban allí, apretujados unos contra otros.	11. entonces allí, apretándose mucho, estuvieron hombres y animales de todas partes, en el cerro de Huillcacoto,	11. They stayed there huddling tightly together.
12. tucoy hinantin hor(co)cunactapas tu / coy pampaptinsi chay villcacoto hurcuca aslla puntallan / mana yacup chayasca carca	12. Cuando todos los cerros ya estaban inundados, sólo la <i>puntita</i> misma del cerro de Huillcacoto no fue cubierta por el agua.	12. en un pequeño espacio, sólo en la <i>punta</i> , hasta donde el agua no pudo alcanzar.	12. The waters covered all those mountains and it was only Villca Coto mountain, or rather its very peak, that was not covered by the water.

13. chaysi hatucpac chupantaca / yaco hucochircan	13. Entonces el agua mojó la cola del zorro	13. Pero el agua logró tocar el extremo del rabo del zorro y lo mojó,	13. Water soaked the fox's tail.
14. chaysi chay yanamanpas tucorcan	14. que se ennegreció.	14. por eso quedó ennegrecido.	14. That's how it turned black.
15. chay / si pihcca punchaomantaca ñatac yacuca huraycurcan / chaquerirca	15. Después de cinco días, las aguas empezaron a bajar de nuevo y a secarse.	15. Y cumplidos los cinco días, el agua empezó a descender, se secó; y la parte seca creció;	15. Five days later, the waters descended and began to dry up.
16. chay chaquerispas cochactapas asta hurayman / anchurichirca(n) runacunactari tucoy hinantin runacta collo / chispa	16. Así el mar se retiró hacia abajo exterminando a todos los hombres.	16. el mar se retiró más, y retirándose y secándose mató a todos los hombres.	16. The drying waters caused the ocean to retreat all the way down again and exterminate all the people.
17. chaymantas chay runaca ñatac mirarimurca	17. Entonces, el hombre [que se había salvado en Huillcacoto] comenzó a multiplicarse de nuevo.	17. Sólo ése de la montaña vivió y con él volvió a aumentar la gente,	17. Afterward, that man began to multiply once more.
18. chay / cacsi canancama runacuna tian	18. Por eso existen todavía los hombres.	18. y por él existe el hombre <i>hasta hoy</i> .	18. That's the reason there are people until today.
19. cay simictam canan / xp.(istia)nocuna hunanchanchic chay tiempo dellobioctah	19. Nosotros los <i>cristianos</i> consideramos que este relato se refiere al <i>tiempo del diluvio</i> .	19. Y nosotros bendecimos esta narración ahora; los <i>cristianos</i> bendecimos ese <i>tiempo del diluvio</i> ,	19. Regarding this story, we Christians believe it refers to the time of the Flood
20. paycuna / ca hina villcacutucta quispscanta hunanchacon	20. Ellos atribuyen su salvación a Huillcacoto.	20. tal como ellos narran y bendicen la forma en que pudieron salvarse, en la montaña Huillcacoto.	20. But they believe it was Villca Coto mountain that saved them.

En términos generales, las tres traducciones coinciden en que en tiempos muy antiguos el mundo estaba por acabarse y que una llama sabía que el mar se iba a desbordar, a raíz de lo cual se lamentaba mucho y no comía, aunque su dueño la hacía pastar en un lugar con hierba muy buena. Molesto por las quejas de la llama, el dueño enojado le arrojó la coronta del choclo que estaba comiendo, ordenándole que comiera ella también. Entonces la llama, hablando como un humano, lo insultó y le respondió que dentro de cinco días el mar se desbordaría y que el mundo entero se acabaría. Espantado, el hombre le preguntó que qué sería de ellos y la llama le respondió que debían huir al cerro de Huillcacoto para salvarse. También le dijo que tenían que llevar suficiente comida para cinco días. Entonces, el hombre se echó a caminar junto con la llama y cuando llegaron al cerro, todos los animales sin excepción ya estaban en él, apretujados los unos con los otros. Entonces el mar se desbordó e inundó todos los montes, excepto la cima del Huillcacoto. Eso sí, el agua alcanzó la cola del zorro, que desde entonces de ennegreció. Después de cinco días el mar se había retirado, arrastrando consigo a todos los hombres. Sólo el hombre de la montaña se había salvado y había comenzado a multiplicarse, por eso todavía existían los hombres. El narrador concluye identificando esta historia con el tiempo del Diluvio, sin que se explaye al respecto.

Ahora bien, dentro de las mencionadas diferencias entre las tres traducciones, es necesario destacar que algunas son menores y no alteran el sentido general de la historia. Por ejemplo, Taylor omite la onomatopeya del quejido de la llama antes de que le hablara al pastor -in, in-, quejido que Guaman Poma de Ayala (2004 [1615-1616], 318 y 320) identifica con el “tono del carnero” y que marca el inicio de la canción



La llama hablando con el Inca -con la onomatopeya y.y en la Fiesta de los Incas (Guaman Poma 2004, 320).
Imagen: Biblioteca Real de Dinamarca

que el Inca entona junto a una llama vestida de rojo en la denominada “Fiesta del Inca”¹⁴⁷. Esta canción o *wariqsa arawi* también era coreada según Zuidema (1986, sin folio) durante la fiesta del *Inca Raymi* en el mes de abril y su función era asegurar que los granos de maíz de la próxima cosecha fuesen buenos. Tanto en el caso del *Manuscrito* como en Guaman Poma, *in in* está indicando no sólo la participación de la llama en un diálogo con el hombre, sino que también está indicando que ésta posee un conocimiento ignorado por su interlocutor, ya sea sobre las características de la cosecha, como en Guaman Poma, o sobre la desgracia que se avecina, como en el *Manuscrito*. De otra parte, Taylor también omite en su traducción que la llama es un macho, especificidad que si está presente en Arguedas y en Salomon y Urioste.

Por último, otra diferencia menor es la que se relaciona con las distintas traducciones del verbo *paçya* identificado por Taylor (2008, 17) como otro de los chinchaysuyismos del *Manuscrito*, junto a *tamya*. Taylor traduce *paçya* como desbordarse: “sabiendo que el mar iba a desbordar”, traducción que siguen Salomon y Urioste en inglés: “the ocean was about to overflow”. No obstante, Arguedas traduce la frase “la Madre Lago [el mar] había deseado y [decidido] desbordarse, caer como catarata”. Esta acepción de *paçya* figura en diccionarios quechua actuales, uno de los cuales señala que proviene de la onomatopeya del ruido que hace un líquido al caer de cierta altura -*phaq-* a manera de cascada¹⁴⁸. Esta última traducción calza con la versión del Diluvio transmitida por el Antiguo Testamento, que señala que “fueron rotas todas las fuentes del gran abismo y abiertas las cataratas de los cielos” (Gn 7, 11).

Fuera de estas diferencias menores, existen también en las traducciones de Arguedas, Taylor y en Salomon y Urioste otras más significativas, que cambian el sentido del relato. La primera de ellas dice relación con el primer párrafo y deriva de las diferencias de traducción de la oración *cay pacha puchocayta munarcan*, que Arguedas traduce como “este mundo estuvo en peligro de desaparecer”, Taylor como

¹⁴⁷ “Y el dicho Ynga tenía muy grande fiesta; convidaua a los grandes señores y prencipales y a los demás mandones y a los yndios pobres y comía y cantaua y dansaua en la plaza pública. En esta fiesta cantaua el cantar de los carneros, *puca llama*, y cantar de los rríos aquel sonido que haze. Esto son natural, propio cantar del Ynga, como el carnero canta y *dize* “yn” muy gran rrato con compás. Y con ello mucho cunbite y uanquete y mucho uiño, *yamur aca*” (Guaman Poma 2004 [1615- 1616], 245).

¹⁴⁸ *Phaqcha*. s. Chorro, chorrrera, cascada de agua u otro líquido que se precipita de cierta altura. *Phaqchay*: Chorrear o caer un líquido de cierta altura. Proviene del sonido onomatopéyico *phaq*, ruido que produce un líquido al caer de altura. *Pe. Aya*: phajchay. *Ec: llikaná*” (DALQ). En el diccionario paceño de Laime: “*Phaqchay*. intr. Caer el agua en cascada. *Phaqchay*. intr. Chorrear. Caer un líquido formando chorro. Chorrear escurriendose un líquido. Suruy.

“este mundo estaba por acabarse” y Salomon y Urioste como “this world wanted to come to an end”¹⁴⁹. Esta última parece ser la traducción más adecuada puesto que la perífrasis *puchocayta munarcan* significa -en efecto- “quería acabarse”, sentido que también le otorga Ávila en su *Tratado* (2009 [1608], 200): “Cuentan pues que se quiso acabar el mundo”, acción que denota no sólo el fin de algo, sino también la voluntad de que esta acción se lleve a cabo. Este tipo de expresiones suele utilizarse en el quechua actual para referirse a la inminencia de fenómenos naturales como la lluvia o el granizo, con el verbo querer conjugado con el sufijo durativo -o presente progresivo-*chka*: *paray munachkan* o está queriendo llover¹⁵⁰.

Ahora bien, la discrepancia más significativa en las tres traducciones se relaciona con los sobrevivientes de la catástrofe, en la medida en que el *Manuscrito* señala que nadie se salvó de la inundación, excepto el hombre y la llama que subieron al cerro Huillcacoto. No obstante, en la traducción de Arguedas el hombre se echó a caminar “llevando a su familia y al llama”, mientras que en la de Taylor “el hombre se fue llevando él mismo la llama y su carga” y en la de Salomon y Urioste “and himself [the man] carried both the llama buck and its load”. Tal diferencia se debe a la traducción de *vinay*, que en el *Manuscrito* aparece sufijada -*vinaynintapas*- y que de acuerdo a González Holguín (1952 [1609], I, 352) significa “carga o tercio de carga”, sentido que mantiene hasta la actualidad¹⁵¹. La confusión podría haberse originado a partir de la mala traducción de Arguedas de *vinay*, puesto que *viñay* en González Holguín aparece glosada como “las generaciones o descendencia” acepción que, al parecer, siguió Arguedas. Junto con acercar una vez más el relato andino a la versión del Diluvio del Génesis -dado que Noé se salvó junto a su familia- la traducción de Arguedas reviste de más coherencia la historia transmitida por el *Manuscrito*, puesto que el narrador expresamente señala que después de la inundación este hombre se multiplicó y que esa era la razón por la cual todavía existía la gente.

En cuanto a la disposición del relato, lo cierto es que éste sigue el mismo patrón narrativo presente en casi todo el *Manuscrito*. Tal como los seis primeros capítulos, este apartado abre con un título en español, añadido posteriormente: “Capítulo 3 como passo anteguamente los yndios quando reuento la mar”. Bajo esta

¹⁴⁹ “Ppuchucani. Acabar alguna obra toda conclyr (sic), cumplir algo. Ppuchucacuk. Cosa que fenece y acaba” (González Holguín 1952 [1609], I, 293). Esta precisión también fue hecha por Salomon (2005, 51).

¹⁵⁰ Agradezco al profesor Diether Flores Chumacero por comentarme acerca de esta posible traducción.

¹⁵¹ *Winay*: Ato, tercio de leña para cargar en la espalda (DALQ).

adición tardía el narrador introduce el relato diciendo que volverá a lo que se contaba sobre los tiempos muy antiguos, sentencia validada testimonialmente con la letra *m*: “*caypim ñatac ancha ñaupa runacunap rimacuscanman ñatac cutison. Chay simire caymi*”. A continuación, el narrador comienza a relatar la historia utilizando el validador de segunda mano, el sufijo -*si* o -*s*, diciendo que en tiempos muy antiguos el mundo estaba por acabarse: “*ñaua pachas cay pacha puchocayta munarcán*”. La validación de segunda mano es interrumpida sólo en el diálogo de la llama con su dueño, en donde se vuelve a utilizar el sufijo testimonial. La conversación se inicia cuando el pastor increpa al animal por no querer comer: “*micoy allco chica quehuapim çamachijque*”. Luego el relato retoma la validación de segunda mano hasta que nuevamente interviene el narrador para concluir la historia, utilizando el sufijo testimonial: “*cay simictam canan xp.(istia)nocuna hunanchanchic chay tiempo dellobiocatah*”. En esta sentencia el narrador explícitamente homologa la historia del maremoto al Diluvio, diciendo que “nosotros los cristianos consideramos que este relato se refiere al tiempo del diluvio”, utilizando el verbo considerar -*unanchay-* conjugado en primera persona del plural en su forma inclusiva -*unanchanchik*¹⁵². Inmediatamente después agrega que “ellos” atribuían su salvación al cerro Huillcacoto, estableciendo un tipo de ruptura que se observa a lo largo de todo el *Manuscrito* entre “ellos los idólatras” y “nosotros los cristianos” (Taylor 1987, 23).

Otra de las características que el capítulo del maremoto comparte con el resto del *Manuscrito* es la utilización de palabras en español dentro de la redacción quechua. Es significativo que estas palabras están dispuestas en los apartados que más acercan la historia al relato bíblico como, por ejemplo, sucede con la palabra *animal*, pluralizada con la partícula *cuna* y utilizada dos veces. Tanto en el quechua como en el aimara prehispánico no existía un término genérico para designar a los animales y, a pesar de que el *Tercero Cathecismo* había difundido las expresiones *cauçaccunacta* (*Tercero Cathecismo* 1585, 11v) o *tahua chaquioccunacta* (*Tercero Cathecismo* 1585, 104) como sinónimo de *animal*¹⁵³, el narrador recurrió a la palabra en español para referirse a los animales que habían ocupado la cima del cerro Huillcacoto cuando el hombre y la llama llegaron: “*chaysi ña villcacoto hurcoman chayaptinca tucoy animalcuna ña huntasca pomapas hatucpas huanacopas condorpas yma ayca animalcunapas*”. Es interesante que el narrador haya utilizado

¹⁵² El quechua posee dos primeras personas plurales: una exclusiva y otra inclusiva. En este caso el narrador utiliza esta última.

¹⁵³ *Cauçaccunacta* podría traducirse como *los que viven* y *tahua chaquioccunacta* como *los que tienen cuatro pies o patas*.

dos expresiones seguidas para dar a entender que todos los animales se encontraban allí¹⁵⁴, reiteración que podría tener como finalidad imitar la forma en que este episodio está enunciado en la Biblia y que seguramente fue reproducido en la predica: “y **todos los animales** salvajes según sus especies, **todos los animales** domésticos según sus especies” (Gn 7, 14). De otra parte, el narrador también incorporó al relato *diluvio* y *cristiano*, dos palabras que reafirman su convicción de que esta inundación correspondía al diluvio universal.

No es posible distinguir hasta qué punto el narrador intervino el relato, pero existen ciertas particularidades que distinguen esta historia del resto de las inundaciones transmitidas por el *Manuscrito* y que, de alguna forma, la acercan a la narración del Génesis. Para empezar, no hay guacas al estilo de Pariacaca o Lloclayhuancupa, ausencia que a los ojos del narrador debió de garantizar que se trataba de un episodio ajeno a los cultos idolátricos. De otra parte, el protagonista es un hombre que se refugia en el único cerro que no se había inundado tras la catástrofe, como Noé. Tal como en la historia del Génesis, el relato del *Manuscrito* explicaba la supervivencia de los animales, aunque todos los nombrados correspondiesen a animales típicamente andinos. Finalmente, el superviviente explicaba la continuidad del género humano, tal como en la Biblia.

Si bien el narrador del *Manuscrito* optó por privilegiar las similitudes que existían entre el relato de la llama y su dueño y el del Génesis, Ávila en su *Tratado* siguió el camino contrario, argumentando que en ningún caso la historia podía corresponder al diluvio universal y optando por dejar de manifiesto sus contradicciones internas. La lectura atenta del sacerdote queda en evidencia en las enmiendas que se observan en el *Manuscrito* y que suelen atribuirse a su autoría, la primera de las cuales se asocia al reemplazo de la palabra utilizada para referirse al dueño de la llama *yayan* - en quechua colonial padre, señor y dueño- por la expresión *chay llamayoc* o éste que tiene la llama. Como lo ha señalado Taylor (2008, 16), este cambio es posible que se haya debido al escrupuloso celo de Ávila, que prefirió reservar *yayan* para padre o Señor no en un sentido secular, sino en un sentido cristiano. Junto con esta corrección también se observa una anotación al margen, en el reglón en que se habla del cerro Huillcacoto: “este es un cerro que esta entre Huanri y Surco”, información que ya aparece integrada al capítulo equivalente en el

¹⁵⁴ *Tucuy*. Todo, o todos/ *Yma haykapas*. Todas las cosas, o cualquier cosa (González Holguín 1952 [1609], 1: 345 y 367, respectivamente).

*Tratado de Ávila*¹⁵⁵.

Se ha mencionado con anterioridad que Gerald Taylor (1987, 18; 2008, 10) ha sugerido sostenidamente que el *Tratado* es anterior al *Manuscrito*. Una de las razones esgrimidas por el autor se relaciona justamente con el capítulo del Diluvio, que en el texto quechua corresponde al número tres y en el *Tratado* de Ávila al número cuatro. Taylor sostiene que si Ávila hubiese conocido el *Manuscrito* tal como existe hoy, no hubiera dudado de la sucesión de los capítulos. Sin embargo, y tal como lo ha señalado Roswith Hartmann (1981, 183), no existe una razón de fondo para suponer que Ávila no dudara del orden del *Manuscrito*. Hartmann propone, a manera de hipótesis, que tal vez Ávila en un principio no tenía la intención de incorporar el relato del Diluvio a su *Tratado*, intención que habría cambiado en el transcurso de la traducción para, finalmente, terminar incluyéndolo más tarde, una vez concluida la traducción del capítulo posterior.

Más allá de esta suposición, lo cierto es que todo parece indicar que el *Tratado* corresponde a una traducción del texto quechua y que Ávila, al momento de traducirlo, dudó del orden que el autor del *Manuscrito* le había dado a los capítulos. De ahí que abriese el capítulo tercero, que hablaba de una eclipse de sol, señalando que no había podido averiguar el orden y sucesión de estas historias y fábulas, manifestando su deseo de que ojalá cuando estas cosas se volviesen a escribir lo tuviese más sabido (Ávila 2009 [1608], 200).

Ahora bien, lo cierto es que el escepticismo de Ávila respecto a que el relato bíblico y la inundación del *Manuscrito* correspondiesen a un mismo episodio no radicó tanto en las diferencias entre ambas historias como, por ejemplo, la evidente ausencia de un arca en la narración del texto quechua, sino más bien en la falta de coherencia de este último. Al respecto, la primera contradicción radicaba en la cuestión de quiénes habían sobrevivido a la catástrofe. Tal como en las actuales traducciones de Taylor -de una parte- y de Salomon y Urioste -de otra- en el *Tratado* de Ávila el hombre figura “tomando su carga a cuestas y llevando su llama de cabresto”, sin que le acompañase nadie excepto el animal. En consecuencia, al sacerdote le parecía un notable disparate que los indios dijesen que toda la gente que había en aquel entonces procediera de ese indio, puesto que ninguna mujer se había salvado junto a

¹⁵⁵ “que con brevedad se dispusiese a caminar con él a la cumbre de un alto cerro que se dice Villcacoto que está entre esta doctrina y San Gerónimo de Surco” (Ávila 2009 [1608], 201).

él. Esta reflexión va acompañada en el *Tratado* por una anotación al margen que dice “saber esta descendencia cómo fue” y por una extensa nota en la que Ávila reflexiona acerca de la posibilidad de que el sobreviviente pudiera haberse unido a algún demonio súculo, como algunos otros de esos tiempos¹⁵⁶. Agrega que aunque los egipcios negaron la posibilidad de que un hombre y un demonio pudiesen unirse, sí admitieron la posibilidad de que una mujer lo pudiese hacer y luego enumera una breve lista de dioses y héroes griegos que habían sido amados por el demonio, para concluir la nota afirmando que no era posible que los demonios engendraran verdaderos hombres. En el comentario, Ávila cita al “comentador de la ciudad de Dios en el lib. 15, capítulo 23”, sin que explice de quién se trata¹⁵⁷.

Aquel capítulo es precisamente en el que san Agustín trata de la unión entre los ángeles y las hijas de los hombres, de cuya progenie habría salido la generación perversa de gigantes que ocasionó el Diluvio. Y si bien san Agustín dice que no había duda de que los silvanos y faunos, vulgarmente apodados íncubos, se habían presentando desvergonzadamente a las mujeres, el comentador al que Ávila se refiere y de quien la cita es una paráfrasis es Juan Luis Vives¹⁵⁸. La omisión del nombre de Vives es probable que se deba a que partes de estos comentarios fueron censurados por la Inquisición romana y la hispana, además de otras Inquisiciones nacionales (Roca 2003, 579).

Una segunda incoherencia que Ávila detectó en la historia de la llama y su pastor se relaciona con la temporalidad del suceso, ya que para ese entonces era imposible que las Indias hubiesen estado pobladas, puesto que la descendencia de

¹⁵⁶ Las referencias al documento original del *Tratado* de Ávila provienen de la edición facsimilar de José Ignacio Úzquiza González (2011).

¹⁵⁷ “Id: si no es que ya quieran decir que se adjuntó este indio con algún demonio súculo y que, como dice el comentador de los libros de la ciudad de Dios en el lib. 15, capítulo 23, se glorien y jacten, como algunos otros de estos tiempos, de ser hijos de demonios y demonias. Aunque los egipcios negaron que hombre se pudiese juntar con demonio, mas con mujer afirmaron que sí podía juntar. Pero los griegos dijeron que muchos hombres fueron para este fin, amados del demonio como Hyacintho, Phoebante, Hipólito Hicyonio a los cuales amó el demonio Apolino, y a Cyparisso otro llamado Silvano; mas que los demonios puedan engendrar verdadero hombre, no es posible, ni yo lo trataré ahora hasta otra vez que esto se escriba” (Ávila 2009 [1608], 201).

¹⁵⁸ El comentario de Juan Luis Vives a la *Ciudad de Dios* dice: “Ab incubando daemones qui mulieribus commiscentur, à superuentu incubi dicuntur, qui uiris, & patiuntur muliebria succubi. Extant hodie nomnullae gentes, quae originem suam habere gloriantur à daemonibus, qui coierint cum foeminis uirili forma, aut cum uiris foeminea, quod turpius esse mihi uidetur, quam referre nobilitatis suaे initia in piratas, aut latrones, aut sicarios insignes, quod multi faciunt. Verum Aegyptii daemonicum spiritum misceri posse foeminae fatentur, uiro negant. Graeci tamen multos uiros à diis adamatos tradunt ut Hyacinthum, & Phorbantem, & Hippolytum Sicyonium ab Apolline, Cyparissum à Siluano” (Vives 1542, 853).

Adán no podía haberse propagado tanto en tan poco tiempo. Para él, las Indias se habían poblado muchos días y, más aún, muchos años después del Diluvio. Agrega que incluso si hubiese habido alguien antes de la inundación, seguro no habría sobrevivido a la catástrofe. Respecto al porqué los indios tenían noticia de un diluvio, Ávila (2009 [1608], 202) tenía la convicción de que el Demonio les había contado una historia semejante, embaucándolos con mentiras y engaños y que, desde entonces, el relato había pasado de mano en mano hasta su tiempo. Este argumento, como se ha visto, es el mismo con que Sarmiento explicó en la *Historia de los Incas* las variantes que, a su modo de ver, existían entre la historia indígena del Diluvio y la contenida en las Escrituras. De acuerdo a éste, el demonio había introducido en los indígenas ilusiones, mentiras y fábulas, gracias a las cuales les había hecho creer que habían sido destruidos por un diluvio, siendo nuevamente creados por él (Sarmiento de Gamboa 1942 [1572], 48).

En definitiva, las historias del *Manuscrito* no resistieron la lectura literal de Ávila quien, además, tenía una razón de fondo para no compartir el parecer del narrador: ninguna otra inundación podía haber sido tan devastadora como para poner fin a una era. El relato bíblico tenía un carácter fundacional, por lo que los diluvios andinos debían ser inundaciones locales, como las otras que había transmitido la tradición medieval. Un ejemplo de este escepticismo está presente a propósito del capítulo en que Huatiacuri lucha con el hombre rico (*Manuscrito de Huarochirí* 1987 [c. 1598], 85), en el cual el narrador del *Manuscrito* claramente da a entender que debido a la impostura y maldad de Tamtañamca Pariacaca convertido en aluvión había terminando con la era de *Purun Runa*. Este mismo episodio en el *Tratado* de Ávila (2009 [1608], 209) figura como una catástrofe local, en donde sólo habían perecido el indio rico, su mujer, su familia y su pueblo.

De otra parte, y a pesar de todas las contradicciones que alejaban al diluvio andino del bíblico, en el *Tratado* de Ávila -como en el propio *Manuscrito* y en la traducción de Arguedas- también se deslizaron enunciados que recordaban la narración del Génesis, como es el caso de la descripción del momento en que el mar se reventó y el agua cubrió “los más altos montes”¹⁵⁹. Esta frase no está presente en el *Manuscrito* y recuerda la mano de la redacción sacerdotal cuando señalaba que “todos los montes altos que había debajo de todos los cielos quedaron cubiertos” (Gn 7, 19).

¹⁵⁹ “vino subiendo el agua y fue hinchiendo los valles y cubriendo los más altos montes de manera que estandolo todos, solamente la cumbre de este Villcacoto no lo estuvo” (Ávila 2009 [1608], 201).

Ahora bien, más allá del deslizamiento de ciertos enunciados o de las similitudes entre ambos relatos, existen en la historia de la llama y el pastor ciertos elementos eminentemente andinos, que la revisten de una singularidad única y la alejan de la tradición occidental transmitida por los comentaristas de la Biblia o sus seguidores. Estos elementos se distinguen al analizar el episodio del diluvio en el contexto general del *Manuscrito* y, además, comparándolo con otras historias de matriz andina. Un ejemplo de lo primero es cuando el narrador explícitamente señala que los indios atribuían su salvación al cerro Huillcacoto, dando cuenta de la larga tradición andina centrada en el culto a los cerros. Huillcacoto también aparece en otro capítulo del *Manuscrito*, aquel en que se describe la reunión de guacas que Topa Inca había convocado en el Cusco a raíz de la sublevación de ciertas comunidades que no querían ser sus súbditos. Aunque no se entregan mayores detalles al respecto, el relato señala que en la reunión la guaca más hermosa era Sihuacaña Huillcacoto, a partir de lo cual Salomon (2005, 116) ha planteado que Sihuacaña tal vez corresponda al nombre con que el cerro Huillcacoto era identificado en el panteón inca. El nombre Huillcacoto sigue designando a un cerro ubicado a doce kilómetros de San Damián, entre Guanre y Surco, tal como lo señala una nota agregada al margen del *Manuscrito* (Salomon 2005, 51).

Otro elemento de raigambre andina presente en la narración es el protagonismo de la llama que, a fin de cuentas, es la que le comunica al pastor que se avecina una catástrofe. El conocimiento que posee, y el tono altanero que utiliza para hablar con su dueño, se entienden al alero de otro capítulo del *Manuscrito*, en el que se describe cómo la Yacana bajaba del cielo a beber el agua de los manantiales. La Yacana corresponde a una mancha negra con forma de llama que se distingue en medio de la Vía Láctea -identificada como un río o *mayu* en el *Manuscrito*- en ciertas épocas del año (*Manuscrito de Huarochirí* 1987 [c. 1598], 424-432). Su presencia en el cielo aún es reconocida entre diversas comunidades andinas como -por ejemplo- en Misminay, al poniente del Cusco (Urton 2006, 200-203).

De acuerdo al *Manuscrito*, la Yacana era el *camac* de las llamas, palabra que no tiene equivalente en español y que ha sido objeto de diferentes traducciones desde el siglo XVI en adelante. Mientras que Arguedas (2009 [c. 1598], 153) tradujo *camac* como el “doble de este animal”, Taylor (1987 [c. 1598], 425) optó en su traducción temprana por “fuente de la fuerza vital” y en una edición posterior por “prototipo celeste que transmite la fuerza vital” (Taylor 2008 [c. 1598], 125). Salomon y Urioste

(2005 [c. 1598], 372), en tanto, la traducen por “animator”, siguiendo el parecer de Polo Ondegardo en cuanto a que los incas creían que todos los animales y pájaros de la tierra tenían su semejante en el cielo, el cual era el responsable de su procreación y aumento. Esta idea también está presente en Garcilaso quien, al dar cuenta de la gran variedad de dioses que habían tenido los indios de la primera edad, señala que los de la costa adoraban al pescado más abundante en sus respectivas regiones “porque decían que el primer pescado que estaba en el mundo alto (que así llaman al cielo), del cual procedía todo el demás pescado de aquella especie de que se sustentaban, tenía cuidado de enviarles a sus tiempos abundancia de sus hijos para sustento de aquella tal nación” (Garcilaso 1976 [1609], II, 28). Tanto el testimonio de Polo como el de Garcilaso y la información transmitida por el mismo *Manuscrito* evidencian el estrecho vínculo entre la Yacana en el cielo y las llamas en la tierra, por cuanto la primera era responsable del aumento de las segundas.

Las descripciones anteriores coinciden con el sentido que *camac* tiene en este apartado del *Manuscrito*, el cual es reafirmado por el propio narrador cuando expresa que en los tiempos antiguos algunas personas adoraban a las estrellas diciendo que eran los *camacmi ruracmi* o animadores y hacedores. En tanto, las demás personas creían que adorando a estas guacas se volverían más prósperas: en efecto, si al beber el agua de los manantiales la Yacana caía sobre un hombre y éste -u otros- arrancaban su lana, el hombre debía comprar una llama macho y una hembra y sólo a partir de estas dos podía llegar a obtener dos mil o tres mil más. Para que esto sucediera el hombre debía adorar la lana de la Yacana en el mismo lugar en que se la había arrancado.

Ahora bien, junto con beber el agua de los manantiales, la Yacana también bebía a medianoche, y sin que nadie lo supiese, toda el agua del mar. De no hacerlo, el mar inundaría inmediatamente todo el mundo (*Manuscrito de Huarochirí* 1987 [c.1598], 429). Y es justamente una inundación proveniente del mar la responsable del exterminio de casi todos los hombres en la historia del pastor y su llama que, probablemente, estaba enterada de que esa noche la Yacana -su *camac*- no bebería el agua del mar (Salomon 2005, 133).

De otra parte, la historia de la llama y su pastor -con algunas variantes- aparece en otro relato de matriz andina, a entender, en una de las historias

identificadas por Cristóbal de Molina en su *Relación* como un diluvio¹⁶⁰. Al igual que los otros relatos sobre el Diluvio, ésta aparece a propósito de la vida de Manco Capac, el primer inca. La narración comienza con la frase “Diçen que quando quisso venir el Diluvio” que, al igual que la que abre la historia del *Manuscrito*, refleja el sustrato quechua de la historia y la voluntad de que la inundación se llevara a cabo: dicen que el Diluvio *quiso* venir, del mismo modo que el mundo *quería* acabarse en el *Manuscrito*. Es posible que en el caso de Molina, al igual que en el *Manuscrito*, la historia haya sido reportada en pasado no testimonial, de ahí que comience con la palabra “dicen”, utilizada ampliamente para traducir el sufijo -s o -si.

En la historia de Molina, un mes antes que el Diluvio quisiera venir, las llamas -o “carneros” en su lenguaje- mostraban gran tristeza, no comían y de noche miraban las estrellas, a causa de lo cual el pastor que las cuidaba les había preguntado que qué les sucedía. Las llamas respondieron que mirase la junta de estrellas, que según aquel ayuntamiento el mundo se había de acabar con las aguas. Entonces el pastor y sus seis hijos e hijas -a partir de los cuales se había vuelto a poblar la provincia- habían recogido lo más que pudieron de comida y ganado, subiendo luego a un cerro muy alto, llamado Ancashmarca, el cual iba creciendo al mismo tiempo que las aguas iban subiendo. Del mismo modo, cuando las aguas se iban recogiendo, entonces iba bajando el cerro (Molina 2010 [c.1575], 41- 42).

Aunque en el *Manuscrito* es una llama y en el relato de Molina son más las que están al tanto de que el mundo se acabaría, en ambos casos es la llama como especie la que le comunica a su pastor el advenimiento de la catástrofe. También en ambos casos éstas estaban tristes y no comían, no obstante lo cual en la historia de Molina explícitamente se señala que sabían que el mundo se acabaría porque miraban el ayuntamiento de las estrellas. Esta información contribuye a cerrar el círculo que dejaba abierto el *Manuscrito*, con la historia de la llama y su pastor, por un lado, y la de la Yacana, por el otro, en la medida en que las llamas de Molina parecen estar al tanto del comportamiento de su *camac* en el cielo. Y no obstante aquí la historia transmitida por Molina no especifica si el mundo se acabaría por lluvias o a causa de una salida de mar, el círculo si que se cierra definitivamente con otra información brindada por el mismo Molina en su *Relación*, esta vez a propósito de la idolatría del *Taki onqoy*.

¹⁶⁰ La similitud entre la historia del diluvio del *Manuscrito de Huarochirí* y una de las registradas en la *Relación de las fábulas y ritos de los incas* de Cristóbal de Molina también ha sido evidenciada, entre otros, por Luis Millones y Renata Mayer, pero a propósito de su estudio sobre la fauna sagrada del *Manuscrito* (Millones y Mayer 2012, 69).

El *Taki onqoy* suele identificarse con un movimiento mesiánico andino, desarrollado a mediados del siglo XVI, que proclamaba la resurrección de las guacas que los cristianos habían quemado y derrocado a su llegada: del mismo modo que Dios y los españoles habían vencido a las guacas y a los indios, ahora “dava la buelta el mundo” y éstos serían los vencidos. La manera en que esto sucedería sería que sus ciudades quedarían anegadas con una crecida del mar, que los ahogaría para que de ellos no quedase memoria (Molina 2010 [c. 1575], 96). Aunque la referencia de Molina al movimiento del *Taki onqoy* es breve, según éste la salida de mar corresponde a un evento que pone fin a una era, la de Dios y los españoles, que se contrapone al orden anterior y, a la vez, venidero: el de las guacas y los indios. En consecuencia, la salida de mar identificada por el narrador del *Manuscrito* como el diluvio universal coincide con un evento de grandes magnitudes en otro registro andino, en el que un maremoto también marca el fin de una época: la de los españoles.

En cuanto a las diferencias entre la versión del diluvio presente en el *Manuscrito* y en la *Relación* de Molina, éstas son más bien menores. En primer lugar, en el primero la llama anuncia el diluvio con cinco días de anticipación, en tanto que en el segundo las llamas lo hacen un mes antes. De otra parte, en Molina el nombre del cerro es Ancasmarca y no Huillcacoto, topónimo que evidencia la filiación cusqueña que caracteriza la *Relación*, puesto que este cerro se ubica en la actual provincia de Calca, perteneciente al departamento de Cusco. Éste constituyó un importante centro de almacenamiento incaico, a juzgar por los vestigios de *qolqas* o depósitos que se observan en el sitio arqueológico que es hoy, característica que podría explicar que el protagonista de la historia de Molina acordara con sus hijos e hijas que “recoxiesen comida y ganado lo más que pudiesen”, acopio que podría haberse relacionado en el siglo XVI con las señaladas *qolqas*. Finalmente, Ancasmarca como un sitio vinculado al diluvio también está registrado, aunque muy brevemente, en el *Symbolo catholico Indiano* de Jerónimo de Ore, cuando trata sobre el *Origen y condiciones particulares de los Indios del Piru*. Éste dice que “otra antigua llanta cuentan de Ancasmarca en que hazen memoria del diluvio” (Oré 1598, 38v) referencia que, al parecer, está tomada del mismo Molina, a juzgar por la mención que a continuación hace de lo que contaban en Cañaribamba del diluvio, topónimo presente en la historia de las guacamayas registrada también en la *Relación* (Molina 2010 [c. 1575], 40).

Otra diferencia entre ambos textos es que mientras en el *Manuscrito* parecen salvarse sólo el pastor y su llama, en la *Relación* claramente se señala que sobrevivieron a la catástrofe el pastor y sus seis hijos e hijas, a partir de los cuales se había repoblado la provincia. Suponiendo que el pastor tenía una esposa más los seis hijos e hijas, el número total de sobrevivientes habría sido de ocho, equivalentes al número de sobrevivientes en el arca en la historia bíblica. Este elemento reafirma la vocación pastoral del texto de Molina, sobre todo si se tiene en cuenta que en otra de las historias vinculadas al diluvio que registró -la de las guacamayas- los sobrevivientes también son ocho. De alguna forma u otra, al parecer, su intención era homologar los relatos indígenas a la historia registrada en las Escrituras, a juzgar por esta y las otras coincidencias mencionadas.

Por su parte, otro testimonio de una crecida de mar asociada al mal presagio que representaba la llegada de los españoles está presente en el Inca Garcilaso que, al referirse al gobierno de Huayna Capac, menciona que tres años antes de que el navío de Vasco Núñez de Valboa anduviese en las costas del Perú una serie de eventos habían anunciado la caída del Imperio en manos de gentes extrañas y nunca vistas. Junto con la terrible muerte de un águila enferma en manos de un grupo de cernícalos y halconcillos, interpretada por los agoreros incaicos como un mal agüero, Garcilaso menciona que para entonces también hubo terremotos y temblores y que “los indios de la costa supieron que la mar, con sus crecientes y menguantes, salía muchas veces de sus términos comunes” (Garcilaso 1976 [1609], II, 236).

Finalmente, la recurrencia de estos fenómenos en las costas peruanas también está atestiguada por Cabello Valboa, quien señala que el mismo día que terminó de escribir su crónica, el nueve de julio de 1583, el mar se había salido en Lima, suceso al que promete referirse en la cuarta parte de su crónica la cual, a la fecha, no ha sido encontrada (Cabello Valboa 1951 [1586], 483).

**TERCERA PARTE
LAS CRONOLOGÍAS Y LOS ANDES**

I Las cronologías de los incas: el debate

Las diferentes crónicas transmitieron testimonios divergentes respecto al número de incas que habían gobernado el *Tawantinsuyu*, número que varía desde cuatro en *El descubrimiento y la conquista del Perú* de Miguel de Estete hasta alrededor de ciento cinco en las *Memorias antiguas historiales y políticas del Pirú* de Fernando de Montesinos. Es más, en la mayoría de las crónicas redactadas con anterioridad a 1530 el gobernante inca aparece a menudo referido como el “Cusco”, sin que exista una mención específica a su identidad, siendo Juan de Betanzos el primero en incluir en su *Suma y narración de los incas* una lista más o menos estándar de trece gobernantes para la época prehispánica (Ramírez 2006, 14).

Sin embargo, Juan de Betanzos al describir los gobiernos incaicos no incluyó indicadores cronológicos precisos como, por ejemplo, el año de muerte o de sucesión de tal o cual inca. Sí incorporó períodos de tiempo expresados en años como, por ejemplo, que Ayarmanco, Ayaroche y Ayaraucá y las cuatro mujeres que habían salido de Pacaritambo permanecieron en Guanacaure por el espacio de un año, después de encerrar a Ayarcache en la cueva de la que habían salido (Betanzos 2004 [1551-1557], 58). En ocasiones también indicó cuánto tiempo habían vivido algunos incas, concretamente dos: Viracocha, que después de entregarle la borla a su hijo Inca Yupanqui, había vivido 10 años más, muriendo de edad de “ochenta y tantos años” (Betanzos 2004 [1551- 1557], 124); e Inca Yupanqui, quien había muerto de edad de 120 años (Betanzos 2004 [1551- 1557], 187). En cualquier caso, estos datos constituyen una excepción en el contexto general de la obra, dado que Betanzos no transmitió las edades del resto de los incas y, en consecuencia, no es posible elaborar una cronología a partir de ellas.

Junto con Betanzos, autores como Cieza tampoco transmitieron ningún dato a partir del cual se pudiera obtener una cronología de los gobernantes incas. Como el primero, Cieza en la *Crónica del Perú* transmitió información relativa a períodos de tiempo expresados en años como, por ejemplo, que los moradores del valle de Guarco habían sostenido una guerra de más de 4 años con los incas (Cieza 1985 [1550-1554], I-199). Esta misma información en el *Señorío de los incas* aparece con una variante: Topa Inca, tras convertirse en señor de Chincha, había tardado 3 y no 4 años en la guerra contra el señorío del Guarco (Cieza 1985 [1550-1554], II- 429). Tal como en el caso de Betanzos, de estos datos tampoco es posible construir una cronología de los gobiernos incas.

Fue Polo Ondegardo en sus *Razones que movieron a sacar esta relación* uno de los primeros en asignar una duración precisa al incario, indicando que por lo que se podía averiguar y conjeturar por la cuenta de los indios hacía sólo 350 o 400 años que los incas señoreaban el Cusco y los valles cercanos, los cuales no se extendían a más de cinco leguas de éste. Respecto al modo en que esta cuenta se llevaba, Polo indica que los incas tenían noticia de lo sucedido por los señores que habían tenido los cuales, según los quipus, eran de diez a doce. En seguida precisa que la cuenta de la duración total de los reinados se llevaba por lo que decían haber vivido cada uno, no extendiéndose en el tiempo a 400 años (Polo Ondegardo 2012a [1571], 222).

Polo consigna esta misma información en dos momentos más de las *Razones*. La primera referencia aparece a propósito del orden con que los incas amojonaron y dividieron los términos entre una provincia y otra, especialmente los de aquellas destinadas a la caza o chacos. Polo recomendaba a su Majestad que se guardasen estos límites porque implementar otra cosa implicaría “multiplicar los inconvenientes”, teniendo en cuenta que hacía más de 400 años que los incas habían sujetado a estos indios (Polo Ondegardo 2012a [1571], 255). En la misma línea, Polo al referirse al orden con que los indios tributaban en tiempos del Inca señalaba que -al contrario de lo que sucedía en su tiempo- en dicha época los indios no recibían ningún agravio, de lo que concluía que más daño habían hecho los españoles en “cuatro años quel Inca en cuatrocientos” (Polo Ondegardo 2012a [1571], 265). En consecuencia, para Polo los 400 años que había durado el incario eran importantes en la medida en que habían legitimado un orden que su Majestad debía respetar si deseaba que el Perú se gobernase en policía.

El parecer de Polo respecto a la duración del incario fue tomado por José de Acosta quien en su *Historia natural y moral de las Indias* también asignó un periodo de 350 a 400 años para el gobierno de los incas. Acosta señala que por las afirmaciones de hombres doctos la memoria y relación de los indios llegaba a 400 años (Acosta 2006 [1591], 71), aunque al referirse específicamente al origen de los incas señalaba que su gobierno “no llega a cuatrocientos años, y pasa de trescientos” (Acosta 2006 [1591], 341). Esta ambigüedad se repite a propósito de la breve descripción de los últimos reinados incas, cuando indica que su sucesión duró “trescientos y tantos años” (Acosta 2006 [1591], 347). Respecto a la duración de los gobiernos de los incas, Acosta sólo transmite el de Pachacuti, indicando que reinó 60 años (Acosta 2006 [1591], 343).

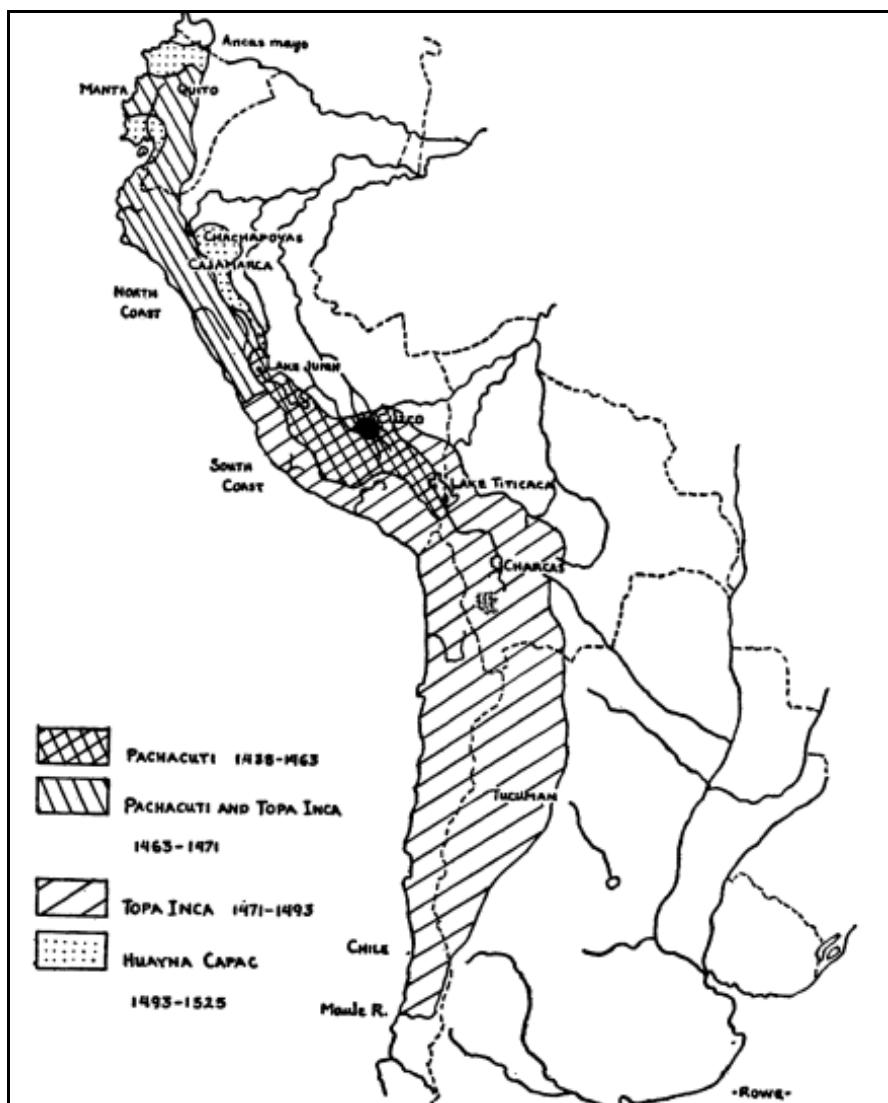
Con posterioridad a Polo, en los diversos registros que han sobrevivido del siglo XVI las descripciones de los gobiernos incas comenzaron a aparecer acompañadas, en ocasiones, de marcadores temporales que implícita o explícitamente hacían referencia, por ejemplo, a los años que había gobernado cada inca o al año de la salvación en que cada uno había muerto. Desde esta perspectiva, tres cronistas adquirieron un rol protagónico, en la medida en que explícitamente transmitían una cronología para la sucesión de los reinados incas. El primero de ellos era Pedro Sarmiento de Gamboa y su *Historia de los Incas*; el segundo Miguel Cabello Valboa y su *Miscelánea antártica*; y el tercero Antonio Vázquez de Espinosa, autor del *Compendio y descripción de las Indias occidentales*, obra más tardía que las dos anteriores y que data de alrededor de 1630. Sin embargo, y como se verá en el transcurso del presente apartado, estos textos no fueron los únicos en transmitir una cronología para el incario.

En la década de 1940, John Howland Rowe publicaba *Absolute chronology in the Andean area*, cuyo objetivo era determinar qué cronista había transmitido la cronología para los gobiernos incas más cercana a la realidad. Comparando la información presente en cada crónica, Rowe (1945, 269) centró su análisis en las conquistas de Pachacuti, tradicionalmente considerado como el inca que había iniciado el proceso de expansión del *Tawantinsuyu*. Para ello, separó a los cronistas en dos grupos: de un lado estaban los que afirmaban, como Garcilaso, que en los inicios del gobierno de Pachacuti los incas ya habían conquistado -partiendo del Cusco- un territorio equivalente a ochenta kilómetros; y del otro estaban quienes, como Sarmiento de Gamboa, negaban tal idea. A fin de cuentas, la pregunta de fondo era si la expansión del *Tawantinsuyu* se había llevado a cabo en forma lenta y paulatina, como afirmaban los cronistas del primer grupo, o si ésta había sido rápida y veloz, como se desprendía de la lectura de los cronistas como Sarmiento de Gamboa. Determinando que las discrepancias entre estos últimos eran pocas, Rowe (1945, 272) concluyó que todos ellos derivaban sus informaciones de una tradición indígena común, la cual representaba la visión oficial de la historia inca que él denominó la “versión estándar”.

De todas las crónicas que conformaban esta versión estándar¹⁶¹, la *Miscelánea antártica* era la que transmitía la cronología incaica más plausible, juicio que Rowe (1945, 277- 278) elaboró teniendo en cuenta tanto la formación erudita de Cabello Valboa como lo razonable que parecían los períodos de tiempo que éste le había asignado a cada inca, cuya lista de reinados arribaba a una base sólida a partir del gobierno de Viracocha. Los reinados anteriores, en cambio, correspondían a períodos legendarios durante los cuales, además, no habían sucedido conquistas significativas.

Quizá lo más relevante de la propuesta de Rowe fue que, utilizando la cronología de Cabello Valboa y los datos de la versión estándar fijada por él mismo, construyó un mapa en el que se graficaban y databan las conquistas de Pachacuti (1438- 1463), Pachacuti y su hijo Topa Inca (1463- 1471), Topa Inca (1471- 1493) y Huayna Capac (1493- 1525). Este mapa trascendió el contexto de la publicación de Rowe y se convirtió en una referencia obligada para los investigadores del mundo andino, que con frecuencia lo citaron sin hacer mención a los orígenes de tal cronología, suponiendo que -en efecto- la expansión del *Tawantinsuyu* había tenido lugar entre tales años.

¹⁶¹ Dentro de los cronistas que no aceptaban la expansión lenta y paulatina del *Tawantinsuyu* se encontraban Betanzos, Cieza, Polo Ondegardo, Las Casas, Fernández, Sarmiento, Román y Zamora, Molina, Cabello Valboa, Acosta, Pachacuti, Ramos Gavilán y Cobo. De otra parte, quienes conformaban el grupo de los que sí eran: Murúa, Fray Antonio, Garcilaso, Guaman Poma, Vásquez de Espinosa, Oliva, Calancha y Montesinos (Rowe 1945, 269).



La expansión del Imperio inca entre 1438 y 1525 de acuerdo a la versión estándar de Rowe (1945, 273).

Sin conocer el artículo de Rowe, un año después de éste José Imbelloni publicó uno de los primeros estudios sistemáticos sobre la figura del inca Pachacuti, refiriéndose en algunos apartados a las cronologías del incario. Al igual que Rowe, Imbelloni llegó a la conclusión de que las fechas de Cabello Valboa debían reputarse como las más autorizadas, juicio que también se basó en la factibilidad de los períodos de tiempo asignados a los gobiernos o las vidas de cada inca (Imbelloni 1946, 143- 144).

Junto con lo anterior, Imbelloni determinó que la época inca había comenzado en el año 925 de nuestra era, cálculo que obtuvo promediando los años que las crónicas que él consideraba como las más reputadas asignaban a la duración total del

incario. Por un proceso similar, llegó a la conclusión de que los tres reyes anteriores a Huayna Capac habían reinado 100 años, mientras que los anteriores a éstos un total de 500 años más, cómputo que confirmaba el año 925 como la fecha de inicio del incario (Imbelloni 1946, 265- 266). En cuanto al número de incas que realmente habían existido, Imbelloni determinó que habían sido dieciocho en total y que la lista de once incas que se desprendía de la lectura de algunas crónicas correspondía a una tendencia que Heinrich Ewald había identificado en casi todas las sagas de la antigüedad: la de estructurar sus reyes en listas de diez miembros, tal como había sucedido con los diez patriarcas bíblicos de Adán a Noé, los diez reyes de la dinastía babilónica de Beroso, los diez reyes de la epopeya persa o los diez antecesores de Odín en los orígenes escandinavos, entre otros (Imbelloni 1946, 264- 267). Respecto a la lista de once reyes, además, Imbelloni sostuvo que correspondía a la yuxtaposición de dos series de cinco reyes cada una, cuya unión se habría debido a “la necesidad en que se vieron los compiladores de genealogías y cantores de gestas, de construir una guirnalda de nombres y elementos épicos, destinada a circular entre los ayllu-kuna de Urin-Qosqo, que no desmereciera al ser comparada con la lista de Hanan Qosqo” (Imbelloni 1946, 53).

Tanto en la propuesta de Rowe como en la de Imbelloni subyacía una tendencia muy común en la época: la de suponer que los registros de las crónicas poseían un componente de realidad, al cual era posible llegar combinando datos o privilegiando el testimonio de un cronista por sobre otro. Las primeras críticas a este modelo surgieron a principios de los años sesenta, cuando Ake Wedin realizó una lectura crítica del artículo de John H. Rowe, sin que hiciera una mención explícita al trabajo de Imbelloni.

Ake Wedin llamó la atención sobre los puntos débiles de la argumentación de Rowe, evidenciando cómo su periodificación tenía serios errores metodológicos, todos ellos derivados del criterio que había utilizado para fijar la versión estándar que constituía la base de su análisis y del tipo de lectura que había realizado de la *Miscelánea antártica* de Cabello Valboa. A juicio de Wedin (1963, 13-28), ni siquiera era posible fijar con certeza el año de la muerte de Huayna Capac que constituía el año prehispánico más tardío y que, en las crónicas tempranas, oscilaba entre 1524 y 1528. En consecuencia ¿cómo podía saberse con certeza que las conquistas incas, que supuestamente se habían iniciado en 1438, se habían sucedido en la forma mostrada por el mapa?

Comparando los testimonios de las conquistas incas transmitidos por la versión estándar que había fijado Rowe, Wedin (1963, 45) llegó a la conclusión de que éste había privilegiado ciertas informaciones sobre otras, con el objetivo de remontar la expansión del imperio a una época lo más cercana a su tiempo posible. Además, no se podía pretender alcanzar la verdad de lo sucedido destacando un detalle aquí y otro allá sin prestar atención, por ejemplo, a la copia que ciertos cronistas habían hecho de sus antecesores. Por otro lado, había un problema de fondo con el testimonio de los cronistas y que se relacionaba con los informantes que éstos habían consultado a la hora de elaborar sus relatos. De acuerdo a Wedin (1963, 50- 51), las declaraciones de los indígenas más evidenciaban cuánto habían olvidado de los tiempos del incario que lo que realmente recordaban de él. Analizando, por ejemplo, los testimonios de las *Relaciones geográficas de Indias*, Wedin concluyó que los indígenas atribuían al soberano más antiguo que recordaban la conquista del territorio en que vivían: en el tiempo de Cieza, por ejemplo, tal soberano era Pachacuti, mientras que alrededor de 1580, época en la que habían sido recogidos los testimonios de las *Relaciones geográficas*, el recuerdo había recaído sobre Topa Inca, su sucesor.

La crítica de Wedin a Rowe, a fin de cuentas, dejaba en evidencia la fragilidad con que los arqueólogos de entonces habían construido sus periodificaciones para el incario, basándose en los cuadros construidos en base a la información transmitida por las crónicas. Su recomendación apuntaba a que ningún dato aportado por éstas era confiable desde el punto de vista histórico, en la medida en que no reflejaban lo que realmente había sucedido, sino más bien la forma en que los informantes de los cronistas olvidaban o recordaban determinados acontecimientos. Desde su perspectiva, la única fecha absolutamente segura en la historia del *Tawantinsuyu* era la de 1532, año en que Pizarro había detenido a Atahualpa y en que había muerto Huáscar (Wedin 1963, 36). En consecuencia, no existían pruebas suficientes para la teoría de la expansión corta de Rowe, a propósito de la cual concluyó que “*It is better to be vaguely right than exactly wrong*” (Wedin 1963, 62).

Casi al mismo tiempo que Wedin publicó *La cronología de la historia incaica* salió a la luz en 1964 el *Sistema de ceques del Cuzco* de Tom Zuidema en donde, desde una perspectiva estructuralista, su autor proponía un análisis de las diferentes formas de organización del Cusco a partir del sistema de ceques transmitido por Bernabé Cobo en su *Historia del Nuevo Mundo*. Su análisis también incluía una comparación de la información transmitida por las diferentes crónicas,

específicamente de aquella que decía relación con los sistemas de representación andinos e incaicos, expresados a través de vínculos matrimoniales y relaciones de parentesco entre diferentes grupos. Para ello Zuidema identificó los esquemas de bipartición, cuadripartición, quinquepartición y decipartición presentes tanto en los testimonios de los cronistas como en experiencias etnográficas contemporáneas, teniendo como eje de análisis la lista de gobernantes incas desde Manco Capac hasta Huayna Capac.

Entre otras, una de las conclusiones más significativas del estudio de Zuidema fue postular la existencia de un gobierno simultáneo de las parcialidades *hanan* y *urin* a la que pertenían los gobernantes incaicos, en oposición al clásico esquema dinástico transmitido por la mayoría de las crónicas. En el esquema clásico, los incas que pertenecían a la parcialidad *urin* se presentaban como los más antiguos, mientras que los que pertenecían a la parcialidad *hanan* se consideraban los más recientes. La hipótesis de Zuidema, en cambio, se basaba en una nueva interpretación de cierto testimonio breve y aislado de Polo Ondegardo transmitido -a su vez- a José de Acosta, quienes al referirse a la lista de gobernantes incaicos lo hacían anteponiendo la parcialidad o linaje *hanan* al *urin*¹⁶². De acuerdo a Zuidema, si Polo Ondegardo y Acosta partían su lista de gobernantes incas con la parcialidad *hanan*, entonces no había razón para suponer que el linaje *urin* correspondía a uno más antiguo. En consecuencia, era posible sostener que los incas que habían pertenecido a ambas parcialidades no habían gobernado en forma sucesiva sino que simultánea (Zuidema 1995 [1964], 227- 230).

Aunque el *Sistema de ceques* no está centrado en las cronologías del incario, Zuidema (1995 [1964], 335-364) destinó el capítulo octavo de su libro a las formas de

¹⁶² El testimonio de Polo al que se refiere Zuidema se encuentra en el informe titulado *Los errores y supersticiones de los Indios sacadas del Tratado y Averiguación que hizo el Licenciado Polo* y aparece a propósito de las estatuas de los Incas y no de una presentación formal del linaje de los incas: “Usaron los Indios nombrar ciertas estatuas, o piedras en su nombre, para que en vida, y en muerte se les hiciese la misma veneración que a ellos /.../ Que fue la primera de Ynga Roca cabeza de la principal parcialidad de los Yngas de Hanan Cozco. Y por su orden le sucedieron Yahuarhuaqui, Viracocha Ynca, Pachacuti Ynca, Topa Ynca Yupanqui, Huayna Capac, Huascar Ynca. De la parcialidad de Urin Cuzco se cuenta el primero, Cinchiroca, y tras él Capac Yupanqui, Lluqui Yupanqui, Maytocapac, Tarco huaman (Polo Ondegardo 2012b [c. 1559], 345- 346)”. El testimonio de Acosta, en tanto, es más extenso y aparece a propósito del primer inca Manco Capac y sus sucesores: “Éste dicen que dio principio a dos linajes principales de ingas: unos se llamaron Hanancuzco y otros Urincuzco, y del primer linaje vinieron los señores que conquistaron y gobernarón la tierra”. A continuación transmite los nombres de los incas que pertenecieron al primero de estos linajes: Inca roca, Yaguar Huaca, Viracocha, Pachacuti, Topa Inga y Huayna Capac y Huáscar. En cuanto a *Urin* Cusco, Acosta señala que “se encuentran ocho sucesores de esta forma: a Mancocapa sucedió Cinchiroca; a éste Capac Yupangui; a éste, Lluqui Yupangui; a éste Maytacapa; a éste, Tarco Guaman; a éste, un hijo suyo, no le nombran, y a éste, D. Juan Tambo Mayapanaca” (Acosta 2006 [1591], 342- 347).

organización basadas en la quinquepartición y decipartición, evidenciando cómo estos patrones estaban presentes tanto en la forma en que la población andina era clasificada para fines tributarios como en el modo en que ésta representaba unidades de tiempo más grandes. Siguiendo el esquema presente en las edades de los indios de la *Nueva corónica* de Guaman Poma de Ayala y en las *Memorias antiguas historiales y políticas del Pirú* de Fernando de Montesinos, Zuidema concluyó que los incas habían creído que vivían en el quinto mundo, antecedido por cuatro mundos anteriores de 1000 años cada uno. Cada uno de estos mundos recibía el nombre de *sol* o *pachacuti*. A su juicio, “cronistas de confiabilidad asegurada” habían tratado de armonizar la historia de los incas con este esquema milenarista de sucesivos pachacutis o soles, tal como se desprendía del análisis de las cronologías transmitidas por Sarmiento, Cabello Valboa y Vázquez de Espinosa (Zuidema 1995 [1964], 354-356).

Al analizar las cronologías de estos tres autores, Zuidema lo hizo teniendo en cuenta cómo éstas reflejaban el esquema de quinquepartición y decipartición que había identificado en prácticas sociales incaicas y andinas, privilegiando todos los cálculos que tendieran a confirmar la presencia de estos esquemas en las cronologías propuestas por los cronistas. Por ejemplo, con el objetivo de demostrar que Sarmiento en su cronología había tenido la intención de asignar a cada gobernante un periodo de 100 años, Zuidema sumó los reinados de Inca Roca, Yahuar Huaca y Viracocha para demostrar que juntos habían gobernado 300 años, es decir, una cifra decimal. En realidad, éstos habían reinado 103, 96 y 101 años periodos que, si bien sumaban 300 años, no correspondían en forma individual a una centuria (Zuidema 1995 [1964], 362). Comparada con la cronología de Cabello Valboa y la de Vázquez de Espinosa, la de Sarmiento era probablemente la original puesto que demostraba con más claridad la “semejanza entre la historia de los Incas, su sistema de medición del tiempo, y la organización decimal del Cuzco” (Zuidema 1995 [1964], 357).

En la década de los setenta, la teoría del gobierno simultáneo de las incas *hanan* y *urin* fue reformulada por Pierre Duviols quien, como él mismo lo señalara, aportó argumentos heurísticos a la tesis estructuralista de Zuidema. De acuerdo a Duviols, el testimonio de Polo Ondegardo reflejaba mejor que ningún otro la realidad histórica, en tanto éste no había sido un cronista diletante, un literato o un autor ocasional, sino un jurista y administrador que había sido el consejero técnico de los virreyes. En consecuencia, respecto a la dinastía y el sistema de linaje incaico debía saber más y mejor que otros, prueba de lo cual era la eficiente búsqueda de las

momias de los reyes incas que había llevado a cabo. En defensa de la tesis de Zuidema, Duviols también argumentó que no había que olvidar que los cronistas habían transmitido la sucesión dinástica incaica teniendo como referencia el sistema monárquico europeo y que, por ende, “no tenían la preparación mental para entender un sistema diferente” (Duviols 1979, 69- 73).

En cuanto al resto de los cronistas, es decir aquellos que enunciaban los monarcas incas partiendo del linaje *urin*, Duviols sostenía que éstos reflejaban las intenciones políticas de sus informantes, pertenecientes a la empobrecida nobleza cusqueña que pretendía, a través de la información que entregaba a los españoles, mostrarse como descendientes de una única familia real. Esta conducta tenía por objetivo optar a los títulos, honores y beneficios que el rey de España les podía conceder en tanto herederos directos del último inca legítimo, sometiéndose a las reglas del sistema dinástico y genealógico español. En consecuencia, al dar por muertos a los incas pertenecientes a la parcialidad *urin*, el linaje *hanan* habría quedado sin competencia en la carrera por obtener beneficios de los conquistadores (Duviols 1979, 78).

Al quedar el linaje *urin* antecediendo al *hanan*, según Duviols, la cronología real del incario se habría extendido casi al doble: en efecto, donde en realidad habían gobernado dos incas, ahora sólo reinaba uno, quedando el otro relegado a tiempos ancestrales. Este aumento en el número total de años asignado al incario habría beneficiado -nuevamente- a la parcialidad *hanan*, por cuanto ahora también poseía la antigüedad necesaria para justificar su importancia y nobleza. Finalmente, una cronología de larga duración para el incario también beneficiaba tanto a los cronistas lascasistas como a los antilascasistas, dado que en ambos casos este cálculo servía o bien para comprobar la grandeza y acción civilizadora de los incas -en el caso de los primeros- o bien su tiranía y barbarie -en el caso de los segundos- (Duviols 1979, 78-79).

Ahora bien ¿cómo podría ajustarse esta diarquía de los incas a un modelo cronológico? Duviols fue cauto al respecto, admitiendo que no todas las crónicas transmitían el mismo número de gobernantes pertenecientes a la parcialidad *hanan*. De otra parte, reconocía que la cronología comúnmente aceptada, refiriéndose a la que Rowe había tomado de Cabello Valboa, se había aislado totalmente de su contexto inicial, integrándose a los libros o manuales de historia y arqueología incaica como si se tratase de una cronología real. Duviols concluía su reflexión expresando

sus dudas respecto a la cronología de Cabello Valboa, señalando que éste se había ajustado a las reglas del género vigentes en su época, esforzándose por llenar con fechas precisas la historia del Perú desde la creación del mundo (Duviols 1979, 83).

Una crítica a los planteamientos de Zuidema y Duviols fue elaborada por Catherine Julien (2000), quien identificó en la lectura que éstos hicieron de las fuentes utilizadas para conocer el pasado incaico una marcada tendencia a la negación de su contenido histórico. Esta negación se evidenciaba, primero, en el rechazo a las categorías descriptivas aplicadas por los españoles en sus narrativas, quienes utilizaban -por ejemplo- el término *rey* para referirse al gobernante inca o la palabra *imperio* para describir el proyecto expansivo incaico. Julien sosténía que, si bien tales categorías podían no corresponder exactamente a lo que los españoles denominaron *rey* o *imperio*, al menos brindaban an *approximate understanding* de lo que su falta de palabras impedía describir (Julien 2000, 6).

En la misma línea se encontraban quienes -como Zuidema- afirmaban que los españoles habían malentendido lo que habían oído, concluyendo que las historias que los incas les habían narrado carecían de contenido histórico y que, en su lugar, escondían en forma codificada la organización social del Cusco que, según Julien, Zuidema asumía como inmutable. En tal caso, la secuencia temporal que representaban los gobernantes incaicos debía ser incorrecta, argumento que -a fin de cuentas- negaba la existencia de una historia andina previa al arribo de los españoles. Más aún, negaba la posibilidad de que la historia dinástica fuese una representación creada en un determinado momento del incario, práctica que reflejaba los intereses de algún grupo o *panaka* que podría haber reescrito el material que era sabido o creído sobre el pasado con el objetivo de legitimar su propio poder en un nuevo orden social (Julien 2000, 8-9).

Julien también agregaba que esta tendencia a negar el desarrollo de una práctica genealógica era muy característica y casi exclusiva de los estudios andinos: los investigadores del mundo mesoamericano, por ejemplo, no negaban la historicidad de los sujetos prehispánicos. La antropología estructuralista de Zuidema, en cambio, no había incorporado en su análisis la teoría del cambio o de los procesos históricos, construyendo una imagen del Cusco que tenía esa misma *timeless existence* de otras comunidades estudiadas por los antropólogos. De ahí la necesidad de realizar un análisis textual del *Inca content* de las narrativas históricas españolas, dando cuenta de la historia de su composición y la compleja autoría de tales trabajos (Julien 2000,

12- 14).

Para Julien, en consecuencia, las genealogías de los gobernantes incaicos debían ser tratadas como un género en sí, dado que revelaban el genuino interés de los incas de que sus nombres trascendiesen en el tiempo: si en efecto estos gobernantes estaban interesados en expandir la autoridad del Cusco a regiones muy distantes, entonces era posible que sus vidas se convirtiesen en una fuente para la producción de detalladas biografías, historias y largas listas de señores, fortalezas y territorios anexados a lo que se convertiría en un imperio. Respecto a las cronologías que acompañaban dichas genealogías en cronistas como Sarmiento de Gamboa y Cabello Valboa, Julien creía que reflejaban el esfuerzo de parte de ambos de sincronizar la historia inca con lo que estaba sucediendo en Europa en aquel mismo tiempo. Ahora bien, la pregunta de fondo era ¿había constituido una razón suficiente para inventar información sobre las edades de los incas o sobre la duración de sus reinados el solo interés de estos autores por crear escalas de tiempo equivalentes para el Nuevo y el Viejo Mundo? ¿o acaso sus cálculos estaban basados en algún tipo de fuente incaica? (Julien 2000, 225- 229).

Con el objetivo de contestar esta última pregunta, Julien recordaba que al mismo tiempo que Sarmiento estaba escribiendo su crónica, el virrey Toledo recolectaba información sobre una variedad de temas relacionados con las costumbres de los incas. Entre las preguntas que integraban los varios cuestionarios, una se relacionaba con las edades de los tres incas más importantes de la genealogía: “Si saben cuántos años vivió Guaynacapac y el Topainga Yupangui y su padre Pachacuti Ynga Yupangui y si murieron viejos o mozos poco más o menos”. Dos testigos declararon que sí estaban en conocimiento de tal información, ambos miembros de la nobleza cusqueña: Alonso Tito Atauchi -nieto de Huayna Capac y miembro de la *panaka* de Huáscar según Sarmiento de Gamboa- y Diego Cayo, descendiente de Pachacuti. En su respuesta, declararon que habían visto las edades de dichos incas en “una tabla y quipos”, especificando que Pachacuti había vivido 100 años, Topa Inca hasta 58 o 60 años y Huayna Capac hasta 70 años (Julien 2000, 225- 226).

A partir de estas declaraciones Julien concluyó que, de alguna forma u otra, las edades de los incas sí habían sido registradas en algún tipo de soporte. Dado que Cabello Valboa en su crónica mencionaba en más de una ocasión que sus cuentas habían sido obtenidas de los quipus de los indios y que investigaciones actuales -

como las llevadas a cabo por Gary Urton- sugerían que era posible una lectura narrativa de los quipus, entonces el género genealógico sí debía haber formado parte de los registros incaicos, no obstante lo cual el método de registrar edades debía haber sido muy distinto al europeo (Julien 2000, 227).

En la primera década del 2000 nuevas aproximaciones a las cronologías trataron de integrar la perspectiva estructuralista y la historicista o tradicional, rescatando los aportes más valiosos de ambas partes. En esta línea se encuentra el trabajo de Juan Villarías Robles titulado *Reyes, edades y épocas del Perú prehispánico* (2004) en donde su autor diagnosticaba una crisis metodológica y epistemológica en el conocimiento de la historia de los incas cuyo principal efecto, para el lector interesado, era un turbador estado de incertidumbre. Villarías sostenía que, con independencia de la arqueología, era posible reconstruir la parte final de la historia del imperio inca, partiendo desde el inicio de la conquista española hasta la desaparición del poder político incaico en 1572 (Villarías 2004, 119-120).

La principal falencia que Villarías detectó en el enfoque historicista era que, a pesar de las continuas y variadas investigaciones sobre el tema, continuaban aceptando como fuentes históricas las narraciones españolas. En los estructuralistas como Zuidema, de otra parte, identificaba una actitud ahistorical y poco rigurosa, dado lo abstruso y cambiante de sus argumentaciones. Extrayendo lo mejor de ambos y cruzando la información presente en las diferentes crónicas, Villarías concluyó que el Manco Capac que aparecía en Polo y Acosta como el gran legislador responsable de crear el marco institucional del imperio equivalía al noveno *pachacuti* de las crónicas de Montesinos y Valera. Zuidema, en tanto, había estado en lo cierto respecto al gobierno simultáneo de los incas *hanan* y *urin*, aspecto que para Sarmiento y Guaman Poma habría pasado inadvertido. Éstos, en consecuencia, habrían desdoblado en una serie de diez incas y 1000 años lo que en principio habría sido una estructura diárquica de 500 años (Villarías 2004, 149-150). Para llegar a esta conclusión, a fin de cuentas, Villarías combinó las informaciones presentes en varias crónicas, optando por aquellas que le permitiesen construir un modelo único para la periodificación del pasado andino, suponiendo que las cronologías transmitidas por los registros que consultó podían ser interpretados en código milenarista.

Más tarde, una nueva aproximación a la discusión en torno a las genealogías de los gobernantes incas provino de Susan Elizabeth Ramírez, quien las reevaluó teniendo como eje la tradición dinástica de nombrar sucesores entre la élite cusqueña

y comparando este proceso con el nombramiento y la sucesión de curacas en la época colonial. Con el objetivo de analizar las contradicciones que al respecto detectó en las fuentes tempranas, Ramírez aplicó a la terminología de parentesco presente en diferentes documentos provenientes de Jayanca -en la costa norte del Perú- las prácticas de la *herencia posicional*, definida como un sistema de nombres heredados dentro de un grupo de parentesco que Ian Cunnison había identificado en diversas sociedades africanas (Ramírez 2006, 21). En el sistema de *herencia posicional* los nombres de un individuo variaban a lo largo de su vida adoptando, en última instancia y cuando otro moría, el nombre y el estatus del difunto. En este contexto, el nombre del fundador del linaje era siempre el heredado y conservado, dándose una relación perpetua entre éste y las generaciones venideras. En las sociedades africanas estudiadas por Cunnison, el jefe que narraba la historia de su linaje no distinguía entre él y los anteriores ocupantes de su nombre, relatando todos los eventos en primera persona del singular (Ramírez 2006, 24).

Ramírez identificó un posible ejemplo de la práctica de tomar el nombre de un ancestro a propósito de Uscovilca, líder de los Chancas que Betanzos describe como una persona viva y que, por el contrario, en Sarmiento y en la *Instrucción de Albornoz* aparece como el fundador de los Chancas, ya muerto y embalsamado en la época en que éstos pelearon con los incas. Suponiendo que esta práctica también podría ser característica de los incas, Ramírez identificó en la *herencia posicional* el principal obstáculo con el que los cronistas debieron lidiar a la hora de registrar el pasado andino, de ahí la necesidad de revisar las fuentes en función a esta nueva propuesta (Ramírez 2006, 37- 44).

En conclusión, a la fecha el debate en torno a las genealogías de gobernantes incas y sus cronologías presentes en las crónicas andinas se ha centrado en un análisis comparativo que ha privilegiado el cotejo de la información presente en los diversos registros y en la selección de unos por sobre otros. En tal sentido, el pionero estudio de Rowe (1945) consideró que la más plausible entre todas las cronologías era la de Cabello Valboa, registro que a partir de entonces se consolidó entre los investigadores del mundo andino como el testimonio más fiable. De otra parte, concediéndole mayor validez al testimonio de Polo y Acosta, Zuidema (1995), Duviols (1979) y Villarías (2004) se mostraron partidarios de una diarquía incaica, opción que suponía asignarle una duración menor al incario y que, en consecuencia, invalidaba cualquiera de las cronologías que los autores de las crónicas habían transmitido en sus obras. Y es que para Zuidema (1995) y Villarías (2004) el valor de las cronologías

no radicaba tanto en el período de reinado que asignaban a tal o a cual inca, sino más bien en la estructura temporal decimal y quinquepartita que escondían, la cual era posible obtener cruzando los datos presentes en una y otra crónica.

Finalmente, a estos enfoques hay que agregar las reservas metodológicas y el escepticismo de Wedin (1963), para quien era imposible cualquier fijación de fechas con anterioridad a 1532, año en que Atahualpa había sido capturado por Pizarro. También es necesario considerar los esfuerzos por aproximarse al problema a partir de otros casos similares, como el de las genealogías de algunas sociedades africanas, perspectiva propuesta por Susan Ramírez (2006). Por último, la reflexión de Julien respecto a que los incas en efecto registraban sus edades en algún tipo de soporte constituye un aporte valioso para la discusión, dado que reorienta la investigación hacia el origen del problema, a entender, si dichas cronologías en efecto fueron o no inventadas por los cronistas que las incorporaron en sus relatos (2000).

No obstante la contribución de las investigaciones reseñadas, ninguno de los enfoques centró su análisis en las cronologías mismas, examinando su validez en el contexto de su producción, es decir, tratándolas como parte de un registro más amplio, a entender, la crónica en si. Casi todas las investigaciones señaladas, a excepción de la de Wedin, tuvieron en común el hecho de aislar tales cronologías, desvinculándolas de los relatos que las acompañaban y analizándolas como si se tratases de unidades independientes, sin prestar atención a que formaban parte de una narrativa más extensa. Desvinculadas de su contexto de producción, una tendencia recurrente dentro de las investigaciones consistió en combinar los datos que estas cronologías transmitían como si todas contuvieran -en mayor o menor medida- un componente andino subyacente, el cual podía ser rescatado privilegiando un rasgo por sobre otro: la presencia de cifras decimales, las operaciones matemáticas que evidenciaran una matriz milenarista y la comparación entre un registro y otro constituyeron, desde esta perspectiva, los elementos más habituales a la hora de analizar las periodificaciones sobre el incario. Finalmente, a pesar de que casi todas las investigaciones reconocieron que estas cronologías habían sido elaboradas siguiendo modelos europeos de representación dinástica, ninguna se adentró en tal proceso, limitándose a enunciar tal dependencia en lugar de profundizar en los elementos que las vinculaban con la tradición calculista medieval y humanista, la cual había recogido el debate en torno al cómputo del *Anno Mundi* que se desprendía de la lista de patriarcas prediluvianos contenida en Génesis 5.

I.1 Las cronologías del incario en la perspectiva del Génesis 9- 14

La primera parte de esta tesis se centró en las redacciones involucradas en Génesis 1-10, dando cuenta de la forma en que se había construido el relato del Diluvio y la lista de patriarcas prediluvianos: la redacción más antigua correspondía a la del Yahvista, mientras que la más nueva correspondía a la narrativa sacerdotal, la cual fue la responsable de agregar una serie de detalles numéricos a la redacción anterior, entre los cuales se contaban, por ejemplo, las medidas exactas del arca, el número de codos que habían subido las aguas sobre los montes o, lo que es más importante, la cronologización pormenorizada de la historia. Dado que la redacción yahvista ya había incorporado elementos cronológicos más generales al relato, ambas cronologías se fusionaron en una, proceso que dejó evidentes cicatrices que la última redacción se esmeró en conciliar. Una de éstas fue la duplicación de los cuarenta días que la narrativa yahvista había asignado al diluvio, cálculo que se convirtió en dos valores distintos que se sumaron en forma independiente a la cronología total.

De otra parte, al comparar los diferentes registros que de Génesis 5 han sobrevivido se observa que no sólo existen diferencias entre la versión del Texto Masorético y la de la Septuaginta sino que -más aún- los diversos testimonios que de esta última existen transmiten -a su vez- diferentes valores para las vidas de los patriarcas prediluvianos. A estas variaciones se deben agregar los errores de cálculo en las operaciones numéricas tan característicos de la tradición manuscrita.

Otra de las particularidades que evidenciaba el proceso de construcción de cronologías a partir de los patriarcas prediluvianos de Génesis 5 era la organización de los datos cronológicos utilizando un modelo denominado cronología parental o *relative chronology*, que consistía en la suma de las edades en que cada patriarca de la serie había engendrado a su descendiente, con el objetivo de acumular años para la fijación de un periodo, a entender, el tiempo transcurrido desde la Creación al Diluvio. Independientemente de las variaciones entre el Texto Masorético y la Septuaginta, lo cierto es que a partir de la cronología parental fue posible obtener ciertos cálculos elípticos, es decir, cómputos que no estaban explícitos en el Génesis pero que se conseguían cruzando los datos numéricos de la genealogía: por ejemplo, agregando la edad en que cada patriarca había sido engendrado a la suma de las edades en que sus ancestros, a su vez, habían sido engendrados se obtenía el año en que cada uno había nacido. Una vez determinado el año de nacimiento de cada patriarca también era posible determinar el de su muerte, sumándole a éste la

cantidad de años que cada uno había vivido.

A partir de estos datos implícitos en la lista de los patriarcas prediluvianos era posible colegir, por ejemplo, que Adán vivió el nacimiento de Lamec o que Set fue testigo de la partida de Enoc y que murió poco antes del nacimiento de Noé, antecedentes que dieron origen a una amplia tradición apócrifa centrada en las vidas de estos patriarcas. De todos estos cálculos, sin embargo, el más asombroso era el concerniente a la cantidad de años que había vivido Matusalén el cual, de acuerdo a una de las variantes de la Septuaginta, había muerto 22 años después del Diluvio ¿Cómo podría Matusalén haber sobrevivido a la inundación si se suponía que de ella sólo se habían salvado Noé, su esposa y sus tres hijos con sus respectivas esposas? Esta paradoja, a fin de cuentas, dejaba en evidencia las incoherencias existentes entre cronología y relato, discordancias que obedecían a los diversos orígenes que ambos registros tenían.

Por último, a partir del análisis de las cronologías presentes en el *Libro de los Jubileos* Jeremy Northcote (2004) llamaba la atención sobre la fuerte carga simbólica, política y teológica que en ésta tenía el número siete y sus múltiplos. Al mismo tiempo, proponía que las comunidades judías, a raíz del contacto que habían tenido con el pueblo babilonio o el egipcio durante su historia, habían podido adaptar la cronología de Jubileos a esquemas temporales extranjeros, en función a determinados hechos de la antigüedad que ambas tradiciones compartían.

Elementos como la convivencia de dos o más cronologías en un mismo registro, las variaciones en las series numéricas de un registro a otro, los errores de cálculo, la utilización de determinados modelos en la construcción de cronologías, la obtención de cálculos elípticos a partir de los datos transmitidos por éstas, la coherencia entre cronología y relato y el contacto de éstas con esquemas temporales extranjeros son variables que deben ser incorporadas al análisis de las cronologías presentes en las crónicas andinas. Desde esta perspectiva, si bien es válido tratar de determinar el componente andino que subyace tras las cronologías del incario, también se hace necesario aproximarse a ellas analizándolas no como una evidencia de un registro ancestral transmitido invariablemente desde un quipu u otro soporte a un determinado cronista, sino como el resultado -la mayoría de las veces- de una decisión consciente de un determinado autor de incorporar en su obra un componente cronológico característico de las crónicas generales de España, de las cuales eran herederos.

II Pedro Sarmiento de Gamboa y la cronología de los incas

La cronología de los incas de Sarmiento se inserta en una mayor que abarca desde Adán mismo hasta la muerte del duodécimo inca Huáscar. La primera referencia cronológica aparece en el cuarto capítulo denominado *Pobladores primeros del mundo y principalmente de la isla Atlántica* y corresponde al tiempo transcurrido desde Adán al Diluvio: 1656 años. A partir de este cálculo Sarmiento entrega tres referencias más: que la navegación mediterránea de Noé ocurrió a 112 años del diluvio general, que Babilonia fue fundada a 130 años del Diluvio y que 310 años después del Diluvio ya habían trescientos mil hombres sobre la tierra. Todos estos cálculos provienen de la *Antiquitatum variarum* de Annio de Viterbo a través de Anton Beuter, tal como quedó demostrado en la segunda parte de esta tesis. De allí también proviene la referencia al diluvio de Deucalión y Pirra, acontencido en tiempos de Moisés “782 años como dice Juan Annio” (Sarmiento de Gamboa 1942 [1572], 45).

El siguiente cálculo cronológico, sin embargo, proviene del propio Sarmiento. Es un cálculo confuso, en la medida en que no es posible establecer cómo el cronista obtuvo los resultados que señala. Su objetivo es determinar en qué fecha debía haber ocurrido el sexto diluvio, aquel que había hundido la isla atlántica. Según Sarmiento (1942 [1572], 45), esta inundación debía haber sucedido en el tiempo en que Aod reinaba en Israel, hecho ocurrido en el 1320 AC, equivalente a 2162 años desde la creación -según los Hebreos- y a 748 años después del Diluvio. Esta equivalencia no es coherente puesto que si de Adán al Diluvio habían transcurrido 1656 años y esta inundación había ocurrido 748 años después del Diluvio, entonces el hundimiento de la isla atlántica debía haber ocurrido a 2404 años desde la creación y no a 2162 como decía Sarmiento. Más allá de esta precisión, lo cierto es que el cronista en este apartado está siguiendo, sin mencionarlo, la *Chronographia* de Jerónimo de Chávez, el mismo libro que Guaman Poma utilizó en el capítulo de las edades del mundo: en la tabla de la tercera edad del mundo éste señala, precisamente, que en el 1320 AC Aod rigió el pueblo de Israel, sin que aparezca alguna referencia a los años que habían transcurrido desde la creación o del Diluvio (Chávez 1584, 61).

Según Sarmiento, este cálculo lo había obtenido a partir de Platón: si desde que los atlánticos habían cercado a los atenienses hasta la plática que Solón había mantenido con el sacerdote egipcio habían pasado 9000 años lunares, entonces había que determinar en qué año había vivido Solón y luego restarle a dicho año los

9000 años lunares a los que se refería Platón. Sarmiento (1942 [1572], 46) señala que según todas las crónicas, sin especificar cuáles, Solón había sido contemporáneo de Tarquino Prisco de Roma y de losías, rey de Israel. Esta equivalencia está presente en ediciones humanistas del *Cronicón* de Eusebio y en la *General estoria*, aunque estas obras sólo hacen referencia a que Tarquino y losías son contemporáneos, sin mencionar a Solón. Por lo demás, no parece plausible que Sarmiento haya obtenido dicha información directamente de Eusebio o los alfonsíes. No obstante, el cronista luego entrega el año en que losías fue rey de Israel: el 610 AC, dato que nuevamente obtuvo de la *Chronographia* (Chávez 1584, 62).

A partir de toda esta información, Sarmiento concluye que entre el reinado de Aod -1320 AC- y el de losías -610 AC- habían transcurrido 869 años, en vez de los 710 que realmente se obtienen a partir de la resta de ambos valores. Estos 869 años -según Sarmiento- equivalían a los 9000 años lunares de Platón, aquellos que habían transcurrido entre el hundimiento de la Atlántida y la conversación entre Solón y el sacerdote egipcio.

Una tercera referencia cronológica aparece en el capítulo octavo: *Behetrías antiguas de las provincias del Piru y sus comarcas*. Es una mención muy breve y corresponde al periodo transcurrido entre el Diluvio hasta el comienzo de la tiranía de los incas, al cual Sarmiento atribuye 3519 años. No hace mención alguna a cómo obtuvo este cálculo, sino que se remite a describir la libertad general que reinaba en aquel entonces, época en la que los naturales de la tierra vivían sin reconocer señor natural. De ser efectivo este cálculo, entonces es posible obtener el *Anno Mundi* en que la tiranía de los incas había comenzado, sumando los 1656 transcurridos entre la creación y el Diluvio a los 3519 que iban desde la inundación al primer inca: 5175 AM. No obstante, Sarmiento no hace este cálculo explícito en ninguna parte de su obra (Sarmiento 1942 [1572], 57).

Junto a todas las referencias cronológicas ya señaladas, Sarmiento incluyó en su crónica una completa cronología para los gobernantes incas, la cual fue interpolando regularmente al terminar la descripción del gobierno de cada uno. Generalmente, Sarmiento siguió un orden al transmitir la información señalando, en primer lugar, cuántos años había vivido el inca en cuestión y a qué edad había sucedido a su antecesor. A continuación, Sarmiento mencionó en qué año -contando desde la natividad de Cristo- dicho inca había nacido, indicando qué rey de España o papa había vivido en esa época. Después del tercer inca Mayta Capac estas últimas

referencias desaparecen, puesto que Sarmiento (1942 [1572], 78) sólo mencionó - aunque con excepciones- la edad total de cada inca, su edad de sucesión y el año de muerte correspondiente.

El modelo de enunciación utilizado por Sarmiento para la cronología de los gobernantes incas es muy similar a la cronología parental utilizada en Génesis 5 para los patriarcas prediluvianos, con la diferencia de que en vez de mencionar la edad en que cada uno de los miembros de la serie había engendrado a su respectivo hijo, Sarmiento indicó la edad en que cada uno había sucedido a su antecesor. No obstante, ambas informaciones cumplen la misma función: a partir de ellas se acumulan los años para obtener datos cronológicos como, por ejemplo, el año de muerte de cada inca que, a su vez, corresponde al inicio del gobierno de su sucesor.

Cuadro VIII: Cronología de los gobernantes incas a partir de la *Historia de los Incas* de Pedro Sarmiento de Gamboa (1942 [1572])

	Capac	Edad total	Edad sucesión	Años que gobernó	Año muerte	Referencia (Sarmiento 1942 [1572])
1	Mango Capac	144	44	100	665	74-75
2	Cinchi Roca	127	108	19	675	76
3	Llogui Yupangui	132	21	111	786	77-78
4	Mayta Capac	112	NI	NI	896	80-81
5	Capac Yupangui	104	15	89	985	82
6	Inga Roca	123	20	103	1088	84
7	Yaguar Guaca	115	19	96	--	91
8	Viracocha	119	18	101	--	96
9	Pachacuti Inga Yupangui	125	22	103	1191	140- 141
10	Topa Inga Yupangui	85	18	67	1258	152- 153
11	Guayna Capac	80	20	60	1524	165- 166
12	Guascar	40	31	9	1533	184
	Total			968		189

Como se observa en el cuadro existen lagunas en la serie, además de cálculos que no son coherentes entre sí. Respecto a las lagunas, la primera dice relación con

la figura de Mayta Capac, sobre quien Sarmiento no entregó ni su edad de sucesión ni los años que gobernó, puntuizando sólo que tenía 112 años cuando murió. La segunda laguna se relaciona con el año de muerte de Yaguar Huaca y Viracocha: según la edición de 1942, en el lugar del primero no existe ningún espacio en el manuscrito (Sarmiento (1942 [1572], 91), a diferencia del año de muerte de Viracocha, para quien Sarmiento sí reservó un espacio en el original (Sarmiento (1942 [1572], 96).

Otro punto se relaciona con las inconsistencias de la propia cronología, en la cual el cálculo del año de muerte de algunos de los incas está errado. Tal es el caso de Sinchi Roca que, no obstante haber reinado según Sarmiento 19 años, en el cálculo del año de su muerte aparece como si en realidad hubiese gobernado 10, número que se obtiene restándole al año de la muerte de Sinchi Roca transmitido por Sarmiento -675- el año de muerte de su padre Manco Capac: 665.

Un segundo error se relaciona con el año de muerte de Pachacuti, que Sarmiento calculó sin tener en cuenta los claros que había dejado para el año de muerte de Viracocha y Yaguar Huaca, sus antecesores. En consecuencia, tomó el año de muerte de Inca Roca y a éste agregó los 103 que había gobernado Pachacuti, sin considerar que se había saltado dos generaciones de incas. Así, fijó el año de muerte de Pachacuti en el 1191, una fecha demasiado temprana en el contexto de la propia serie.

Un tercer error se registra a propósito del año de muerte de Huayna Capac que aparece fijado en el 1524 pero que no corresponde al cálculo que se obtiene sumando el año de muerte de Topa Inca -1258- y los 60 años que reinó su sucesor. Tal cálculo debiese arrojar como año de muerte de Huayna Capac el 1318, fecha demasiado lejana al arribo de los españoles como para parecer plausible.

A raíz de estas incongruencias y de que los períodos de tiempo que cada inca había vivido eran excesivamente largos, John Rowe (1945, 277) calificó la cronología de los gobernantes incas de Sarmiento de *wild and impossible*, sin hacer mayores comentarios respecto a ella. En la misma línea Imbelloni se preguntaba si existía una persona tan ingenua como para creer en lo fabuloso e insostenible que resultaba la duración media de 85 años que el cronista asignó a cada rey del Cusco, hecho aún más grave si se consideraba que Sarmiento había sido experto en cosmografía y matemático. A fin de cuentas, este caso comprobaba que incluso personas de gran

intelecto actuaban como si dijeran “esto es absurdo, entonces es cierto”, dejándose influir por la mística del número (Imbelloni 1946, 59).

Después de Rowe e Imbelloni, diversos investigadores intentaron reconstruir la cronología de los gobernantes incas de Sarmiento, siendo el primero de ellos Tom Zuidema (1995 [1964], 360- 363) quien identificó una “extraña confusión” en sus registros, refiriéndose en concreto a los claros en el año de muerte de Yaguar Huaca y Viracocha, de un lado, y a la diferencia que existía entre el año de muerte de Topa Inca -1258- y el de Huayna Capac -1524- de otro. Respecto a esta última fecha sugirió que correspondía a una enmienda del propio Sarmiento que, al incluir los datos correspondientes a los incas ausentes, habría llegado a tal cálculo. Sin embargo, Zuidema reconocía que enmendando tales fechas se llegaba al año de 1515, para lo cual había hecho el siguiente cálculo:

Cuadro IX: Cronología de los gobernantes incas de la *Historia de los Incas* de Pedro Sarmiento de Gamboa (1942 [1572]) enmendada por Tom Zuidema (1995 [1964])

	Capac	Edad total	Edad sucesión	Años que gobernó	Año muerte	Año de muerte corregido por Zuidema	Referencia (Sarmiento 1942 [1572])
1	Mango Capac	144	44	100	665		74-75
2	Cinchi Roca	127	108	19	675		76
3	Llogui Yupangui	132	21	111	786		77-78
4	Mayta Capac	112	NI 12	NI 100	896		80-81
5	Capac Yupangui	104	15	89	985		82
6	Inga Roca	123	20	103	1088		84
7	Yaguar Guaca	115	19	96	--	1184	91
8	Viracocha	119	18	101	--	1285	96
9	Pachacuti Inga Yupangui	125	22	103	1191	1388	140- 141
10	Topa Inga Yupangui	85	18	67	1258	1455	152- 153
11	Guayna Capac	80	20	60	1524	1515	165- 166
12	Guascar	40	31	9	1533	1524	184
	Total			968			189

Para recalcular la cronología de los gobernantes incas, Zuidema utilizó la misma lógica de Sarmiento, es decir, la de la cronología parental o *relative chronology*: al año de 1088 en que había muerto Inca Roca sumó los 96 que había gobernado su sucesor Yaguar Huaca, obteniendo el año de 1184 como fecha de muerte de este último. La misma operación realizó con los siguientes incas hasta llegar a Huayna Capac, cuya fecha de muerte enmendada arrojaba el año de 1515. Zuidema propuso, entonces, que los 9 años de diferencia entre la fecha de la muerte de Huayna Capac transmitida por Sarmiento y la propuesta por él se debían al error que el cronista había cometido al asignar un gobierno de 10 años a Sinchi Roca, cálculo obtenido a partir de los años de deceso de éste y su padre y que difería de la información transmitida por el propio Sarmiento, según la cual Sinchi Roca había gobernado 19 años. En consecuencia, esos 9 años que estaban demás en aquella parte de la cronología debían estar faltando al final de ésta, suposición que estaba en lo correcto, no obstante lo cual Zuidema se desvió del cálculo correcto a partir del gobierno de Mayta Capac.

Zuidema cometió un error al suponer que Mayta Capac, cuya edad de sucesión y años de gobierno Sarmiento no había indicado, había sucedido a su padre Lloque Yupanqui a los 12 años, gobernando un total de 100. Este cálculo refleja la intención de Zuidema de ajustar cada uno de los períodos de gobierno de los incas al número 100, suponiendo que una genealogía de los incas con diez gobernantes que hubiesen reinado 100 años cada uno arrojaría una duración total para el incio de 1000 años, cifra que calzaba con el modelo temporal que el propio Zuidema había propuesto a partir del análisis estructural de la quinquepartición en el Cusco y de la diarquía de los incas¹⁶³. Una prueba de ello era que la duración de los gobiernos de Inca Roca, Yaguar Huaca y Viracocha sumaban 300 años. En realidad, del cálculo del propio Sarmiento se desprende que Mayta Capac sucedió a su padre con 2 años y que gobernó otros 110, cifra que se obtiene sustrayendo a su año de muerte -896- el año de deceso de su padre Lloque Yupanqui -786-.

Suponiendo que había un conexión estrecha entre la organización social del Cusco y la cronología de Sarmiento, Zuidema también concluyó que los claros en los años de muerte de Yaguar Huaca y Viracocha se debían a que éstos pertenecían a un

¹⁶³ “De todo esto se puede concluir que, en la versión original de la historia inca, como está presentada por Sarmiento, se trataba de un imperio de mil años, en el que los gobernantes de ambas dinastías gobernarón cien años cada uno” (Zuidema 1995 [1964], 363).

grupo -al parecer refiriéndose a una *panaka*¹⁶⁴- distinto del de sus predecesores y sucesores, de ahí que dichas fechas no hubiesen sido mencionadas. En cuanto a la fecha de deceso de Huayna Capac, Zuidema postulaba que había sido tratada separadamente de la muerte de Topa Inca y sus predecesores porque estas últimas no eran confiables. A partir de este análisis, Zuidema (1995 [1964], 362) concluía que “para Sarmiento, la historia, en el sentido inca de la palabra, terminaba con la muerte de Tupac Yupanguí”.

Ahora bien, había un punto en la argumentación de Zuidema que quedaba por resolver: Sarmiento había fijado como el año de inicio del incario el de 565 y como año de término 1533, lo que arrojaba una duración total del gobierno de los incas de 968 años. Dado que Zuidema partía de la base que tras la cronología de Sarmiento subyacía una matriz milenarista entonces, contando desde el año 565, esos 1000 años se habían cumplido en 1565 ¿por qué, entonces, Sarmiento había finalizado su cronología en el año 1533? O mejor dicho ¿qué podría haber sucedido en 1565 como para que Sarmiento o su informante fijaran el fin del imperio en esta fecha? Sin pretender dar una respuesta concluyente, Zuidema sugirió que tal fecha coincidía con el estallido del movimiento del *Taki Onqoy*, que para los indígenas podría haber tenido todas las características de un *pachacuti*. De este modo, un nuevo mundo habría comenzado, poniendo fin al “milenario imperio inca” (Zuidema 1995 [1964], 364). Tiempo después Nathan Wachtel, llevando un poco más lejos esta propuesta, sugirió que el año de 1565 también coincidía con la sublevación general liderada por Titu Cusi en Vilcabamba, quien habría visto en “la difusión del movimiento un contexto favorable a los preparativos de una rebelión general” (Wachtel 1976, 284- 286).

Un segundo intento por tratar de reconstruir la cronología de Sarmiento provino de Juan Villarías (2004) quien, tal como Zuidema, también puso el acento sobre la matriz milenarista que subyacía a su cronología. Sin embargo, como aquel, Villarías también cometió un error: al calcular la duración total del incario a partir de las fechas que supuestamente había transmitido Sarmiento, Villarías sumó mal los años que había reinado cada inca, obteniendo un total de 949 años. Dado que el propio Sarmiento había registrado al final de su crónica que el incario había tenido una

¹⁶⁴ Esta parte de la argumentación de Zuidema es confusa: “Sobre la base de las fechas de sus muertes, Sarmiento agrupa a Inca Roca, Pachacuti y Tupac Yuuanqui (*sic!*), atribuyéndoles un orden de sucesión en el grupo. Del mismo modo, Cobo y Molina clasificaron las panakas de estos gobernantes en un solo grupo. Las panakas estaban ligadas a los grupos de ceques I 3, I 2 y I 1 de Chinchaysuyu, en el mismo orden que el de la sucesión de los gobernantes. Por otro lado, Yahuar Huacac y Viracocha Inca fueron clasificados en otro grupo, en vista de que los años de su muerte no fueron mencionados. La razón y la causa para la confusión en los datos de Sarmiento fue obviamente la naturaleza de la organización del Cuzco” (Zuidema 1995 [1964], 361).

duración de 968 años, la discrepancia según Villarías podía haber tenido su origen en el efecto que la ideología del *Taki Onqoy* había tenido sobre el cronista, sin especificar cómo este movimiento podría haber afectado el cálculo señalado.

Cuadro X: La cronología de los gobernantes incas en la *Historia de los Incas* de Sarmiento de Gamboa (1942 [1572]) según Villarías Robles (2004, 132)

	<i>Años de reinado</i>	<i>Fecha de fallecimiento (Era Cristiana)</i>
Dinastía Hurin:		
1. Manco Cápac	100	665
2. Sinchi Rocca	19	675
3. Lloqui Yupanqui	111	786
4. Mayta Cápac	100	896
5. Cápac Yupanqui	89	985
Dinastía Hanan:		
6. Inca Rocca	103	1088
7. Yáhuar-Huacca	96	—
8. Inca Viracocha	101	—
9. Pachacuti Yupanqui	103	1191
10. Túpac Inca Yupanqui	67	1258
11. Huayna Cápac	60	1524
12. Huáscar Inca	9	1533
TOTAL	949	968

Del cuadro anterior se desprende que el error de Villarías consistió en que al sumar los años de reinado de cada inca olvidó incluir los 9 años que había gobernado Huáscar, de ahí que la serie arrojara el total errado de 949. No obstante, aún agregando los 9 años de Huáscar la serie suma un total de 958 y no de 968 ¿a qué se debía esta diferencia? Esta aparente contradicción se originó, a su vez, en un error que Villarías heredó sin percatarse de Zuidema, el cual se relacionaba con los años de reinado de Mayta Capac: aunque Sarmiento no transmitió este dato, Villarías asumió que correspondía a 100, cifra que se ajustaba al modelo milenarista propuesto por Zuidema y por él. Sin embargo, si se sigue la cronología transmitida por el propio Sarmiento y a Mayta Capac se le asignan los 110 años que se deducen a partir de la diferencia entre su fecha de muerte y la de su padre, entonces la suma de toda la serie arroja, en efecto, 968 años. En consecuencia, no existe la discrepancia

identificada por Villarías, así como tampoco ésta se debe a la influencia que el *Taqui Onqoy* podría haber tenido sobre Sarmiento (Villarías 2004, 133).

El análisis de Villarías también evidenció los claros y errores de cálculo presentes en la cronología de Sarmiento, no obstante lo cual su propuesta se centró en la “sospechosa duración” que identificó para éstos, que oscilaban en torno a los 100 años. Incluso en el cálculo del reinado de Sinchi Roca, el más breve junto con el de Húascar, Sarmiento podía haber cometido un error: allí donde había dicho que Sinchi Roca había sucedido a los 108 años para reinar otros 19, en realidad había querido decir que había sucedido a los 19 para reinar otros 108 cifra que, a juicio de Villarías, era una prueba más del modelo milenarista y decimal que subyacía a la cronología (Villarías 2004, 134).

Un tercer intento por reconstruir la cronología incompleta de Sarmiento fue llevado a cabo por Catherine Julien (2000, 223) quien también detectó las varias inconsistencias en los números que éste transmitía. Junto con señalar que Sarmiento había hecho a *a very poor job* al calcular el calendario de muerte de los incas, Julien estimaba que sus fechas eran las más extravagantes de todas las cronologías del incario, no obstante lo cual era posible reconstruirlas de atrás hacia adelante, es decir, recalculando el año de muerte de cada inca a partir del de Huayna Capac, el último de la serie: 1524.

Cuadro XI: La cronología de los gobernantes incas en la *Historia de los Incas* de Sarmiento de Gamboa (1942 [1572]) según Catherine Julien (2000, 224)

<i>Inca</i>	<i>Rule</i>	<i>Death</i>	<i>Corrected</i>
Manco Capac		665	
Sinchi Roca	19	675	
Lloque Yupanqui	111	786	
Mayta Capac		896	
Capac Yupanqui	89	985	1008
Ynga Roca	103	1088	1097
Yahuar Huacac	96		1200
Viracocha Inca	101	[blank]	1296
Pachacuti	103	1191	1397
Topa Inca	67	1258	1464
Huayna Capac	60	1524	1524

La propuesta de Julien utilizaba el mismo método empleado por la cronología parental pero a la inversa, es decir, sustrayendo al año de muerte de cada inca los años que había reinado. Así, si al año de muerte de Huayna Capac correspondiente a 1524 se le restaban los 60 años que él mismo había reinado, entonces se obtenía el año de muerte de su antecesor Topa Inca: 1464. La misma operación se podía repetir con Pachacuti y los demás incas. El problema es que, como Zuidema y Villarías, Julien también cometió un error: al calcular el año de muerte de Viracocha sustrajo del año de muerte de su sucesor Pachacuti -1397- los años que había reinado el propio Viracocha -101-, desviándose hacia el renglón superior de la serie. El procedimiento correcto, en cambio, consistía en sustraer a la fecha de muerte de Pachacuti los años que había reinado el mismo Pachacuti: 103. Por este motivo, en vez de obtener el año de 1294 para la muerte de Viracocha obtuvo el cálculo erróneo de 1296, incurriendo en el error tipológico denominado salto de línea. Julien interrumpió la operación en Mayta Capac, para quien Sarmiento no había transmitido la cantidad de años que había reinado los cuales, como se demostró anteriormente, se podían deducir a partir de su año de muerte y el de su padre Lloque Yupanqui.

Esta misma propuesta de reconstrucción de la cronología de Sarmiento está presente en la traducción al inglés que Brian Bauer y Vania Smith (2007, 216) hicieron de la *Historia de los Incas*, en donde el cuadro de Julien fue incorporado como apéndice. Aunque no aparece citado como tal, la reconstrucción es exactamente la misma, en la medida en que posee los mismos errores que se registran en Julien: como ella, Bauer y Smith también señalaron que ciertas correcciones a los errores de Sarmiento podían sugerirse a partir de una reconstrucción que tomara como punto de partida el año de 1524, fecha de la muerte de Huayna Capac. Realizando la misma operación que Julien, Bauer y Smith llegaron al cómputo erróneo de 1296 para la muerte de Viracocha, a partir del cual obtuvieron la misma cronología errada que había calculado Julien.

Cuadro XII: La cronología de los gobernantes incas en la *Historia de los Incas* de Pedro Sarmiento de Gamboa (1942 [1572]) según Bauer y Smith (2007, 216)

Inca	Lifespan	Age at Accession	Years of Rule	Year of Death	Corrected Year of Death*
1. Manco Capac	144	44	100	665	
2. Cinchi Roca	127	108	19	675	
3. Lloqui Yupanqui	132	21	111	786	
4. Mayta Capac	112	[not provided]	[not provided]	896	
5. Capac Yupanqui	104	15	89	985	1008
6. Inca Roca	123	20	103	1088	1097
7. Yahuar Huacac	115	19	96	[not provided]	1200
8. Viracocha Inca	119	18	101	[left blank]	1296
9. Pachacuti Inca Yupanqui	125	22	103	1191	1397
10. Topa Inca Yupanqui	85	18	67	1258	1464
11. Huayna Capac	80	20	60	1524	1524

A pesar de los esfuerzos que John Rowe, Tom Zuidema, Catherine Julien y otros realizaron en pos de la reconstrucción de la cronología de los incas presente en Sarmiento, lo cierto es que ésta ya había sido reconstruida a principios del siglo XX por Richard Pietschmann, el primer editor de la *Historia de los Incas* en 1906. Pietschmann era director de la Real Biblioteca de Goettingen cuando el librero Wilhem Meyer encontró la crónica a fines del siglo XIX, oficio que le permitió la minuciosa lectura del manuscrito durante los trece años -no exentos de largos intervalos- que tardó en editarla (Pietschmann 1964 [1906], 13 y 113).

La razón por la cual la reconstrucción de Pietschmann permaneció desconocida para los investigadores posteriores es que no obstante que en su edición la crónica en sí estaba transcrita en español desde el manuscrito de Goettingen, la introducción -donde estaba contenida la reconstrucción de la cronología- y las notas fueron redactadas por Pietschmann en alemán, hecho que restringió su esfera de influencia al mundo germano parlante. Aunque muchos años más tarde, en 1964, esta introducción fue traducida del alemán al español por Federico Schwab y revisada por Ernesto More al alero del Departamento de Publicaciones de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, esta traducción tuvo aún menos difusión que la primera edición de 1906, razón por la cual la introducción de Pietschmann permaneció en el olvido.

para los investigadores que centraron sus estudios en el pasado andino¹⁶⁵.

Ahora bien, en la introducción que Pietschmann (1964 [1906], 50) preparó para la *Historia de los incas* señalaba que gran parte del manuscrito correspondía a una copia del original, corregida posteriormente por el propio Sarmiento. Éste, a su vez, habría agregado “muy a la ligera” al manuscrito final los años correspondientes a la cronología, algunos de los cuales habrían quedado en blanco. De hecho en el año de muerte de Huayna Capac -1524- las palabras “y cuatro” están escritas con una graffía distinta a la original¹⁶⁶. En consecuencia, al igual que en Génesis 5, Sarmiento había seguido la tendencia de incorporar las cronologías en la última fase de redacción de su crónica. Además, en ambos casos se trata de registros que evidencian un fuerte componente oral y que, al ser reelaborados en pos de un orden escrito, integraron indicadores temporales a sus narrativas. La tendencia a incorporar tardíamente fechas y otros marcadores temporales a determinados relatos también se observa en otras crónicas como, por ejemplo, en la *Crónica del Perú* de Cieza de León, quien al señalar la fecha de las ciudades fundadas por Francisco Pizarro -Trujillo, Lima y Arequipa- también dejó en blanco el último dígito de la cifra¹⁶⁷.

Respecto a la cronología misma, Pietschmann detectó el principal error de Sarmiento: aunque éste explícitamente señalaba que Sinchi Roca había gobernado 19 años, al momento de calcular el año de su muerte Sarmiento lo había hecho como si hubiese reinado 10. Este despiste significó que el año de muerte de Sinchi Roca quedó fijado en el año 675, en la medida en que Manco Capac había muerto en el 665. De haber sacado la cuenta correcta, Sarmiento hubiese obtenido el año 684, resultado de la adición de 19 más 665. A partir de este error toda la serie que contenía el año de muerte de los incas en el calendario cristiano se desvió hacia un orden paralelo e incorrecto que es el que, efectivamente, aparece en la crónica (Pietschmann 1964 [1906], 50 y 83-85).

¹⁶⁵ La introducción de Pietschmann a la crónica de Sarmiento de Gamboa se publicó junto con una nueva edición de la *Historia de los Incas* en 1964. Al mismo tiempo, fue publicada en forma de separata, texto que corresponde al que hemos seguido en la presente tesis y que pudimos obtener gracias a la gentileza de José Miguel Barros, tal vez la única persona que la tenía en Chile.

¹⁶⁶ Wedin (1963, 17) siguiendo las notas a la *Historia de los Incas* en la edición de Pietschmann de 1906.

¹⁶⁷ Tal es el caso de la descripción de la fundación de la ciudad de Trujillo, poblada por el adelantado “el año del nacimiento de nuestro salvador Jesucristo de mil y quinientos y treinta y [blanco] años” (Cieza 1985 [1550-1554], I-191). El mismo claro se repite a propósito de la fundación de Lima (Cieza 1985 [1550-1554], I-195) y de Arequipa (Cieza 1985 [1550-1554], I-207).

Cuadro XIII: Reconstrucción de la cronología de la *Historia de los Incas* (1942 [1572]) de Pedro Sarmiento de Gamboa según Richard Pietschmann (1964 [1906], 85- 86)

	Capac	Edad total	Edad sucesión	Años que gobernó	Año muerte	Cálculo correcto año muerte
1	Mango Capac	144	44	100	665	665
2	Cinchi Roca	127	108	19	675	684
3	Llogui Yupangui	132	21	111	786	795
4	Mayta Capac	112	NI (2)	NI (110)	896	905
5	Capac Yupangui	104	15	89	985	994
6	Inga Roca	123	20	103	1088	1097
7	Yaguar Guaca	115	19	96	--	1193
8	Viracocha	119	18	101	--	1294
9	Pachacuti Inga Yupangui	125	22	103	1191	1397
10	Topa Inga Yupangui	85	18	67	1258	1464
11	Guayna Capac	80	20	60	1524	1524
12	Guascar	40	31	9	1533	1533
	Total			968		

La corrección de la serie por Pietschmann solucionaba varias de las inconsistencias que los investigadores posteriores detectarían en la cronología de Sarmiento. En primer lugar, es coherente con las cifras propuestas para la edad de sucesión -2- y los años que gobernó -100- Mayta Capac, en la medida en que no altera estos valores. En segundo lugar, entrega los años de muerte de Yaguar Huaca y Viracocha, dos de los claros que habían en la cronología. Y en tercero, permite explicar la aparente incoherencia entre el año de muerte de Topa Inca -1258- y el de su sucesor Huayna Capac -1524- y de los 266 años que habían transcurrido entre ambos.

Ahora bien, tras haber reconstruido la cronología de los gobernantes incas de Sarmiento y a propósito del excesivo número de años que éste asignó a la vida de cada inca, sobre todo a la de los primeros, Pietschmann (1964 [1906], 86) se preguntaba: “¿Quién podría tomar en serio una cronología que ofrece tales datos?”. El propio Sarmiento parece haber estado al tanto de la sorpresa que podrían haber causado estos períodos de vida tan abultados, a juzgar por un comentario que incluyó

al final de la crónica: que no se tuviese admiración por vivir los incas tanto tiempo porque en aquella edad la naturaleza era más fuerte y robusta que ahora. Además, en dicha época los hombres se casaban pasados los 30 años y así llegaban a “la edad constante con sustancia entera”. Finalmente, la tierra en que ellos vivían tenía aires incorruptos y carecía de ciénagas y lagos y -según Sarmiento- también de montañas de arboledas espesas (Sarmiento 1942 [1572]), 189).

No obstante, y a pesar de las largas vidas que Sarmiento había otorgado a los primeros incas, Pietschmann reconocía que había algo en la cronología que daba la impresión de que se trataba de una tradición más esquemática que arbitraria. Prueba de ello era que desde el comienzo del gobierno de Manco Capac hasta Huayna Capac transcurrían -exactamente- 900 años. Pietschmann también sacó la misma cuenta que más tarde realizaría Zuidema respecto a los 300 años que habían durado los gobiernos de Inca Roca, Yaguar Huaca y Viracocha. Idéntico resultado se obtenía para los gobiernos de Yaguar Huaca, Viracocha y Pachacuti puesto que, según Sarmiento, este último e Inca Roca habían gobernado lo mismo: 103 años. Pietschmann también afirmaba que entre el comienzo del gobierno del primer inca que llevaba el nombre de Yupanqui y el gobierno del tercero habían transcurrido 600 años, cálculo que en realidad es errado porque, según Sarmiento, entre Lloque Yupanqui y Pachacuti Yupanqui habían transcurrido no 600, sino que 610 años. En términos generales, todas estas precisiones de Pietschmann (1964 [1906], 88-89) apuntaban a que Sarmiento había construido su historia en función a tres grupos de gobiernos de 300 años cada uno, cuyo origen estaba en los diez aillus constituidos antes de Huayna Capac. En consecuencia, Sarmiento había estructurado su cronología sobre una matriz milenarista, cálculo que Pietschmann también identificó -aunque sin profundizar en ello- en otro importante documento de corte toledano que actualmente se conoce como el *Parecer de Yucay* o *Anónimo de Yucay*, el cual Sarmiento habría seguido en los primeros capítulos de su crónica. Las similitudes entre el *Parecer* y la *Historia de los incas* también serían evidenciadas, posteriormente, por Marcel Bataillon e Isacio Pérez (1995, 67 y 76).

II.1 El *Parecer*, las *Informaciones* y la cronología de los incas de Sarmiento

El *Parecer de Yucay* corresponde a un documento fechado en marzo de 1571 en Yucay y constituye una refutación a los postulados de fray Bartolomé de Las Casas respecto a la legitimidad de los gobernantes incas. Las referencias cronológicas en el *Parecer* se encuentran dentro del tercer y último argumento

esgrimido por su autor desconocido para probar los justos títulos del rey de España en las Indias, cuyo “verdadero y legítimo dominio y señorío destos reinos está sólo en la Majestad del rey, nuestro señor, y sus sucesores” (*Parecer* 1995 [1571], 113). Para probar tal supuesto, el autor desconocido expone cuatro fundamentos, el primero de los cuales consistía en demostrar que los incas constituían una tiranía moderna, cuya expansión había comenzado con Topa Inca, el primer tirano que había salido fuera del Cusco, aunque inmediatamente a continuación el *Parecer* señala que el que había llevado a cabo tal empresa era Viracocha. A pesar de la breve mención a este último, toda la argumentación en este apartado se centra en Topa Inca, sobre quien el autor anónimo relata que estaba vivo 42 años antes de que llegasen los españoles, cuenta que se obtenía sumando los 35 años que Topa Inca había reinado con los 7 que había vivido su hijo Huayna Capac antes del arribo de los españoles. Aunque el *Parecer* no menciona fechas, a partir de los años señalados es posible deducir que en 1490 Topa Inca había sido sucedido por Huayna Capac que -a su vez- había reinado hasta 1525, fecha en que había sido sucedido por Atahualpa (*Parecer* 1995 [1571], 138).

Junto con exponer los tres fundamentos restantes¹⁶⁸, el autor desconocido insiste una y otra vez en que los incas constituyeron una tiranía moderna, agregando luego que “en esta tiranía de los Ingas jamás hubo prescripción, porque la moderna que comenzó ochenta años poco mas antes que los españoles entrasen, /../ ni hubo tiempo ni buena fe, ni en la antigua tampoco” (*Parecer* 1995 [1571], 152). De la sentencia anterior se desprenden dos puntos medulares que subyacen en toda la argumentación del *Parecer*: que, en realidad, habían existido dos monarquías de los incas -una antigua y otra moderna- y que en la tiranía de los incas no había existido prescripción, término utilizado en su acepción jurídica, es decir, como la adquisición de un derecho real mediante su ejercicio en el tiempo¹⁶⁹. Ambos puntos son inseparables en la medida en que una de las razones por las cuales en la tiranía de los incas no había existido prescripción era porque “no hubo tiempo para ella” (*Parecer* 1995 [1571], 153), es decir, había abarcado un periodo muy corto de tiempo como para que se convirtiese en una tiranía con derecho, o sea, legítima. En consecuencia, la distinción entre una tiranía moderna a partir de Topa Inca y una antigua que abarcaba -según el mismo *Parecer*- los nueve incas anteriores,

¹⁶⁸ El segundo fundamento para probar el legítimo dominio del rey de España era que los incas habían ordenado e instituído los señoríos a su antojo, sin respetar herencias. El tercero era que, antes de ser sujetados por los incas, no había señor general ni particular sino sólo behetrías. El cuarto, en tanto, era que el papa había hecho al rey de España señor de estos reinos (*Parecer* 1995 [1571], 138- 147).

¹⁶⁹ Prescripción extintiva (RAE): Modo de extinguirse un derecho como consecuencia de su falta de ejercicio durante el tiempo establecido por la ley.

corresponde a una división artificiosa de su autor, cuyo objetivo habría sido demostrar ante los ojos de su Majestad que la tiranía de los incas había sido relativamente breve, y por ende ilegítima, sin dejar de reconocer que habían existido gobernantes más antiguos. En esta lógica, el punto que separaba ambas tiranías era la expansión del incario hacia otras regiones, de ahí la importancia de determinar qué gobernante había iniciado las conquistas fuera del Cusco. De esta forma, los plenos derechos del rey de España sobre el Perú quedaban asegurados a pesar de que, a todas luces, la antigüedad de los incas era innegable.

Un último indicador cronológico presente en el *Parecer* es aquel de carácter milenarista identificado por Pietschmann en la *Historia de los incas* de Sarmiento y que el autor anónimo desliza a propósito, una vez más, de la ilegitimidad de los incas: “pone admiracion la ignorancia déstos quen casi mill años que comenzaron a tiranizar no supieron darse maña a ser ligítimos [sic] señores” (*Parecer* 1995 [1571], 154). Esta referencia a 1000 años de gobierno contradice abiertamente los objetivos del *Parecer* y sólo puede entenderse en el contexto de artificiosa distinción que su autor estableció entre una monarquía moderna y otra antigua: a la moderna corresponden los años contados en retrospectiva a partir de la llegada de los españoles, en tanto que los 1000 años corresponderían a la duración total de incario, cálculo que comprendería a la denominada monarquía antigua.

Más allá de la información cronológica concreta que se desprende del *Parecer*, lo cierto es que éste refleja el interés que hacia 1571 -un año antes de la finalización de la *Historia de los incas*- despertaba el pasado incaico en términos de fechas, con el objetivo de probar que se trataba de una tiranía moderna y, en consecuencia, ilegítima. Este mismo interés también está presente en otros documentos de corte toledano, las denominadas *Informaciones sobre los incas*¹⁷⁰, recogidas por el virrey Toledo entre noviembre de 1570 y febrero de 1572 en el área meridional del actual Perú, visita en la que lo acompañó -precisamente- Sarmiento de Gamboa (Levillier 1935, I, 205).

¹⁷⁰ En el presente apartado seguiremos dos ediciones de las *Informaciones*. La primera y más recurrente corresponde a la edición que realizó Manfredi Merluzii (2008) en su libro *Memoria histórica y gobierno imperial. Las informaciones sobre el origen y descendencia del gobierno de los Incas*. Dado que Merluzzi no incorporó todas las encuestas en su edición, la correspondiente a “las costumbres religiosas, sacrificios e idolatrías y manera de enterrarse de los Incas, y del modo que tenían éstos de gobernar, aplicando a los indios al trabajo para que no se hiciesen ociosos” ha sido tomada de la edición de Roberto Levillier (1940) *Don Francisco de Toledo. Supremo organizador del Perú II. Sus informaciones sobre los incas*.

Las *Informaciones* corresponden a un conjunto de once encuestas cuyo público objetivo eran, según el mismo virrey Toledo, los naturales más viejos y ancianos y de mejor entendimiento que había podido hallar, entre los que se destacaban caciques, principales y algunos descendientes de los incas (Toledo 2008 [1570- 1572], 59). En efecto, la mayoría de los entrevistados fueron mayores de 55 años, correspondientes principalmente a autoridades indígenas o a personas que a través de vínculos familiares o burocráticos se habían relacionado en forma directa con la administración incaica. También había un cuestionario destinado exclusivamente a los primeros conquistadores del Cusco. El propósito de las encuestas era obtener información sobre el pasado incaico, con especial énfasis en las figuras de Topa Inca y Huayna Capac, indagando en cuestiones como el derecho de los curacas, el tipo de gobierno que había antes de las conquistas incaicas, el modo en que éstas se habían llevado a cabo y las costumbres religiosas de los indios.

Dado que no todas las encuestas fueron estructuradas en torno a las mismas preguntas, las que apuntaban a averiguar cuánto tiempo había abarcado el dominio incaico sólo están presentes en algunos cuestionarios. Del mismo modo, no en todos los interrogatorios estas preguntas están planteadas de la misma manera, diferencia que sugiere que los encuestadores las redactaron teniendo en cuenta la lejanía o cercanía geográfica que los entrevistados podrían haber tenido con la capital incaica. Por ejemplo, en el cuestionario aplicado en Jauja y Huamanga, lugares alejados del Cusco, el objetivo de la pregunta era determinar cuántos incas habían existido, mientras que en Yucay o en el Cusco mismo los encuestadores preguntaron directamente por las edades o por el tiempo transcurrido desde la muerte de los últimos incas en términos de años.

La primera encuesta fue aplicada en Jauja en noviembre de 1570 y en Huamanga en diciembre de 1570 y correspondía a la que tenía por objetivo determinar cuántos incas habían existido: “XII.- yten quantos yngas huvo desde el primero hasta que su magestad rreundo estos rreinos a su obidencia y como se llamaron” (Toledo 2008 [1570- 1572], 76).

Cuadro XIV: Respuestas de los encuestados por Toledo en sus *Informaciones* en Jauja y Huamanga, 1570

Encuestado	Edad	Incas nombrados	Lugar, fecha y referencia
Alonso Pomaguala	92 o 93 años poco más o menos	- Manco Capac - Su hijo Pachacuti Ynga Yupangue - Sus hijos Topa Ynga Yupangui y Capa Yupangui - Guayna Capac - Guascar Ynga - Atavalipa	Jauja, 22/11/1570 ¹⁷¹ (Toledo 2008 [1570- 1572], 77- 80)
Diego Lucana	85 años poco más o menos	-Manco Capac - Su hijo Pachacuti Ynga Yupangui - Sus hijos Capac Yupangui y Topa Ynga Yupangui - Guayna Capac - Guascar Ynga - Atabalipa	Jauja, 22/11/1570 (Toledo 2008 [1570- 1572], 81- 84)
Felipe Pomacao	95 años	-Manco Capac - Su hijo Pachacuti Ynga - Topa Ynga Yupangui - Guayna Capac - Guascar Ynga - Atabalipa	Jauja, 23/11/1570 (Toledo 2008 [1570- 1572], 85- 87)
Hernando Apachin	93 o 94 años	- Manco Capac - Viracocha Ynga Pachacuti - Ynga Yupangui y Capac Yupangui - Guayna Capac - Guascar Ynga - Atabalipa	Jauja, 24/11/1570 (Toledo 2008 [1570- 1572], 88- 90)
Alonso Cama	83 u 84 años	- Topa Ynga Yupangui - Guayna Caua - Guascar Ynga - Atabalipa	Jauja, 24/11/1570 (Toledo 2008 [1570- 1572], 91- 93)
Antonio Guaman	75 años	- Viracocha - Su hijo Pachacuti Ynga y su hermano Capac Inga - Topa Inga Yupangui - Guaina Capac - Guascar - Atabalipa	Huamanga, 14/12/1570 (Toledo 2008 [1570- 1572], 95- 97)
Baltasar Guaman	70 años poco más o menos	- Pachacuti Ynga - Su hijo Topa Ynga Yupangui - Guaina Capac - Guascar Ynga - Atabalipa	Huamanga, 15/12/1570 (Toledo 2008 [1570- 1572], 98-100)

¹⁷¹ 1570 es la fecha correcta, a pesar de que el escribano señalara que la averiguación había tenido lugar a “veynte e dos dias del mes de noviembre de mill e quynientos y sesenta años” (Toledo 2008 [1570- 1572], 76- 77).

De la información del cuadro anterior se desprende que los cinco encuestados de Jauja dieron cuenta de una sucesión que varía de cuatro a seis incas. Entre otras particularidades, tres de ellos atribuyeron a Manco Capac la paternidad de Pachacuti, tradición que fue identificada por Imbelloni como un relato provincial propio del área de Jauja y Puno presente también en Martín de Murúa y que constituía -en su perspectiva- una evidencia más de la duplicación de la lista de gobernantes incas (Imbelloni 1946, 41- 47). Con respecto a Humanga, en tanto, uno de los encuestados nombró a seis incas, mientras que el otro sólo a cinco. En consecuencia, el número de incas mencionado por los encuestados no superó los seis.

De otra parte, el cuestionario de las informaciones correspondientes a los cuatro tambos -Vilcas, Pinas, Lima tambo y tambo de Mayo- no presenta ninguna pregunta a partir de la cual fuese posible determinar una duración aproximada para el incario. Sin embargo, este mismo cuestionario fue aplicado con posterioridad entre marzo y junio de 1571 en el Cusco y en Yucay, pero con una diferencia: a la séptima pregunta, que se relacionaba con el modo en que las poblaciones locales habían sido anexadas por los incas a su territorio, Toledo agregó una nueva consulta. La adición consistía en preguntar cuánto tiempo atrás había muerto Topa Inca y su hijo Huayna Capac (Toledo 2008 [1570- 1572], 121).

Cuadro XV: Respuestas de los encuestados por Toledo en sus *Informaciones* en Cusco y en Yucay I, 1571

Encuestado	Edad	Respuesta	Lugar, fecha y referencia
Francisco Antigualpa	80 años poco mas o Menos	Huayna Capac "puede aver que murió cincuenta años que sería diez años poco mas o menos antes (de los españoles)"	Cusco, 13/03/1571 (Toledo 2008 [1570- 1572], 118-121)
Juan Llamoca	60 años	No saben	Cusco, 13/03/1571 (Toledo 2008 [1570- 1572], 121-123)
Juan Caquia	55 años		
Lucas Chico	Hasta 70 años	No saben	Cusco, 13/03/1571 (Toledo 2008 [1570- 1572], 123-126)
Bautista Guasparucana	75 años poco más o menos		
Lope Martin Cunti	60 años		
Antonio Mariguacca	60 años		
Pedro Calcapina	65 años poco más o menos	No saben	Cusco, 13/03/1571 (Toledo 2008 [1570- 1572], 126-129)
Juan Patanoco	80 años poco más o menos		
Juan Picarro Nynantava	70 años poco más o menos		
Juan de Pancorvo	75 años poco más o menos		

Diego Tupa	95 años		
Juan Gualpa	90 años poco más o menos	No saben, pero "guayna capac su hijo (de Topa Inca) puede aver que murió diez años" que el arribo de los españoles.	Cusco, 14/03/1571 (Toledo 2008 [1570- 1572], 129-132)
Francisco Tuchasuyro	80 años		
Garcia Calla	64 o 65 años		
Diego Guamanyanque	75 años poco más o menos		
Martyn Cuxipoma	Más de 80 años		
Pedro Yrayucana	75 años y más	Sobre Topa Inca no lo saben y "quel dicho uayna capac murió diez años poco mas o menos" antes de la llegada de los españoles.	Cusco, 14/03/1571 (Toledo 2008 [1570- 1572], 132-135)
Juan Cuay Tumba	77 o 78 años		
Diego Chico Mayta	71 años poco más o menos		
Felipe Chanca	Más de 80 años		
Martín de Nacqui Yupangui	Más de 80 años		
Juan Contimayta	Más de 59 años		
Gonçalo Guacanguí	70 años	"Dixerón que como no tienenuenta con papel y tintacomo los españoles que nosaben dezir lo que a que murió el dicho topa ynga yupangui e quea lo que les parescie el que diezanos antes que entrasen enesta tierra los españolesmurió el dicho guayna capac"	Cusco, 14/03/1571 (Toledo 2008 [1570- 1572], 135-138)
Francisco Cocamaycta	68 años poco más o menos		
Felipe Uxcamayta Ynga	65 años		
Juan de Concha Yupangui	66 años		
Martyn Vilva Chachapoyas	Más de 80 años		
Felipe Guarcay	67 años		
Diego Llacria	80 años	No saben cuántos años atrás murió Topa Inca y sobre Huayna Capac "les parescia e tienen por certo que murió ocho años o syeteantes que los españoles entrasen en esta tierra"	Cusco, 14/03/1571 (Toledo 2008 [1570- 1572], 138-140)
Francisco Aucamuchoches	72 años poco más o menos		
Francisco Chimbiatoy	Más de 55 años		
Juan Ancapuricuraca	Más de 55 años		
Baltassar Guaguacondor	70 años poco más o menos		
Cristoval Llamoca	Más de 56 años	De Topa Inca no saben y de Huayna Capac dicen "que murió site (sic) años" antes que los españoles entraran en esta tierra	Cusco, 15/03/1571 (Toledo 2008 [1570- 1572], 140-143)
Juan Atau Yupangui	Más de 76 años		
Garcia Purantique	Más de 85 años		
Juan Chalqui Yupangui	66 años		
Alonso Chuyo	Más de 87 años		
Martin Ylla	Más de 76 años		
Hernando Vilcurimac	77 o 78 años		
Francisco Zaraunauntachilche	77 años	No se le preguntó la adición	Yucay, 19/03/1571 (Toledo 2008 [1570- 1572], 146-147)
Pedro Cochachi	70 años	No lo saben	Cusco, 20/03/1571 (Toledo 2008 [1570- 1572], 147-150)
Cristoval Curimayque	75 años		
Domyngo Achimec	Más de 72 años		
Alonso Condor	70 o 75 años	Sobre Topa Inca no lo saben y sobre Huayna Capac "parece que seria ocho o nueve años" antes que los	Yucay, 31/ 05/1571 (Toledo 2008 [1570- 1572], 152-155)
Gaspar Cana	75 o 77 años		
Martin Capta	74 años antes más que menos		

Pedro Astaco	80 años poco más o menos	españoles entrasen en esta tierra.	
Marcos Hampire	70 u 80 años		
Cristoval Uncipaucar	80 años		
Diego Pomarcagua	70 años		
Alonso Cuxi	70 años		
Joan Uchapilco	70 o 75 años		
Alonso Anca	70 años		
Marcos Cayogualpa	60 años		
Hernando Conchuy	75 o 76 años		
Martin Ataucuri	50 años más que menos		
Antonio Pacrotrica	85 años antes más que menos	Dijeron que Huayna Capac murió ya viejo porque "tenía unas pocas decanas e que murió ocho años antes que los españoles entrasen en esta tierra". Sobre Topa Inca saben que murió mozo porque se lo dijeron sus padres e pasados.	Yucay, 02/06/1571 (Toledo 2008 [1570- 1572], 156-160)
Francisco Chachin	90 años		
Tomas Prilpe	95 años		
Anton Siguan	75 años		
Anton Tito	64 años		
Joan Guanaco	79 años		
Domingo Malma	90 años		
Gomez Condori	70 años		
Francisco Paricar Cuxi	90 años		
Diego Aucaylle	85 años		
Pedro Ponga Xiue	81 años		
Domingo Xuxso	76 años		
Geronimo Chumpiri	70 a 75 años poco mas o menos		
Joan Tarumaguia	90 años		
Pedro Ycho	90 años		
Simon Pariapoma	90 años		
Joan Condor Capcha	90 años		
Alonso Pongopina	70 años		
Diego Moyna	100 años		

A diferencia de la encuesta realizada en Jauja y Huamanga en el año anterior, en esta información los entrevistados declararon ya no en forma individual, sino que en grupos de hasta diecinueve individuos. Al menos cuatro grupos de los entrevistados declararon no saber cuánto tiempo hacía que Topa Inca y Huayna Capac habían muerto y ninguno de los declarantes sabía hacia cuánto había muerto el primero. Respecto a Huayna Capac, la mayoría de los encuestados declaró que había muerto alrededor de 10 años antes de la llegada de los españoles, con excepción de algunos grupos que declararon que había muerto entre 9 y 7 años antes de dicho evento.

Ahora bien, respecto a las edades que los entrevistados declararon tener, ciertos elementos parecen indicar que fueron calculadas exclusivamente para efectos

de la encuesta. Por ejemplo, Garcia Purantique declaró ser de edad de 85 años “porque en tiempo de guaynacapac hera ya hombre que entrava en las guerras como los demás”, cálculo que se repite en el caso de Alonso Chuyo (Toledo 2008 [1570-1572], 141). Esto explicaría la imprecisión con que la mayoría de los entrevistados se refirieron a sus edades, acompañándolas con expresiones como “antes más que menos”, “poco más o menos” o “más de”. Por último, el desconocimiento de sus propias edades habría ocasionado que algunos encuestados repitieran las edades de su predecesor en la entrevista como, por ejemplo, Pedro Ycho, Simon Pariapoma y Joan Condor que declararon tener 90 años exactos, tal como Joan Tarumaguia, su predecesor en el grupo de entrevistados al cual pertenecían. Estos testimonios coinciden con lo que años más tarde -en 1653- Bernabé Cobo expresaría al respecto, indicando que “ni jamás hubo indio, ni apenas se halla hoy, que sepa los años que tiene” (Cobo 1890- 1893 [1653], III-294).

Las *Informaciones* continuaron en Yucay y el Cusco desde junio hasta septiembre de 1571, esta vez con un nuevo cuestionario. La pregunta XVI profundizaba aún más en las figuras de Huayna Capac y Topa Inca, preguntando ya no cuánto tiempo atrás habían muerto, como en el cuestionario anterior, sino que directamente cuántos años había vivido cada uno: “Si saben cuántos años vivió Guayna Capac y el Topainga Yupangui y su padre Pachacuti Ynga Yupangui y si murieron viejos o mozos poco más o menos” (Toledo 1940 [1570- 1572], 125).

Cuadro XVI: Respuestas de los encuestados por Toledo en sus *Informaciones* en Cusco y en Yucay II, 1571

Encuestado	Edad	Respuesta	Lugar, fecha y referencia
Pedro Cayo Cuxi	80 años	Topa Inca murió viejo y Huayna Capac con canas pero no saben de qué edad.	Yucay, 02/06/1571 (Toledo 1940 [1570- 1572], 125- 132)
Diego Itopongo	90 años		
Juan Apitauco	90 años		
Alonso Paucar Pullo	70 años a lo que le parece		
Domingo Carquín	86 años	Topa Inca murió muy viejo y “les parece que Guayna Capac su hijo sería de edad de setenta años poco más o menos”.	Cusco, 19/06/1571 (Toledo 1940 [1570- 1572], 133- 140)
Alonso Sacre	75 años		
García Chenipotela	80 años		
Martín Calcajilla	78 años		
García Cauanca	85 años antes más que menos		
Santiago Tacuri	76 años		
Diego Achacayauri	78 o 79 años		
Sebastián Chabar	75 años		
Juan Moya	89 años		
Juan Maldonado	80 años antes más que menos		

Francisco Suy Guaman	70 años		
Pedro Quispe	87 años		
Domingo Pascal Inga	100 años	No lo saben la edad que tenían cuando murieron	Cusco, 28/06/1571 (Toledo 1940 [1570- 1572], 141- 148)
Juan Roca Inga	78 años		
Felipe Achancaray	63 años antes más que menos		
Pedro Paucar Riera	78 años		
Diego Sarco	80 años		
Diego Tuyo	90 años "y que no se acuerda si tiene más o menos"		
Pedro Llamapa	80 años		
Juan Atau Conchoy	90 años		
Pedro Paucar	66 años		
Garcia Calla Conchoy	75 años		
Gonzalo Ampara Llamaoca	80 años		
Martin Caycha	70 años poco más o menos		
Juan Condor Poma	65 años		
Domingo Xulca Poma	86 años antes más que menos		
Pedro Yaure	85 años		
Alonso Quella	98 años antes más que menos		
Pedro Vacas	65 años		
Santiago Chuqui Cati	N/I		
Juan Pactanoca	80 años		
Juan Auca Poma	85 años		
Alfonso Cayo Paucar	Más de 78 años		
Juan Pizarro Yupangui	Más de 78 años		
Pedro Roca	81 años	Oyeron decir que Pachacuti murió muy viejo y Topa Inca murió "entre viejo y mozo" y que Huayna Capac "comenzaba a tener canas". Que no saben el tiempo que cada uno vivió más de que Huayna Capac murió "como seis o siete años" antes que los españoles entrasen en esta tierra.	Cusco, 17/07/1571 (Toledo 1940 [1570- 1572], 149- 158)
Francisco Topa Yupangui	79 años		
Martin Matau Yupangui	65 años		
Alonso Cocha Auque	80 años		
Hernan Gómez Poma	79 años		
Luis Suero	69 años		
Alonso Llaltrica	82 años		
Pedro Guaman	70 años		
Diego Auca Pongo	90 años		
Garcia Mita	84 años		
Domingo Maras	78 años		
Pedro Guaranga	---- (blanco)		
Felipe Yamean	N/I		
Juan Pizarro Poma	90 años		
Pedro Malma	65 años		
Diego Roco	92 años		
Martín Chupan	130 años		
Martin Haypo	79 años		

Alonso Yano	Más de 130 años		
Juan Toncuchan	100 años		
Francisco Cochachan	90 años		
Tomás Piepe	95 años		
Anton Liguan	75 años		
Domingo Malma	90 años		
Domingo Suxso	76 años		
Gerónimo Humpire	75 años		
Juan Condor Capiza	90 años		
Diego Moyna Yupangui	100 años		
Juan Manco Sapaca	Más de 80 años	"Guaynacapac Ynga moriría de setenta años poco más o menos". De los demás no saben.	Cusco 18/07/1571- 19/07/1571 (Toledo 1940 [1570- 1572], 158- 166)
Martin Natipe Yupangui	86 años		
Diego Gualso	79 años poco más o menos		
Francisco Auca Poma	80 o 90 años		
Francisco Vichic	89 años		
Juan Auca Cusi	75 o 76 años		
Alonso Conchay	69 años		
Domingo Haypo	75 años		
Diego Martin Pay	77 años		
Anton Cusi Toco	66 años		
Rodrigo Usca Guaman	90 años		
Diego Unac	110 años		
Alonso Choquillucsa	80 años		
Diego Cusi Condor	80 años		
Alonso Hacho	90 años		
Diego Cuchi Queguay	70 años		
Tomás Hananpa	76 años		
Juan Parinanco	76 años		
Juan Camasmarco	90 años		
Anton Correguaman	80 años		
Juan Irechaca	88 años poco más o menos		
Francisco Guaman	78 años		
Juan Aucaulle	70 años antes más que menos		
Alonso Quispi Cusoc	72 o 73 años		
Francisco Succo	86 años		
Diego Cayo Gualpa	81 años		
Diego Tupac	82 años	Diego Cayo y Alonso Tito declararon que "ellos vieron una tabla y quipos donde estaban sentadas las edades que hubieron /.../ y que por la dicha tabla y quipo vieron que vivió Pachacuti Inga Yupangui cien años, y Topa Inga Yupangui hasta cincuenta y ocho o sesenta años y Guayna Capac hasta setenta años"	Cusco 05/09/1571- 06/09/1571 (Toledo 1940 [1570- 1572], 167- 173)
Alonso Tito Atauchi	40 años		
Agustin Tito Conde Mayta	46 o 50 años		
Juan de Villalobos Cusi Guaman	76 años		
Juan Conde Mayta	79 años poco más o menos		
Gonzalo Cusi Roca Inga	Más de 100 años		
Diego Cayo	70 años		
Diego Roca	70 años		

En el cuadro anterior la mayoría de las edades de los encuestados aparecen más precisas, es decir, como si se tratases de cálculos más exactos, lo que podría sugerir que el escribano -Álvaro Ruíz de Navamuel- redondeó las cifras que éstos le transmitieron. Al mismo tiempo, tres de los encuestados calcularon sus edades en función al viaje de Huayna Capac al Collao, edades que coinciden con las más abultadas del cuestionario: Martín Chupan declaró tener 130 años porque “cuando el Inga fue a los Collas era de más de veinte años”; Alonso Yano, en tanto, declaró tener más de 130 años porque “cuando Guaynacapac fue a la provincia del Collao era de más de treinta años”; y Juan Toncuchan declaró ser de edad de 100 años, antes más que menos, porque para el mismo evento declaraba tener 6 años. Todos estos cálculos arrojan, respectivamente, las fechas de 1461, 1471 y 1477 para la visita de Huayna Capac al Collao.

Respecto a las edades de Topa Inca y Huayna Capac, algunos testimonios coincidieron en que el primero había muerto muy viejo, señalando las canas como un indicador de su avanzada edad. Para Huayna Capac, en tanto, un grupo de declarantes señaló que había muerto de 70 años, mientras otros indicaron que esto había sucedido 6 o 7 años antes del arribo de los españoles. Mención aparte merece el último de los testimonios, el cual da cuenta de la posible existencia de un registro andino el cual contuviese las edades de los incas. Esta declaración corresponde a la citada por Catherine Julien en su comentario a la cronología de los incas de Sarmiento de Gamboa, a propósito de la cual se preguntaba cómo interpretar la tabla y el quipu en que estas edades estaban registradas. A juzgar por el testimonio, Alonso Tito y Diego Cayo parecen estar interpretando un registro visual en que los incas podrían haber estado dibujados, deduciendo de sus imágenes las edades de cada uno: Pachacuti podría haber estado representado como un individuo muy viejo, de ahí que declararan que tenía 100 años. Esto también explicaría la ambigüedad respecto a la edad de Topa Inca que habría tenido 58 o 60 años y a la de Huayna Capac de “hasta setenta” años. Esta edad, además, es la misma que para Huayna Capac declaró el grupo precedente, entrevistado alrededor de dos meses antes, en el transcurso de los cuales es posible que los entrevistados de ambos grupos hayan conversado sobre algunas de las preguntas que conformaban los cuestionarios, entre ellas la referida a la edad de Huayna Capac.

Finalmente, el último cuestionario de las *Informaciones* se aplicó entre los primeros conquistadores en el Cusco en febrero de 1572. Aquí la pregunta sobre la muerte de Huayna Capac corresponde a la séptima y está redactada como una

afirmación: “Si les oyeron decir como este guaynacapac murió ocho o nueve años antes que entrasen en el perú” (Toledo 2008 [1570- 1572], 163).

Cuadro XVII: Respuestas de los conquistadores encuestados por Toledo en sus *Informaciones* en Cusco, 1572

Encuestado	Respuesta	Lugar, fecha y referencia
Juan de Pancorbo	Murió cuatro o cinco años antes de la llegada de los españoles	Cusco, 22/02/1572 (Toledo 2008 [1570- 1572], 164- 166)
Pedro Alonso Carrasco	Murió tres años “poco maso menos” antes que llegase Francisco Pizarro	Cusco, 22/02/1572 (Toledo 2008 [1570- 1572], 166- 167)
Mancio Serra de Leguicamo	Murió “seis o syeteanos” antes que Francisco Pizarro llegase.	Cusco, 22/02/1572 (Toledo 2008 [1570- 1572], 168- 169)

De la breve encuesta a los conquistadores se obtiene un margen de tiempo aún más amplio para la muerte de Huayna Capac, que habría muerto entre 7 y 3 años antes de la llegada de los españoles al Perú.

Toledo envió en marzo de 1572 una carta al rey en donde exponía sumariamente los resultados de las *Informaciones*. A partir de las preguntas que apuntaban a averiguar cuánto tiempo había abarcado el dominio incaico, Toledo concluyó que Huayna Capac había muerto 8 o 10 años antes de que los españoles entrasen en esta tierra (Toledo 2008 [1570- 1572], 61), que Pachacuti, Topa Inca y Huayna Capac habían muerto ya viejos y que de este último algunos decían que para entonces tenía 60 o 70 años (Toledo 2008 [1570- 1572], 65). Toledo también concluyó que los incas habían sido doce en total (Toledo 2008 [1570- 1572], 72) y que previo al gobierno de Topa Inca, que había sujetado tiránicamente estos reinos, los naturales no habían tenido ningún cacique que los mandara en tiempos de paz, sin que existiera entre ellos ningún género de gobierno (Toledo 2008 [1570- 1572], 59- 60).

Ahora bien, tal como el *Parecer*, las *Informaciones* reflejan el interés que hacia 1571 -el mismo año en que Sarmiento redactó la *Historia de los Incas*- las autoridades toledanas tenían en establecer una periodificación para el pasado incaico, que debió parecerles absolutamente ajeno en términos de fechas. Dado que es posible que Sarmiento haya aprovechado las encuestas para recopilar información para su crónica, es probable que él mismo haya incorporado al cuestionario que fue aplicado entre marzo y junio de 1571 en el Cusco y en Yucay la adición a la sexta pregunta, a entender, cuánto tiempo atrás habían muerto Topa Inca y su hijo Huayna Capac, con

el objetivo de utilizar esta información en su crónica. Puesto que la última encuesta a los conquistadores se realizó el 22 de febrero de 1572 y la *Historia de los Incas* fue leída en la *Fe de Prouança* el 29 de febrero de 1572 existe la posibilidad de que Sarmiento haya completado en el transcurso de dicha semana -o de los últimos meses- la parte final de su cronología, lo que explicaría los números agregados tardíamente en el manuscrito detectados por Pietschmann. El año de la muerte de Huayna Capac corresponde, precisamente, a una de estas adiciones tardías y coincide con una de las conclusiones que Toledo sacó a partir de los cuestionarios. Según el virrey, Huayna Capac había muerto 8 o 10 años antes que los españoles llegasen al Perú, cuyo promedio coincide con el año que Sarmiento asignó a su muerte: 1524. En consecuencia su sucesor -Huáscar- quedó reinando 9 años, los mismos transcurridos desde la muerte de su padre hasta el arribo de los españoles.

Por supuesto que, en el proceso de elaborar su cronología, Sarmiento debió escoger qué datos pasarían a formar parte de ella y cuáles no. Es probable que para ello haya tenido en cuenta testimonios como aquellos de los encuestados que calcularon sus edades en función al viaje de Huayna Capac al Collao. Este episodio aparece en la *Historia de los incas* como una de las primeras medidas que este inca llevó a cabo como gobernante después de la conquista de los Chachapoyas (Sarmiento 1942 [1572], 156- 157), de modo que si a partir de los testimonios de los encuestados este hecho había tenido lugar entre 1461 y 1477, Sarmiento debía fijar el inicio del gobierno de Huayna Capac en una fecha cercana a estos años como, en efecto, lo hizo: 1464.

En conclusión, Sarmiento elaboró parte de su cronología con la información transmitida por el *Parecer* y por las *Informaciones*: del primero habría heredado la matriz milenarista que subyace a su cronología, que asignó al incario una duración de 968 años, mientras que de las últimas habría obtenido las fechas relacionadas con los gobiernos de los últimos incas, a entender, el año de muerte de Huayna Capac y los años gobernados por Huáscar. Tanto el *Parecer* como las *Informaciones* y la *Historia de los incas* evidencian, después de todo, los esfuerzos de la administración toledana por fijar un canon en torno al pasado incaico y la genealogía de los incas, esfuerzo que se refleja -por ejemplo- en que en los tres textos ésta aparece conformada por los mismos doce incas.

Finalmente, una última cuestión queda pendiente: ¿por qué Sarmiento fijó el año 565 como punto de inicio de, a su modo de ver, la tiranía de los incas? Se señaló

más atrás que tanto Tom Zuidema como Nathan Wachtel propusieron que tras la cronología de Sarmiento subyacía un esquema milenarista: sus informantes o el propio cronista habrían establecido el año de 1565 como el término efectivo del *Tawantinsuyu*, a partir de lo cual su fecha de inicio habría quedado establecida en el 565. Respecto a las razones que Sarmiento o sus informantes habrían tenido para fijar el fin del *Tawantinsuyu* en 1565, Tom Zuidema sugirió que dicho año se relacionaba, de alguna manera, con el movimiento del *Taki Onqoy*, juicio que también compartió Nathan Wachtel. Éste, sin embargo, agregó que la decisión de fijar el fin del *Tawantinsuyu* en 1565 también podría haber estado influida por la sublevación general que Titu Cusi preparaba desde Vilcabamba. Al respecto, en efecto es posible observar que un esquema milenarista subyace a la cronología de Sarmiento, no obstante lo cual es necesario precisar que ni Zuidema ni Wachtel señalaron cómo el movimiento del *Taki Onqoy* o la sublevación de Titu Cusi podrían haber influido en la fijación de tal esquema, en gran medida porque el contexto general de las investigaciones en que dichas reflexiones fueron hechas apuntaban hacia otro lado.

II.2 Las *Capitulaciones de Acobamba*

Más allá de la coincidencia con la época en que se desarrolló el movimiento del *Taki Onqoy*, el año de 1565 fue un año crucial en las relaciones -tanto bélicas como diplomáticas- que desde la ejecución de Atahualpa se estaban llevando a cabo entre los incas y las autoridades virreinales. Tras la muerte de éste, la borla del incario había recaído en su hermano Manco Inca, a quien los hermanos Pizarro habían humillado de muchas maneras, entre las cuales se contaba haberle puesto un collar al cuello y pasearlo como a un perro en frente de todos los indígenas y españoles del Cusco. Los hermanos Pizarro también habían encarcelado a Manco Inca en dos ocasiones con la intención, como en efecto lo hicieron, de cobrar un suculento rescate en oro y plata a cambio de su liberación. Ante estos y otros vejámenes, el Inca y sus colaboradores se habían retirado primero a Vitcos, en donde los españoles tras un asalto habían violado a su hermana la Coya Curi Ocllo, y luego a Vilcabamba, una provincia boscosa y escarpada situada a 250 km al oeste del Cusco, cuyo acceso era prácticamente imposible para los españoles. Finalmente, cuando unos españoles que el mismo Manco Capac había acogido en Vilcabamba terminaron por matarlo a cuchilladas lo sucedió su hijo Titu Cusi, quien gobernó el territorio alzado desde 1559 hasta 1571 (Julien 2006, ix).

El gobierno de Titu Cusi en Vilcabamba, como el de su padre, resistió la ocupación española alternando batallas y negociaciones las cuales, la mayoría de las veces, fueron utilizadas por ambos bandos para ganar tiempo y organizar sus respectivos ejércitos. No obstante, el año de 1565 marcó un giro en estas negociaciones, en la medida en que comenzaron las denominadas *Capitulaciones de Acobamba*, mediante las cuales el Inca se comprometía, finalmente y entre otras cosas, a abandonar para siempre Vilcabamba y a convertirse en un fiel vasallo de Felipe II.

Las negociaciones comenzaron a principios de 1565 y fueron relatadas en detalle por el licenciado Juan de Matienzo, uno de sus protagonistas, quien en su obra *Gobierno del Perú* dedicó un capítulo entero a ellas. Según Matienzo, por entonces el señorío de Titu Cusi era un territorio vasto, compuesto de muchas provincias que tributaban para él. Estando en el Cusco, Matienzo se había enterado cómo Titu Cusi y unos aliados suyos estaban planeando una insurrección, a raíz de lo cual le había escrito al gobernador Lope García de Castro recomendándole que perdonase a Titu Cusi y sus indios y que casara a su hijo Quispe Tito con doña Beatriz Sayre Topa, hija de un mediohermano de Titu Cusi -Diego Sayre- que había dejado Vilcabamba para vivir bajo la ley española. Beatriz Sayre había heredado a la muerte de su padre el repartimiento del valle de Yucay y una pensión de cinco mil pesos, de modo que si Quispe Tito se casaba con ella gozaría de esta y otras prerrogativas, maniobra que tenía por objetivo que los herederos de la borla incaica gozaran de beneficios lo suficientemente atractivos como para abandonar para siempre la vida rebelde que llevaban en Vilcabamba. Junto con esto Matienzo le recomendaba a Lope García de Castro que le diese a Titu Cusi cuatro repartimientos más y que viviese en el Cusco, y que en Vilcabamba fundase un pueblo de españoles (Matienzo 1967 [1567], 295).

Según Matienzo, Lope García de Castro siguió todas sus recomendaciones con excepción de la del perdón. Después de acordar con él este y otros detalles, el mismo Matienzo escribió una carta que fue llevada al Inca, a falta de otros voluntarios, por Diego Rodríguez de Figueroa, quien se confesó, comulgó y testó antes de emprender tan peligroso encargo. Después de un mes de esperar en tierra rebelde, Titu Cusi lo recibió en la fortaleza de Rangalla, escoltado por trescientos incas de guerra. Una vez que la carta le fue leída, Titu Cusi respondió con otra fechada en mayo de 1565, en la que expresamente señalaba que su intención era “recibir el santo evangelio, y todos mis indios el santo bautismo, y que haya una manera de paz” (Matienzo 1967 [1567], 297).

En Junio del mismo año, y después de evaluar la situación con otros vecinos del Cusco, Matienzo decidió entrevistarse él mismo con Titu Cusi, para lo cual se encaminó hacia Vilcabamba junto a un contingente de ciento cincuenta indios cañaris y chachapoyas, veinte hombres para su defensa y una docena de negros. Lo acompañaron también otros vecinos del Cusco y un clérigo. Llegando a Amaybamba envió con tres de los españoles que traía una carta al Inca, en la que le daba a conocer sus intenciones y en la que le aclaraba que la gente que venía con él era para su servicio personal, no para hacerle la guerra. Después de hacer que le leyesen la carta, Titu Cusi le mandó a decir a Matienzo que se reuniesen en el puente de Chuquichaca. Una vez allí, el Inca envió a los españoles que le habían llevado la carta y a dos capitanes suyos -Yamqui Mayta y Rimachi Yupangui- para que quedasen en calidad de rehenes a cambio de Matienzo, a quien el Inca le pidió que cruzase el puente y luego subiese a un fuerte en donde tenía asentado su campo. Matienzo, respetando lo acordado con el Cabildo y temiendo que Titu Cusi lo dejase cautivo, se excusó diciendo que estaba muy cansado porque en el camino hacia Vilcabamba - como en efecto había sucedido- se había despeñado en dos ocasiones, una con riesgo mortal. En consecuencia, no podía subir la cuesta que estaba del otro lado del puente, por lo que le pedía al Inca que él cruzase con la gente que quisiera y que los rehenes quedasen en la ribera del río en que él estaba. En un gesto inédito, según Matienzo, Titu Cusi cruzó el río con su secretario y sesenta de sus hombres, quedando alrededor de seiscientos armados en el fuerte, vigilándolo (Matienzo 1967 [1567], 298- 300).

Matienzo y Titu Cusi se abrazaron y estuvieron más de tres horas hablando a pleno sol y de pie, puesto que este último le señaló al licenciado que venía a dar obediencia a su Magestad y que no quería sentarse. De acuerdo a Matienzo, en la conversación Titu Cusi le relató con lágrimas en los ojos los pormenores de su destierro y de los vejámenes a los que había sido sometido su padre a raíz de los cuales, desheredados de todo el Perú, se habían tenido que refugiar en las pobres tierras de Vilcabamba. El Inca también se excusó por los asaltos que había cometido contra poblados y tropas españolas, luego de lo cual le entregó a Matienzo dos cartas: la primera daba cuenta de los agravios que él y su padre habían recibido de los españoles y la otra contenía las mercedes que pedía para su salida de Vilcabamba y para perpetuar las paces. Respecto a esta última Titu Cusi agregó que no pedía mucho, puesto que todo aquel territorio ya era suyo (Matienzo 1967 [1567], 301).

Entre las mercedes que Titu Cusi pedía al rey para perpetuar las paces se encontraban las siguientes: que se le perdonase a él y a sus capitanes de todos los delitos, excesos, muertes y robos que hubiesen cometido, así en tiempos de guerra como de paz, para lo cual exigía ocho o diez provisiones duplicadas y con sello real para que cada capitán tuviese la suya; que los indios de otros repartimientos que Titu Cusi o su padre hubiesen llevado a Vilcabamba o que hubiesen llegado allí por su propia voluntad permaneciesen con ellos, es decir, que no fuesen devueltos a los repartimientos de los cuales habían huído; que al Inca, a sus capitanes y a su gente no se les hiciese pleito por sus chacras ni que tampoco el Cabildo de la ciudad pudiese declararles la guerra; que se le permitiese fundar, con los indios que ahora tenía, pueblos en Amaybamba y que en Cusco se le diesen solares y tierras para su mantenimiento y el de su hijo. También pedía que se le respetasen las preeminencias que en calidad de incas tenían él y sus familiares, sin que nadie pudiese hacerles ningún agravio (Matienzo 1967 [1567], 304- 307).

A cambio, Titu Cusi permitiría que frailes entrasen en Vilcabamba para adoctrinarlo a él y a toda su gente, comprometiéndose a recibir la fe católica; en segundo lugar, también aceptaría que un corregidor se instalara en su tierra, para que administrase paz y justicia bajo la ley española; en tercero, aceptaba la propuesta de Matienzo de casar a su hijo Quispe Tito con Beatriz Coya para, de esta manera, gozar de los beneficios económicos que significaba la posesión del repartimiento de Yucay y otros cuatro más; y en cuarto lugar, los pueblos de indios que ya poseía serían mantenidos bajo su jurisdicción. Para que todo esto se cumpliese Titu Cusi o su hijo debían abandonar Vilcabamba y residir en el Cusco, para lo cual se le adelantaría de la Real caja el dinero equivalente a un año de sus repartimientos, con el objetivo de que tuviese dinero para gastar y mantenerse en dicha ciudad (Matienzo 1967 [1567], 304- 307).

Desde el punto de vista de Matienzo, hacer las paces con Titu Cusi era la mejor salida al conflicto con los indios alzados, puesto que la guerra implicaba una serie de inconvenientes que, a la larga, significarían la derrota de los españoles. Entre ellos estaba, por ejemplo, juntar la gente que se necesitaba para formar las tropas, mucha de la cual no estaba acostumbrada al temple cálido de Vilcabamba. Además, consideraba que si el Inca quería la paz con buena conciencia no se le podía hacer la guerra. Matienzo también creía que este era el momento propicio para la paz, dado que los aliados de Tuti Cusi habían sido desbaratados. A quienes pensaban que esta era una maniobra del Inca para ganar tiempo, el licenciado les respondía que eso sólo

Dios lo sabía y que si había que esperar un año para saberlo, aún eso era poco para quien había esperado treinta. Matienzo apostaba a que, una vez que Titu Cusi se asentara en el Cusco, los demás incas le seguirían por su propia voluntad, abandonando Vilcabamba, la cual se poblaría espontáneamente de españoles sin que hubiese necesidad de fundar allí un pueblo: todas estas cosas se podían remediar mejor con el tiempo que de golpe (Matienzo 1967 [1567], 309).

El texto definitivo con las mercedes solicitadas por Titu Cusi fue redactado al año siguiente, en agosto de 1566, y se conoce con el nombre de la *Capitulación de Acobamba*. Más allá de los deseos de Matienzo y del propio Titu Cusi, el texto de la *Capitulación* sólo corresponde en parte a lo que ambos habían acordado el año anterior sin que, por ejemplo, exista una mención explícita al perdón que el Inca solicitaba para él y sus capitanes. Además, el gobernador Lope García de Castro elaboró una adición al documento, una de cuyas cláusulas obligaba a Titu Cusi a acudir con sus armas y sus hombres a la guerra, en caso de que su Magestad así lo solicitara. También se le prohibía hacer reuniones públicas o secretas que tuviesen por objetivo levantarse contra el Rey (*Capitulaciones* 1978 [1566], 22-24).

Si bien los pormenores de la negociación entre incas y españoles se conocen a través del testimonio de Matienzo, algunos detalles de lo sucedido en Vilcabamba después de ésta se conocen por medio de un documento denominado *Instrucción del Inca don Diego de Castro Titu Cussi Yupangui o Relación de cómo los incas entraron en el Perú*, texto dictado por el propio Titu Cusi a su secretario Martín Pando en 1570. La *Instrucción* o *Relación* está dirigida al rey Felipe II y tenía por objetivo, como el mismo Titu Cusi lo señalaba, que el rey le diese las mercedes que éste, sus hijos y sus descendientes, en calidad de incas, merecían (Titu Cusi 2006 [1570], 162). La intención de Titu Cusi era que el gobernador Lope García de Castro llevase la *Instrucción* a Felipe II, de modo que éste -además- estuviese enterado de todo lo que acontecía en el virreinato desde la perspectiva de los propios incas.

El documento constituye un extenso relato narrado por el mismo Titu Cusi que comienza con una pormenorizada descripción de los sucesos acaecidos a su padre Manco Capac en los inicios de la conquista española, la mayoría de los cuales se relacionan con los sucesivos abusos a los que fueron sometidos los sobrevivientes de las *panakas* incaicas, y el propio Manco Capac, tras la muerte de Atahualpa. La *Instrucción* también comprende todo el gobierno de Titu Cusi hasta 1570, año en que murió.

A lo largo de todo el documento Titu Cusi expone cómo su padre se mantuvo leal a los hermanos Pizarro en los primeros años de la ocupación española, a pesar de que éstos una y otra vez lo habían engañado con el fin de obtener recompensas. Cansado de tales abusos, la partida a Vilcabamba había sido la única posibilidad de sobrevivir para su padre Manco Capac, quien desde allí había gobernado un amplio territorio que ahora él, como su heredero, poseía. La *Instrucción* evidencia en todo momento el ánimo de Titu Cusi de convertirse al cristianismo y de permitir que los españoles entrasen en Vilcabamba, no obstante lo cual no es posible determinar hasta qué punto esta actitud correspondía -en efecto- a las verdaderas intenciones del Inca. Más allá de que esta disposición haya podido ser una estrategia para ganar tiempo, como lo creían algunos opositores del plan de Matienzo, lo cierto es que Titu Cusi en la *Instrucción* da cuenta de una serie de medidas que, al menos en la práctica, debieron ser interpretadas como las primeras señales del fin de la resistencia instalada en Vilcabamba.

En primer lugar, Titu Cusi se refiere los eventos de Acobamba como paces o capitulaciones: “las pazes que despues hezimos en Acobamba /.../ el qual conçerto y capitulacion, como y de la manera que paso /.../ vuestra Señoria lo thiene por alla mas por estenso” (Titu Cusi 2006 [1570], 152), reconociendo explícitamente que por medio de ésta había renunciado a “todos mis rreynos y señorios, ni mas ni menoss que mi padre los poseya” (Titu Cusi 2006 [1570], 154). Titu Cusi insiste en que ratificó la paz con el licenciado Juan de Matienzo, a quien por error llama Hernando de Matienzo, recibiéndolo con la intención de permitir que sacerdotes entrasen en su tierra. El primero de éstos había sido el padre Vera, quien había permanecido en su tierra durante un año y medio, en el transcurso del cual había bautizado a su hijo Quispe Tito. Respecto a su propio bautismo, Titu Cusi señala que le preguntó a Diego Rodríguez -que ahora era corregidor de Vilcabamba- y a su secretario que qué religión era la más aprobada o, en otras palabras, cuál de todas las órdenes era la más influyente en el Cusco. Éstos le respondieron que la agustina, por lo que el Inca mandó a traer al prior de esta orden para que lo bautizase, hecho acontecido en Rayangalla al cabo de catorce días de adoctrinamiento (Titu Cusi 2006 [1570], 154-156).

El bautismo de Titu Cusi debió causar, al menos, alguna extrañeza entre los demás incas. Esto porque, según el mismo Inca, debió explicarle a los indios el porqué de su bautismo, así como también las razones por las cuales había permitido

que los españoles entrasen en su tierra. También debió comunicarles el beneficio que los hombres sacaban del bautismo y porqué un agustino llamado Marcos García debía vivir entre ellos. Titu Cusi señala que todos le respondieron que se holgaban de su bautismo, sin evidenciar las posibles críticas que esta presencia debió despertar entre las facciones más radicales de Vilcabamba (Titu Cusi 2006 [1570], 158- 160).

Luego del bautismo de Titu Cusi, el agustino recorrió los alrededores de Rayangalla para más tarde dirigirse -acompañado del propio Inca- a Huamanga, con el objetivo de ir bautizando a los indígenas que así lo desearan. En el camino construyeron tres iglesias, pusieron muchas cruces y bautizaron a noventa criaturas, luego de lo cual se dirigieron a Vilcabamba, en donde aún no bautizaban a nadie porque la gente de dicha tierra todavía era muy nueva en los mandamientos de Dios. Según Catherine Julien, quien sigue el testimonio de La Calancha en su *Corónica moralizada del orden de San Agustín*, los dos frailes agustinos encargados de la evangelización de Vilcabamba se quejaban de que, en realidad, no se les había permitido trabajar allí, a raíz de lo cual imaginaban que Titu Cusi estaba fingiendo su conversión mientras mantenía los cultos idolátricos en Vilcabamba (Julien anotando a Titu Cusi 2006 [1570], 159).

Luego de la redacción de la *Instrucción*, las negociaciones entre incas y españoles alcanzaron un *impasse*: Titu Cusi nunca abandonó Vilcabamba, como había quedado establecido en la *Capitulación*, argumentando que el dinero proveniente de los repartimientos que le habían sido prometidos nunca había llegado a sus manos. Por ende, no tenía cómo proveerse de todo lo necesario para vivir en el Cusco. De otra parte, el arribo de Francisco de Toledo al virreinato daría un nuevo giro a las relaciones entre ambos bandos puesto que, si bien las instrucciones que había recibido en España le obligaban a seguir adelante con los términos de la *Capitulación*, sus acciones en el Perú dejaron en claro que sus intenciones eran muy distintas: contraviniendo todos los acuerdos previos, Toledo envió una embajada liderada por Tilano de Anaya a Vilcabamba, no obstante Titu Cusi expresamente había señalado que si éste volvía a sus tierras sería ejecutado como, en efecto, lo fue. La provocación de Toledo respondía a su deseo de revertir la política de la Corona frente a los incas, a quienes consideraba gobernantes ilegítimos incluso desde antes de abandonar España, como quedaba expresado en una carta escrita a su confidente el cardenal Espinoza. En el incidente que terminó con la muerte de Tilano de Anaya, Toledo encontró la excusa que necesitaba para enviar un pequeño ejército a Vilcabamba el cual, una vez que llegó a su destino, se encontró con la sorpresa de que Titu Cusi

había muerto. En su lugar, tomó prisionero a su hermano Tupac Amaru, a quien Toledo mandó a ejecutar en el Cusco en septiembre de 1572, poniendo fin a los incas rebeldes de Vilcabamba (Julien 2006, xii- xiv).

En conclusión, los eventos acaecidos en el año de 1565 marcaron el inicio de las negociaciones que mermaron en forma definitiva el poder de los incas rebeldes hecho que, o bien ante los ojos legalistas de Sarmiento o bien ante los de algunos de sus informantes, debió asociarse con el fin definitivo del *Tawantinsuyu*. Titu Cusi es mencionado por Sarmiento, siguiendo la tónica general de su crónica que reflejaba las intenciones del virrey Toledo, a propósito de la ilegitimidad de los incas: “él, que agora está en los Andes, que se llama Tito Cusi Yupangui, alzado, no es hijo legítimo de Mango Inga, sino bastardo y apóstata”. El comentario respecto a la apostasía evidencia que Sarmiento, como funcionario de confianza de Toledo, estaba al tanto de detalles relacionados con los incas de Vilcabamba como, por ejemplo, del bautismo de Titu Cusi. De ser así, bien pudo fijar el año de 1565 -fecha en que se llevaron a cabo las *Capitulaciones*- para el fin de su cronología del incario calculando que si el *Tawantinsuyu* había durado 1000 años, como se desprendía de la información contenida en el *Parecer*, entonces debía haber comenzado en el 565, fecha que en su cronología en efecto corresponde al inicio del gobierno de Manco Capac.

II.3 Pedro Sarmiento de Gamboa: un paso más allá

Ahora bien, si en efecto Sarmiento se basó en el *Parecer de Yucay* para asignar al pasado incaico una duración de 1000 años y luego calculó retrospectivamente el milenio teniendo como punto de partida las *Capitulaciones de Acobamba* sólo resta una pregunta ¿qué cálculos efectuó para determinar cuántos años había vivido o reinado cada inca? Como bien se señaló, es posible que los años asignados a los últimos incas a partir de Topa Inca se hayan basado en los datos recolectados a partir de las *Informaciones* mandadas a levantar por el virrey Toledo. En cuanto a los años relacionados con las vidas del resto de los incas, sólo queda acercarse a ellos calculando los datos que están implícitos en la cronología, tal como lo hicieron los exégetas de la Biblia con la genealogía de patriarcas prediluvianos de Génesis 5. De esta forma también es posible determinar la relación existente entre ésta y los relatos transmitidos por la crónica, de manera de ver qué tan coherentes son ambos registros. Entre los datos implícitos que es posible deducir a partir de la cronología se encuentra el año de nacimiento de cada uno de los incas, así como también la edad que cada uno tenía al momento de engendrar a su sucesor. El año de

nacimiento de cada inca se obtiene sustrayendo de su año de muerte la cantidad de años que vivió, mientras que la edad que tenía al engendrar a su sucesor se obtiene al sustraer del año de nacimiento de su hijo su propio año de nacimiento¹⁷².

Cuadro XVIII: Cronología de los gobernantes incas de Sarmiento de Gamboa (1942 [1572]) con los datos implícitos que se calculan a partir de ella

	Capac	Edad total	Edad sucesión	Edad en que engendró a su hijo	Años que gobernó	Año de nacimiento	Año correcto de muerte
1	Mango Capac	144	44	36	100	521	665
2	Cinchi Roca	127	108	106	19	557	684
3	Llogui Yupangui	132	21	130	111	663	795
4	Mayta Capac	112	2	97	110	793	905
5	Capac Yupangui	104	15	84	89	890	994
6	Inga Roca	123	20	104	103	974	1097
7	Yaguar Guaca	115	19	97	96	1078	1193
8	Viracocha	119	18	97	101	1175	1294
9	Pachacuti Inga Yupangui	125	22	107	103	1272	1397
10	Topa Inga Yupangui	85	18	65	67	1379	1464
11	Guayna Capac	80	20	49	60	1444	1524
12	Guascar	40	31		9	1493	1533
	Total				968		

A partir del cálculo del año de nacimiento de los gobernantes incas se observa, por ejemplo, que Manco Capac estaba vivo cuando nació su nieto Lloque Yupanqui, siendo el único inca que -según la serie- debió presenciar el nacimiento del nieto que lo sucedería. En cuanto a la edad en que cada inca engendró a su sucesor, sólo

¹⁷² Una operación similar llevó a cabo Susan Ramírez (2006, 20) en su artículo "Historia y memoria: la construcción de las tradiciones dinásticas andinas", calculando el año de nacimiento de cada inca y el del comienzo de cada gobierno. Sin embargo, Ramírez utilizó los datos de la cronología sin enmendar, es decir, tal cual los había transmitido Sarmiento, de ahí que su reconstrucción resultara errónea. De otra parte, tampoco se refirió al porqué del cálculo, dado que no utilizó las cifras obtenidas en ningún lugar de su artículo.

Manco Capac y Sinchi Roca lo hicieron antes de asumir la conducción del incario, en tanto todos los demás tuvieron al hijo que los sucedería siendo incas. Ahora bien, ¿son estos datos coherentes con la información que transmite la crónica?

Para el caso de Manco Capac, el cotejo entre la cronología y los datos biográficos que Sarmiento entrega respecto a su vida es revelador: mientras que a partir de la primera se deduce -en un cálculo implícito- que Manco Capac engendró a Sinchi Roca a los 36 años, Sarmiento expresamente señala en su relato que “cuando salió (Manco Capac) de Pacaritambo o Tambotoco era de treinta y seis años” (Sarmiento 1942 [1572], 74). Y fue justamente en el camino desde Pacaritambo al Cusco que Manco Capac embarazó a Mama Ocllo de Sinchi Roca, que nació en el transcurso de aquel año.

Una coincidencia similar se registra cuando Sarmiento señala que después de salir de Pacaritambo, Manco Capac tardó 8 años en llegar al Cusco “porque en una parte se detenía un año, y en otras dos, y en otras más y menos” (Sarmiento 1942 [1572], 74). Sumando estos 8 años a los 36 que tenía cuando salió de Pacaritambo se obtiene el resultado de 44 años, información que también es coincidente con la de la cronología puesto que -según ésta- Manco Capac asumió como inca a dicha edad, justo después de llegar al Cusco. En consecuencia, para Sarmiento, su período como inca habría comenzado al momento de tomar posesión de este territorio.

Un tercer episodio que evidencia la coherencia entre el relato de la crónica y la cronología se introduce a propósito de Lloque Yupanqui, nieto de Manco Capac, de quien Sarmiento dice que “era muy viejo y no tenía hijo ni pensaba tenello” (Sarmiento 1942 [1572], 77) o “que era tan viejo y sin virtud natural, que todos le tenían por inútil del todo para generación” (Sarmiento 1942 [1572], 78). Estando triste por ello, el sol se le había aparecido diciéndole que no tuviese pena, puesto que de él saldrían grandes señores. Entonces su hermano, en vista de lo anunciado por el Sol, le había conseguido una esposa en quien engendró a Mayta Capac, su sucesor (Sarmiento 1942 [1572], 77). La vejez de Lloque Yupanqui al momento de engendrar a su hijo también aparece registrada en la cronología en la medida en que, según ésta, este evento sucedió a los 130 años de Lloque Yupanqui, es decir, 2 años antes de que muriese.

Otro episodio que también demuestra la coherencia entre el relato de la crónica y la cronología aparece a propósito de la vida de Mayta Capac, a quien

Sarmiento comparaba con Hércules: "de a tres meses, que su madre se hizo preñada, lo parió y nació con dientes, y robusto, y que iba creciendo tanto, que de un año tenía tanto cuerpo y fuerzas como otro de ocho y aun más, y que siendo de dos años, peleaba con los muchachos muy grandes y los descalabraba y hacía mucho mal" (Sarmiento 1942 [1572], 80). Esta misma precocidad también se evidencia en la cronología, a partir de la cual se desprende que éste se convirtió en inca a los 2 años.

Sin embargo, estas coincidencias tienden a desaparecer a medida que la crónica avanza, dando paso a periodificaciones más ambiguas o que, definitivamente, no coinciden con los datos de la cronología. Tal es el caso de Yaguar Huaca, para quien Sarmiento transmite indicadores temporales que no se ven reflejados en la serie numérica. De acuerdo al relato, Yaguar Huaca fue raptado por los Ayarmacás cuando tenía 8 años, permaneciendo en las estancias del pueblo de Aguayrocancha por un año más. Luego que fue rescatado por Chimbo Orma permaneció en el pueblo de Anta por un año más, de lo que se deduce que volvió al Cusco con 10 años. El relato señala que después de su retorno a la capital incaica, su padre Inca Roca lo nombró por sucesor y que al cabo de 2 años éste murió (Sarmiento 1942 [1572], 85- 89). De ello se desprende que Yaguar Huaca sucedió a Inca Roca con 12 años, información que contradice los datos presentes en la cronología, en donde Yaguar Huaca sucedió a su padre con 19 años (Sarmiento 1942 [1572], 91). De lo anterior también se desprende que Inca Roca nombró a Yaguar Huaca como sucesor del incario en vida, es decir, que este último no asumió la borla a la muerte de su padre, como se observa en la cronología.

Respecto al primer punto, es decir, a las diferencias entre cronología y relato que existen en la de Yaguar Huaca, es posible que éstas den cuenta de dos momentos distintos en la redacción de la crónica: mientras que las referencias a los 8 años que Yaguar Huaca tenía al momento de ser raptado y las otras relacionadas con su estancia en Aguayrocancha, Anta y su permanencia en el Cusco podrían corresponder a indicadores cronológicos transmitidos por sus entrevistados cusqueños, la referencia a los 19 años que Yaguar Huaca tenía al momento de suceder a su padre podrían corresponder a los cálculos del propio Sarmiento. De ser así, en la biografía de Yaguar Huaca convivirían dos cronologías: la transmitida por los descendientes de los incas y la elaborada por el cronista. Es posible que esta discrepancia haya influido en la elaboración de la cronología, dado que el año de muerte de Yaguar Huaca corresponde al primer blanco de la serie (Sarmiento 1942 [1572], 91). No obstante, para seguir avanzando en este punto es necesario una

revisión detallada del manuscrito, lo cual dejaría en evidencia más antecedentes al respecto como, por ejemplo, si en efecto existe alguna relación entre el blanco de la serie y los datos aportados por el relato.

Respecto al segundo punto, es decir, que a partir del relato se desprende que Yaguar Huaca sucedió a su padre en vida mientras que en la cronología se observa que lo hizo sólo una vez que éste había muerto, esta discrepancia deja en evidencia uno de los puntos críticos de la cronología de Sarmiento: que en ella todos los incas herederos suceden a su antecesor sólo una vez que este último ha muerto. En otras palabras, en la cronología de la *Historia de los Incas* subyace la idea de que el nuevo inca asume la dirección del gobierno sólo después de la muerte de su antecesor, principio que hasta Inca Roca -el sexto inca- se cumple de manera regular, en gran medida porque la información que la crónica transmite sobre estos incas no es detallada. Pero a partir de Yaguar Huaca, los términos en que acaece la sucesión se vuelven más oscuros, puesto que si bien Sarmiento enfatiza que ésta sólo se concreta cuando muere un inca -al punto de intercalar un título que aclara esta idea a continuación de la muerte de Inca Roca¹⁷³- de la narración de los acontecimientos se desprende más bien lo contrario, es decir, que los incas se sucedían en vida.

Este patrón se repite cuando Pachacuti se alzó por inca estando vivo su padre Viracocha, hecho que Sarmiento narra advirtiendo que tomó "la borla sin consenso de su padre" (Sarmiento 1942 [1572], 105). Un caso análogo sucede cuando Pachacuti -a su vez- nombra por sucesor a su hijo Topa Inca, mandando que saliese de la casa del sol en donde había estado encerrado por más de 16 años (Sarmiento 1942 [1572], 129- 130). La serie de eventos que transcurren después de dicho episodio -la conquista de los Chachapoyas (Sarmiento 1942 [1572], 132) y la visita de 2 años a todo el reino (Sarmiento 1942 [1572], 134- 135) que Pachacuti ordenó a Topa Inca- evidencian que Pachacuti vivió muchos años más, al punto que alcanzó a conocer a su nieto Huayna Capac, nacido en Tumibampa. Sarmiento incluso menciona que Pachacuti siempre lo traía consigo, hasta que una grave enfermedad le había ocasionado la muerte (Sarmiento 1942 [1572], 141). Ahora bien, toda esta información no calza con los datos transmitidos por la cronología, según los cuales Topa Inca sólo sucedió a su padre una vez que éste había muerto, y no en vida, como se desprende del relato. Del mismo modo, según la cronología, Pachacuti nunca convivió con su nieto Huayna Capac, nacido 47 años después de la muerte de

¹⁷³ "Yaguar Guaca Inga Yupangui, inga siete, comienza el ingazgo solo después de muerto su padre" (Sarmiento 1942 [1572], 90).

su abuelo.

Sobre el tema de la sucesión incaica existen -básicamente y tal como Francisco Hernández Astete lo ha planteado- dos posturas: una que ha leído textualmente la información presente en las crónicas, las cuales habrían incorporado a los Andes los lineamientos de la sucesión dinástica europea, y otra que ha impulsado un análisis crítico de las fuentes, planteando que en realidad sucedía el candidato más hábil para el gobierno (Hernández Astete 2012, 655). Esta última tesis fue propuesta a mediados del siglo pasado por María Rostworowski quien, además, afirmó que podían suceder los hijos de cualquier inca y no necesariamente los del gobernante anterior. Del mismo modo, la investigadora planteaba que el inca y su heredero principal participaban de una suerte de correinado, en el transcurso del cual este último era entrenado para el mando. Recientemente, planteando un modelo alternativo a ambas posturas, Hernández Astete ha propuesto que los incas sucedían primero en un hermano y luego en un hijo, mecanismo que implicaba la existencia de un paso previo en el traspaso del poder a la siguiente generación. Este planteamiento se basa principalmente en las diferencias entre las ediciones de la *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* de Agustín de Zárate, mencionadas en el capítulo anterior, y en los testimonios de las *Informaciones* del virrey Toledo, en donde algunos declarantes mencionaban que habían dejado el curacazgo en poder de sus hermanos (Hernández Astete 2012, 663- 664).

Ahora bien, respecto al modo en que se llevaba a cabo la sucesión de los incas en Sarmiento de Gamboa, Hernández Astete señaló dos constantes: la primera -que ya había sido identificada por Franklin Pease- era que ninguno de los herederos en principio designados por el Inca se habían convertido en gobernante, a pesar de que Sarmiento insistía en que la borla siempre era heredada por el primogénito del Inca anterior; la segunda constante era que algunas sucesiones habían cambiado de destinatario, producto de la influencia de las élites cusqueñas en la elección del nuevo inca. De paso, reconocía que Sarmiento seguía los moldes occidentales de nombramiento de sucesor y “que la mayor parte de la información sobre la habilidad para gobernar como requisito casi único en la sucesión” provenía de los textos toledanos, responsables de transmitir una imagen caótica del pasado incaico con el objetivo de legitimar el dominio hispano (Hernández Astete 2012, 660).

Más allá de cómo, efectivamente, hubiese acontecido la sucesión entre los incas, lo cierto es que para efectos cronológicos Sarmiento organizó los datos como si

cada inca hubiese heredado la dirección del *Tawantinsuyu* sólo una vez muerto su antecesor. En ninguno de los doce incas que conforman la cronología el inca sucesor asume el mando en vida de su padre dando paso a un cogobierno, puesto que ello hubiese implicado que los años de mandato de cada uno se hubiesen registrado en forma paralela, sin que pudiesen sumarse para el cálculo de la duración total del incario. En otras palabras, para obtener los 968 años que Sarmiento asigna al *Tawantinsuyu* era necesario que existiese un sólo heredero -idealmente el primogénito pero que casi siempre en la práctica era otro- y que a través de esta única línea sucesoria se traspasara el poder de un inca a otro, de modo que la duración de sus reinados pudiese ser sumada para calcular cuántos años habían gobernado los incas en los Andes. Este es el mismo principio que subyace a la *relative chronology* de Génesis 5, en donde el cálculo del *Anno Mundi* se obtiene sumando los años que los patriarcas habían vivido hasta antes de engendrar al siguiente miembro de la sucesión, sin que en ella tengan cabida el resto de los hijos e hijas engendrados después de éste.

Ahora bien, a modo de resumen, es posible observar que en la *Historia de los Incas* de Sarmiento de Gamboa conviven tres cronologías: en primer lugar, la que el cronista heredó de la *Antiquitatum variarum* de Annio de Viterbo a través de Anton Beuter, la cual utilizó en el apartado correspondiente a los tiempos postdiluvianos. En segundo lugar está el dato que obtuvo de Platón, correspondiente a los 9000 años que -según Sarmiento- habían transcurrido entre la inundación que había hecho desaparecer la isla Atlántida y los tiempos de Solón. Para transformar la referencia de Platón en años cronológicos que tuviesen como eje el nacimiento de Cristo o el *Anno mundi*, Sarmiento recurrió a una tercera cronología, que obtuvo de la *Chronographia* de Jerónimo de Chávez. A estas tres cronologías hay que agregar una cuarta, que es el resultado de los cálculos del propio Sarmiento: tanto para el periodo transcurrido entre el diluvio y los incas como para el gobierno mismo de éstos, el cronista elaboró sus propios cálculos, que constituyen el marco general de su obra y sobre los cuales se insertan todas las demás: si de la creación al diluvio habían transcurrido 1656 años, de éste al primer inca Manco Capac 3519 años y la tiranía de los incas había durado 968 años, entonces desde la creación del mundo hasta 1533 habían transcurrido 6143 años cálculo que, sin embargo, no aparece explícito en ninguna parte de la crónica.

III La cronología de Miguel Cabello Valboa

Quizá la cronología relativa al incario más conocida junto con la de Sarmiento de Gamboa corresponde a la transmitida por Miguel Cabello Valboa en su *Miscelánea antártica*. Como se señaló más arriba, ésta fue considerada por John Rowe y por José Imbelloni como la más plausible para el incario, principalmente debido a que las edades que asignaba a cada inca correspondían a cálculos verosímiles, es decir, a edades posibles.

Ahora bien, tal como Sarmiento, Miguel Cabello Valboa enmarcó su cronología del incario en una mucho mayor, que arrancaba con la creación y que abarcaba hasta 1586, año en que finalizó su crónica. Por ello, incluyó al principio de ésta una breve reflexión en torno a la variación que existía en el registro de los tiempos, dando cuenta de las diferencias entre el cómputo de los Hebreos y el de los Intérpretes. A propósito de estas variaciones, Cabello expresaba que “en realidad de verdad no puedo entender que fuese la causa de tanto discremen en cosas de tanta calidad” atribuyendo, como otros autores lo habían hecho, las causas del problema al descuido de los traductores de las Escrituras (Cabello Valboa 1951 [1586], 19-20). Toda esta discusión Cabello la tomó del *Enchiridion de los tiempos* de Alonso Venero, a pesar de que los cálculos cronológicos correspondientes a los años asignados a la primera y a la segunda edad difieren en ambos textos¹⁷⁴.

Como una manera de zanjar las discordancias, Cabello Valboa optó por seguir la cuenta de los Hebreos porque era la más común entre los escritores. Al mismo tiempo, declaraba su intención de contar los años teniendo como eje el nacimiento de Cristo afirmando, de paso, que si hubiese algún yerro en sus cuentas no se le culpase por su negligencia, dado que habían otras cosas de qué hacerle cargo con más justicia (Cabello Valboa 1951 [1586], 20).

Tal como sucedió con su versión del Diluvio, Cabello Valboa heredó gran parte de la cronología que acompañó su relato de los textos que utilizó como fuentes, entre los cuales el más recurrente había sido el de Esteban de Garibay. Éste, a su vez,

¹⁷⁴ El *Enchiridion* (Venero 1561, s/f) señala que, según los Hebreos, desde la creación del mundo hasta el Diluvio habían transcurrido 1656 años y desde éste a Abraham 292, de suerte que desde Adán hasta Abraham habían pasado 1888 años en total. La cuenta de Venero está errada, puesto 1656+292 equivalen a 1948 años y no a 1888, cálculo que aparece corregido en Cabello. Del mismo modo, donde Venero señala que según los Intérpretes desde el Diluvio hasta Abraham habían pasado 842 años, Cabello escribe 942.

había incorporado a sus *Cuarenta libros* la genealogía y cronología de los reyes que Annio de Viterbo había creado para España, sobre cuyas vidas y viajes Cabello Valboa organizó gran parte del pasado que la península compartía con el resto de Europa.

El siguiente cuadro contiene todas las fechas que aparecen en la *Miscelánea*, indicando la procedencia de cada una de ellas. No se incluyen las fechas posteriores a 1500 ni las relativas a los gobernantes incas, las cuales se han sistematizado en otro cuadro. Tampoco las digresiones que Cabello incorpora al texto a propósito del Imperio de los turcos u otras fechas posteriores al 1300 DC.

Cuadro XIX: Indicadores cronológicos presentes en la *Miscelánea Antártica* (1951 [1586]) de Miguel Cabello Valboa

Referencia Cabello Valboa (1951 [1586])	Hecho	Año	Procedencia	Observaciones
20	Creación del mundo/ Expulsión de Adán del Paraíso	3961 AC	Garibay 1571, I, 41	
23	Muerte de Adán	3031 AC	Garibay 1571, I, 45	
25	Noé engendró a sus hijos	2045 AC	Garibay 1571, I, 54	
26	Diluvio	2304 AC	Garibay 1571, I, 56	
37	Nació Isaac	1912 AC	Chávez 1554, xli	
39	Los Scitas ocupan Asia menor	800 DC	Mexía 1570, xv(v)	
39	Nació Othomano	1300 DC	Mexía 1570, xv(v)	
51	Reina Elisa Dido huye a Chipre	818 AC	Garibay 1571, I, 123	
60	Nació Moisés en Egipto	1571 AC	Garibay 1571, I, 109	
61	Entró la secta de Mahoma a Egipto	650 DC	Mármol 1573, 66v	
85	Nació Abraham	2012 AC	Chávez 1554, xl(v)	
86	Gomer baja de Scitia	2000 AC	¿?	
97	Navegación de Hanon e Himelton	445 AC	Garibay 1571, I, 136	
98	Navegación cartagineses	392 AC	Garibay 1571, I, 138	
101	Guerras de Turditanos con Cartagineses	437 AC	Garibay 1571, I, 136	
132	Reinado de Tago	1854 AC	Garibay 1571, I, 100	
			Chávez 1554, xlvi(v)	
142	Gerión pasa a España	1793 AC	Garibay 1571, I, 102	
148	Moisés nació	1571 AC	Garibay 1571, I, 109	
			Chávez 1554, xli	

156	Baco llega a España	1325 AC	Garibay 1571, I, 112	Lo cita como si la información proviniera de Florián de Ocampo, el cual también había seguido la cronología de Annio de Viterbo.
165	Los indios ofiritas pasaron a las Indias	1154 AC	Cálculo de Cabello	Variante en Ms. Texas: 1164 AC
167	Fin de la monarquía asiria	769 AC	Chávez 1554, xlvi	
167	Reina Palatuo en España	1306 AC	Garibay 1571, I, 112	
			Chávez 1554, xlviii(v)	
169	Salomón sucede a David	992 AC	Chávez 1554, xlvi	
171	Sequía en España	1071 AC	Garibay 1571, I, 119-120	
173	Muere Sardanápalo	769 AC	Chávez 1554, xlvi	
183	Comienza dinastía de los Macedoniaos	893 AC	¿?	
183	Comienza el reinado de Alejandro Magno	328 AC	Chávez 1554, xlvi	
185	Muere Alejandro Magno	322 AC	Garibay 1571, I, 142	
217	Nace Jesucristo	5199 AM	Garibay 1571, I, 213-214	
		1052 FR ¹⁷⁵	Garibay 1571, I, 213-214	Variante en Ms. Texas: 752 DR
		42 RA ¹⁷⁶	Garibay 1571, I, 213-214	
241	San Pedro es papa	44 DC	Chávez 1554, xlvi	
242	Desaparece el cuerpo de Juan Evangelista	101 DC	¿?	
246	Papa Félix	285 DC	Chávez 1554, xlvi(v)	
247	Los godos aceptan la amistad romana	412 DC	¿?	
247	Conversión Recaredo	585 DC	Garibay 1571, I, 327	
248	Concilio de Nicea	324 DC	Garibay 1571, I, 266-267	Garibay dice que en realidad fue en el 329 DC
248	Pontífice Fabiano	248 DC	Chávez 1554, xlvi	

¹⁷⁵ FR: Fundación de Roma

¹⁷⁶ RA: Reinado de Augusto

250	Nació Mahoma	569 DC	Mármol 1573, 53	
		610 DC	Mármol 1573, 53	
252	Murió Alí, sucesor de Mahoma	659 DC	Mármol 1573, 68v	
255	Muere el rey Sarrana Perinal en la Meca	703 DC	¿?	
256	Eurigo da leyes a los españoles	480 DC	Garibay 1571, I, 305	
272	Los Scitas hacen la guerra en Asia	800 DC	Mexía 1570, xv(v)	
273	Comienzo del Imperio Otomano	1300 DC	Mexía 1570, xv(v)	

Como queda en evidencia en el cuadro anterior, los *Cuarenta Libros* de Garibay no fue el único registro que Cabello Valboa siguió al momento de construir su cronología. A los indicadores que el cronista obtuvo de Garibay agregó los presentes, principalmente, en tres libros más: la *Silva de Varia Lección* de Pedro Mexía, de donde extrajo las fechas relativas a los turcos; la *Primera parte de la descripción general de Africa* de Luis de Márquez, desde donde copió algunas referentes a Mahoma, los turcos y la expansión del islam; y la *Chronographia* de Jerónimo de Chávez, siendo ésta la más recurrente después de la cronología de Garibay, a pesar de que Cabello Valboa nunca la citó explícitamente en su *Miscelánea*.

Ahora bien, a diferencia de Garibay que había seguido sólo la cronología de los Hebreos, Chávez había combinado en su *Chronographia* la cronología de los Intérpretes y la de los Hebreos. La primera la había seguido en el cálculo del *Anno Mundi* y la segunda al dar cuenta de la genealogía de los reyes de España, cuyos primeros gobernantes correspondían a la lista de reyes postdiluvianos de Annio de Viterbo lista que, en consecuencia, era idéntica a la de Garibay.

Estas discordancias se reflejaron en los comentarios con que Cabello Valboa acompañó sus referencias cronológicas, quien optó por dar cuenta de las diferencias cuando así fuese necesario. Por ejemplo, al indicar el año de nacimiento de Moisés el cronista señalaba que éste había nacido en el 1571 AC reinando en España Sicoro, cálculo que proviene de Esteban de Garibay quien, a su vez, había seguido a los Hebreos a través de Annio de Viterbo. Acto seguido Cabello Valboa indicaba que otros, en cambio, señalaban en sus memoriales que Moisés había gobernado el pueblo de Israel cerca del 1467 AC, fecha que concuerda con la transmitida por Chávez siguiendo a los Intérpretes (Cabello Valboa 1951 [1586], 148).

Otro punto importante a destacar respecto a las fechas presentes en Cabello Valboa es que dos de ellas evidencian variantes en los dos manuscritos que se conservan de la *Miscelánea*. La primera variante se relaciona con el nacimiento de Cristo, que Cabello obtiene de los *Cuarenta libros* de Garibay: mientras que el manuscrito de la Biblioteca Pública de Nueva York señala que Cristo nació a los 1052 años de la fundación de Roma (Cabello Valboa 1951 [1586], 217), el de Texas indica que fue en el 752 (Cabello Valboa 2011 [1586], 272), fecha que concuerda con la que entrega Garibay. La segunda variante entre ambos manuscritos se relaciona con el poblamiento indiano, que Cabello Valboa situó en tiempos del rey Melicola y que se mencionó en el capítulo anterior: mientras que en el manuscrito de la Biblioteca

Pública de Nueva York corresponde al año de 1154 AC (Cabello Valboa 1951 [1586], 165), en el de la Universidad de Texas se registra el 1164 AC (Cabello Valboa 2011 [1586], 209). De ambos manuscritos se considera que este último es el más cercano al original (Lerner 2011, XIX).

Ahora bien, del mismo modo que Cabello Valboa insertó el poblamiento de las Indias en la cronología de Annio de Viterbo que había obtenido a través de Esteban de Garibay y de Chávez, la cronología de los gobernantes incas presente en su crónica también se inscribe en el escenario de la historia de Europa, África y Asia, esta vez de la acontecida después del nacimiento de Cristo. Al comienzo de su crónica Cabello Valboa señalaba que daría cuenta de los años en que los reyes incas habían comenzado “con tanta certeza quanta humana diligencia a bastado averiguar”, siempre según los quipus y cuentas indias (Cabello Valboa 1951 [1586], 8). Esta precisión es corroborada más adelante, cuando declaraba haber obtenido su cronología concordando “las cuentas nuestras con las que estos naturales tienen por sus Quipos, y nudos de sus Reyes” (Cabello Valboa 1951 [1586], 264), sin entregar detalles respecto a cómo esta conversión se había llevado a cabo.

El modo en que Cabello Valboa introdujo la cronología de los gobernantes incas fue muy similar al utilizado por Sarmiento de Gamboa: al final de la descripción del mandato de cada inca señaló el año de la salvación en que éste había muerto, cálculo que acompañaría con los años que había vivido cada uno de los incas de la sucesión, según él mismo lo indicó al inicio de su crónica (Cabello Valboa 1951 [1586], 8). No obstante, a lo largo de las descripciones de los gobiernos de los incas, Cabello Valboa reemplazó en algunos casos esta información por la cantidad de años que cada inca había gobernado, calculando la cronología del incario como si ambos valores equivaliesen a lo mismo: por ejemplo, en el caso de Sinchi Roca menciona que tuvo 77 años de vida, mientras que en el de Lloque Yupanqui señala que murió habiendo reinado 78. La única excepción es el caso de Manco Capac, de quien Cabello Valboa señala que “auiendo cumplido (según la cuenta) 91 años de su edad y governado gentes y familia mas de los 60 murió cerca de los años de el nacimiento de Christo de mil y seis” (Cabello Valboa 1951 [1586], 271). De ello se desprende que Manco Capac había comenzado a reinar en el 946, año muy próximo al que Cabello Valboa -en efecto- registra como el del origen de los incas: 945 (Cabello Valboa 1951 [1586], 264).

Cuadro XX: La cronología de los gobernantes incas en la *Miscelánea Antártica* de Cabello Valboa (1951 [1586])

	Página Cabello Valboa (1951 [1586])	Inca	Edad total	Años que gobernó	Año de muerte
1	270	Manco Capac	91	60	1006
2	280	Sinche Ruca	77		1083
3	286	Lluquiyupangui		78	1161
4	289	Mayta Capac		65	1226
5	291	Capac Yupangui	80		1306
6	294	Yngaruca	50		1356
7	296	Yaguar Guaca		30	1386
8	301	Viracocha		50	1438
9	337, 341	Inga Yupangui		36	1473
10	354	Topa inga/ Pachacuti		"Fue señor más de 22 años y gobernó a su gente más de 30"	1493
11	394	Guayna Capac		33	1525

La genealogía de los gobernantes incas de Cabello se extiende hasta Huayna Capac, el undécimo miembro de la lista que murió en el año 1525. Teniendo como punto de partida el año 945 se obtiene, entonces, que el incario tuvo una duración de 580 años, cifra que no aparece explícita en ninguna parte de la crónica y que es posible calcular restando al año de muerte del último inca el año en que había comenzado a reinar el primero. Si, de otro modo, se suman las edades totales y los años que habían gobernado cada inca se obtiene una cifra que varía de 581 a 589, dependiendo de si se consideran 22 o 30 años para el gobierno de Topa Inca. A la inexactitud de este cálculo contribuye el que a partir de Viracocha los cálculos no son exactos puesto que si a 1386, año en que había muerto Yaguar Huaca, se le suman los 50 años que había gobernado Viracocha no se obtiene 1438 como año de muerte de este último, sino que el de 1436.

La inexactitud que rodea los cálculos de Cabello Valboa también se ve reflejada en que éstos casi siempre van acompañados de expresiones que indican su valor aproximado como, por ejemplo, "murió cerca de los años" al referirse a Manco Capac (Cabello Valboa 1951 [1586], 270) o "parece por la cuenta que vamos siguiendo" para dar cuenta del comienzo del reinado de Lloque Yupanqui (Cabello

Valboa 1951 [1586], 280). Este margen de incertidumbre comienza cuando Cabello Valboa describe el origen de los incas que “parece resultar /.../ cerca de los años de el nacimiento de Christo nuestro Redemptor de 945” (Cabello Valboa 1951 [1586], 264) y es una constante que se repite en todos los incas a excepción de Topa Inca¹⁷⁷.

Ahora bien ¿son coherentes las fechas transmitidas por la cronología con el relato que el propio Cabello Valboa ofreció para la vida de cada inca? Por ejemplo, si Sinchi Roca había muerto en el 1083 a los 77 años, entonces necesariamente debía haber nacido en el 1006, el mismo año que había muerto su padre. Esta información no es coherente con el relato que entrega Cabello para la vida de ambos incas, en la medida en que expresamente señala que Mama Ocllo parió a Sinchi Roca en su travesía desde Pacaritambo al Cusco, estando Manco Capac vivo. Incluso, según el relato, cuando Manco Capac murió Sinchi Roca era un hombre de “experiencia y artificio” (Cabello Valboa 1951 [1586], 271), testimonio que da cuenta de que estuvieron vivos al mismo tiempo.

Un caso análogo sucede con Capac Yupanqui quien, según la cronología, murió a los 80 años en el 1306. Esto significa que debía haber nacido en el 1226, exactamente el año en que había muerto su padre Mayta Capac. La misma situación se vuelve a repetir con Inca Roca, el hijo de Capac Yupanqui, quien murió en el 1356 con alrededor de 50 años. Esto significa que debía haber nacido en el 1306, el mismo año que murió su padre, de quien Cabello Valboa menciona expresamente que murió “entre sus hijos y hermanos” (Cabello Valboa 1951 [1586], 291).

No obstante estas incoherencias, que en cierto sentido recuerdan a las de Sarmiento de Gamboa, en la *Miscelánea* también se observa el esfuerzo de Cabello Valboa por tratar de compatibilizar la cronología con la biografía de cada inca: tal es el caso de la corta vida que se le atribuye a Yaguar Huaca quien, a causa de haber sido muy dado a los deleites venéreos, había muerto prematuramente. Esta información concuerda con la transmitida por la cronología, según la cual Yaguar Huaca vivió sólo 30 años, el período de vida más corto asignado a un inca por Cabello Valboa (Cabello

¹⁷⁷ Cabello Valboa expresa que la muerte de Mayta Capac ocurrió “cerca de los años de Christo de 1226” (Cabello Valboa 1951 [1586], 289). El ascenso al poder de Inca Roca, en tanto, había sido “cerca de los años de Christo de 1306 o poco discrepante” (Cabello Valboa 1951 [1586], 291). La muerte de Inca Roca, en tanto, “cerca de los años de nuestra redención de 1356” (Cabello Valboa 1951 [1586], 294) y la de Yaguar Huaca debía haber sucedido “cerca de los años de Christo 1386 poco mas o menos” (Cabello Valboa 1951 [1586], 296). Por su parte, la muerte de Viracocha había ocurrido en el “1438, poco mas o menos” (Cabello Valboa 1951 [1586], 301) y la de Inca Yupanqui “cerca de los años de gracia de 1473” (Cabello Valboa 1951 [1586], 337). Finalmente, el reinado de Huayna Capac había durado “poco más de 33 años” (Cabello Valboa 1951 [1586], 394).

Valboa 1951 [1586], 296).

Ahora bien, desde la perspectiva de Cabello Valboa los años parecen ser una excusa para introducir la historia del mundo, en la medida en que gran parte de su atención está puesta en narrar los hechos que estaban sucediendo simultáneamente en Europa, África, Asia y las Indias. En este sentido, el comienzo de los incas había sido contemporáneo a la expansión del Imperio turco “pujante Señorio el qual crecía en los mismos años, y tiempos que el de los Yngas Yndianos”. Más Dios, por sus ocultos juicios, había permitido que el uno acabase para principio de tanto bien y el otro permaneciese para tanto mal y daño, dando cuenta del equilibrio que, desde su punto de vista, subyacía a la desaparición del imperio de los incas y a la permanencia del turco (Cabello Valboa 1951 [1586], 273). Es por ello que, con el objetivo de dar cuenta de lo que paralelamente sucedía en ambos imperios, Cabello Valboa incorporó en las descripciones de los gobiernos incas episodios referentes a la historia de la expansión turca y su conversión al Islam, la mayoría de los cuales obtuvo de la *Primera parte de Descripción de África* de Luis de Marmol.

A diferencia de la cronología de Sarmiento de Gamboa, que se nutrió en parte de las *Informaciones* y el *Parecer*, los cálculos de Cabello Valboa no parecen reflejar la influencia de ningún texto toledano, sino más bien las intenciones del propio cronista de situar los inicios del incario en una fecha cercana al comienzo del nuevo milenio -945- y concluirlo 580 años después, con la muerte de Huayna Capac en el 1525. Es interesante señalar que los aproximadamente 580 años que Cabello Valboa asignó al incario también se obtienen a partir de otro cálculo: restando a 1586- año en que el cronista finalizó la *Miscelánea*- el año de muerte de Manco Capac: 1006. De otra parte, 580 corresponde al número redondo de 586, los años transcurridos desde el comienzo del milenio hasta el presente de Cabello Valboa. Todos estos antecedentes parecen indicar que el cronista calculó la duración del incario teniendo como punto de partida el año en que vivía -1586- y como punto de llegada el año 1000, alrededor del cual fijó el inicio del gobierno de los incas.

IV Completando un registro ausente

IV.1 Pedro Gutiérrez de Santa Clara: entre Bartolomé de Las Casas y Jerónimo Román

Otro caso de cronología asociada al incario es el de Pedro Gutiérrez de Santa Clara, quien en su *Historia de las guerras civiles del Perú* o *Quinquenarios* también dio cuenta de la duración de los gobiernos incas especificando, además, las edades totales de éstos. A diferencia de otras crónicas del Perú como la de Cabello Valboa o Sarmiento de Gamboa, el tema central de la *Historia de las guerras civiles* eran “las guerrás más que civiles” -como el propio Gutiérrez de Santa Clara señala- que habían sucedido en el Perú. Aunque no se conoce con exactitud la fecha en que la *Historia* fue escrita, Manuel Serrano Sanz (1904, LXIX) -el primer editor de la obra- sostuvo que habría sido redactada en distintos períodos de la vida de Gutiérrez de Santa Clara, entre el fin de las guerras civiles y 1596, a juzgar por la información que el mismo Gutiérrez entrega a lo largo de su obra.

Respecto a las fuentes utilizadas por Gutiérrez de Santa Clara, ya Serrano Sanz había reconocido en el último prólogo a la obra que el cronista había seguido en varias oportunidades a López de Gómara, Agustín de Zárate y Diego Fernández el Palentino lista que, más tarde, Marcel Bataillon (1961, 405-412) amplió agregando a Pedro Cieza de León, José de Acosta, la *Historia pontifical y católica* de Gonzalo de Illescas, la *Historia de los franciscanos de la Nueva España* de Jerónimo de Mendieta y la *Historia general y natural de las Indias* de Fernández de Oviedo. Dado que Gutiérrez de Santa Clara nunca nombró a ninguna de estas fuentes, Bataillon lo consideró un seudocronista socarrón, cuyo método consistía en ampliar los relatos que encontraba en otros registros con anécdotas y “fantasía onomástica” de su propia cosecha. Junto con esto, Bataillon también recordaba que no existía documentación que probara que Gutiérrez de Santa Clara había estado alguna vez en el Perú. Ambas circunstancias llevaron a Bataillon a plantear que la *Historia* correspondía a una superchería literaria, a “un ingenioso éxito de historiografía imaginativa, fundado en abundante documentación” y a situar la redacción de la obra como posterior a 1590 (Bataillon 1961, 412- 418), tal vez entre 1595 y 1603 (Bataillon 1961, 438).

Además de seguir a los autores ya mencionados, Martti Pärssinen (1992, 58-60) comprobó que para los apartados relacionados directamente con el pasado andino y las biografías de algunos incas Gutiérrez de Santa Clara presentaba evidentes

similitudes con el ya mencionado Diego Fernández el Palentino, autor de la *Historia del Perú* y con la *Apologética historia sumaria* de Bartolomé de Las Casas, texto que tuvo una gran difusión en el transcurso del siglo XVI. Ahora bien, junto con lo anterior Pärssinen también determinó que la *Apologética* de Bartolomé de Las Casas había servido de fuente para la redacción de otra obra monumental -las *Repúblicas del mundo* de Jerónimo Román y Zamora- de modo que, a primera vista, no era posible determinar si Gutiérrez de Santa Clara estaba siguiendo en su recuento de los gobernantes incas directamente a Bartolomé de Las Casas o -en su defecto- a Las Casas pero a través de las *Repúblicas* de Román.

Las *Repúblicas del mundo* de Jerónimo Román y Zamora es una obra enciclopédica sobre las civilizaciones del mundo publicada en 1575 y constituye un estudio de las instituciones y costumbres de las sociedades que hacia el siglo XVI eran consideradas repúblicas, es decir, naciones que vivían en policía y civilidad. Sin embargo, a los pocos meses de su publicación, la circulación de las *Repúblicas* fue prohibida por el Consejo de Indias, argumentando que “deshonraba a los primeros conquistadores y arrojaba dudas sobre la legitimidad del dominio español en el Nuevo Mundo” (Adorno 2003, 13- 15).

La relación entre la *Apologética* de Bartolomé de Las Casas y las *Repúblicas* de Jerónimo Román y Zamora fue explorada en profundidad por Rolena Adorno quien, a partir de los trabajos de Helen Rand Parish y Henry Raup Wagner, determinó que en ocasiones Román y Zamora había simplificado o distorsionado las afirmaciones de Las Casas como, por ejemplo, aquellas relacionadas con el antiguo conocimiento del cristianismo entre los americanos, idea defendida por Román y Zamora pero refutada por Las Casas. De otra parte, en Román y Zamora tampoco está presente el propósito de la *Apologética* de mostrar la predisposición universal de la humanidad a buscar a su hacedor ni de subrayar el valor de la práctica de la religión entre determinadas sociedades, reduciendo la agudeza crítica de Las Casas a una exposición enciclopédica que hacía de las naciones indias un ejemplo más -junto a los musulmanes y los turcos- de sociedades contrarias a la fe católica (Adorno 2003, 27-36).

Ahora bien, volviendo a la *Historia* de Gutiérrez de Santa Clara, el linaje de los incas es introducido a propósito de los episodios protagonizados por Gonzalo Pizarro. Tal vez en una referencia a las diferencias que constató en las crónicas que consultó señala que sobre los incas “hay muchas y diversas opiniones y variedades /.../ mas yo

me atengo a lo que dicen los muchos que desto hablaron verdaderamente” agregando que los indios muy viejos y antiguos decían que lo habían oído decir a sus mayores y lo tenían hoy día en sus memorias y cantares. Acto seguido, Gutiérrez de Santa Clara indica que “uvo seiscientos años primeros que no tuvieron reyes, sino vnos señores llamados curacas que los gobernauan cada uno en su prouincia, y que despues vinieron los Yngas, que reynaron en todas estas prouincias, que les turo mas de seiscientos y cincuenta años” (Gutiérrez de Santa Clara 1904- 1929 [¿1595- 1603?], III, 421).

De lo anterior se desprende que la edad de los curacas mencionada por Gutiérrez de Santa Clara había durado 600 años y que los gobiernos incas otros 650. No obstante, esta periodificación no aparece en Bartolomé de Las Casas, quien expresamente señala que la edad previa a los incas, en que la jurisdicción de los señores no excedía los límites de sus propios pueblos, duró hasta quinientos o seiscientos años. Para el periodo que abarcaba el gobierno de los incas, en cambio, indicaba que no había oído cuánto tiempo ni cuántos años había durado este imperio (Las Casas 1967 [1527- 1550], II, 575).

Ahora bien, Román Zamora siguió muy de cerca a Las Casas al dar cuenta de la república del Perú, al punto que gran parte de su descripción coincide textualmente con la *Apologética*. Sin embargo, la correspondiente a la periodificación del pasado andino no aparece tan clara como la de Las Casas, en la medida en que señala que esta monarquía -término introducido por el propio Román Zamora- tuvo dos tiempos “uno al principio quando era la gente tan pulitica, y quando era menos que turo hasta casi seyscientos años atrás del tiempo presente: despues aura seyscientos que vuo mudanças en aquel Reyno, como lo ha auido en otros muchos, y tuuo otra gouernacion como se vera: pero tratando de la primera cuyos tiempos y principios no sabemos todavia de la manera de su gouernacion se saca que turo muchos siglos” (Román Zamora 1575, II, 393). Aunque el párrafo anterior resulta confuso, una posible interpretación sería que Román Zamora malentendió la información de Las Casas, trasladando los “quinientos o seiscientos años” que éste había asignado a la edad previa a los incas al gobierno de los incas mismos. De ahí que luego señale que de la primera edad no se sepa todavía la manera de su gobernación, aunque se cree que duró muchos siglos.

La diferencia que se observa en la duración del incario en Las Casas y en Román Zamora sugiere que Gutiérrez de Santa Clara siguió a este último,

interpretando muy a su manera el confuso párrafo y deduciendo que la época sin reyes había durado 600 años, mientras que la de los Ingas otros 650 años. Ahora bien, ni Las Casas ni Román Zamora transmitieron mayores informaciones respecto a los incas, señalando para los gobiernos transcurridos desde Manco Capac -o Ayarmango- hasta Viracocha sólo el nombre del inca, el de su mujer y la procedencia de ésta. Esta información debió parecerle insuficiente a Gutiérrez de Santa Clara, que se valió de la *Historia del Perú* de Diego Fernández para caracterizar las vidas de éstos. Finalmente, dado que Las Casas -y en consecuencia Román Zamora- sí transmitieron más información para los gobiernos transcurridos desde Pachacuti hasta Huayna Capac, Gutiérrez de Santa Clara en la caracterización de éstos abandonó a Diego Fernández, volviendo al testimonio que Las Casas y Román Zamora habían transmitido.

El punto es que ni Bartolomé de Las Casas ni Román Zamora ni Diego Fernández entregaron información alguna relacionada con el tiempo que había durado cada gobierno inca. Gutiérrez de Santa Clara, en cambio, sí lo hizo.

Cuadro XXI: Cronología de los gobernantes incas en la *Historia de las guerras civiles del Perú* de Pedro Gutiérrez Santa Clara (1904- 1929 [¿1595- 1603?])

	Referencia en Gutiérrez Santa Clara (1904- 1929 [¿1595- 1603?])	Inca	Años que gobernó	Edad al morir	Engendró a su hijo
1	III, 422	Mango Ynga Çapalla	70	120	
2	III, 422- 423	Sinchiroca	N/I	50	
3	III, 423	Llocuco Yupangue	60	120	90
4	III, 424	Yndimayta Capac	65	N/I	
5	III, 424	Capac Yupangue	65	114	
6	III, 425	Ynga Roca	40	100	
7	III, 426	Yaguarguac Ynga	80	N/I	
8	III, 427	Viracocha Inga	85	120	
9	III, 429	Ynga Pachacotí Capac	55	80	
10	III, 439	Topa Ynga	50	80	
11	III, 442	Guayna Cappa	40	65	
12	III, 474	Guáscar	9	45	
	Total		619		

Del cuadro anterior se desprende que la suma de los gobiernos de todos los incas corresponde a 619 años, sin considerar el gobierno de Sinchi Roca, para quien no existe información. Sin embargo, si se suman los 50 años de vida que Gutiérrez de Santa Clara transmitió para Sinchi Roca al resto de los gobiernos incaicos se obtienen 669 años de duración para el incario, cifra que coincide con los más de 650 años que el cronista señaló al momento de comenzar su descripción del pasado andino. Respecto a la coherencia entre relato y cronología, las caracterizaciones de los gobiernos incaicos son demasiado generales y breves como para obtener algún cotejo entre ambas.

Aunque Gutiérrez de Santa Clara no enmarcó su crónica dentro de una cronología universal como Cabello Valboa o Sarmiento de Gamboa, sí se refirió a las cronologías en otro momento de su crónica, esta vez a propósito de los “reyes de Nueva España” (Gutiérrez de Santa Clara 1904- 1929 [¿1595- 1603?], V, 150). En este apartado, tal como Hanns J. Prem (1999, 25) lo señalara, Gutiérrez de Santa Clara siguió la *Historia de la conquista de México* de Francisco López de Gómara, cuya genealogía de los reyes de México el cronista había acompañado de algunos indicadores temporales y fechas, la primera de las cuales correspondía al año en que los chichimecas habían llegado a México: 721 DC (López de Gómara 1554, 301).

La genealogía de López de Gómara comenzaba con el rey Totepeuch -que había muerto cerca de los 100 años- y continuaba con su hijo Topil, que tenía 22 años al momento de convertirse en rey y que había gobernado por 50 años. Luego los mexicanos habían estado sin rey por un espacio de 110 años, al cabo de los cuales “se hicieron dos señores”, uno de los cuales -Nauhiocin- había reinado por 60 años (López de Gómara 1554, 301-301r). Después de este gobernante, López de Gómara sólo transmitió indicadores temporales para algunos reyes como Quauhtonal -en cuyo décimo año de reinado los mexicanos habían llegado a Chapultepec- y Ciuhtetl, en cuyo tercer año de reinado los mexicanos habían llegado a México (López de Gómara 1554, 302).

Gutiérrez de Santa Clara siguió al pie de la letra la cronología de López de Gómara para los dos primeros gobernantes, no obstante lo cual para los siguientes se registran variantes entre ambos autores: mientras que el interreino había durado 110 años en López de Gómara (1554, 301r), Gutiérrez de Santa Clara (1904- 1929 [¿1595- 1603?], V, 152) le asignó una duración de 120 años. Del mismo modo, allí donde el primero había señalado sólo la genealogía de los reyes sin indicar los años

que había gobernado cada uno, Gutiérrez de Santa Clara sí lo hizo. En consecuencia, en su crónica el rey Quactexpotlazin figura con 25 años de reinado, Nonahualcatlatzin con 28 y Achitomeltzin con 35 (Gutiérrez de Santa Clara 1904- 1929 [¿1595- 1603?], V, 153). En López de Gómara ninguno de estos gobernantes aparece acompañado de la duración de sus reinados y, además, entre Quactexpotlazin y Nonahualcatlatzin figura un gobernante extra: Vecin (López de Gómara 1554, 301r- 302).

De otra parte, a partir de Acamapichtlitzin Gutiérrez de Santa Clara (1904- 1929 [¿1595- 1603?], V, 153) incorporó a la caracterización de los gobernantes de México datos que extrajo de la *Historia natural y moral de las Indias* de José de Acosta quien, tal como López de Gómara, había transmitido la duración de los gobiernos de los señores de México que conformaban su propia genealogía, menos extensa que la de éste. De Acosta (2006 [1591], 390- 396), por ejemplo, Gutiérrez de Santa Clara extrajo la duración de los reinados de Montezumatzin, correspondiente a 28 años, y de Axayacatzin y Ahuytzotzin, de 11 años cada uno. Sin embargo, al igual que en el caso anterior, existen variantes entre Gutiérrez de Santa Clara y Acosta como se observa, por ejemplo, a propósito del gobierno de Myxcoaltzin o Izcoatl: mientras en Gutiérrez de Santa Clara (1904- 1929 [¿1595- 1603?], V, 155) figura con 24 años de reinado, en Acosta el último aparece con 12 (2006 [1591], 387).

De lo anterior se desprenden dos conclusiones: la primera es que Gutiérrez de Santa Clara combinó el registro cronológico de López de Gómara con el de Acosta, es decir, que su cuenta de los señores de Nueva España está conformada por dos registros cronológicos distintos. En segundo lugar, introdujo nuevos cálculos allí donde ninguno de los dos había indicado la duración de un determinado gobierno. Algo parecido sucede a propósito de los gobernantes incas, cuya genealogía y caracterización Gutiérrez de Santa Clara tomó de Román Zamora y de Diego Fernández. En consecuencia, si Gutiérrez de Santa Clara tomó su recuento del pasado indiano de autores previos, sin que su crónica evidencie ningún rastro de informaciones inéditas, excepto algunos datos de las cronologías para los gobernantes de Perú y México, entonces no existe razón para pensar que estos datos podrían provenir de una tradición netamente andina o mesoamericana. El cotejo de las fuentes que Gutiérrez de Santa Clara utilizó en su *Historia* sugiere más bien lo contrario, es decir, que estos cálculos surgieron *ex nihilo*. De otra parte, la presencia de indicadores cronológicos previos a la llegada de los españoles sólo a propósito de la genealogía de los gobernantes incas y mesoamericanos también sugiere que Gutiérrez de Santa Clara intentó revestir de una coherencia cronológica estas listas,

esforzándose porque ninguno de los gobernantes que las conformaban quedasen sin sus correspondientes años de gobiernos. Finalmente, y para el caso de los incas, pareciera ser que Gutiérrez de Santa Clara calculó los años de gobierno de cada uno teniendo como marco cronológico la lectura muy personal que hizo de las *Repúblicas del mundo* de Román y Zamora, ajustándolos a los cerca de 600 años que éste había estipulado para el incario.

IV.2 Garcilaso de la Vega y Antonio Vázquez de Espinosa

Otro cronista que incorporó algunos datos cronológicos a las descripciones de los gobiernos incas fue el Inca Garcilaso de la Vega en sus *Comentarios reales*. A diferencia del carácter universalista de las crónicas de Sarmiento de Gamboa o Cabello Valboa y del énfasis en cronologización del pasado indiano que se observa en Gutiérrez de Santa Clara, la obra de Garcilaso se circunscribió al espacio andino, cuyo pasado el Inca dividió en dos edades: una previa a los incas a la que denomina “antigua gentilidad” y en la que cada provincia o linaje tenía sus propios dioses y señores o reyecillos Garcilaso (1976 [1609], I, 26- 31); y otra a partir de Manco Capac, el primer inca, responsable de enseñar a los indios los principios de la civilización (Garcilaso (1976 [1609], I, 36-40).

Aunque Garcilaso no mencionó nada respecto a la duración que había tenido la edad previa a los incas sí se refirió a la del incario, información que extrajo de dos fuentes diferentes. La primera corresponde al testimonio del tío de su madre quien le había dicho que no sabía precisamente cuántos años habían transcurrido desde el primer inca “que son tantos que no los ha podido guardar la memoria”. No obstante, el tío en seguida agregaba que habían sido “más de cuatrocientos” (Garcilaso 1976 [1609], I, 41). La segunda fuente, en tanto, corresponde a Blas Valera, quien asignaba al incario una duración de “más de quinientos y cerca de seiscientos” años (Garcilaso 1976 [1609], I, 59). Más tarde, al traducir un extenso párrafo extraído de los papeles de Blas Valera, Garcilaso señala que los primeros reyes de los incas se habían establecido hacia “seiscientos años a esta parte” (Garcilaso 1976 [1609], I, 234).

Más allá de estos indicadores generales, Garcilaso no transmitió ni fechas concretas ni los años que había vivido cada inca, remitiéndose sólo a señalar los años que habían gobernado algunos de éstos, puesto que existen cinco incas para los que no existe información, como queda en evidencia en el siguiente cuadro:

Cuadro XXII: Cronología de los gobernantes incas en los *Comentarios reales* de Garcilaso de la Vega (1976 [1609])

	Página Garcilaso (1976 [1609])	Inca	Años gobernados	Observaciones
1	I, 54	Manco Capac	Más de 30 o 40 años	
2	I, 95	Sinchi Roca	30	
3		Lloque Yupanqui	N/I	
4	I, 139	Mayta Capac	30 poco más o menos	
5		Capaz Yupanqui	N/I	
6	I, 203	Inca Roca	Casi 50 años	La fuente es Blas Valera
7		Yahuar Huacac	N/I	
8	I, 273	Viracocha	Se cree que fueron 50	
9	II, 78	Inca Pachacuteec	Más de 50 o 60	
10		Inca Yupangui	N/I	
11		Topa Inca Yupangui	N/I	
12	II, 235	Huayna Capac	42 años	La fuente es Blas Valera, quien dice que murió en 1523
13	II, 235	Huáscar	8	Francisco Pizarro entró en el Perú en 1531

Tal como en el caso de Cabello Valboa, los períodos de gobierno transmitidos por Garcilaso no son exactos, sino que corresponden a cifras aproximadas. Por ejemplo, a propósito del gobierno de Mayta Capac precisa que “como a los pasados, le dan treinta años de reinado, poco más o menos, que de cierto no se sabe los que reinó ni los años que vivió, ni yo pude haber más de sus hechos” (Garcilaso 1976 [1609], I, 139).

De otra parte, al igual que el cálculo sobre la duración del incario, la duración de los gobiernos de Inca Roca y Huayna Capac también proceden de Blas Valera. Respecto a este último, cabe mencionar que es el único inca de la serie cuya edad no corresponde a un número redondo y para el cual, además, se entrega el año de su muerte: 1523. Este es el único dato a partir del cual se puede obtener un cálculo no explícito en la cronología, puesto que si a 1523 se le restan los 42 años de gobierno de Huayna Capac es posible obtener el año en que Topa Inca terminó de gobernar: 1481.

Fuera del periodo de gobierno de algunos de los incas, Garcilaso también deslizó otros indicadores temporales a lo largo de su relato, la mayoría relacionados

con la duración de determinados eventos de sus vidas. Por ejemplo, en el caso de Manco Capac señaló que después de poblar el Cusco los indios silvestres que vivían alrededor se habían allegado al Inca de tal manera que al cabo de 6 o 7 años éste ya tenía gente de guerra armada para defenderse de sus potenciales enemigos (Garcilaso (1976 [1609], I, 41). Datos como este aparecen con más frecuencia a partir de Viracocha pero, al no contar con la cronología completa, tampoco es posible verificar la coherencia entre la serie numérica y el relato a partir de ellos.

A diferencia de las crónicas de Sarmiento de Gamboa, Cabello Valboa y Gutiérrez de Santa Clara, que permanecieron inéditas por varios siglos, los *Comentarios reales* tuvieron una enorme difusión en el siglo XVII y aún después, convirtiéndose en uno de los principales referentes a la hora de abordar la historia de los incas. En este sentido, uno de sus seguidores más conocidos fue Antonio Vázquez de Espinosa, quien en su *Compendio y descripción de las Indias occidentales* reprodujo en varios episodios la exposición del pasado incaico de Garcilaso, a quien citó a propósito de otras materias relacionadas con el Perú pero no específicamente al dar cuenta de la genealogía de los incas.

La obra de Vázquez de Espinosa, un sacerdote carmelitano que recorrió el virreinato de Nueva España y el del Perú entre 1608 y 1622, corresponde a una descripción de las Indias que comienza con la Audiencia de la Isla Española y termina con la de Chile. Sin embargo, antes de empezar esta descripción, Vázquez de Espinosa se refirió al origen de los indios que, desde su perspectiva, descendían de las diez tribus de Israel “la mejor gente que en aquellos tiempos había en el mundo” (Vázquez de Espinosa 1969 [c. 1630], 18). Toda esta reflexión va acompañada de una detallada cronología que -en principio- parece tomada del teólogo francés Genebrardo, a quien cita en más de una ocasión, pero que en realidad corresponde a la de la *Cronología y reportorio de la razón de los tiempos* del licenciado Rodrigo Zamorano, a quien no se refiere en ninguna parte de su obra.

La detallada cronología de Zamorano arrancaba con la creación y terminaba con el nacimiento de Cristo en el 3967 del *Anno Mundi*, dando cuenta de las siete edades en que se dividía el pasado de la humanidad. Vázquez de Espinosa siguió con exactitud esta cronología, partiendo con el nacimiento de Noé a 1056 años del Diluvio y señalando -a continuación- el año de nacimiento de Jafet, Sem y Cam y de algunos patriarcas post diluvianos, así como también de algunos de los reyes de Israel (Vázquez de Espinosa 1969 [c. 1630], 10- 11 y 23).

Ahora bien, la innovación de Vázquez de Espinosa consistió en utilizar la cronología de Zamorano para situar en el tiempo el poblamiento de las Indias: de acuerdo a la *Cronología y reportorio*, las diez tribus de Israel habían sido desterradas de Samaria en el 3228 AM, equivalente al 739 AC (Zamorano 1594, 344). A partir de estas fechas Vázquez de Espinosa concluyó que las Indias se habían poblado hacia 2369 años, cálculo que obtuvo -según el mismo lo indicó- agregando al año correspondiente a su propio presente -1630- los 739 que habían transcurrido entre el nacimiento de Cristo y el destierro de Samaria (Vázquez de Espinosa 1969 [c. 1630], 19).

Junto con atribuir el origen de los indios a las diez tribus de Israel, Vázquez de Espinosa no descartó la posibilidad de que el pueblo hebreo hubiese poblado las Indias en otras ocasiones. Una de ellas podría haber sido en el 2024 AM -equivalente al 1943 AC- año en el que, según la *Cronología* de Zamorano, Abraham había salido de Haram para Canaam, al mismo tiempo que una general esterilidad había azotado a todo el mundo (Zamorano 1594, 325v- 326). Al igual que en cálculo anterior, Vázquez de Espinosa sumó a 1630 los 1943 años que habían transcurrido desde Abraham al nacimiento de Cristo, obteniendo la cifra de 3573. Es decir, las Indias se habían poblado hacia 3573 años. También calculó que para entonces Sem estaba vivo y que Noé había muerto hacía 17 años (Vázquez de Espinosa 1969 [c. 1630], 20- 21).

Finalmente, las Indias también se podrían haber poblado cuando Senaquerib había puesto cerco a Jerusalén, en tiempos del rey Ezequías. A raíz de estas guerras muchos hebreos habían huído a Etiopía y Egipto desde donde, posiblemente, habían cruzado el océano hasta llegar a las costas de Brasil. Esto había sucedido 7 años después del destierro de las tribus de Israel en el 3232 AM (Vázquez de Espinosa 1969 [c. 1630], 21).

Todos estos cálculos tenían por objetivo incorporar a las Indias a la historia trazada por la Biblia, remontando el origen de los indios a los episodios del pasado hebreo que se relacionaran con hambrunas o destierros, experiencias que los habrían empujado a buscar una nueva vida en otras latitudes.

Un segundo momento en que Vázquez de Espinosa menciona fechas relacionadas con el pasado de las Indias es a propósito de “Del origen y descendencia de los Reyes y señores que hubo en la Nueva España”, descripción que está tomada

en gran medida de “Gomora”, según él mismo lo indicó. En efecto -al igual que Gutiérrez de Santa Clara- Vázquez de Espinosa tomó de la *Historia de la conquista de México* de Francisco López de Gómara el recuento que éste había hecho de los reyes de México.

Vázquez de Espinosa copió textualmente la información concerniente a años que encontró en López de Gómara partiendo con el año en que los chichimecas habían llegado a México: 721 DC (López de Gómara 1554, 301). Pero, a diferencia de Gutiérrez de Santa Clara, calculó los años correspondientes a los gobiernos de los señores de Nueva España en el calendario cristiano. Así concluyó que si Totepeuch había vivido 100 años, entonces había sucedido en el 821 DC. Y si al cabo de los cincuenta años que había reinado su hijo Topil había habido un interreino de 110 años, entonces el siguiente gobernante había sido elegido en el 981 DC. No obstante, luego de este cálculo Vázquez de Espinosa cometió un error, puesto que si el siguiente rey -Nauhiocin- había reinado 60 años, entonces éste debía haber sucedido en el 1041 DC y no en el 991 DC, como en efecto lo señala (Vázquez de Espinosa 1969 [c. 1630], 100). A continuación, Vázquez de Espinosa continúa la copia de la genealogía de reyes de López de Gómara, con una diferencia: al llegar a décimoquinto rey Ciuhtetl señaló que éste había gobernado cuando llegaron los mexicanos a México en el 1202 y luego indica que el vigésimo rey Acamapixtli lo había hecho en el 1382. Estos periodos de gobierno, al igual que los que siguen en su descripción, están ausentes en López de Gómara y no es posible deducirlos a partir de ningún dato que éste hubiese transmitido. Tampoco están presentes en la *Historia natural y moral de las Indias* de Joseph de Acosta, la otra crónica que -al igual que Gutiérrez de Santa Clara- Vázquez de Espinosa sigue en este apartado. Del mismo modo, Vázquez de Espinosa cambió algunos de los años de reinado transmitidos por López de Gómara: allí donde este último señalaba que el rey Nauhiocin -otro distinto del ya mencionado- había reinado 46 años (López de Gómara 1554, 302v), Vázquez de Espinosa (1969 [c. 1630], 101) indica que reinó sólo 40. En consecuencia, junto con completar la genealogía de López de Gómara con cálculos que parecen ser de su propia pluma, Vázquez de Espinosa también adulteró algunos de los datos presentes en su cronología.

Ahora bien, el tercer momento en el que Vázquez de Espinosa recurre a las cronologías es a propósito de los gobernantes incas, cuya descripción -como ya se ha mencionado- tomó de Garcilaso de la Vega y la cual dice haber inquirido y rastreado “de las cuentas y confusas relaciones de los Quipos de los indios” (Vázquez de

Espinosa 1969 [c. 1630], 378).

Según Vázquez de Espinosa, Manco Capac había salido de la Laguna de Titicaca -con su mujer y hermana la reina- el año de 1025. Luego se había dirigido al lugar que su padre el Sol le había mandado, enseñándole a las bárbaras naciones que por el camino encontró la ley natural y sacándolos del bruto barbarismo en que vivían hasta ese entonces. Este viaje había durado 5 años, llegando a la que sería la ciudad imperial en el 1030. Luego había tardado un año en doctrinar a los bárbaros que allí vivían, fundando el Cusco en 1031 (Vázquez de Espinosa 1969 [c. 1630], 378), aunque en otro lugar data esta misma fundación en el 1030 (Vázquez de Espinosa 1969 [c. 1630], 369). A partir de entonces la ciudad imperial se había convertido en madre y patria de muchas naciones, a las cuales había mantenido sujetas por sus armas y con sus leyes por espacio de 500 años (Vázquez de Espinosa 1969 [c. 1630], 379), información que vuelve a corroborar más tarde y que coincide con la suma de los gobiernos de los incas que transmite (Vázquez de Espinosa 1969 [c. 1630], 391).

Cuadro XXIII: Cronología de los gobernantes incas en el *Compendio y descripción de las Indias occidentales* (1969 [c. 1630]) de Vázquez de Espinosa

	Página	Inca	Gobernó	Año de muerte	Observaciones
1	379	Manco Capac	Más de 40 años	1071	
2	379	Sinchi Roca	34 años	1105	
3	379	Lloque Yupangui	36	1141	
4	380	Mayta Capac	30	1171	
5	381	Capac Yupangui	40	1211	
6	381	Ynca Roca	Más de 50 años	1261	
7	382	Yaguar Huacac	Más de 30 años	1291 pocos más o menos	
8	383	Viracocha	Más de 60 años	1351	Tomó la borla de 23 y murió de 84 años
9	384	Pachacuteq Yupangui	Más de 60 años	1411	
10	384- 385	Ynga Yupangui	Más de 30 años	1441	
11	386	Tupac Inga Yunpangui	Más de 40 años	1481	
12	378- 388	Guayna Capac	Más de 42 años	1523	
13	378	Guascar	8	1531	

Ahora bien ¿en qué medida Vázquez de Espinosa siguió la duración de los gobiernos de los incas de Garcilaso de la Vega?

Cuadro XXIV: Comparación de los gobiernos incas en el *Compendio y descripción de las Indias occidentales* (1969 [c. 1630]) de Vázquez de Espinosa y los *Comentarios reales* (1976 [1609]) de Garcilaso de la Vega

Inca	Incas en Vázquez de Espinosa	Incas en Garcilaso de la Vega
Manco Capac	Más de 40 años	Más de 30 o 40 años
Sinchi Roca	34 años	30
Lloque Yupangui	36	N/I
Mayta Capac	30	30 poco más o menos
Capac Yupangui	40	N/I
Ynca Roca	Más de 50 años	Casi 50 años
Yaguar Huacac	Más de 30 años	N/I
Viracocha	Más de 60 años	Se cree que fueron 50
Pachacutec Yupangui	Más de 60 años	Más de 50 o 60
Ynga Yupangui	Más de 30 años	N/I
Tupac Inga Yunpanguí	Más de 40 años	N/I
Guayna Capac	Más de 42 años	42 años
Guascar	8	8

Del cuadro anterior se desprende que Vázquez de Espinosa siguió muy de cerca a Garcilaso, copiando textualmente los años asignados a los gobiernos de Mayta Capac, Inca Roca, Huayna Capac y Huáscar. De otra parte, se observa que allí donde Garcilaso fue ambiguo y transmitió dos cifras para el gobierno de un determinado inca, Vázquez de Espinosa optó por el cálculo más abultado: para el caso de Manco Capac prefirió los 40 años y para el de Pachacuti los 60. La tendencia a aumentar la duración de los gobiernos de los incas también se observa a propósito de Sinchi Roca y Viracocha.

Respecto a los marcadores temporales presentes en Garcilaso y que no se relacionaban directamente con la cronología, Vázquez de Espinosa también los reprodujo: los 19 años con que contaba el inca Viracocha al ser desterrado por su padre Yaguar Huaca (Vázquez de Espinosa 1969 [c. 1630], 382); (Garcilaso 1976 [1609], I, 206) y los 3 años que había durado la visita de Pachacuti por sus reinos

(Vázquez de Espinosa 1969 [c. 1630], 383); (Garcilaso 1976 [1609], II, 28) son dos de estos ejemplos.

Finalmente, pareciera ser que al construir su cronología Vázquez de Espinosa partió desde el año de muerte de Huayna Capac -1523- al cual le restó los 42 años que éste había gobernado. Así, obtuvo el año en que Topa Inca había terminado de gobernar: 1481. A este año le restó los 40 años de gobierno de Topa Inca, repitiendo la misma operación hasta llegar hasta Manco Capac. Respecto a la duración del incario, Vázquez de Espinosa enmarcó toda la cronología en un periodo de exactamente 500 años, siguiendo uno de los tres cálculos transmitidos por Garcilaso, específicamente aquel que correspondía al promedio de los otros dos -600 y 400- y el cual el Inca había obtenido de Blas Valera.

En conclusión, en la cronología de Vázquez de Espinosa conviven las que extrajo de la *Cronología y reportorio* de Rodrigo Zamorano, de la *Historia y conquista de México* de Francisco López de Gómara y de los *Comentarios reales* de Garcilaso los cuales, a su vez, le traspasaron indicadores temporales que el Inca había obtenido de Blas Valera. De otra parte, tal como en las cronologías anteriores, en la de Vázquez de Espinosa también era necesario que un inca muriese para que su sucesor recibiera la borla, aunque para el caso de Yaguar Huaca explícitamente indica que murió el año de 1291, “habiendo algunos que reinaba su hijo Inca Viracocha” (Vázquez de Espinosa 1969 [c. 1630], 382).

V Los incas en perspectiva andina

V.1 El Discurso sobre la descendencia y gobierno de los incas

Un quinto documento que transmitió los años que había durado el gobierno de cada uno de los incas es el *Discurso sobre la Descendencia y Gobierno de los Incas*, también conocido como la *Declaración de los quipocamayos a Vaca de Castro*. Este último nombre lo recibió a partir de la información presente en el primer folio, en donde se explica que la historia incaica contenida en el manuscrito se había obtenido de las declaraciones hechas por varios quipucamayos ante Vaca de Castro, que gobernó el Cusco entre 1541 y 1544. El *Discurso* consta de tres partes: la primera contiene la historia de los incas que habrían transmitido los quipucamayos, la segunda da cuenta de lo acontecido después de la llegada de los españoles y la tercera corresponde a una carta fechada en mayo de 1608, dirigida al contador Pedro Ibáñez y firmada por

“Fr. Antonio”. Catherine Julien (2009, 9- 13) ha planteado que de las tres partes es probable que las dos primeras -dentro de las cuales se encuentra la descripción de la genealogía de los incas- sean anteriores a la tercera y que en efecto correspondan a la época del gobernador Vaca de Castro. En cualquier caso, esto no excluiría que pudiesen corresponder a una reelaboración posterior de alguna información o probanza o, en cualquier caso, a un resumen de los eventos que pudieron acontecer en algún acto oficial durante su mandato. Esta reelaboración -en la perspectiva de Julien- habría tenido lugar en 1608, fecha en que la totalidad del documento habría sido copiado por una sola mano.

A diferencia de Catherine Julien, Nicanor Domínguez ha planteado que el documento posee dos caligrafías distintas, la primera de las cuales sería la responsable de las dos primeras partes del *Discurso* y dataría de entre 1602 y 1608; la segunda, en tanto, sería la responsable de la carta firmada por Fr. Antonio y dataría de 1608. En consecuencia, en la perspectiva de Domínguez, sería necesario considerar el *Discurso* como un texto mixto compuesto a inicios del siglo XVII en el Cusco, probablemente por autores eclesiásticos que dispusieron de informaciones manuscritas recopiladas durante las seis décadas anteriores (Domínguez 2010, 144).

Al inicio de la primera parte del documento expresamente se señala que la cuenta del origen de los incas y lo acontecido en el transcurso de sus vidas era llevada por quipocamayos, cuyos registros comenzaban desde el día que nacía el inca “y del tiempo y años y edad (en que) tomaban la posesión del señorío y la edad que tenía al tiempo que la tomaba uno de ellos y los años que reinaba hasta su fin y muerte y entraba otro sucesor con la misma cuenta” (*Discurso* 2004 [¿1602- 1608?], 362). Es decir que, de acuerdo al *Discurso*, el registro se llevaba teniendo en cuenta, en primer lugar, la fecha en que cada inca nacía; en segundo lugar, la edad en que éstos sucedían; y, en tercer lugar, los años que reinaban hasta su muerte. Planteada así, esta cuenta correspondería al esquema de la *relative chronology* utilizada para calcular el *Anno mundi* en base a la lista de patriarcas prediluvianos de Génesis 5, de no ser por un detalle: que la información respecto a las edades en que los incas nacían, se sucedían y morían no aparece en la descripción de sus gobiernos, puesto que el documento sólo transmite la cantidad de años que los incas o bien habían vivido o bien habían reinado, sin que exista una clara distinción entre ambos indicadores: es decir que, como Cabello Valboa, el documento transmite ambos valores como si se tratase de un mismo dato.

Cuadro XXV: Cronología de los gobernantes incas en el *Discurso sobre la descendencia y gobierno de los Incas* (2004 [¿1602- 1608?])

	Referencia	Inca	Tiempo de gobierno	Edad
1		Manco Capac	N/I	N/I
2	366	Chinche Roca	Reinó hasta ser de edad de más de 70 años	
3	366	Lloque Yupangue		Más tiempo de 50 años
4	366	Mayta Capac		50 años
5	366	Capac Yupangue		Más de 60 años
6	367	Inga Roca	Reinó hasta ser de más de 80 años	
7	367	Yavarvacac		Poco más tiempo de 40 años
8	370	Viracocha Inga		Poco más de 70 años
9	370	Inga Yupangue (Pachacuti Inga)	Reinó hasta ser de más de 80 años	
10	371	Topa Inga Yupangue	Reinó hasta ser de más de 80 años	
11	372	Guaina Capac		Poco más de 50 años
12	362	Guáscar	2 años y 4 meses	
	362	Total según el <i>Discurso</i>	473	
		Total según la suma efectiva de los reinados	632	

De la sistematización de la información concerniente a las edades de los incas presente en el *Discurso* se observa que éstas corresponden a cifras aproximadas: todos los incas o bien vivieron “más de X años” o bien reinaron “más de X años”, siendo las únicas referencias exactas las relacionadas con el gobierno de Mayta Capac y Huáscar. Junto con esto, todas las cifras corresponden a números decimales redondos, salvo el reinado de este último -a quien el texto le asigna una duración de 2 años y 4 meses- y el de Manco Capac, de quien no se señala ni su edad total ni la edad que tenía al momento de convertirse en gobernante. Finalmente, en la medida en que en el *Discurso* no aparece el año de muerte de Huáscar, no es posible calcular el año de muerte del resto de los incas.

Por otra parte, aunque el documento señala expresamente que los incas habían reinado legítimamente un total de 473 años, contando desde Manco Capac hasta Huáscar (*Discurso* 2004 [¿1602- 1608?], 362), si se suman los períodos de gobierno de cada inca y sus edades totales como si se tratases de un mismo dato se obtiene un total de 632 años, es decir, existen 159 años de diferencia entre la cifra que el texto explícitamente transmite y la que resulta de la suma efectiva de los reinados

de los incas. Si bien en el mismo documento se expresa que el registro de los incas había sido en años y meses lunares, la diferencia entre un año solar y un año lunar es de apenas 11 días, de modo que los 159 años que median entre ambos cómputos no se explican debido a esta divergencia. Dado que el *Discurso* es un texto mixto cuya redacción comprende un periodo que abarca seis décadas, es posible que la diferencia entre ambos cálculos sea la evidencia de dos momentos distintos de su proceso de elaboración, es decir, que los 473 años que se indican al principio del documento correspondan a una redacción, mientras que los años que se le asignan a la vida o al reinado de cada inca correspondan a otra, de ahí las diferencias.

Respecto a los 473 años que una de las cronologías asigna al gobierno de los Incas no hay mucho que decir, en la medida en que el *Discurso* no transmite otros datos que sean coherentes con ella. Eso sí, en tanto que los 2 años y 4 meses asignados a Huáscar aparecen junto a este cálculo, y que es el único periodo de gobierno que no corresponde a un número redondo, es posible que ambos datos pertenezcan a una misma redacción.

No obstante, respecto a la cronología que asigna 632 años al *Tawantinsuyu* si es posible hacer una precisión: si se suman los años correspondientes a las edades o periodos de gobierno de los incas desde Sinchi Roca a Pachacuti se obtiene la cifra de 500 años cálculo que, en efecto, corresponde a un *pachacuti* o periodo de 500 años.

Ahora bien, Zuidema refiriéndose a los años de gobierno para cada inca transmitidos por el *Discurso* ha planteado que, de haber sido la información realmente derivada de los quipucamayos, entonces Juan de Betanzos -uno de los intérpretes que participaron en la traducción del *Discurso*- hubiese incluido con toda su seguridad en su crónica parte de esta información. No obstante, esta cronología está ausente en la *Suma y narración de los incas*. De otra parte, Zuidema también identificó la costumbre de mencionar “la longitud de los reinados” como una práctica que comenzó a cristalizarse entre los cronistas a fines del siglo XVI, concluyendo que no había ninguna razón para que los quipucamayos hubiesen construido una cronología dinástica de las *panakas* en una fecha tan temprana como 1542- 1543 (Zuidema 2010, 437- 438).

No obstante que Zuidema está en lo cierto al considerar que la tendencia de incorporar la longitud de los gobiernos incas en las narrativas del incario corresponde

a una práctica de fines del siglo XVI, el hecho de que Juan de Betanzos no incluyera en su *Suma y narración* la longitud de los gobiernos del *Discurso* no significa necesariamente que esta práctica no hubiese existido entre los quipucamayos para entonces. Lo que sí podría significar es que para 1551-1557, fecha en que Betanzos escribió su crónica, los marcadores temporales relacionados con los incas presentes en el *Discurso* aún no hubiesen sido incluidos a la redacción que él conoció, dadas las varias fases de composición de este último. De lo anterior, en consecuencia, se podría concluir que la longitud de los gobiernos o las edades correspondientes a los incas en el *Discurso* se incorporaron con posterioridad a la finalización de la *Suma y narración*, es decir, después de 1557.

V.2 Las cronologías y Guaman Poma de Ayala

Finalmente, una sexta cronología para la duración del incario fue transmitida por Guaman Poma de Ayala quien, tal como Sarmiento de Gamboa o Cabello Valboa, enmarcó toda su obra en una matriz cronológica universal la cual, siguiendo el estilo de toda la *Nueva corónica*, refleja la particular manera en que el cronista concibió el pasado de la humanidad, del cual las Indias formaban parte.

La universalidad con que Guaman Poma revistió su obra se evidencia en los esfuerzos que hizo por calcular la edad del mundo, para la cual transmitió varios cómputos, no siempre coherentes entre sí. El primero de ellos corresponde al que aparece en el *Prólogo al lector cristiano*, en donde señala que “la fundación del mundo dos millón y seycientos y doze años desde el comienzo hasta el acabo” adjudicando este cálculo a los filósofos letrados, a los santos apóstoles y a los doctores de la Iglesia (Guaman Poma 2004 [1615- 1616], 13). Más tarde, a propósito de la primera edad del mundo, Guaman Poma se vuelve a referir al tema, esta vez precisando que “no se puede saber tanto ni de tantos años, porque el mundo está ya viejo, que sólo Dios en su secreto sabe todo lo pasado y lo venidero; no puede pasar con lo determinado de Dios, sino sólo imaginar que ha millones de años desde que se fundó el mundo según para castigo de Dios” (Guaman Poma 2004 [1615- 1616], 23) párrafo que, como se mencionó en la segunda parte de esta tesis, parece estar inspirado en la lectura de los primeros capítulos de la *Miscelánea antártica* de Miguel Cabello Valboa y en algunos elementos de la mística cristiana del siglo XVI.

Un hecho importante a destacar es que Guaman Poma, a pesar de haber seguido la *Chronographia* de Jerónimo de Chávez, no incorporó datos cronológicos

procedentes de ésta en el capítulo de las edades del mundo, sino que sólo se remitió a reproducir las genealogías de patriarcas bíblicos y personajes de la antigüedad sobre los cuales se estructuraba el cálculo del *Anno mundi*. Esta decisión podría deberse a la complejidad que revestían las tablas cronológicas de Chávez las cuales, aunque dividían los años en antes y después de Cristo, no indicaban la operación correspondiente ni señalaban claramente la división entre ambas épocas. En otras palabras, a Guaman Poma debió parecerle extraño que los años de la era precristiana avanzaran no de menor a mayor, como los de la era cristiana, sino en sentido inverso, es decir, de mayor a menor. Esto podría explicar, por ejemplo, que el cronista en su descripción de la segunda edad del mundo repitiera el mismo cálculo que antes - “desde el arca de Noé del diluvio, seis mil y seiscientos doce años” (Guaman Poma 2004 [1615- 1616], 25)- a pesar de que la tabla de Chávez que siguió para este apartado expresamente indicara que éste había sucedido en el 2954 AC.

De otra parte, la insistencia de Guaman Poma en el año “seiscientos doce”, independientemente de si se refería a “dos millón y seycientos y doze” o a “seis mil y seiscientos doce” años, es una evidencia del modo en el que construyó su cronología: partiendo de su presente, el año de 1612, el cronista supuso que los años transcurridos en el pasado correspondían a un número redondo: dos millones o cinco mil, dependiendo del cómputo. Esta particularidad de la cronología de Guaman Poma ya había sido evidenciada por Nathan Wachtel (1971, 250), Juan Ossio (1973, 191-195) y posteriormente por Rolena Adorno (2001), quienes también llamaron la atención sobre el hecho de que esta fecha variaba a medida en que los capítulos de la *Nueva corónica* avanzaban. Así, a diferencia de los capítulos iniciales en que los cálculos siempre remitían al año 1612, en los apartados correspondientes a las edades de los indios Guaman Poma tiene como base el año de 1613: “los dichos años de seys mil y seycientos treze años” (Guaman Poma 2004 [1615- 1616], 49), periodo de tiempo en base al cual calculó la duración de cada una de estas edades.

Ahora bien, al calcular cuánto tiempo habían durado las edades de los indios, Guaman Poma enmendó los resultados que obtuvo en más de una ocasión, de ahí los borrones que en este apartado figuran en el manuscrito. Estas correcciones aparecen en el siguiente cuadro en la columna “Cálculo tarjado”, del mismo modo que la columna “Enmienda” corresponde, justamente, a la corrección. La columna “Suma de las edades”, en tanto, corresponde a un cálculo explícito de Guaman Poma: a diferencia, por ejemplo, de las cronologías como la de Sarmiento de Gamboa o Vázquez de Espinosa en las que la duración total del incario se obtenía al final,

sumando los gobiernos de todos los incas, Guaman Poma hizo esta suma paso a paso, es decir, al transmitir la duración de una determinada era también hizo explícita la suma que obtenía agregando a ésta los años que había durado la era anterior.

Cuadro XXVI: Cronología de las edades de los indios en la *Nueva corónica y buen gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala (2004 [1615- 1616])

Página	Edad	Cálculo tarjado	Enmienda	Suma de las edades	Observaciones
49	Uari Uiracocha Runa	830	800		
54- 55	Vari Runa	1320, 1032	1300	2150	Hay 2 correcciones
58-59	Purun Runa	1032	1100	3200	Aquí hizo la corrección
64-65	Auca Runa		2100	5300	

Entre las correcciones que Guaman Poma hizo sobre la cronología que construyó para las cuatro edades en que dividió el pasado andino, la primera aparece a propósito da la edad de *Uari Uiracocha Runa*, a la cual Guaman Poma asignó -en un principio- una duración de 830 años, cálculo que luego enmendó borrándole la frase “y treynta”. Este mismo procedimiento lo repitió a propósito de los años que había durado la siguiente edad, *Vari Runa*, sólo que aquí hizo dos correcciones: si bien el número original correspondía a 1320, el cronista hizo una primera enmienda y lo transformó en 1032, cómputo sobre el cual realizó una segunda corrección que lo convirtió en 1300¹⁷⁸. Estas rectificaciones explican porqué al momento de señalar cuánto tiempo habían durado las dos edades, Guaman Poma indique que “De los dichos seys mil y saycientos y treze años, sacando desde la gente *Uari Uira Cocha Runa* y desde *Uari Runa* dos mil y ciento y cincuenta años, duraron y multiplicaron estos yndios” (Guaman Poma 2004 [1615- 1616], 55), cifra que corresponde a la suma de 830 más 1320, es decir, a la suma de los primeros cálculos sin enmendar. Finalmente, una tercera corrección se observa a propósito de la edad de *Purun runa*, cuya primera redacción decía “mil treynta y dos” pero que Guaman Poma corrigió tarjando los 32 y agregando la palabra “ciento”, de modo que la cifra quedó en 1100. Es en este momento en donde el cronista debió rectificar los cálculos anteriores, en la medida en que Guaman Poma indica que las tres edades juntas duraron 3200 años cómputo que -en efecto- corresponde a la suma de las cifras enmendadas. Finalmente, en los 2100 años que el cronista asignó a la última edad de *Auca Runa* ya no hay correcciones, de modo que cuando agregó a ésta la duración de las edades anteriores obtuvo el tiempo transcurrido desde la primera a la cuarta edad: 5300 años.

¹⁷⁸ Esta enmienda no figura en las notas a la edición consultada.

De la cuenta anterior se desprenden dos conclusiones: la primera es que Guaman Poma calculó estas periodificaciones al mismo tiempo que escribía y la segunda es que obtuvo una duración total para la época preincaica de 5300 años. Investigadores como Juan Ossio (1973, 191) han visto en este último número el reflejo de una cifra “redonda y milenarista”, que podría interpretarse a la luz de los soles -o períodos de 500 años- presentes en las *Memorias* de Fernando de Montesinos. No obstante, esta cifra también se acerca bastante al año que la tabla de la primera edad del mundo de Chávez transmitía para el nacimiento de Adán y la creación: el 5199 AC, cálculo que Chávez había tomado de los Intérpretes y que, según éstos, correspondía a la duración de la era precristiana (Chávez 1584, 58). En consecuencia, otra posibilidad es que Guaman Poma -aún sin entender plenamente cómo funcionaba el cambio de era- haya tomado dicha fecha como referencia, haciendo que las edades de los indios transcurrieran en forma paralela a la era precristiana. De ser así, las correcciones de Guaman Poma habrían tenido como objetivo llegar a los 5199 años presentes en Chávez, sin que haya tenido éxito en la operación.

Ahora bien, una vez concluida la cronología de las edades de los indios, Guaman Poma se adentró en los tiempos incaicos, indicando que desde la primera edad de los indios -*Uari Uiracocha runa*- hasta el final de la época de los incas habían transcurrido 6000 años. Este dato, que por supuesto no coincide con las periodificaciones anteriores ni posteriores, va acompañado de un cálculo exclusivo para el incario: desde el gobierno del primer inca Manco Capac hasta el fin del reino habían transcurrido 1515 años (Guaman Poma 2004 [1615- 1616], 87). A continuación, comienza su cronología de los gobernantes incas:

Cuadro XXVII: Cronología de los gobiernos incas en la *Nueva corónica y buen gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala (2004 [1615- 1616])

	Página	Inca	Edad Total	Años sumados	Observaciones
1	87	Manco Capac	160		
2	89- 91	Sinchi Roca	155	315	
3	97	Lloque Yupangui	130	445	Primer papa
4	99	Maita Capac	120	565	
5	101	Capac Iupanque	140	705	
6	103	Inga Roca	154	859	
7	105	Iavar Vacac	139	998	
8	107	Vira cocha Inga	124	1122	
9	109	Pachacuti inga	88	1210	
10	111	Topa Ynga	200	1410	
11	114	Guayna Capac	86	1496	Desde la muerte Guayna Capac hasta la muerte capitane 36 años: 1532
12	116- 117	Guascar	25	1521	

Investigadores como Galen Brokaw (2002, 293) han planteado que tras las edades de los incas transmitidas por Guaman Poma subyace la influencia de la organización decimal y quinaria tan característica de la matemática quechua y que, de acuerdo a varias crónicas, fue utilizada por los incas con fines políticos y tributarios. Brokaw también ha sugerido que los largos periodos de vida de los diez primeros incas de la serie se deben a una manipulación consciente -aunque no señala de quién- cuyo objetivo sería ajustar estas edades a otro de los principios de la matemática quechua: el arte de la rectificación, una tendencia identificada por Gary Urton que consiste en completar los números impares, asociados a instancias de desequilibrio y a la noción de incompleto, convirtiéndolos en pares, orden asociado al balance y al equilibrio.

Si bien es cierto que las edades de los primeros incas de la serie se ajustan a números decimales múltiplos de cinco y que algunas de ellas corresponden a números pares, es difícil precisar si dichas particularidades se deben a una manipulación consciente basada en el arte de la rectificación de la matemática quechua. Aparentemente, la serie no presenta ninguna irregularidad o regularidad a partir de la cual sea posible concluir que tras dichos números subyace una operación que tienda a completar números impares, sino que más bien pareciera que el propio Guaman Poma trató de ajustar los periodos de vida de los incas teniendo en cuenta la duración de la era cristiana.

Para empezar, el modo en que Guaman Poma transmitió la cronología del incario es idéntico al utilizado en las edades de los indios, en la medida en que al señalar la edad de un determinado inca hizo explícita la suma que obtenía agregando a éste los años que había vivido el inca anterior, operación en la que Guaman Poma no erró ni una sola vez. Junto con esto, distribuyó las edades de los incas asumiendo -sin estar demasiado consciente de la operación- que el nacimiento de Manco Capac era contemporáneo al de Cristo, de modo que en la práctica la suma de las edades de los incas equivalía al año de la salvación en que habían muerto. Así si Manco Capac había vivido 160 años, Sinchi Roca 155 y Lloqui Yupanqui 130, entonces este último había muerto en el año 445 de la era cristiana. No obstante, Guaman Poma nunca se refiere al cálculo obtenido de la acumulación de las edades de los incas en términos de la cronología cristiana, sino que como un periodo de tiempo dado. Por ejemplo, a propósito del mencionado Lloque Yupanqui dice “Reynaron tres Yngas, su agüelo Mango Capac y su padre Cinche Roca Ynga, rreynaron quatrocientos y quarenta y cinco años y se acauaron” (Guaman Poma 2004 [1615- 1616], 97).

Para insertar la genealogía de los gobernantes incas en la cronología universal, Guaman Poma procedió de una manera análoga a la redacción sacerdotal de Génesis 5, en la que el nacimiento de Adán era contemporáneo a la creación del mundo y las edades en que cada patriarca había engendrado a su sucesor constituía la base sobre la cual calcular el paso de los años. Del mismo modo, en la *Nueva corónica* el nacimiento de Manco Capac es contemporáneo al de Cristo sólo que, al parecer, Guaman Poma no estuvo plenamente consciente de esta operación. En consecuencia, tal como en Génesis 5 el Diluvio marca el fin de una era a 1656 años de la creación -en la cuenta de los Hebreos- en la *Nueva corónica* la muerte de Huayna Capac marca el fin del “reino” de los Incas, a 1521 años del nacimiento de Manco Capac.

Ahora bien, si a través de los cálculos de Guaman Poma es posible advertir que para él la duración de los gobiernos incas era equivalente a la era cristiana, a propósito de la segunda edad el cronista señala expresamente que el nacimiento de Cristo había ocurrido cuando Sinchi Roca tenía 80 años (Guaman Poma 2004 [1615- 1616] ,31 y 89), atribuyendo a este mismo periodo la visita de san Bartolomé a las Indias (Guaman Poma 2004 [1615- 1616], 92). La pregunta, entonces, es ¿por qué si para efectos cronológicos Guaman Poma había considerado que el nacimiento de Cristo y Manco Capac eran contemporáneos después precisó que Cristo había nacido a los 80 años de Sinchi Roca?

Esta aparente contradicción podría tener su origen en un problema de forma que presentan dos de las tablas cronológicas de Chávez, específicamente aquellas que daban cuenta del paso de la era pre cristiana a la cristiana. Dado que la cuenta del *Anno mundi* en Chávez, como en todas las cronografías del siglo XVI, suponía que había una sucesión ininterrumpida de patriarcas, jueces, reyes y emperadores -judíos, persas o egipcios- a partir de los cuales era posible calcular la edad del mundo, el cambio de era quedó registrado en el *Catálogo de los cesares y emperadores romanos* que se muestra a continuación.

El cambio de era en la *Chronographia* de Jerónimo de Chávez (1584, 62v- 63)

T R A C T A D O				P R I M E R O					
Años antes de Christo.	Número.	Emperado- res Roma- nos.	Años.	Meses.	Años después de Christo.	Número.	Emperado- res romanos.	Años.	Meses.
48	1	Tulio Cæsar,	5	7	741	2	Pupienio yba	2	
42	2	Augusto cesar	56	7	742	8	Gordiano.	6	Africano florelcio.
16	3	Fiberio.	23		743	9	Philippo.	7	Parthos vencidos.
39	4	Caligula.	3	10	748	10	Decio.	1	Emperador christiano.
43	5	Claudio.	13		749	11	Gallo.	2	Sant Antonio florelcio.
57	6	Neron.	14		750	12	Valerio y ga.	5	Origenes murio.
71	7	Galba.	7		757	13	Claudio.	1	Sant Cyprian fue martyr
71	8	Ochon.	3		772	14	Aureliano.	5	Dionisio y Felix fueron
71	9	Vitelio.	7		774	15	Tacito	6	pontifices en Roma.
72	10	Vespasiano.	6	1	779	16	Probo.	6	Anatholio florelcio.
82	11	Tito.	2	8	780	17	Caro.	2	La heregia de los Manicheos comenzó.
84	12	Domiciano.	15	5	788	18	Dioclesiano.	20	Perseguidor de la yglesia.
100	13	Nerua.	1	4	798	19	Gallerio y có	4	Murieron en vn mes diez
101	14	Trajano.	19	6	808	20	stancio		y siete mil christianos.
120	15	Hadriano	21		812	21	Constantino	31	Iulio Firmico florelcio.
141	16	Antonio Pio.	23	3	813	22	Constantino		Coméço la heregia de los
164	17	M. Antonio.	19	1	841	23	Constancio.	24	Autropomorphitas.
183	18	Commodo.	13	6	865	24	Iuliano.	2	El sepulcro de sant Ioan
195	19	Pertinax.	6	Victor fue en Roma sum-	866	25	Iouiano.	8	Baptista fue hallado.
195	20	Iuliano.	7	mo pontifice.	867	26	Valentiniano	12	Sant Ambrofio florelcio.
196	21	Seuero.	18	Theophilo florelcio.	878	27	Valente.	14	Godos son hereticos.
214	22	Antonino.	6	Tertuliano florelcio.	882	28	Graciano.	6	Concilio fue en Augusta.
220	23	Macrino.	1	Leuantose la heregia del	888	29	Theodosio.	11	S.Hieronymo fue atama.
221	24	Helio gabalo.	4	Sabelio.	896	30	Archadio.	13	Chrisostomo florelcio.
225	25	Alexandre.	13	Origenes florelcio.					
228	26	Maximino.	3	Ponciano fue martyr.					

Como se observa en la imagen, en la primera columna de la tabla de la izquierda aparece la frase “Años antes de Christo”, no obstante sólo los dos primeros años corresponden a años de la era precristiana. De éstos, el año 42 del gobierno de Augusto había sido fijado como el del nacimiento de Cristo, de modo que a partir del siguiente año - correspondiente al 16- todos pertenecen a los transcurridos después de Cristo, aunque no haya una referencia explícita al cambio de era. En la tabla de la derecha, en tanto, la primera columna está encabezada con la frase “Años despues de Christo” y comienza con el año 241, con el emperador Pupienio.

Esta particularidad de las tablas de Chávez pudo despistar a Guaman Poma que, aún estando consciente de que teóricamente la era cristiana comenzaba en el año 1, supuso que los años después de Cristo comenzaban en el 241 y que, dado que el encabezado de la tabla decía “Años después de Cristo”, entonces Cristo había nacido en el año 240. Esto explicaría la siguiente frase de Guaman Poma: “quitado los ochenta del nacimiento del Ynga Cinchi Roca y de Mango Capac Ynga los dichos ciento y sesenta, que los dichos dos Yngas dozientos y quarenta años, que son de los susodichos dos Yngas desde el nacimiento de Nuestro Salvador Jesucristo a mil y seycientos y treze” (Guaman Poma 2004 [1615- 1616], 91). En consecuencia, en la lógica de Guaman Poma, ya que Manco Capac había vivido 160 años y Cristo había nacido en el 240, entonces este hecho debía haber ocurrido a los 80 años de Sinchi Roca. Finalmente, Guaman Poma en este apartado también menciona que desde Manco Capac hasta Huáscar habían transcurrido 1548 años (Guaman Poma 2004 [1615- 1616], 91), cálculo cuyo origen es difícil precisar.

Otro elemento a destacar en la cronología para los gobernantes incas de Guaman Poma es que a partir de Huayna Capac existen cálculos ausentes en la serie los cuales, no obstante, se pueden deducir a partir de los que Guaman Poma sí explicitó. El primero de ellos corresponde a la edad total de Huayna Capac, cálculo que se obtiene restando a los 1496 años que habían gobernado él y todos sus antecesores los 1410 que habían gobernado hasta Topa Inca. En consecuencia, Huayna Capac había vivido 86 años. El año de muerte de Huayna Capac, a su vez, permite llegar a otro cálculo no explicitado por Guaman Poma: “Desde la muerte de Gu[a]yna Capac Ynga hasta la muerte del capitán general deste rreyno que fueron Chalco Chima Ynga, Quis Quis Ynga, Aua Pante Ynga, Quizo Yupanqui Ynga /.../ treynta y seys años se perdió el rreyno” (Guaman Poma 2004 [1615- 1616], 114). En otras palabras, si desde la muerte de Huayna Capac en 1496 hasta la muerte de Chalco Chima y Quis Quis -los principales de Atahualpa- habían transcurrido 36 años, entonces estos hechos habían ocurrido en 1532. En consecuencia, en su propia

lógica, el incario había comenzado el año 1 de la era cristiana y había terminado en 1532, con la muerte de los generales de Atahualpa.

Finalmente, aunque Guaman Poma sí transmitió la edad de Huáscar -25 años- no explicitó cuántos años habían transcurrido desde Manco Capac a éste, cálculo que a fin de cuentas corresponde a la duración total de los gobiernos de los incas: 1521 años. Y en efecto, esta cifra se acerca a una de las tantas que Guaman Poma transmitió para la duración de incario: “acauaron de rreynar doze Yngas mil y quinientos y ueynte y dos años” (Guaman Poma 2004 [1615- 1616], 118).

Respecto a las edades longevas que asignó a algunos incas, Guaman Poma señala expresamente a propósito de la cuarta edad de los indios -Auca Runa- que en dichos tiempos se utilizaba un purgante con el cual “tenían mucha fuerza para pelear y aumentauan salud y durauan sus uidas tienpo de dozientos años y comían con mucho gusto” (Guaman Poma 2004 [1615- 1616], 71). En relación con lo anterior, también señala que su padre Martín Guaman de Ayala había vivido ciento y cincuenta años (Guaman Poma 2004 [1615- 1616], 76) características que suponen, tal como Juan Ossio lo ha indicado, que para Guaman Poma la longevidad era un factor de prestigio (Ossio 1973, 197).

Por último, Guaman Poma entrega nuevos indicadores cronológicos a propósito del fin de la conquista española, los cuales corresponden -precisamente- a periodificaciones para los tiempos post hispánicos.

Cuadro XXVIII: Cronología de los tiempos post hispánicos en la *Nueva corónica y buen gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala (2004 [1615- 1616], 437)

Desde Guáscar y Atahualpa	32 años
Conquista - traición de los conquistadores	24 años
Desde el descubrimiento	150 años
Desde la conquista	112 años
Desde el nacimiento del señor	1613 años

A pesar de que estos cálculos no son completamente coherentes con el resto de los datos transmitidos por Guaman Poma en los capítulos anteriores, entre ellos sí existe una coherencia interna la cual deja en evidencia, una vez más, la propia lógica del cronista: en efecto, desde el nacimiento del Señor al tiempo de Guaman Poma habían transcurrido 1613 años, sólo que el cronista supuso que de ellos los últimos 112 correspondían a la conquista

del reino. Es decir, ésta había comenzado en el 1501 o 1500, año al que agregó los 32 “de los dos hermanos Uascar y Ataguarpa”, obteniendo el año de 1532. A éste, por su parte, sumó los 24 que asignó al periodo transcurrido desde la conquista a la traición de los conquistadores, obteniendo el año de 1556 que es, justamente, el año en que el virrey Hurtado de Mendoza llegó al Perú y terminó con las guerras civiles que lo habían precedido. En cuanto a los 150 años transcurridos desde el descubrimiento, parece ser otro bloque de años redondos asignados por Guaman Poma a un periodo determinado, aunque es difícil reproducir la operación matemática que lo llevó a él.

Del análisis anterior se desprenden varias conclusiones. La primera de ellas es que si bien en un principio -en los capítulos de las edades de los indios- el cronista sacó sus cuentas sobre la marcha, es posible que a partir de esta experiencia haya llegado a la conclusión de que estos cómputos revestían una complejidad inesperada, a juzgar por las varias correcciones que realizó en esta parte del manuscrito. En consecuencia, más tarde, al calcular los años gobernados por los incas Guaman Poma o bien tuvo más cuidado, o bien realizó la operación correspondiente en un borrador y luego traspasó estos cálculos a la redacción final del manuscrito, esto teniendo en cuenta de que no existen enmiendas en esta parte de la *Nueva corónica*.

La segunda conclusión se relaciona con la forma en que Guaman Poma elaboró sus cálculos cronológicos, los cuales están expresados en periodos de años -36, 24 o 150 años- y que raramente involucran a fechas concretas. Esta característica de los cómputos de Guaman Poma podría deberse a su poca familiaridad con la manera en que se distribuían los años en la era pre cristiana los cuales, para efectos matemáticos, tenían un valor negativo. Por esta razón, Guaman Poma habría obviado toda referencia a fechas -a excepción de los mencionados 6612 para el Diluvio- en las edades del mundo y las edades de los indios, no obstante haber transmitido para estas últimas los periodos de años que había durado cada una.

Una tercera conclusión, relacionada con la anterior, se vincula con la particular interpretación que Guaman Poma realizó de las tablas cronológicas de Jerónimo de Chávez, las cuales siguió en la redacción del capítulo de las edades del mundo y de los indios. Es posible que los 5300 años que el cronista asignó a las edades de los indios hayan estado inspirados en la duración que Chávez había transmitido para la era pre cristiana, del mismo modo que la aparente incoherencia entre situar para efectos cronológicos el nacimiento de Manco Capac contemporáneo al de Cristo, de una parte, y luego situar este último hecho a los 80 años de Sinchi Roca, de otra, podrían deberse a una mala lectura de las tablas de

Chávez, las cuales no señalaban claramente el cambio de era. En consecuencia, si bien Guaman Poma habría estado consciente de que Cristo había nacido en el año uno, el hecho de que en las tablas de Chávez el primer año que aparecía en la columna “Años después de Christo” fuese el 241 debió despistarla. Guaman Poma se muestra, una vez más y tal como Menocchio -el molinero udinense- como un arquitecto de su propia heterodoxia, como un testimonio excepcional de la secularización de un conocimiento esotérico: las laberínticas tablas cronológicas de la *Chronographia* de Chávez se transformaron, en manos de Guaman Poma, en la llave para reducir ese pasado sin tiempo que eran las edades de los indios y de los incas al rígido canon del *Anno mundi*, expresado en una sucesión de reyes y emperadores extranjeros cuyos orígenes, a fin de cuentas, también se remontaban a un pasado sin tiempo y sin cronologías.

Y es que los cómputos de Guaman Poma reflejan, después de todo, la particular manera en que aprehendió el orden que subyacía a la cronología universal, apropiándose del valor que los números tenían en la cultura occidental para validar su propia crónica. Este rasgo de la *Nueva corónica* ha sido evidenciado por Gary Urton, a propósito de los números que Guaman Poma dibujó en los *unkus* o túnicas con que aparecen vestidos algunos de los incas -por ejemplo Topa Inca- de su genealogía. Dado que, obviamente, los números indo arábigos no existían antes de la conquista española, Gary Urton ha propuesto que los signos representados en los *unkus* prehispánicos podrían haber expresado una jerarquía equivalente a la que subyacía a los números la cual, en ambos casos, adquiría su sentido más pleno al interior de una organización estatal, ya fuese la incaica o la española. En esta perspectiva, Guaman Poma habría estado consciente de que los números -utilizados en censos, registros tributarios y otras instancias políticas- eran sinónimo de poder y sabiduría y que, al apropiarse de ellos, accedía a un universo de símbolos que no estaba al alcance del resto de la población y que, por ende, lo situaba en una posición del privilegio en el contexto de los Andes coloniales (Urton 1997, 201- 208).

CONCLUSIONES

A lo largo de la presente investigación se ha dado cuenta del largo camino textual que el relato del Diluvio recorrió desde el libro del Génesis hasta las crónicas y otros textos relacionados con los Andes en el siglo XVI y principios del XVII, deteniéndonos en los autores que más influencia tuvieron en la producción textual posterior y cuyas historias fueron recogidas por los cronistas generales de España y otros autores de corte humanista. Éstos fueron el vehículo a través del cual el relato del Diluvio se pobló de nuevos personajes, escenarios y fechas hasta llegar a las crónicas andinas. En ese sentido, la redacción de crónicas como la *Miscelánea antártica* de Miguel Cabello Valboa es impensable sin tener en cuenta la lectura que su autor hiciera del *Enchiridion de los tiempos* de Alonso Venero, la *Silva de varia lection* de Pedro Mexía o los *Cuarenta libros del compendio historial* de Esteban de Garibay, del mismo modo que los primeros capítulos de la *Historia de los Incas* de Pedro Sarmiento de Gamboa deben mucho a la *Corónica general* de Anton Beuter. Asimismo el *Compendio y descripción de las Indias occidentales* de Antonio Vázquez de Espinosa debe mucho de sus cálculos cronológicos a la *Cronología y reportorio de la razón de los tiempos* de Rodrigo Zamorano y al ya mencionado *Enchiridion de los tiempos* de Venero, aunque el texto de este género que más influencia tuvo en las Indias fue la *Chronographia* de Jerónimo de Chávez, a quien siguieron Miguel Cabello Valboa, Pedro Sarmiento de Gamboa y Guaman Poma de Ayala en su *Nueva corónica*.

Quizá lo más fascinante de este recorrido es constatar cómo en las crónicas andinas aún es posible distinguir trazos de narrativas que datan de hace varios siglos, las cuales se instalaron en ese pasado postdiluviano que toda la humanidad compartía y del que las Indias también formaban parte. Tal es el caso de la *Miscelánea antártica* en donde está presente la historia de la castración de Noé (Cabello Valboa 1951 [1586], 26), eco de los debates entre los talmudistas que desde el siglo III DC en adelante habían intentado explicar la maldición que el patriarca había arrojado sobre Canaán y que, en última instancia, constituye una evidencia de las cicatrices que la composición del Génesis involucró. Del mismo modo, la división entre las aguas de arriba y las de abajo que Dios había establecido durante el segundo día de la Creación -y que también está presente en la *Miscelánea* (Cabello Valboa 1951 [1586], 26)- tiene sus orígenes en la redacción sacerdotal, desde donde pasó a la tradición posterior hasta llegar a la *Chronographia* de Jerónimo de Chávez (1584, 111), de la cual Cabello Valboa posiblemente la tomó.

Si bien es factible constatar cómo algunos relatos vinculados a los tiempos postdiluvianos se transmitieron casi sin variaciones a través de los siglos, la mayor parte de

ellos fueron intervenidos por los exégetas posteriores, que poblaron la historia del Diluvio de nuevos personajes y la inscribieron en nuevos escenarios. De todas las reelaboraciones que esta historia tuvo la más significativa fue la de Annio de Viterbo que, a través de varias de sus falsificaciones, creó una nueva versión de la dispersión de los descendientes de Noé por el orbe, a la cual recurrieron los humanistas que -enfrentados a las noticias breves y contradictorias que transmitía el Génesis- encontraron en las historias del viterbense un acervo de topónimos y personajes a los cuales podían remontar los orígenes de sus propias y emergentes naciones. Las huellas de los gigantes postdiluvianos, la navegación mediterránea de Noé y los reyes míticos que Annio de Viterbo había creado para la monarquía española también se distinguen en las crónicas de Indias, incluso en aquellas tan tardías como la *Historia general de el reyno de Chile o Flandes indiano* escrita en 1674 por Diego Rosales (1877 [1674] 11-17) y en la cual la armada del rey Hespero aparece aportando en Brasil convirtiéndose, de este modo, en el ancestro de todos los chilenos y los indios occidentales.

Ahora bien, ¿qué estrategias utilizaron los autores de las crónicas de Indias para remontar el poblamiento del Nuevo Mundo a ese pasado oscuro de los tiempos postdiluvianos? En primer lugar, los cronistas atribuyeron a las Escrituras episodios o personajes que, en realidad, no provenían de éstas. Tal es el caso de Pedro Sarmiento de Gamboa (1942 [1572], 41-42) quien, al señalar los nombres de las esposas de Noé y sus hijos -Terra o Vesta, Cataflua y Prusia o Persia- precisó que los había obtenido de “las divinas letras”, no obstante lo cual éstos provenían de la *Corónica general* de Anton Beuter (1546, VI[v]) quien, a su vez, los había tomado de la *Historia scholastica* de Pedro Comestor (*Historia*, 1084) y de la *Defloratio* que Annio de Viterbo (*Antiquitatum*, Oiv) había atribuido a Beroso. Del mismo modo, Cabello Valboa (1951 [1586], 25) tomó estos nombres -Thitea, Pandora, Noela y Noeglia- del *Enchiridion de los tiempos* de Alonso Venero (1569, 53v) quien, a su vez, también los había tomado de Annio de Viterbo. Y si bien es cierto que a la hora de indicar la procedencia de esta información Cabello Valboa expresamente señaló que provenía de Beroso, luego agregó que “es lo mismo que nos dice el texto sagrado” (1951 [1586], 25), a pesar de que en las Escrituras nunca se mencionan los nombres de las mujeres que componían la familia de Noé.

En sintonía con lo anterior, los catecismos que se redactaron para apoyar la evangelización en los Andes tampoco siguieron la historia del Diluvio directamente de la Biblia. El *Tercero Cathecismo* (1585, 14v) indica, por ejemplo, que la lujuria y la fornicación de los primeros tiempos eran las responsables de que Dios hubiese enviado el Diluvio, causas que no aparecen en el Génesis puesto que la redacción yahvista habla de “la maldad

de los hombres” (Gn 6,5) y la sacerdotal agregó “que la tierra estaba llena de violencia” (Gn 6,11). Lo mismo sucede con la historia de la maldición de Cam: a pesar de que el *Tercero Cathecismo* (1585, 132v) expresamente señala que Cam había deshonrado a Noé y que por eso lo había convertido en esclavo de sus hermanos, en Génesis 9, 20-25 no existe una alusión explícita a tal deshonra y tampoco la maldición recae en Cam, sino en su hijo Canaán. En consecuencia, el *Tercero Cathecismo* recogió el debate de los exégetas posteriores en torno a las causas del Diluvio y la maldición de Cam, dos de los puntos más oscuros de la historia.

Del mismo modo, cuando Fernando de Avendaño (1649, 99v-115) en los *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica* se refiere a los tiempos postdiluvianos tampoco está siguiendo directamente el Génesis, en la medida en que éste no hace mención alguna a la pereza de los hijos de Noé o a los navíos a través de los cuales su descendencia se había dispersado por el mundo, historia que parece tener su origen en el Pseudo-Filón (4, 3-4) en cuyo nombre, además, Annio de Viterbo había falsificado uno de los libros de la *Antiquitatum*.

Si bien en una primera instancia se podría pensar que la tendencia a incorporar a las Escrituras relatos que no necesariamente aparecían en ellas podría deberse a las diversas prohibiciones que en el siglo XVI impedían traducir la Biblia a las lenguas romances, lo cierto es que más parecía ser que los autores optaron deliberadamente por las glosas, comentarios o reelaboraciones de las historias que transmitía, en este caso, el Génesis. Esto porque, más allá de que la Historia Sagrada estuviese escrita en latín y que su lectura estuviera restringida a algunos miembros del clero, los relatos sobre los orígenes de la humanidad que ésta transmitía eran tan crípticos y extraños que debieron estar muy lejos de las expectativas de quienes buscaban una respuesta a la incógnita de la dispersión del género humano por el orbe.

Por supuesto que hubo eruditos excepciones como José de Acosta, cuyas citas sobre la historia bíblica provienen directamente de las Escrituras. Pero tampoco Acosta pudo prescindir del auxilio de sus comentaristas, como lo demuestran las referencias que hace a san Agustín en el capítulo en que expone cómo pudieron llegar los primeros habitantes a las Indias por tierra (Acosta 2006 [1591], 60). También Francisco de Ávila comentó la historia del diluvio presente en el *Manuscrito de Huarochirí* siguiendo a san Agustín, específicamente el capítulo de la *Ciudad de Dios* en que éste habla de la unión entre los ángeles y las hijas de los hombres. Es más, Francisco de Ávila tampoco siguió directamente a san Agustín, sino que lo hizo a través de los comentarios que Juan Luis Vives había hecho de la *Ciudad de*

Dios (Ávila 2009 [1608], 201).

Una segunda estrategia utilizada por los cronistas para unir el pasado occidental con el andino fue homologar las catástrofes que habían sucedido en el Viejo Mundo con las que registraron en las Indias, asumiendo que estos eventos habían sido universales y, en consecuencia, habían tenido lugar a ambos lados del océano. Por ejemplo, al mencionar la mortandad de los indios por las hambrunas, pestilencias, sequías y tempestades que Dios había enviado a Pachacuti en castigo por su idolatría, Guaman Poma (2004 [1615- 1616], 109 y 286) señala que todo el mundo había sido castigado en ese tiempo, identificando el gobierno de dicho inca con los 7 años de hambre en Jerusalén o Egipto, refiriéndose a los 7 años de hambruna que protagonizó José en Génesis 41. Del mismo modo, el redactor del *Manuscrito de Huarochirí* (1987 [c.1598], 81- 83) identificó la muerte del sol por cinco días con la oscuridad que había acompañado la muerte de Jesucristo opinión que, si bien es cierto fue rebatida por Ávila (2009 [1608], 200), constituye una evidencia del modo en que ambos autores interpretaron los relatos orales andinos en pos de la construcción de una historia universal.

Probablemente sin saberlo, Guaman Poma y el autor del *Manuscrito de Huarochirí* estaban siguiendo una tendencia muy común entre los cronistas de tradición occidental: los alfonsíes, por ejemplo, identificaron las plagas que Dios había enviado a Egipto en castigo por su idolatría (Ex 7-10) con el diluvio de Ogygio en Atenas, agregando que en aquel entonces habían ocurrido muchas otras pestilencias en dichos lugares (Alfonso X, *General estoria*, I, II, 167-170). Y es que, a fin de cuentas, las catástrofes constituyeron verdaderos puentes que unieron pasados que resultaban ajenos: Flavio Josefo (*Antigüedades judías*, 2007, 36-37), Eusebio (*Cronicón*, 1818, 106- 107), Pedro Comestor (*Historia scholastica*, 1855, 1085), los alfonsíes (Alfonso X, *General estoria*, I, I, 56) y Annio de Viterbo (*Antiquitatum*, lllii) homologaron la historia del diluvio de Beroso con la del Génesis, privilegiando en su lectura los elementos comunes en ambos relatos y suponiendo que se trataba de dos versiones distintas -una babilónica y la otra hebrea, respectivamente- de un mismo acontecimiento. En un caso análogo, el redactor del *Manuscrito de Huarochirí* (1987 [c. 1598], 78- 79) también homologó el relato andino del maremoto, el hombre y su llama al Diluvio, razón por la que situó la inundación al inicio del *Manuscrito*, es decir, en los orígenes de la humanidad según su propia lógica. Bartolomé de Las Casas (1967 [1527-1550], II, 504-507) también constituye otro ejemplo de esta tendencia, puesto que homologó la inundación que registró entre los indios de Guatemala y Ultlatán con el diluvio universal, concretamente con la versión que había transmitido Annio de Viterbo a través de su Beroso. En último caso, las diferencias entre las historias de una y otra parte podían deberse a la

intromisión del demonio, que les había contado a los indios historias semejantes pero embaucándolos con mentiras o que, viéndolos fáciles en el creer, les había introducido muchas ilusiones y fraudes como opinaban, respectivamente, Francisco de Ávila (2009 [1608], 202) y Pedro Sarmiento de Gamboa (1942 [1572], 48).

Por supuesto hubo quienes optaron por no homologar las inundaciones registradas en los mitos andinos con el diluvio universal, privilegiando en su lectura las diferencias que ambos relatos evidenciaban: Cieza (2005 [1553], 302) y Acosta (2006 [1591], 71), por ejemplo, opinaban que los diluvios referidos por los indios correspondían a inundaciones locales y no al de Noé. Incluso un mismo registro podía ser interpretado de diversas maneras como sucedió con la historia del diluvio de Con y Pachacamac, que Agustín de Zárate en su *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* (1555, 19- 20) identificó con alguna inundación local y Francisco López de Gómara en su *Historia general de las Indias* (1554 [1552], 168v- 169) asoció al diluvio universal. También hubo quienes, como Francisco de Ávila, aplicaron una crítica racionalista a los mitos andinos, negando la posibilidad de que constituyesen versiones distintas del diluvio universal: si en la historia del *Manuscrito de Huarochirí* sólo se habían salvado el hombre y su llama y ninguna mujer, entonces era imposible que la humanidad se hubiese regenerado después de este cataclismo, lo cual era un notable disparate (Ávila 2009 [1608], 201). Y es que, tal como Paul Veyne (1985, 65) señaló una vez, siempre ha habido escépticos: Garcilaso (1976 [1609], I, 44), por ejemplo, ante la duda de si en efecto la salida de Manco Capac y sus hermanos de las ventanas de Paucartampu podía corresponder a la salida de Noé y su familia del arca, declaraba que no se entrometería en cosas tan hondas y que cada uno podía tomarlas como quisiera.

Ahora bien, dentro de las estrategias más comunes utilizadas por los cronistas a la hora de homologar los mitos andinos con episodios del pasado occidental está la de instalar en las narrativas de los diluvios enunciados que, de alguna forma u otra, evocaran la inundación de Noé. Esta tendencia se observa sobre todo en eclesiásticos como Francisco López de Gómara (1554 [1552], 169) quien, al homologar el diluvio posterior a Con y Pachacamac con el universal lo hizo señalando, por ejemplo, que los sobrevivientes que se habían refugiado en cuevas “quando llouer no sintieron, echaron fuera dos perros: y como tornaron limpios, aunque mojados, conocieron, no auer menguado las aguas”. La segunda vez que habían enviado perros fuera, en tanto, habían vuelto enlodados y enjutos, en señal de que las aguas habían descendido. Este procedimiento es el mismo que efectuó Noé para cerciorarse de que las aguas habían menguado después del Diluvio, sólo que López de Gómara reemplazó las palomas o cuervos del Génesis por perros, a pesar de que él mismo señalara en otra parte de su crónica (López de Gómara 1554 [1552], 262v) que no existían

perros en las Indias antes de que llegasen los españoles.

Otro de los enunciados que evocaban la historia bíblica y que los cronistas intercalaron en sus narrativas del Diluvio se relaciona con el número de sobrevivientes del arca, que en el Génesis corresponde a ocho: Noé, sus hijos y sus respectivas esposas. En dos de los relatos asociados al Diluvio en la *Relación de fábulas y ritos* de Cristóbal de Molina, por ejemplo, los sobrevivientes también son ocho: mientras en el transmitido por los indios de Ancashmarca se salvan el pastor y sus seis hijos e hijas, aunque no se mencione explícitamente a la mujer de éste (Molina 2010 [c.1575], 41- 42), en la protagonizada por los cañares y las guacamayos se salvan el hermano y la guacamayo menor, quienes engendraron seis hijos e hijas (Molina 2010 [c. 1575], 40-41). Es interesante notar que en la versión que Sarmiento (1942 [1572], 49-50) transmite de esta historia el indio sobreviviente del diluvio tomó una guacamayo por mujer y a la otra por manceba, engendrando diez hijos en total y no seis como en la versión de Molina. Esta variante sugiere que, tal vez, la enmienda haya sido introducida por el propio Molina, constituyendo otra evidencia de la vocación pastoral de su texto.

Molina también instaló en su narrativa otros enunciados que acercan las inundaciones andinas al relato de las Escrituras como, por ejemplo, cuando dice que Manco Capac y sus hermanos y hermanas salieron de Pacaritambo “el primero día después de aver dividido la noche del día el Acedor” (Molina 2010 [c.1575], 38), pasaje que recuerda cuando Dios dividió la luz de las tinieblas y creó el día y la noche durante el primer día de la Creación (Gn 1, 2-5). Otro de estos enunciados -“las aguas svieron sobre los más altos cerros que en el mundo avían” (Molina 2010 [c.1575], 36)- evoca el versículo 19 de Génesis 7: “las aguas subieron mucho sobre la tierra; todos los montes altos que había debajo de todos los cielos quedaron cubiertos”. Tanto la historia de la separación del día y la noche como la mención a las aguas que cubrieron los altos cerros provienen de la pluma de la redacción sacerdotal y constituyen otro testimonio del largo viaje textual que desde la Babilonia del siglo V AC hasta los Andes del siglo XVI la historia del Diluvio había recorrido.

Otro ejemplo de cómo los autores de textos andinos del siglo XVI acercaron la historia del Diluvio a los de tradición andina es el de Francisco de Ávila quien en su *Tratado* precisaba que al momento de reventar la mar el agua había subido “cubriendo los más altos montes” (Ávila 2009 [1608], 201), pasaje que se asemeja mucho al referido en el párrafo anterior y que está ausente del *Manuscrito*, que es el texto que seguía Ávila. En una operación similar, el autor desconocido del *Manuscrito de Huarochirí* también introdujo narrativas bíblicas para acercar su relato a la inundación de Noé, concretamente al referirse

a los animales que se salvaron en el cerro Huillcacoto: “todos los animales, el puma, el zorro, el huanaco, el cóndor, todos los animales sin excepción, ya lo habían ocupado” (*Manuscrito de Huarochirí* 1987 [c. 1598], 76- 77). Este enunciado recuerda la insistencia de la redacción sacerdotal en Génesis 7, 14: “todos los animales salvajes según sus especies, todos los animales domésticos según sus especies, todo reptil que se arrastra sobre la tierra según su especie, toda ave según su especie y toda clase de pájaros y seres alados”, reiteración introducida con el objetivo de que la distinción entre animales puros e impuros del Yahvista no pareciera anacrónica, dado que se suponía que esta diferencia había sido revelada por Jehová a Moisés muchos siglos después del Diluvio.

Si bien es cierto que tanto Francisco López de Gómara como Cristóbal de Molina y Francisco de Ávila fueron sacerdotes, la tendencia a instalar enunciados provenientes del relato bíblico en los diluvios de matriz andina también se observa en autores muy posteriores o, para ser más exactos, en traductores muy posteriores. Es el caso de José María Arguedas quien, en su traducción del episodio del diluvio presente en el *Manuscrito de Huarochirí*, menciona que “la Madre Lago [el mar] había deseado [y decidido] desbordarse, caer como catarata” (*Manuscrito de Huarochirí* 2009 [c. 1598], 23), pasaje que evoca el momento en que se desencadena el Diluvio en el libro del Génesis “fueron rotas todas las fuentes del gran abismo y abiertas las cataratas de los cielos” (Gn 7, 11). Arguedas también introdujo nuevos integrantes a la historia concretamente la familia del pastor que cuidaba la llama: “Y así, desde ese instante, el hombre se echó a caminar, llevando a su familia y al llama” (*Manuscrito de Huarochirí* 2009 [c. 1598], 23), parentela que no está presente ni en el *Manuscrito* ni en el *Tratado* de Ávila, pero que claramente recuerda el momento en que Noé embarcó a su mujer, sus hijos y sus respectivas esposas a bordo del arca.

El ejemplo de Arguedas arriba mencionado pone sobre el tapete dos cuestiones fundamentales a la hora de analizar cómo la historia del Diluvio se transmitió a las crónicas de Indias: los errores -ya sea de traducción o de copia- involucrados en el proceso de transferencia y la búsqueda de coherencia por parte de quienes reprodujeron la historia, ambas responsables de la introducción de importantes variantes en los relatos. En el caso de la mención a las cataratas de los cielos, una de las variantes introducidas por Arguedas, podría deberse a la traducción de la palabra *pahcya* que éste identificó con el verbo *phaqchay*: “caer el agua en cascada”. Taylor y el resto de los traductores, en cambio, tradujeron *pahcya* por “desbordarse, rebalsar”, acepción que se ajusta mejor a la lógica del relato en la medida en que en un maremoto, en efecto, el mar se desborda. Del mismo modo, la introducción de la familia del pastor en la historia del maremoto podría deberse a una mala traducción de *vinay*, que Arguedas identificó con la palabra *viñay* o “generaciones

o descendencia" -según González Holguín (1952 [1609], I, 352)- y no con *winay* o "carga", como en efecto lo hicieron los otros traductores, incluyendo el mismo Francisco de Ávila en su *Tratado*.

Otro error de traducción es el caso de Pedro Sarmiento de Gamboa, quien en el capítulo referido a los pobladores de la isla Atlántica -el cual obtuvo de la traducción latina que Ficino hizo de Platón- se equivocó al traducir el numeral *ducentarum milium*, yerro que amplificó la armada cartaginesa de ochocientos hombres a ochocientos mil (Sarmiento de Gamboa 1942 [1572], 44). Del mismo modo, al reproducir la lista de los hijos de Neptuno, Sarmiento incurrió en un salto de línea, interrumpiendo el listado en el cuarto hijo -Eudemonem- y retomándolo en el sexto hijo -Eutóctenes-, de modo que en la *Historia de los Incas* éste y no Eudemonem es el cuarto hijo de Neptuno (Sarmiento de Gamboa 1942 [1572], 43).

Las cicatrices que los errores de copia dejaron en la factura de las narrativas asociadas al Diluvio y los primeros tiempos del género humano también se observan en la *Nueva Corónica* de Guaman Poma de Ayala quien, al combinar la lista de patriarcas prediluvianos contenida en la *Chronographia* de Jerónimo de Chávez con la información del *Repertorio* anónimo, confundió los nombres de las distintas generaciones: Caín, Caynam y Cam, de una parte, y Enoc hijo de Caín con Enoc hijo de Jared, de otra (Guaman Poma 2004 [1615- 1616], 23). La principal consecuencia de este yerro fue que en su genealogía prediluviana los descendientes de Caín y Set, hermanos opuestos en virtud, quedaron mezcladas, error impensable en un texto impreso durante el siglo XVI.

Otros errores que se registran en la transmisión de la historia del Diluvio es el que introdujo Pedro Comestor (*Historia scholastica*, 1855, 1085) quien, al reproducir el testimonio de Flavio Josefo (*Antigüedades judías*, 2007, 36-37) fusionó el nombre de dos autores distintos: Manaseas y Nicolás de Damasco. De la fusión nació Maniseas de Damasco, error que heredaron los alfonsíes y posteriormente Annio de Viterbo, quien latinizó el nombre convirtiéndolo en Maseas Damascenus (*Antiquitatum*, Oiv). Asimismo los alfonsíes al seguir una traducción latina de Flavio Josefo introdujeron un nuevo topónimo a la historia: mont Ocile, el cual se sumó al monte Cordiceo heredado de Beroso y la montaña de Baris heredada de Nicolás de Damasco. A raíz de la presencia de tres montes en el relato, y no de uno como en el Génesis, los alfonsíes sintieron que era necesario añadir una explicación que le devolviera la coherencia a la historia, a raíz de lo cual señalaron que si bien era cierto que el arca se había posado en dos montes de Armenia -el Cordiceo y el Ocile- quienes habían huido de la inundación se habían refugiado en el monte Baris (Alfonso

X, *General estoria*, I, I, 56).

El ejemplo de los alfonsíes, a fin de cuentas, deja en evidencia cómo los autores que se vieron involucrados en la cadena de transmisión de la historia de los primeros tiempos de la humanidad y el Diluvio intentaron revestir de coherencia las contradicciones que, producto de sucesivas intervenciones, enmiendas, omisiones, correcciones y errores, sus predecesores -desde la narrativa sacerdotal en adelante- habían dejado en el relato. Sin ir más lejos, el propio Sacerdote había introducido la aclaración de que todos los animales habían entrado en el arca para que la distinción entre los animales e impuros que había hecho la redacción yahvista no pareciera descontextualizada.

Al introducir comentarios o enmiendas destinadas a que estas historias no perdieran su sentido original, a pesar de la larga cadena de transmisión que había detrás de ellas, quizá lo más importante es que quedó en evidencia la mano autoral que subyacía a cada relato. En donde mejor se puede constatar esta peculiaridad propia de este tipo de procedimientos es en Guaman Poma quien, al reproducir la genealogía de los patriarcas prediluvianos referida más arriba, omitió la referencia a la bigamia de Lamec (Guaman Poma 2004 [1615- 1616], 23), del mismo modo que en su descripción de la tercera edad del mundo omitió la mención a las cuatro esposas de José (Guaman Poma 2004 [1615- 1616], 27). Allí también omitió que Abraham había engendrado a Ismael en su esclava Agar, ausencia que se explica porque tanto la bigamia como el mestizaje resultaban conductas inadmisibles para Guaman Poma, como lo explicita en varias partes a lo largo de su crónica. La mano autoral de Guaman Poma también queda en evidencia en el apartado dedicado al Diluvio mismo, en donde reemplazó la figura de Noé por la del profeta Elías: posiblemente, esta sustitución se debió a la embriaguez del patriarca, comportamiento que desde su perspectiva no correspondía a un hombre pío (Guaman Poma 2004 [1615- 1616], 25). Como la bigamia y el mestizaje, la embriaguez también fue condenada en múltiples ocasiones por Guaman Poma, atribuyendo a ésta la causa de muchos de los males que identificó entre los indios y los españoles de su tiempo.

Como el autor del *Manuscrito de Huarochirí*, Guaman Poma seguramente conoció la historia del Diluvio a través de las prédicas inspiradas en el *Tercero cathecismo* o de las escenificaciones a las que se refería Garcilaso en sus *Comentarios reales*. Sin embargo lo verdaderamente novedoso en ellos es que, cada uno a su modo, reelaboraron la historia atendiendo a sus propias expectativas y prejuicios. En el caso de Guaman Poma, su cercanía con los libros recuerda en gran medida a Menocchio, el molinero udinense que Carlo Ginzburg popularizara a través de *El queso y los gusanos*: ambos constituyen un

testimonio del encuentro de las tradiciones orales con la cultura escrita, a la cual accedieron privilegiando un código de lectura en el que los detalles, los gestos y las analogías eran más importantes que el sentido general de una historia. La bigamia de Lamec, la esclavitud de Agar y la embriaguez de Noé, que en las Escrituras no constituyen la trama central de los episodios en los que están inmersas, para Guaman Poma poseían una importancia inusitada y probablemente incomprendida por sus propios contemporáneos. El resultado de la labor editorial de Guaman Poma, al combinar en su recuento del Diluvio al menos cinco narrativas diferentes, fue un texto aparentemente enmarañado y absurdo tras el cual -en realidad- se escondía la perplejidad de un andino ladino frente al pasado de la humanidad que se desprendía de las Escrituras.

El caso del autor del *Manuscrito de Huarochirí*, en tanto, es radicalmente distinto al de Guaman Poma: aquí no hay un trabajo editorial ni una lectura atenta de la *Chronographia* de Chávez o del *Libro de la oración y la meditación* de fray Luis de Granada, en la medida en que el autor del *Manuscrito* no poseyó la formación bibliográfica de Guaman Poma. Su relato es eminentemente de tradición andina, es otra historia, al punto que ni siquiera es un diluvio como la inundación bíblica sino un maremoto que se inscribe en una geografía mítica, en la que los cerros, el mar, las llamas y las estrellas poseen un rol protagónico dentro de la historia. Más que el desconcierto frente a lo sucedido en los tiempos primigenios de la humanidad que se observa en Guaman Poma, en el redactor del *Manuscrito* sobresalen sus esfuerzos por insertar al pasado andino en la historia de la salvación, sin estar al tanto de que para lograr su objetivo a cabalidad hubiese tenido que reelaborar gran parte de la historia, en la cual emergen a cada instante los componentes andinos que ésta posee.

El primero de estos componentes dice relación con el cerro Huillcacoto, responsable de la salvación del hombre, su llama y el resto de los animales (*Manuscrito de Huarochirí* 1987 [c. 1598], 76- 77). En la historia del diluvio y las guacamayos transmitida tanto por Sarmiento (1942 [1572], 50) como por Molina (2010 [c.1575], 40), los cerros en los que se cobijan los sobrevivientes del diluvio van creciendo a medida que las aguas suben: Guasano y Huacayñan -respectivamente- son cerros que sobreaguan, es decir, que poseen el atributo de no ser alcanzados por la inundación. Esta propiedad también la posee el cerro Guasaynan presente en la *Instrucción para descubrir todas las guacas* de Cristóbal de Albornoz (1967 [c. 1582], 32) y el de Ancasmarpa, que también aparece en la *Relación* de Molina (2010 [c.1575], 41), y convierte a estos montes en los verdaderos responsables de la salvación de quienes repoblarían más tarde los valles cercanos, de ahí que el autor del *Manuscrito* declare que “ellos” -o sea los no cristianos- atribuían su salvación al cerro

Huillcacoto.

Un segundo componente andino del relato es el protagonismo que las llamas adquieren dentro de éste: es la llama la que, evidenciando un comportamiento anómalo, está al tanto de la inminencia de la inundación y la que le advierte al pastor que deben dirigirse al cerro Huillcacoto (*Manuscrito de Huarochirí* 1987 [c. 1598], 76- 77). Esta misma conducta de las llamas está presente en la historia del diluvio y el cerro Ancasmarca de la *Relación* de Cristóbal de Molina, la que además transmite cómo las llamas -en este caso- se enteraron de la catástrofe: mirando “la junta de estrellas” (Molina 2010 [c.1575], 41), punto que remite a un tercer componente andino de la historia, a entender, la relación entre los animales y las constelaciones del cielo.

De acuerdo al *Manuscrito* (1987 [c. 1598], 424- 425), las constelaciones encarnaban al *camac* de los animales, que de acuerdo al testimonio de Garcilaso (1976 [1609], II, 28) correspondía al primer animal que había sido creado y que, en consecuencia, era el responsable de la procreación y del sustento de los de su especie. El *camac* de las llamas en el *Manuscrito* se denomina Yacana y, además, también es la responsable de beber por las noches el agua de los manantiales y del mar, puesto que de lo contrario todo el mundo se inundaría. En consecuencia, la inundación corresponde a un desajuste dentro del ciclo hídrico regulado por la Yacana.

Un cuarto componente andino del relato es el protagonismo del mar, puesto que es un maremoto el responsable de exterminar a todos los hombres, excepto al pastor. El maremoto poniendo fin a una era también aparece en Cristóbal de Molina (2010 [c.1575], 96) quien, al referirse al movimiento del *Taqui Onkoy*, señala que entre las inventivas que el demonio les había hecho a los indios estaba la de creer que un día el mar iba a crecer, anegando las ciudades de los españoles para que de ellos no quedase memoria, es decir, que el mundo iba a dar la vuelta. Las inundaciones como *unu pachacuti* también están presentes en Sarmiento de Gamboa (1942 [1572], 49 y ss.) y Guaman Poma (2004 [1615-1616], 51), asociadas a un cambio radical y al paso de una era a otra.

Ahora bien, más allá de los errores de transmisión, de traducción o de las diferencias en los registros de Guaman Poma y el redactor del *Manuscrito de Huarochirí*, lo cierto es que nadie dudó de que estos diluvios realmente habían sucedido, prueba de lo cual eran las huellas que habían dejado en el paisaje: Atenas antes del gran diluvio que describe Platón era una tierra próspera y generosa, cuyos manantiales irrigaban las fértiles -y para entonces- desaparecidas llanuras que rodeaban la acrópolis. Luego de una noche de lluvias

y temblores esta opulenta geografía había desaparecido, dejando sólo el esqueleto “descarnado por la enfermedad” (Platón, *Critias*, 1190- 1201). En los Andes, Cieza y Acosta también identificaron las huellas que los diluvios habían dejado en el paisaje: mientras el primero creía que la laguna de Titicaca se había formado como consecuencia del diluvio general (Cieza de León 2005 [1553], 261), el segundo sostuvo que era una opinión muy común en las Indias el suponer que el oro que acarreaban las aguas desde los altos cerros había quedado allí del tiempo del Diluvio, responsable también de la formación de una empinada cresta que había en el cerro de Potosí (Acosta 2006 [1591], 165 y 169). Cabello Valboa (1951 [1586], 164), en tanto, se preguntaba si acaso la gran inundación había sido la responsable de apartar a las Indias del resto del mundo. La capacidad transformadora del paisaje de los diluvios también está presente en el *Manuscrito de Huarochirí* en el que Pariacaca, convertido en lluvia roja y amarilla y tras su pelea con Huallallo Carhuinchó, derriba un cerro y forma la laguna de Mullococha (*Manuscrito de Huarochirí* 1987 [c.1598], 144- 160). En el mismo texto, Macahuisa -el hijo de Pariacaca- había formado las quebradas al caer desde un cerro en forma de lluvia, con el objetivo de exterminar a los enemigos de Topa Inca tras la reunión de guacas en el Cusco (*Manuscrito de Huarochirí* 1987 [c.1598], 336- 350).

Pero ¿por qué era tan importante para los cronistas hurgar en el pasado de las Indias buscando alguna pista o evidencia que los ayudara a determinar no sólo cómo había sucedido el Diluvio, sino también cuándo éste había tenido lugar? Porque en su calidad de evento fundacional, la inundación que había protagonizado Noé y su familia en los albores del género humano constituyía el episodio más antiguo al que podía remontarse la historia de la humanidad y, por ende, la antigüedad de las emergentes monarquías nacionales europeas. En otras palabras, y en el caso concreto de España, remontar el origen de una casa dinástica a uno de los descendientes de Noé equivalía a admitir que la institución de la monarquía había existido “desde siempre” y que los períodos en que España había estado sin rey o bajo el dominio de imperios extranjeros equivalían a “interregnos”, tal como queda demostrado en la tabla de los *Reyes de España* que Jerónimo de Chávez incorporó en su *Chronographia*: comenzando con Túbal, el nieto de Noé, la lista prosigue con el resto de los veinticuatro reyes inventados por Annio de Viterbo hasta llegar a Abidis, luego del cual viene un interregno de 450 años. La lista continúa con el rey Argantonio, al que le suceden otros 285 años de interregno, los cuales Chávez identifica con las guerras contra los romanos y cartagineses. A partir de entonces, la lista prosigue ininterrumpidamente hasta Carlos V y Felipe II, dando cuenta de una continuidad que nunca existió (Chávez 1584, 79- 80v). En este contexto deben entenderse las palabras de Pedro Córdoba cuando señala que “sin riesgo alguno de equivocación /.../ la mayor leyenda de la historia de España es la de su

propia existencia política” (Córdoba 1985, 242).

La importancia que los tiempos postdiluvianos tenían para la legitimación de la institución monárquica explica el interés por las invenciones de Annio de Viterbo, quien recogió toda la discusión exegética que lo precedía con el objetivo de reorientarla a favor de sus benefactores: los Reyes Católicos que, gracias a sus invenciones, pudieron proclamar que la monarquía hispana era mucho más antigua que la de los Valois, sus rivales franceses (Kagan 2010, 84). No obstante la tendencia a utilizar las identidades de los hijos de Noé para naturalizar hegemonías o legitimar prerrogativas venía dándose en la península desde los alfonsíes, Annio de Viterbo también fue el primero en transformar a Túbal en el fundador de una *monarchia universalis*, en la medida en que el descubrimiento del Nuevo Mundo descartaba por completo la posibilidad de que cualquier emperador de la Antigüedad pudiese haber sido gobernante de todo el mundo (Pagden 1997, 56).

Dado que los Reyes Católicos fueron los primeros monarcas europeos que explotaron la imprenta con fines políticos y propagandísticos, la *Antiquitatum* se inscribió en un proyecto editorial mucho más vasto, en el cual Isabel y Fernando aparecían representados como los gobernantes que, por mandato divino, tenían la misión de unir a Hispania y de derrotar a los enemigos de la Iglesia en la península ibérica, en África y, tras el viaje de Colón, también en Asia (Kagan 2010, 84). En consecuencia, Annio de Viterbo se convirtió en el fundador de la épica nacional de España, inaugurando una línea oficial de representación del pasado que más tarde heredarían, consciente o inconscientemente, los cosmógrafos oficiales y los cronistas generales de España: Rodrigo Zamorano, Jerónimo de Chávez, Florián de Ocampo, Esteban de Garibay y Anton Beuter al reproducir las historias del viterbense estaban adscribiendo a ese proyecto historiográfico impulsado desde la Corona, del mismo modo que más tarde lo haría Gonzalo Fernández de Oviedo, en su calidad de cronista oficial de Carlos V, y Bartolomé de Las Casas, otro de sus funcionarios de confianza y que, como Annio de Viterbo, también era dominico. En los Andes, en tanto, Pedro Sarmiento de Gamboa fue funcionario de confianza del virrey Toledo y dedicó su obra a Felipe II.

Ahora bien, tras la idea de que la monarquía hispánica era tan antigua como la humanidad misma subyacía una equivalencia que también está presente en algunos registros andinos: la antigüedad como sinónimo de preeminencia. Tal es el caso del *Manuscrito de Huarochirí* en el que explícitamente se señala, a propósito de la historia de Tutayquire y la fiesta del Chanco, que en tiempos antiguos los checas eran los hermanos menores de los quintis, quienes los despreciaban por haber nacido después que ellos

(*Manuscrito de Huarochirí* 1987 [c.1598], 205- 216). De otra parte, los incas también recurrieron a la antigüedad para legitimar su dominio en el espacio andino, tal como se observa en el testimonio recogido por Polo Ondegardo: los incas afirmaban que después del diluvio habían salido de la cueva de Pacaritambo, dando origen al resto de las gentes, quienes por esta causa le debían sujeción y servicio. Las poblaciones dominadas, en cambio, argumentaban que tras la restauración del mundo y la predicación universal en cada provincia había nacido gente nueva. A juicio de Polo Ondegardo, esta “imaginación” había sido uno de los títulos, si bien no el principal, por medio del cual los incas se habían hecho señores, excusa que -por lo demás- habían utilizado todos los pueblos conquistadores del mundo, por bárbaros que fuesen (Polo Ondegardo 2012a [1571], 224-225). Lo importante de esta argumentación es que el Diluvio, la restauración del mundo y la predicación universal aparecen como sinónimo de antigüedad, tanto para los incas como para las provincias conquistadas, lo que podría indicar que hacia 1571 las élites andinas ya tenían conciencia de que el diluvio constituía el evento más antiguo al cual se podían retrotraer los orígenes de una nación con el objetivo de validar sus fueros o derechos.

Determinar el origen de un pueblo era importante para efectos jurídicos puesto que, tal como lo señaló Bartolomé de Las Casas, de la relación verídica del hecho nacía el derecho, principio que lo había animado a narrar la verdad de lo acaecido en el Nuevo Mundo en su *Historia de las Indias* (Las Casas [1552] 1857, 29). Esto explica la gravitancia política que el tema del origen de los incas adquirió durante la administración toledana, reflejo de lo cual sería la supresión del capítulo sobre dicho tema -y la forma en que los incas se sucedían- en las ediciones que siguieron a la *princeps* de 1555 de la *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* de Agustín de Zárate. Esto también podría explicar que en la versión oficial del pasado incaico proyectada desde la administración toledana a través de la *Historia* de Sarmiento de Gamboa, el origen de los incas y la historia de Pacaritambo aparezcan como un evento que pasó muchos siglos después del Diluvio. Finalmente, asumir el origen de los incas como un evento mucho posterior al Diluvio también explicaría la insistencia del *Parecer de Yucay* -a pesar de las evidentes contradicciones respecto al tema que se observan en el texto- en que éstos constituyeron una tiranía moderna y que, en consecuencia, no existía prescripción, es decir, no tenían antigüedad suficiente como para que fuese una tiranía legítima (*Parecer* 1995 [1571], 153).

Ahora bien, la antigüedad atribuida al Diluvio remite al otro tema central de esta tesis: el de las cronologías, puesto que los exégetas de la Biblia habían organizado el devenir de la historia en función a las distintas inundaciones que se registraban en los anales caldeos, hebreos y griegos. Al igual que sucedió con la transmisión textual de la historia del Diluvio,

las cronologías también fueron vulnerables a los errores de copia y de traducción tan característicos de la tradición manuscrita, a los que hay que agregar los errores de cálculo propios de las series numéricas. Asimismo, quienes reprodujeron las cronologías fueron responsables de importantes intervenciones y adulteraciones, dejando significativas cicatrices en el cómputo de los tiempos de la historia del mundo en general y del incario en particular.

Entre los principales elementos que contribuyen a comprender los pormenores de la factura de las cronologías están los errores de cálculo y su transmisión, siendo el ejemplo más pertinente el de la cronología para el incario que elaboró Pedro Sarmiento de Gamboa, quien erró al calcular el año de muerte de Sinchi Roca y el de Pachacuti en el manuscrito final de su crónica. En el primer caso, Sarmiento (1942 [1572], 76) hizo el cálculo como si Sinchi Roca hubiese gobernado 10 años y no 19, como él mismo lo señalaba, error que desvió toda la serie hacia un orden paralelo incorrecto. Para el caso de Pachacuti, en tanto, el cronista calculó su fecha de muerte sin tener en cuenta los claros que había en sus antecesores Viracocha y Yaguar Huaca, saltándose dos generaciones de incas (Sarmiento 1942 [1572], 140- 141).

Las inconsistencias en la cronología de Sarmiento abrieron un prolífico debate en la historiografía posterior, en el cual se introdujeron nuevos errores a los cálculos del propio Sarmiento: por ejemplo, Richard Pietschmann (1964 [1906], 88- 89) al computar el tiempo transcurrido entre Lloque Yupanqui y Pachacuti Yupanqui le asignó una duración de 600 años, cuando en realidad de la suma de los gobiernos de Lloque Yupanqui, Mayta Capac, Capac Yupanqui, Inca Roca, Yaguar Huaca y Viracocha se obtiene la cifra de 610. El error de Pietschmann pudo deberse, en parte, a sus esfuerzos porque sus cálculos coincidieran con su hipótesis para la cronología de Sarmiento, a entender, que éste la había estructurado en función a tres grupos de 300 años cada uno y que tras su cronología subyacía una matriz milenarista.

Del mismo modo, Tom Zuidema (1995 [1964], 360- 363) incurrió en un error de cálculo similar al de Pietschmann al suponer que Mayta Capac había sucedido a su padre Lloque Yupanqui a los 12 años y no a los 2 como se desprende de los cálculos implícitos de la cronología de Sarmiento. El cómputo de Zuidema obedecía, a fin de cuentas, a su intención de ajustar cada uno de los gobiernos de los incas a un periodo de 100 años, suponiendo que si habían existido diez incas entonces el incario había durado un total de 1000 años, número que calzaba con su análisis estructural del Cusco. Este error lo heredó Juan Villarias (2004, 132- 133) quien, además, incurrió en un segundo error en sus cálculos:

al sumar los años de gobierno de cada inca Villarías olvidó incluir los 9 años que había gobernado Huáscar. Del error que heredó de Zuidema y del suyo propio Villarías obtuvo 949 años para la duración del incario, en lugar de los 968 que -en realidad- le había asignado Sarmiento.

Un nuevo error asociado a la cronología de Sarmiento fue el introducido por Catherine Julien (2000, 223), cuyo objetivo era enmendar los claros de la serie sustrayendo al año de muerte de cada inca los años que este mismo había reinado para, de este modo, obtener la fecha en que había muerto su antecesor en el calendario cristiano. Su equivocación fue que incurrió en un salto de línea al calcular el año de muerte de Viracocha: cuando el procedimiento correcto consistía en sustraer del año de muerte de su sucesor Pachacuti -1397- los años que había reinado el propio Pachacuti -103-, Julien se desvió hacia el renglón superior y sustrajo los años que había reinado Viracocha -equivalentes a 101-, obteniendo en consecuencia el año de 1296 para la muerte de éste y no el de 1294 como en efecto correspondía. Este error lo heredaron Brian Bauer y Vania Smith (2007, 216), quienes al traducir al inglés la crónica de Sarmiento reprodujeron el cuadro de Julien, aunque sin hacer una mención explícita a su origen.

Junto con los errores de cálculo y de transmisión, un segundo elemento clave a la hora de aproximarse a la factura de las cronologías corresponde a las variantes que se observan para un determinado evento en dos versiones distintas de un mismo registro, siendo el ejemplo más manifiesto de esta tendencia la diferencia que existe en las edades en que cada miembro de la lista de los patriarcas prediluvianos de Génesis 5 engendró a su sucesor, datos que varían en el Texto Masorético y en la versión transmitida por la Septuaginta. Algo análogo sucede con la *Miscelánea antártica* de Cabello Valboa: mientras que el manuscrito de la Biblioteca Pública de Nueva York indica que Cristo nació a los 1052 años de la fundación de Roma (Cabello Valboa 1951 [1586], 217), el de Texas señala que fue en el 752 (Cabello Valboa 2011 [1586], 272). Una segunda variante se relaciona con el año en que se había poblado el Nuevo Mundo, que Cabello Valboa situó en tiempos del rey Melicola, uno de los reyes espurios de Annio de Viterbo: mientras que el manuscrito de la Biblioteca Pública de Nueva York transmite el año de 1154 AC (Cabello Valboa 1951 [1586], 165), el de la Universidad de Texas señala que este hecho sucedió en el 1164 AC (Cabello Valboa 2011 [1586], 209).

Un tercer elemento que debe incorporarse al análisis de las cronologías es la convivencia de dos registros diferentes en un mismo texto, aspecto que entrega valiosos datos en torno a las etapas involucradas en la composición de una cronología. Un ejemplo

de esta convivencia es la cronología para el Diluvio (Gn 7, 11- 8, 16), en la que se mezclan datos de la narrativa yahvista y sacerdotal: mientras la mención a los cuarenta días que duró la inundación y a los dos o más bloques de siete días que abarcaron los vuelos sucesivos de las palomas o los cuervos corresponden a la primera, a la redacción sacerdotal se debe la inclusión de indicadores temporales expresados en meses y años de la vida de Noé. Dado que los exégetas del Pentateuco no estaban al tanto de este origen diverso, para efectos cronológicos ambos registros se combinaron en uno solo, calculando -de este modo- que el ciclo del Diluvio había durado un año y diez días en el Texto Masorético y un año exacto en la versión de los Setenta.

Un caso parecido se observa en el *Libro de los Jubileos*, en donde se mencionan al menos dos fechas para el Diluvio: 1307 AM (Jub 6, 18) y 1062 (Jub 5, 22-23), diferencias que de acuerdo a Jeremy Northcote (2004, 26-30) se deberían a interpolaciones posteriores inspiradas en un calendario lunar de 354 días. La *General estoria*, en tanto, también transmitió dos fechas para el Diluvio: mientras que en dos ocasiones se menciona que la inundación comenzó en el 1674 AM (Alfonso X, *General estoria*, I, I, 45 y 51), en otra se señala que Noé y su familia abandonaron el arca en el 1687 AM (Alfonso X, *General estoria*, I, I, 58). Es decir, entre ambos eventos habrían transcurrido 13 años, periodo de tiempo que no es coherente ni con los datos transmitidos por el Génesis ni con los de los propios alfonsíes y que podría deberse a la multiplicidad de testimonios que utilizaron los varios escribas del taller alfonsí involucrados en la redacción y copia de la *General estoria*.

En los textos referidos a los Andes, en tanto, también existen evidencias de la convivencia de dos cronologías, como se observa en el *Discurso sobre la descendencia y gobierno de los Incas*, en el cual existen dos valores distintos para la duración del incario: el que se obtiene de la suma de los períodos de gobierno o de las edades de cada inca equivalente a 632 años y el que transmite explícitamente el *Discurso* (2004 [¿1602- 1608?], 362), correspondiente a 473. Como el *Libro de los Jubileos* y la *General estoria*, el *Discurso* fue escrito en etapas sucesivas, de modo que la diferencia entre los datos transmitidos constituye una evidencia de tal proceso.

A diferencia de los casos anteriores, en los que no es posible determinar en una primera aproximación la procedencia de las diferentes cronologías que conviven en un mismo registro, existen algunos casos en los textos relacionados con los Andes coloniales en los que sí es factible precisar el origen de tales datos. Así sucede, por ejemplo, con los datos cronológicos relacionados con el incario en los *Comentarios reales* de Garcilaso de la Vega, quien obtuvo el cálculo correspondiente a la duración total del incario y a los años que

habían gobernado Inca Roca y Huayna Capac de Blas Valera, como él mismo lo reconociera (Garcilaso 1976 [1609], I, 203 y 235). En la *Miscelánea*, en tanto, Cabello Valboa utilizó registros -aunque sin reconocerlo- que extrajo de Esteban de Garibay, Jerónimo de Chávez, de la *Silva de varia lección* de Pedro Mexía y de la *Primera parte de la descripción general de África* de Luis de Mármol, datos que combinó para construir su cronología del pasado de África, Asia y Europa.

Algo similar ocurre con la *Historia de las guerras civiles del Perú* de Pedro Gutiérrez Santa Clara (1904- 1929 [¿1595- 1603?], III, 421), en la que los años asignados a la duración total de la época que precedió al incario y a la del *Tawantinsuyu* mismo provienen de una periodificación muy confusa presente en las *Repúblicas del mundo* de Jerónimo Román y Zamora (1575, II, 393) quien, a su vez, se había inspirado para tales efectos en la *Apologética* de Bartolomé de Las Casas (1967 [1527- 1550], II, 575). Junto con Román y Zamora, Gutiérrez Santa Clara (1904- 1929 [¿1595- 1603?], V, 150) también utilizó en su cronología para los reyes de Nueva España datos que extrajo de la *Historia de la conquista de México* de Francisco López de Gómara (1554, 301- 302) y de la *Historia natural y moral de las Indias* de José de Acosta (2006 [1591], 387- 396), los cuales combinó sin hacer mención a su origen.

Otro ejemplo en el que es posible determinar la procedencia de las diferentes cronologías presentes en un mismo texto es el *Compendio* de Antonio Vázquez de Espinosa (1969 [c. 1630], 10- 23), quien tomó la cronología correspondiente a los primeros tiempos de la humanidad de la *Cronología y reportorio de la razón de los tiempos* de Rodrigo Zamorano (1594, 344), sin citarlo. En la cronología de los señores de Nueva España, y tal como lo había hecho Gutiérrez Santa Clara, Vázquez de Espinosa (1969 [c. 1630], 100- 101) también siguió la información presente en la *Historia de López de Gómara* (1554, 301- 302). Finalmente, para los gobernantes incas (Vázquez de Espinosa (1969 [c. 1630], 378- 388) siguió la cronología presente en los *Comentarios* de Garcilaso, vehículo a través del cual Vázquez de Espinosa heredó los datos de Blas Valera.

Ahora bien, más allá de que los casos expuestos constituyan una evidencia de la coexistencia de dos o más cronologías en un mismo registro, lo realmente importante de destacar es que, tal como sucedió en la cadena de transmisión del relato del Diluvio, en los testimonios mencionados más arriba es posible observar cómo algunos autores deliberadamente adulteraron los cálculos obtenidos de sus predecesores o, derechamente, completaron sus cronologías con cómputos que probablemente sacaron ellos mismos. Por ejemplo, si bien Gutiérrez Santa Clara mantuvo los años de gobierno de Totepeuch y Topil

que obtuvo de López de Gómara, a la hora de enfrentarse a los reyes que en éste no tenían asignado un periodo concreto de años de gobierno - Quactexpotlazin, Nonahualcatlatzin y Achitomeltzin-, todo parece indicar que el autor de la *Historia de las guerras civiles del Perú* sacó sus propios cálculos acomodándolos al marco general de la cronología heredada de López de Gómara (Gutiérrez Santa Clara 1904- 1929 [¿1595- 1603?], V, 153). Un procedimiento similar se observa en la copia que Gutiérrez Santa Clara hizo de Acosta, sólo que esta vez en lugar de completar la cronología con sus propios cálculos, cambió algunos de los datos transmitidos por éste: por ejemplo, Myxcoaltzin o Izcoatl figura en Acosta con 12 años de gobierno, mientras que en Gutiérrez Santa Clara (1904- 1929 [¿1595- 1603?], V, 155) aparece con 24. Dado que en todo el apartado de los reyes de Nueva España Gutiérrez Santa Clara está siguiendo a estos dos autores, resulta difícil pensar que sólo los años de gobierno de estos reyes hayan sido obtenidos de alguna otra fuente, ni menos aún que constituyan un testimonio de alguna tradición prehispánica. Lo mismo sucede con su cronología del incario, cuya duración total -669 años- coincide con los "mas de seiscientos y cincuenta años" que el cronista mencionó en su introducción y que nació de una lectura muy particular de las *Repúblicas* de Román y Zamora. Como para los reyes de Nueva España, es más que posible que Gutiérrez Santa Clara haya calculado los años de gobierno de cada inca en función a este contexto general, completando la serie con periodos de tiempo que fuesen probables desde su perspectiva.

En Vázquez de Espinosa se observa una situación parecida: al seguir la lista de los reyes de Nueva España presente en la *Historia de la conquista de México* de López de Gómara, éste completó con sus propios cálculos los periodos de gobierno que estaban ausentes en aquella, especialmente los que continuaban después del vigésimo rey Acamapixtli. Junto con esto, Vázquez de Espinosa también cambió algunos de los datos presentes en López de Gómara como, por ejemplo, la duración del reinado de Nauhiocin que en el primero corresponde a 40 años y en el segundo a 46 (Vázquez de Espinosa 1969 [c. 1630], 101). Del mismo modo, en su cronología de los gobernantes incas, Vázquez de Espinosa reprodujo algunas de las fechas presentes Garcilaso, optando por los cálculos más abultados cuando éste transmitía dos cifras. Y tal como lo hizo con su lista de los reyes de Nueva España, allí donde no había información introdujo cálculos propios, siempre atento a que la suma total de los gobiernos incaicos correspondiera a 500, cifra equivalente al promedio de los dos periodos de tiempo indicados por Garcilaso: 600 o 400 años.

La tendencia a acomodar datos cronológicos heredados de autores precedentes fue común en la tradición europea, siendo el caso más representativo el de Annio de Viterbo quien, entre varios otros ejemplos, enmendó los cálculos de Solino presentes en *De*

memorabilibus mundi: allí donde este último señalaba que entre el diluvio de Ogygio y el de Deucalión habían transcurrido 600 años (Solino 1573, 50-50v), Annio de Viterbo enmendó la cifra a 700, con el objetivo de que la figura de Ogygio coincidiera con la de Noé (*Antiquitatum*, Nviii[v]). Del mismo modo, éste también acomodó los datos que Eusebio había transmitido para el periodo de años que iba desde Nino a Deucalión, que en este último corresponde a 491 años (*Cronicon*, 1512, 14v-29) y en Annio de Viterbo a 451.

Los cambios y adiciones conscientes que los autores analizados introdujeron en las cronologías que los habían precedido obedecieron, en último caso, a sus esfuerzos por tratar de armonizar la información contenida en las narrativas que estaban transmitiendo con los fragmentarios e incompletos registros cronológicos de los cuales disponían. En ocasiones este proceso concluyó en forma exitosa, siendo el caso más representativo el de Matusalén (Gn 5, 25- 27), que de acuerdo a la cronología del Texto Masorético murió el mismo año del Diluvio, fecha que coincide con la información transmitida por el relato del Génesis según el cual toda la humanidad -salvo Noé y su familia- habían perecido tras la inundación. No obstante, el mismo caso de Matusalén sirve de ejemplo para un caso en que la armonización entre cronología y relato no fue exitosa: en la versión transmitida por la Septuaginta Matusalén murió 22 o 14 años -dependiendo del registro- después del Diluvio, incoherencia detectada por los exégetas de la Biblia y que generó un fecundo debate en la tradición posterior.

El ejercicio de contrastar la información transmitida por los relatos con la contenida en las cronologías constituye una herramienta muy útil al momento de aproximarse a la validez de una cronología, principalmente porque pone a prueba su coherencia y deja en evidencia sus propios límites. Para el caso de los textos andinos, en al menos dos de las crónicas analizadas fue posible efectuar un ejercicio similar al que realizaron los exégetas con el Génesis y Matusalén, siendo el primero de ellos la *Historia de los incas* de Sarmiento de Gamboa. En el relato transmitido por ésta se señala explícitamente que Manco Capac salió de Pacaritambo a los 36 años (Sarmiento 1942 [1572], 74), información que coincide con los datos elípticos que se desprenden de su cronología, en los que Manco Capac engendró a Sinchi Roca a los 36 años, precisamente después de abandonar dicho lugar. Sarmiento de Gamboa también señala que Manco Capac tardó 8 años en su viaje de Pacaritambo al Cusco (Sarmiento 1942 [1572], 74), información que -una vez más- coincide con los datos de su cronología: si a los 36 años que dicho inca tenía al abandonar Pacaritambo se le suman los 8 que duró su viaje se obtiene el resultado de 44, exactamente la edad que en la cronología Manco Capac tenía al convertirse en señor del Cusco. Esta coherencia entre cronología y relato se repite para los casos de Lloque Yupanqui y Mayta

Capac, el cuarto miembro de la lista de incas (Sarmiento 1942 [1572], 77- 78). Sin embargo, a partir de Yaguar Huaca esta correspondencia comienza a perderse: si bien a partir del relato se deduce que éste sucedió a su padre a los 12 años (Sarmiento 1942 [1572], 85- 89), en la cronología explícitamente se señala que Yaguar Huaca sucedió a los 19 (Sarmiento 1942 [1572], 91). Asimismo, si bien la crónica señala que Pachacuti siempre traía consigo a su nieto Huayna Capac (Sarmiento 1942 [1572], 141), a partir de los datos de la cronología se deduce que Pachacuti murió 47 años antes del nacimiento de su nieto.

En un caso análogo al de Sarmiento de Gamboa, Cabello Valboa en su *Miscelánea antártica* también trató de compatibilizar cronología y relato, objetivo que logró sólo en parte. Para el caso de Manco Capac, por ejemplo, señala en su relato que había reinado 60 años, muriendo en el 1006 (Cabello Valboa 1951 [1586], 270). De ello se desprende que había comenzado a gobernar en el 946, fecha que en efecto se acerca a la que el propio Cabello Valboa identifica con la del origen de los incas en su cronología: 945 (Cabello Valboa 1951 [1586], 264). Sin embargo, a partir de Sinchi Roca -el segundo miembro de la lista- ya comienzan a observarse las primeras inconsistencias entre la cronología y el relato, puesto que en la primera se señala expresamente que Sinchi Roca había muerto a los 77 años en el 1083 (Cabello Valboa 1951 [1586], 280). De ello se desprende que había nacido en el 1006, el mismo año en que había muerto su padre Manco Capac. Esta información no coincide con la transmitida por el relato, en el que se menciona que cuando Manco Capac murió Sinchi Roca era un hombre de “experiencia y artificio”, dando a entender que ambos convivieron en la misma época (Cabello Valboa 1951 [1586], 271).

De lo anterior se desprende que la mayor parte de los datos cronológicos presentes tanto en Sarmiento de Gamboa como en Cabello Valboa no coinciden con la información contenida en sus respectivas narrativas, desfase que evidencia que relato y cronología no fueron elaborados al mismo tiempo y que, lejos de constituir una periodificación para los acontecimientos que están describiendo, sus cronologías corresponden a un registro independiente. Esta autonomía se vuelve más evidente en la *Historia de los incas* de Sarmiento de Gamboa, en cuyo manuscrito fueron adicionadas las fechas relativas al incario en la última fase de su redacción, no sin dificultades (Pietschmann 1964 [1906], 50).

Y es que junto con todos los elementos ya mencionados, también es necesario tener en cuenta que los datos cronológicos que se atribuyeron al pasado andino se proyectaron siempre desde el presente, es decir, no constituyen un registro contemporáneo a los hechos que se están narrando, sino una construcción elaborada *a posteriori*. En el libro del Génesis los cálculos cronológicos también corresponden a una adición posterior al relato, elaborada

500 años después de la redacción yahvista por la mano del Sacerdote. Otro ejemplo de esta particularidad es el caso del mismo Sarmiento de Gamboa, cuyo cálculo retrospectivo del milenio fue hecho a partir de las *Capitulaciones de Acobamba* que comenzaron en 1565 y que, desde su perspectiva legalista, debieron marcar el fin del imperio. Pero quizá en donde mejor se aprecia esta tendencia para el área andina es en Guaman Poma de Ayala, quien calculó sus cronologías partiendo desde 1612 o 1613, años en que seguramente estaba redactando los capítulos correspondientes a las edades del mundo y de los indios.

Si bien los errores de cálculo y su transmisión, las variantes presentes en una versión y otra, la coexistencia de dos cronologías en un mismo registro, la independencia de éstas respecto a los relatos que las acompañan y el innegable vínculo que une la factura de las cronologías con su presente han constituido los ejes de análisis de la presente investigación, es necesario abordar un último aspecto clave a la hora de comprender cómo autores como Fernández de Oviedo o Cabello Valboa calcularon las fechas en las que proyectaron el pasado de las Indias. En ambos casos se trata de cronistas que utilizaron la cronología espuria de los reyes míticos de España inventados por Annio de Viterbo para determinar el año exacto en que las Indias habían sido pobladas: mientras que para el primero este hecho había sucedido en el año 1658 AC siendo rey Hespero (Fernández de Oviedo 1851 [1535], 16), para Cabello Valboa este acontecimiento había tenido lugar -como ya se ha señalado- alrededor de 500 años después, en el transcurso del reinado de Melicola, durante el 1164 AC (Cabello Valboa 2011 [1586], 209) o el 1154 AC (Cabello Valboa 1951 [1586], 165), dependiendo del manuscrito de la *Miscelánea* que se consulte.

Aunque ninguno de los dos señaló el porqué había fijado el poblamiento del Nuevo Mundo en tales fechas, esta información si está presente en Vázquez de Espinosa, quien aseguraba que los indianos descendían de los hebreos. En consecuencia, buscó en la *Cronología y reportorio* de Rodrigo Zamorano los eventos de la historia judía que, de alguna forma u otra, hubiesen implicado el extravío de un contingente de personas que, eventualmente, pudiesen haber emigrado a las Indias: el destierro de las diez tribus de Samaria, el viaje de Abraham desde Haram hasta Canaam o la huída de los hebreos de Etiopía a Egipto en tiempos del rey Ezequías constituyan posibles eventos a partir de los cuales las Indias podrían haberse poblado y los cuales, además, poseían una fecha precisa en Zamorano. Lo interesante para efectos cronológicos es que Vázquez de Espinosa sacó sus propios cálculos a partir de las fechas presentes en la *Cronología y reportorio*, los que consistieron en agregar al año correspondiente a su propio presente -1630- el tiempo transcurrido entre el nacimiento de Cristo y cualquiera de los hechos arriba señalados. Por ejemplo, allí donde Zamorano (1594, 344) indicó que el destierro de Samaria había ocurrido

en el 739 AC, Vázquez de Espinosa (1969 [c. 1630], 19) tomó esta cifra y le sumó 1630 años, obteniendo un total de 2369 años. Es decir, las Indias se habían poblado de acuerdo a sus propios cálculos hacia 2369 años.

El ejemplo concreto de Vázquez de Espinosa demuestra cómo los cronistas intervieron activamente en la elaboración de sus propios cálculos, tomando como base la información cronológica presente en los autores que los precedían para adaptarla a sus propios objetivos. Es decir, junto con adulterar los cálculos obtenidos de sus predecesores o completar sus cronologías con cómputos que probablemente sacaron ellos mismos, quienes intentaron engarzar el pasado de las Indias con el del orbe conocido hasta ese entonces se interesaron más por encajar los remotos eventos acaecidos en ellas en alguna de las varias cronologías presentes en los repertorios de los tiempos humanistas -inspirados a su vez en los cronicones medievales- que en tratar de que sus cálculos correspondiesen, en efecto, a una fecha que se ajustara a la realidad. En consecuencia, la pregunta que hace ya varios años se planteaba John Rowe (1945, 272) sobre las cronologías del incario -y que subyace a todas las aproximaciones que posteriormente se hicieron al tema- debe ser reorientada teniendo en cuenta que las cronologías son construcciones elaboradas por los mismos cronistas y que, salvo algunas excepciones muy concretas, la mayor parte de ellas no constituyen dataciones a partir de las cuales sea posible deducir ni la duración del incario ni la de los gobiernos de la genealogía de los incas que, con variantes, cada uno transmitió.

La demanda de realidad que John Rowe hacía a las cronologías del incario presentes en las crónicas al preguntarse cuál correspondía a la más plausible y, al mismo tiempo, su elección de la transmitida por Cabello Valboa por considerar que sus fechas eran las más razonables influyó a tal punto en la manera en que arqueólogos y etnohistoriadores abordaron el tema que, incluso hoy en día, su mapa con las conquistas de los últimos incas sigue considerándose como indispensable a la hora de dar cuenta de una posible cronología para la anexión de las diferentes regiones al *Tawantinsuyu*. Tal es el caso, por ejemplo, de una reciente investigación sobre el centro administrativo Hualfín Inka en Catamarca -Argentina- en donde su autora Julieta Lynch (2012, 321) comienza afirmando que como “es bien sabido, a través del análisis de los diferentes cronistas /.../ el Noroeste Argentino se anexó al Tawantinsuyu hacia 1471 DC, bajo la dominación de Topa Inka Yupanqui”. Este juicio está inspirado, precisamente, en el mapa que John Rowe incluyó en su artículo *Absolute chronology in the andean area*, mapa que aparece reproducido en el trabajo sobre el sitio Hualfín Inka con algunas variantes¹⁷⁹.

¹⁷⁹ A diferencia del mapa de Rowe, en el incluido en el artículo sobre el sitio Hualfín Inka no aparece el cogobierno de Pachacuti y Topa Inca. También posee una errata: la fecha de muerte de Huayna Capac no

Aunque Lynch reconoció que el debate en torno a la cronología de la expansión del incario -sobre todo el referido a la confianza en las genealogías dinásticas transmitidas por los cronistas- requería de mucho trabajo y que las conclusiones de su trabajo apuntaron, precisamente, a que las fechas de Rowe debían retrotraerse al menos en 50 años y que la ocupación del noroeste argentino por los incas había tenido lugar a principios del siglo XV (Lynch 2012, 332- 333), lo cierto es que su trabajo constituye uno de los tantos ejemplos de la preponderancia que la elección de Rowe tuvo en las investigaciones subsiguientes.

Junto con la búsqueda del componente de realidad que se suponía subyacía en las cronologías del incario, un segundo elemento que hasta hoy ha marcado el debate en torno al tema es lo que Imbelloni (1946, 59) denominó -paradójicamente- la “mística del número”. Aunque con esta frase Imbelloni pretendía dejar en evidencia lo insostenible que resultaban las duraciones de los extensos gobiernos incas transmitidas por Sarmiento de Gamboa, lo cierto es que bajo el influjo de la mística del número sucumbió no sólo él mismo, sino también varios de los investigadores a los que nos referimos en el primer capítulo de la tercera parte de esta tesis: privilegiar -a la usanza de las sagas de la antigüedad- un modelo dinástico conformado por diez incas (Imbelloni 1946, 264- 267), convertir al milenio en el eje del análisis o suponer que la medición del tiempo entre los incas tenía un correlato en la organización social del Cusco (Zuidema 1995 [1964], 357) son supuestos que, de alguna u otra forma, abordan las cronologías como si fuesen portadoras de un código secreto que durante 500 años ha permanecido encriptado y que, tras ser descifrado, revelará la verdadera antigüedad del *Tawantinsuyu*.

Uno de los principales recursos utilizados para tales fines remite al tercer elemento que ha primado en las aproximaciones hacia las cronologías del incario: la combinación aleatoria de diferentes registros cronológicos, tendencia que ya había sido adelantada por Ake Wedin (1963, 45) cuando sostuvo que no era posible alcanzar la verdad de lo sucedido destacando un detalle aquí y otro allá procedimiento que, a fin de cuentas, es muy similar al que utilizaron los propios cronistas para construir cronologías que estuviesen acordes con las historias que transmitían. Por ejemplo, Imbelloni (1946, 265- 266) promedió los años que las crónicas que él mismo consideraba como más acreditadas asignaban a la duración total del incario, cómputo que arrojó el año de 925 para su inicio. En un caso parecido, Villarías (2004, 149- 150) supuso que el Manco Capac que aparecía en Polo y Acosta equivalía al noveno *pachacuti* de las crónicas de Montesinos y Valera, combinando genealogías que tenían un origen diverso.

corresponde a 1536, como se señala en la simbología, sino a 1532 (Lynch 2012, 323). No obstante, las demás fechas son las que Rowe obtuvo de la *Miscelánea Antártica* de Miguel Cabello Valboa.

Ahora bien, tras la combinación de datos cronológicos independientes con el objetivo de avanzar en la búsqueda del método que los incas habrían utilizado para registrar el paso del tiempo subyace un cuarto elemento que ha primado en el debate sobre las cronologías del incario: una marcada tendencia hacia el esencialismo, la cual supone que tras determinados indicadores cronológicos transmitidos por autores como Guaman Poma subyace una lógica eminentemente andina. Tal es el caso de los 5300 años que dicho cronista (Guaman Poma 2004 [1615- 1616], 64- 65) asignó al tiempo transcurrido desde la primera a la cuarta edad de los indios y que Juan Ossio (1973, 191) interpretó como el reflejo de una cifra redonda y milenarista, pero que también se acerca bastante a los 5199 años que la *Chronographia* de Jerónimo de Chávez (1584, 58) asignaba al tiempo transcurrido desde la Creación al nacimiento de Cristo. Dado que Guaman Poma (2004 [1615- 1616], 49- 65) enmendó en al menos tres oportunidades este cálculo, otra posible explicación sería que sus intenciones eran, en realidad, que las edades de los indios hubiesen transcurrido en forma paralela a la era cristiana, operación matemática en la que no habría tenido éxito. Otro ejemplo de la tendencia a identificar lógicas andinas en los cálculos de Guaman Poma es la de suponer que tras sus edades de los incas subyace la influencia de la organización decimal y quinaria, de una parte, y del arte de la rectificación, de otra, características que Gary Urton había identificado en la matemática quechua (Brokaw 2002, 293). Lo cierto, sin embargo, es que no todas las edades de los incas transmitidas por Guaman Poma (2004 [1615- 1616], 87- 117) corresponden a múltiplos de diez o de cinco ni tampoco a números pares, uno de los principios del arte de la rectificación. Más bien pareciera ser que el cronista determinó la edad total que asignó a cada inca cuidando que la suma total de éstas se ajustara a la duración de la era cristiana.

Por supuesto que lo anterior no significa desconocer la presencia de los denominados *schematic patterns* que Jeremy Northcote (2004, 26-30) identificó, por ejemplo, a propósito de la recurrencia del número siete en la cronología transmitida por el *Libro de los Jubileos*. Es evidente que en el *Manuscrito de Huarochirí* la presencia del número cinco posee una fuerte carga simbólica: entre varios otros ejemplos, cinco son las existencias de Pariacaca (*Manuscrito de Huarochirí* 1987 [c.1598], 115) y cinco son los días transcurridos entre el aviso del advenimiento del Diluvio y su desencadenamiento en al menos dos de las historias relacionadas con inundaciones (*Manuscrito de Huarochirí* 1987 [c.1598], 75 y 123). El rol fundacional del número cinco en otros contextos andinos también queda en evidencia en la organización del sistema administrativo incaico transmitida por Guaman Poma (2004 [1615- 1616], 65), que establecía un señor cada diez mil, mil y quinientos indios; un mandón cada cien, cincuenta y diez indios; y un mandoncillo cada cinco indios, sistema administrativo que aparece descrito en varios otros autores.

La construcción de secuencias ordinales y cardinales utilizando como criterio de clasificación el número cinco -o los conjuntos de cinco cosas- constituye un modelo de representación numérico profundamente arraigado tanto en las sociedades andinas prehispánicas como en las contemporáneas, tal como ha sido constatado por Gary Urton a través de la comparación de documentación etnohistórica con registros etnográficos actuales. Para Urton, los modelos de representación andinos basados en el número cinco descansan sobre un principio jerárquico en el cual el número “uno” o “primero” es asociado al origen de toda la serie, siendo identificado con una progenitora en edad madura. El resto de la serie que comprende desde el dos al cinco se considera la descendencia del número uno, organizada gradualmente de acuerdo a su valor numérico. Para el autor, este principio de carácter quinario funcionaría combinado con otro de tipo dual, constituyendo en conjunto la base del sistema decimal de numeración presente en la cultura quechua. Este sistema queda en evidencia, por ejemplo, en la distribución de los diez ayllus de la comunidad de Pacaritambo en dos grupos de cinco, *Hanansayaq* y *Hurinsayaq*, siendo el ayllu de Nayhua, perteneciente a la parcialidad de *Hanansayaq*, reconocido como el primero y más antiguo de todos (Urton 1997, 78-80, 175-176 y 214-216).

Teniendo en cuenta todos estos antecedentes, no es posible suponer a partir de ellos que tras la genealogía de los gobernantes incas, las *panakas* de Cusco, la distribución de los *ceques*, la información transmitida por los quipus o cualquier otra manifestación cultural andina se esconda invariablemente una organización quinaria, dual o cuatripartita, lo cual equivaldría a asignarle al *Tawantinsuyu* esa misma *timeless existence* que Catherine Julien (2000, 12- 14) detectara en algunas propuestas metodológicas promovidas desde la antropología y que, a fin de cuentas, indirectamente negaban la historicidad de la sociedad inca.

Al respecto, también se hace necesario revisar los enfoques estructuralistas que identificaron en los incas la presencia de un cogobierno de las parcialidades *hanan* y *urin*, enfoques que han planteado que los diez o doce incas que conforman la lista de gobernantes del *Tawantinsuyu* en la mayoría de las crónicas corresponde, en realidad, a la mitad. En términos cronológicos esto supondría que la duración del incario habría sido mucho menor a lo que tradicionalmente se ha supuesto, ya que si los incas de las parcialidades *hanan* y *urin* hubiesen gobernado juntos, entonces también la cantidad de años que habrían abarcado sus gobiernos debiera reducirse a la mitad.

La principal limitante de asumir un gobierno simultáneo de las parcialidades *hanan* y *urin* como lo ha planteado el estructuralismo no se relaciona tanto con la imposibilidad de que, en efecto, ambas parcialidades pudiesen haber compartido funciones políticas y administrativas complementarias como, en efecto, la documentación colonial y los registros etnográficos lo confirman, sino con los argumentos sobre los cuales se fundaron dichas hipótesis: en ninguna parte José de Acosta o Polo Ondegardo mencionan que las parcialidades *hanan* y *urin* hayan sido “dinastías contemporáneas” como lo indica Tom Zuidema (1995 [1964], 227- 230). Es más, en el testimonio de Polo Ondegardo -que Acosta siguió- y sobre el cual está basada la hipótesis del cogobierno, Polo Ondegardo ni siquiera se está refiriendo a la genealogía de los incas, sino que está describiendo las estatuas o piedras de los incas, a propósito de los errores y supersticiones de los indios. Al nombrarlas, Polo Ondegardo comienza con las estatuas de la parcialidad *hanan* y luego continúa con las de la parcialidad *urin*, de lo Zuidema deduce que si hubiesen considerado a los “gobernantes de las dos mitades como pertenecientes a una sola dinastía, probablemente no habrían mencionado primero a los gobernantes Hanan Cuzco” (Zuidema (1995 [1964], 229). La pregunta es ¿y por qué no? ¿cómo es posible deducir a partir del orden con que Polo Ondegardo nombró a las estatuas de los incas que las parcialidades *hanan* y *urin* gobernarón el incario al mismo tiempo y que, por ejemplo, Sinchi Roca e Inca Roca fueron contemporáneos? ¿es que, acaso, no existe otra razón por la cual Polo Ondegardo pudiese haber nombrado primero a las estatuas de la parcialidad *hanan* y luego a las de *urin*?

Junto con revisar los argumentos que subyacen a la hipótesis estructuralista de un gobierno simultáneo de las parcialidades *hanan* y *urin*, también se hace necesario volver sobre la demostración heurística de esta hipótesis, basada en supuestos que, igualmente, es imprescindible reconsiderar: no es posible sugerir, como lo hizo Pierre Duviols, que la genealogía de diez o doce incas en la que los correspondientes a la parcialidad *urin* antecedían a los de la *hanan*, habría sido un invento consciente de estos últimos para acceder a beneficios en el nuevo orden colonial. Según Duviols (1979, 78), tal vez por “la incomprendión estructural de los conquistadores o por la sutileza de los conquistados (quizás por ambos motivos) /.../ alguien, genialmente, hizo aceptar el esquema absurdo de una “dinastía” Hurin anterior a la dinastía Hanan”, afirmación que ignora el testimonio de casi todos los cronistas y que recuerda, en gran medida, lo que señalaba san Agustín a propósito de la sobrevivencia de Matusalén en la Septuaginta, que algunos atribuían a un cambio deliberado que los judíos habían introducido en sus propios códices, con el objetivo de desautorizar el Antiguo Testamento entre sus rivales cristianos. El parecer de san Agustín al respecto, que consideraba poco probable que los judíos esparcidos por el mundo se hubiesen puesto de acuerdo para tramar esta mentira, es también aplicable a la supuesta

genialidad de quien hizo aceptar el esquema absurdo de una supuesta dinastía: parece poco probable que los miembros de la parcialidad *hanan* diseminados por el Cusco se hayan puesto de acuerdo para urdir este engaño.

Ahora bien ¿es posible que a pesar de los errores que implicó la transmisión de fechas de un texto a otro o de los cálculos introducidos por los propios cronistas alguna de las cronologías del incario corresponda, en efecto, a un registro prehispánico? Al respecto, lo primero que hay que tener en cuenta que, según el *Discurso sobre la descendencia y gobierno de los incas*, los *quipucamayoc* responsables de llevar la cuenta de las cosas acaecidas en los tiempos de cada señor y de los años que había gobernado cada uno habían sido asesinados por Challcochima y Quis Quis, dos conocidos capitanes de Atahualpa. Sus quipus fueron quemados con el pretexto de que con Atahualpa comenzaría una nueva era y sólo sobrevivieron unos cuantos refugiados en los montes, cuatro de los cuales habían sido mandados a llamar por el gobernador Vaca de Castro, que rigió el Cusco desde 1541 a 1544, para declarar ante él la “relación verdadera” (*Discurso* 2004 [¿1602-1608?], 361). Sin embargo, y como se ha mencionado anteriormente, el *Discurso* fue intervenido posteriormente, de modo que no es posible saber si la información que transmite en efecto corresponde a lo narrado por los *quipucamayoc*. Pero si las crónicas más tempranas como la *Apologética* de Bartolomé de Las Casas, la *Suma y narración de los incas* de Juan de Betanzos o la *Crónica del Perú* de Cieza no se refirieron a los gobiernos incas o a la duración del incario en términos de años, tal vez sea cierto el hecho de que, para la década de 1550 los *quipucamayoc* encargados registrar cuántos años había reinado cada inca ya no existieran.

No obstante, asumir que la eventual muerte de los funcionarios del *Tawantinsuyu* encargados de transmitir los años asociados a las vidas de cada inca fue la causa de que en 1550 no existiese tal información, implica suponer que éstos correspondían a un registro unívoco, el cual efectivamente se conservaba con anterioridad a la llegada de los españoles. Sin embargo, las mismas crónicas transmiten algunas informaciones que sugieren más bien lo contrario, es decir, que los propios incas continuamente intervenían en la forma en que sus gestas se transmitían. Por ejemplo Cieza señala que Inca Urco, el hijo de Viracocha que asumió la borla del incario tras el mandato de éste, no fue incluido en la cuenta de los “quipos y romances” debido a sus vicios, su arrogancia y su desvergüenza (Cieza 2005 [1553], 395- 396). De otra parte, y siguiendo supuestamente el testimonio de los informantes de la *Prouança*, Sarmiento (1942 [1572], 195) menciona que éstos habían oído decir a sus padres que Pachacuti había mandado a averiguar la historia de sus antecesores, pintándola en unos tablones de los cuales éstos la habían aprendido. Finalmente, el mismo testimonio

transmitido por el *Discurso* acerca del asesinato de los *quipucamayoc* por parte de los generales de Atahualpa sugiere que la versión oficial del pasado incaico estaba sujeta a una continua reelaboración, tal como lo ya lo han señalado investigadores como Roberto Levillier (1935, III, CLXXV) o Catherine Julien (2000, 19).

Si los *quipucamayoc* encargados del registro de los años gobernados por cada inca habían desaparecido para 1550 y si la versión oficial del pasado del *Tawantinsuyu* estaba sujeta a continuos cambios entonces ¿a qué se referían cronistas como Cabello Valboa (1951 [1586], 264) cuando atribuían sus cálculos a las cuentas que los naturales tenían por sus “quipos, y nudos de sus Reyes”? ¿qué quería decir, por ejemplo, Gutiérrez Santa Clara (1904- 1929 [¿1595- 1603?], III, 421) cuando señalaba que se atenía a lo que los indios muy viejos decían haber oído de sus mayores, información contenida en sus memorias y cantares? ¿a qué “cuentas y confusas relaciones de los Quipos de los indios” aludía Vázquez de Espinosa (1969 [c. 1630], 378) cuando mencionaba las fuentes de su descripción de los gobiernos incas? Partiendo de la base de que los *quipucamayoc* eran funcionarios sumamente especializados y teniendo en cuenta los antecedentes ya expuestos, todo parece indicar que para fines del siglo XVI aludir a los quipus, los cantares o cualquier otro instrumento mnemotécnico de tradición andina constituía más bien un recurso de autoridad, suposición que tiene mucho sentido si se tiene en cuenta la lógica con que escribían los españoles educados al alero de la herencia medieval, en la cual las *auctoritas* poseían un rol fundamental a la hora de argumentar.

¿Y qué sucede con los llamados textos toledanos? ¿es posible que algunos de los datos relativos a la duración del incario en la *Historia de los incas* o en las *Informaciones* mandadas a levantar por Toledo correspondan a un registro prehispánico? Una primera consideración al respecto es que, si Toledo realmente estaba interesado en averiguar la duración efectiva del incario o -al menos- de sus últimos gobernantes es porque no disponía de dicha información, lo que constituye otra prueba de que ese registro o bien nunca existió o bien había desaparecido en las décadas previas a la administración de Vaca de Castro. Un segundo aspecto a considerar es que tanto los encuestados en las *Informaciones* como los descendientes de los incas que declararon para la *Historia de los incas* de Sarmiento, a pesar de ser miembros de las *panakas* e indios viejos o principales, no eran funcionarios especializados en el registro del pasado incaico. Es decir, sus recuerdos necesariamente reflejaban más sus experiencias o impresiones personales en torno al pasado que la visión que, en un determinado momento, habrían pretendido transmitir los propios incas. Junto con esto, las respuestas relacionadas con la genealogía de los incas y las duraciones de sus respectivos gobiernos también reflejan la forma en que los encuestados percibían el

transcurso del tiempo, totalmente ajena a las periodificaciones del calendario juliano.

Por ejemplo, a la primera pregunta realizada en Jauja y Huamanga -¿cuántos incas habían existido desde el primero hasta el arribo de los españoles y cuáles eran sus respectivos nombres? (Toledo 2008 [1570- 1572], 76)- cuatro encuestados respondieron que el primero había sido Manco Capac, tres de los cuales lo identificaron con el padre de Pachacuti. Ninguno mencionó a Lloque Yupanqui, a Sinchi Roca o a algunos de los incas anteriores a Viracocha, pero si a sus sucesores hasta Atahualpa. Esta ausencia podría deberse a que esta encuesta fue aplicada lejos del Cusco, en una provincia probablemente conquistada por Pachacuti o Topa Inca, tal como lo señalaron algunos de los entrevistados y a quienes casi todos recordaban. De otra parte, la mención a Manco Capac podría deberse - si el testimonio de Polo Ondegardo es correcto- a la costumbre que tenían los incas de reproducir el culto a la cueva de Pacaritambo, desde donde había salido Manco Capac y la cual era considerada como el lugar de origen de los incas, en todas las provincias que conquistaban, señalando un lugar específico para ello: "y así en cualquier provincia que lo pregunte, hallará este adoratorio cada uno con su imaginación" (Polo Ondegardo 2012a [1571], 225). Incluso Diego Lucana, uno de los encuestados, expresamente indicó al mencionar a Manco Capac que "dezian que auia salido de la dicha peña de plomo" (Toledo 2008 [1570- 1572], 84), testimonio que confirma el parecer de Polo.

Ahora bien, más allá de esta explicación, cabe preguntarse por las expectativas del propio Toledo al plantear esta interrogante ¿realmente esperaba que indios principales que, tal vez, ni siquiera habían conocido la capital incaica pudiesen recordar de memoria la genealogía de los incas, habiendo transcurrido casi 40 años desde la caída de Atahualpa? Y si -guardando todas las proporciones- la misma pregunta se la hubiesen hecho a un español común ¿podría haber recordado de memoria, sin recurrir a ninguna crónica general de España, la genealogía de reyes de Castilla o Aragón anteriores a Felipe II? Porque si bien todos recordaban a Pachacuti y Topa Inca, casi todos lo hicieron en distinto orden, coincidiendo sólo en los últimos gobernantes: Huayna Capac, Huáscar y Atahualpa los cuales, posiblemente, habían sido contemporáneos a ellos. Es decir, los encuestados recordaron a los gobernantes más cercanos a su propio presente.

Las siguientes dos preguntas que apuntaban a averiguar la duración de, al menos, los últimos años del incario fueron aplicadas en el Cusco y Yuca y necesariamente implicaban cálculos que debieron ser absolutamente ajenos a indígenas analfabetos quienes, además, no estaban familiarizados con las operaciones matemáticas occidentales y cuya forma de medir el tiempo era en función a un calendario agrícola -como en la Europa

medieval- pero de matriz andina. Por ejemplo, a la primera pregunta -¿cuánto tiempo atrás había muerto Topa Inca y su hijo Huayna Capac? (Toledo 2008 [1570- 1572], 121)- un gran número de los encuestados respondió que no sabían. Incluso un grupo contestó que como “no tienen cuenta con papel y tinta como los españoles” no podían averiguarlo (Toledo 2008 [1570- 1572], 138). Todos los demás transmitieron cifras distintas, que fluctuaban entre los 7 y 10 años, la mayoría de las cuales parecen haber sido calculadas en el acto, para efectos de la encuesta. Incluso los indios parecen haber calculado sus propias edades para cumplir con una de las exigencias formales de ésta: “primeramente sean preguntados los testigos la edad que tienen” (Toledo 2008 [1570- 1572], 75). Esto explica que García Purantique y Alonso Chuyo (Toledo 2008 [1570- 1572], 141) hayan calculado sus edades partiendo de la base de que en tiempo de Huayna Capac ya iban a la guerra, es decir, las calcularon en función a la distribución etaria sobre la cual se organizaba el sistema tributario incaico. Esto también explica, de una parte, que en determinados grupos de encuestados las edades se repitan, indicador de que al menos algunos indígenas reiteraron la edad que declaró tener su predecesor en la entrevista y, de otra, que casi todos manifestaran no estar seguros de qué edad tenían. Finalmente, esto explicaría la diferencia en las edades que tres testigos declararon tener en tres documentos coloniales distintos, detectada por Gary Urton (2004, 81) a propósito de su estudio sobre Pacaritambo: mientras que en la *Probanza de Rodrigo Sutiq Callapiña* Domingo Pascac declaró tener 98 años, en la *Historia de los incas* de Pedro Sarmiento de Gamboa -escrita tres años después- declaró tener 90. Asimismo Juan Pissarro Yupanqui en la primera declaró tener 120 años, mientras que en la *Probanza de los descendientes de Thupa Inka* -realizada apenas cinco días después- indicó que tenía 86. Por último Martín Natipi Yupanqui declaró en la Probanza de Rodrigo Sutiq Callapiña tener 132 años, la misma edad que había declarado tener Gonzalo Llamac, el testigo anterior. Cinco días después Martín Natipi declaró tener 86 años edad que, además, también corresponde a la del testigo anterior.

En la segunda pregunta -¿cuántos años había vivido Pachacuti, Topa Inca y Huayna Capac y si habían muerto viejos o mozos? (Toledo 1940 [1570- 1572], 125)- se repite el patrón de la encuesta anterior: tres indígenas calcularon su edad en función a la campaña que Huayna Capac emprendió para la conquista del Collao en la que, seguramente, habían participado en calidad de principales (Toledo 1940 [1570- 1572], 151). Dos declararon haber visto en unas tablas y quipus sus edades, tabla que pareciera ser un registro visual al estilo de una pintura, lo que también explicaría el que algunos encuestados hayan utilizado las canas como referente a la hora de dar cuenta de las edades de los incas (Toledo 1940 [1570- 1572], 173).

Todos estos ejemplos demuestran lo extraño que para los indios principales resultaban los cálculos cronológicos que, por lo demás, eran igualmente extraños para un español promedio del siglo XVI: José Ignacio Ortega (1999, 29) ha llamado la atención sobre el hecho de que, aún en el siglo XV, el año corriente en la era cristiana no era utilizado en la vida cotidiana y de que el comienzo del año variaba según la tradición religiosa de cada área geográfica. Esto significaba, por ejemplo, que si un viajero partía de Venecia el 1 de marzo de 1245 -primer día del año veneciano- al llegar a Florencia se encontraba en el 1244 y que si, tras una corta estancia, hubiese decidido partir a Pisa entonces habría llegado a dicho destino en el año 1246.

De otra parte, el año del calendario juliano y el tiempo que toma el sol en dar la vuelta completa hasta llegar nuevamente al equinoccio medio -que corresponde más o menos al denominado año trópico- tenían un desfase de once minutos y catorce segundos anuales, los cuales se habían ido acumulando desde que se había establecido la fecha de la Pascua en el Concilio de Nicea en el 325 hasta 1582, año en el que ya se registraba una diferencia de casi diez días. Con el objetivo de corregir esta divergencia, Gregorio XIII ordenó suprimir los días que iban del 5 al 14 -ambos días inclusive- de octubre de 1582, reforma que se aplicó en España el mismo año y que implicó, por ejemplo, que santa Teresa de Jesús muriese la noche del 4 de octubre de 1582 y fuese enterrada al día siguiente, el 15 de octubre según el nuevo calendario gregoriano (Francisco Olmos 1997, 375- 576).

En una pragmática de Felipe II, éste ordenaba que la reforma debía llevarse a cabo en el Perú en octubre de 1583 de manera que cuando fuese cinco de octubre se dijera quince. En el plano de la vida cotidiana la reforma significaba que octubre de 1583 quedaría con veintiún días en vez de treinta y uno, de modo que la pragmática también ordenaba que los sueldos de dicho mes se rebajaran en diez días y que los plazos para el pago de deudas se aumentaran en diez días más. Sin embargo, la pragmática se puso en práctica en el Perú recién el 5 de octubre de 1584, es decir, dos años después que en España (Comas 1957, 208- 210). En consecuencia, cuando en la península era el 15 de octubre de 1583, en Perú era el 5 de octubre del mismo año, es decir, inspirándose en las palabras de José María Francisco Olmos (1997, 373), si bien era el mismo día no era la misma fecha.

La repercusión que tal reforma tuvo en las Indias no ha sido estudiada en profundidad aunque, probablemente, exista documentación judicial de españoles, mestizos o indígenas que -de una parte- denunciaron el descuento en sus sueldos o comerciantes que -de otra- no estaban de acuerdo en ampliar el plazo para el pago de sus préstamos. Más allá de esta consideración, el ejemplo del ajuste del calendario juliano al gregoriano deja en

evidencia la complejidad inherente a los cálculos cronológicos y contribuye a imaginarse la radical diferencia que existía entre la percepción del tiempo que seguramente tenían los declarantes de las *Informaciones* y las expectativas de Toledo, puesto que si bien éstas son previas a la reforma calendárica, todas sus preguntas partían de la base de que los declarantes estaban familiarizados con el calendario juliano y que, por ende, podían calcular fechas y edades de la misma forma en que lo hubiese hecho un español instruido. Esta situación recuerda en gran medida la forma en que Guaman Poma interpretó la información presente en la tabla del *Catálogo de los Cesares y Emperadores Romanos* de Chávez (1584, 62v- 63), a partir del cual dedujo que Cristo había nacido en el año 240, concluyendo que para entonces Sinchi Roca tenía 80 años (Guaman Poma 2004 [1615- 1616], 91). Si ni siquiera Guaman Poma, que era un indio ladino familiarizado con el calendario cristiano, pudo integrar exitosamente el pasado andino y el europeo en términos de fechas ¿qué información esperaba obtener Toledo de sus informantes?

En este sentido, y desde una perspectiva más amplia, aún falta mucha investigación sobre los llamados textos toledanos, además de ediciones que integren los estudios etnohistóricos y la crítica filológica, perspectiva que contribuiría a aproximarse a las evidentes contradicciones que se aprecian en ellos desde un enfoque interdisciplinario. En el caso de la *Historia de los incas* de Sarmiento de Gamboa, todo el debate que se originó a partir de las aparentes inconsistencias en su cronología -desde John Rowe en la década de los cuarenta hasta Susan Ramírez en los inicios de este siglo- ignoró que tales incoherencias ya habían sido resueltas por el primer editor de la crónica, Richard Pietschmann, en 1906. Este desconocimiento, ciertamente, no se debió a la poca rigurosidad de quienes intentaron reconstruir la cronología, sino a la escasa difusión que la edición de Pietschmann tuvo y al hecho de que su estudio introductorio estuviese escrito en alemán, a lo que hay que agregar que la traducción que en 1964 realizaron Federico Schwab y Ernesto More fue aún menos conocida. El caso de Sarmiento constituye el ejemplo más evidente de la necesidad de integrar la investigación etnohistórica y los principios metodológicos de la crítica textual en los estudios sobre los textos de Indias en general y en las crónicas andinas en particular, camino que -a fin de cuentas- es el que se ensayó en la presente tesis.

ÍNDICE DE CUADROS

Cuadro I: La genealogía de Gn 5, 1-32. Fuente: Septuaginta (2008)	34
Cuadro II: La genealogía de Gn 5, 1-32. Fuente: TM en Reina Valera (2009)	34
Cuadro III: Cronología del Diluvio en la redacción yahvista y sacerdotal	52
Cuadro IV: Autoridades en el tercer capítulo de la <i>Historia general y natural de las Indias</i> (1851 [1535], 14-18) de Gonzalo Fernández de Oviedo	122
Cuadro V: La Primera edad del mundo en la <i>Nueva corónica de Guaman Poma</i>	214
Cuadro VI: La Segunda edad del mundo en la <i>Nueva corónica de Guaman Poma</i>	218
Cuadro VII: Variantes en las traducciones del Capítulo tres del <i>Manuscrito de Huarochirí</i>	247
Cuadro VIII: Cronología de los gobernantes incas a partir de la <i>Historia de los Incas</i> de Pedro Sarmiento de Gamboa (1942 [1572])	283
Cuadro IX: Cronología de los gobernantes incas de la <i>Historia de los Incas</i> de Pedro Sarmiento de Gamboa (1942 [1572]) enmendada por Tom Zuidema (1995 [1964])	285
Cuadro X: La cronología de los gobernantes incas en la <i>Historia de los Incas</i> de Sarmiento de Gamboa (1942 [1572]) según Villarías Robles (2004, 132)	288
Cuadro XI: La cronología de los gobernantes incas en la <i>Historia de los Incas</i> de Sarmiento de Gamboa (1942 [1572]) según Catherine Julien (2000, 224)	289
Cuadro XII: La cronología de los gobernantes incas en la <i>Historia de los Incas</i> de Pedro Sarmiento de Gamboa (1942 [1572]) según Bauer y Smith (2007, 216)	291
Cuadro XIII: Reconstrucción de la cronología de la <i>Historia de los Incas</i> (1942 [1572]) de Pedro Sarmiento de Gamboa según Richard Pietschmann (1964 [1906], 85- 86)	293
Cuadro XIV: Respuestas de los encuestados por Toledo en sus <i>Informaciones</i> en Jauja y Huamanga, 1570	298
Cuadro XV: Respuestas de los encuestados por Toledo en sus <i>Informaciones</i> en Cusco y en Yucay I, 1571	299
Cuadro XVI: Respuestas de los encuestados por Toledo en sus <i>Informaciones</i> en Cusco y en Yucay II, 1571	302
Cuadro XVII: Respuestas de los conquistadores encuestados por	

Toledo en sus <i>Informaciones</i> en Cusco, 1572	306
Cuadro XVIII: Cronología de los gobernantes incas de Sarmiento de Gamboa (1942 [1572]) con los datos implícitos que se calculan a partir de ella	316
Cuadro XIX: Indicadores cronológicos presentes en la <i>Miscelánea antártica</i> (1951 [1586]) de Miguel Cabello Valboa	324
Cuadro XX: La cronología de los gobernantes incas en la <i>Miscelánea antártica</i> de Cabello Valboa (1951 [1586])	329
Cuadro XXI: Cronología de los gobernantes incas en la <i>Historia de las guerras civiles del Perú</i> de Pedro Gutiérrez Santa Clara (1904- 1929 [¿1595- 1603?])	335
Cuadro XXII: Cronología de los gobernantes incas en los <i>Comentarios reales</i> de Garcilaso de la Vega (1976 [1609])	339
Cuadro XXIII: Cronología de los gobernantes incas en el <i>Compendio y descripción de las Indias occidentales</i> (1969 [c. 1630]) de Vázquez de Espinosa	343
Cuadro XXIV: Comparación de los gobiernos incas en el <i>Compendio y descripción de las Indias occidentales</i> (1969 [c. 1630]) de Vázquez de Espinosa y los <i>Comentarios reales</i> (1976 [1609]) de Garcilaso de la Vega	344
Cuadro XXV: Cronología de los gobernantes incas en el <i>Discurso sobre la descendencia y gobierno de los Incas</i> (2004 [¿1602- 1608?])	347
Cuadro XXVI: Cronología de las edades de los indios en la <i>Nueva corónica y buen gobierno</i> de Felipe Guaman Poma de Ayala (2004 [1615- 1616])	351
Cuadro XXVII: Cronología de los gobiernos incas en la <i>Nueva corónica y buen gobierno</i> de Felipe Guaman Poma de Ayala (2004 [1615- 1616])	353
Cuadro XXVIII: Cronología de los tiempos post hispánicos en la <i>Nueva corónica y buen gobierno</i> de Felipe Guaman Poma de Ayala (2004 [1615- 1616], 437)	358

BIBLIOGRAFÍA

Academia Mayor de la Lengua Quechua (DALQ). 2005. *Diccionario quechua-español-quechua*. 2^a edición. Cusco.

Acosta, Antonio. 1987. Estudio biográfico sobre Francisco de Ávila. En *Ritos y tradiciones de Huarochiri: manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano de Gerald Taylor. Instituto de estudios peruanos. Instituto francés de estudios andinos. Lima.

Acosta, Joseph de. 2006 [1591]. *Historia natural y moral de las Indias*. Edición preparada por Edmundo O'Gorman. Fondo de cultura económica. México.

Adorno, Rolena. 1978. "Las otras fuentes de Guaman Poma: sus lecturas castellanas". *Revista Histórica*. Vol. 11, nº 2, pp. 137- 158.

_____ 1992. "The discursive encounter of Spain and America: The authority of eyewitness testimony in the writing of history". *The William and Mary quarterly*, published by Omohundro Institute of Early American History and culture. Third series. Vol. 49, nº 2, pp. 210- 228.

_____ 2001. "Guaman Poma y su crónica ilustrada del Perú colonial: un siglo de investigaciones hacia una nueva era de lectura". En la edición virtual de la *Nueva corónica y buen gobierno* de Guaman Poma. Det Kongelige Bibliotek.

_____ 2003. "Sobre la censura y su evasión: un caso transatlántico del siglo XVI". En González, Carlos y Vila, Enriqueta (comp.). *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI- XVIII)*. Fondo de cultura económica. México.

_____ 2004. Notas a *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Transcripción y edición de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste, corregida por Ivan Boserup y Rolena Adorno. Edición virtual de Det Kongelige Bibliotek, Dinamarca. <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/titlepage/es/text/?open=id3083608>

Aguilar y Losada, Luis. 1673. *Carta en que se pide censura a la distincion entre el Beroso de Babilonia, y Viterbo: y à la poblacion y lengua primitiva de España, que ha publicado Don Ioseph Pellizer de Touar y Ossau, Cauallero del Orden de Santiago, y Cronista mayor destos Reynos de España*. Valencia.

Agustín, San. 1977-1978. *La ciudad de Dios*. Obras completas de san Agustín. Tomos XVI y XVII. Traducción de Santos Santamarta y Miguel Fuertes. Introducción y notas Victorino Capanga. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid.

Albornoz, Cristóbal de. 1967 [c. 1582]. *La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas*. En Duviols, Pierre. "Un inédit de Cristobal de Albornoz. La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas". *Journal de la société des américanistes*. Tome 56, nº1. CNRS y CNL. Francia.

Alcina Franch, José. 2006. "Introducción al *Tratado único y singular del origen de los indios occidentales del Pirú, México, Santa Fé y Chile*". Ediciones espuela de plata. Junta de Andalucía. Consejería de cultura. España.

Alfonso el Sabio. 2009. *General estoria. Primera parte. Tomos I y II*. Edición de Pedro Sánchez- Prieto Borja. Fundación José Antonio de Castro. Madrid.

_____ 2009. *General estoria. Segunda parte. Tomos I y II*. Edición de Belén Almeida. Fundación José Antonio de Castro. Madrid.

Almeida, Belén. 2009. "Introducción a la *General estoria*". En *General Estoria. Segunda Parte. Tomos I y II*. Edición de Belén Almeida. Fundación José Antonio de Castro. Madrid.

Álvarez, Consuelo e Iglesias, Rosa. 2003 [1995]. "Introducción a las *Metamorfosis* de Ovidio". En Ovidio, Nasón Publio. 2003. *Metamorfosis*. Edición y traducción de Consuelo Álvarez y Rosa Mª Iglesias. Cátedra. Madrid.

Anónimo. 1554. *Repertorio de los Tiempos*. Impreso en casa de Francisco Fernández de Córdoba. Valladolid.

Annus, Johannes. 1498. *Auctores vetustissimi, vel Opera diversorum auctorum de antiquitatibus loquentium / cum commentario eiusdem Joh. Annii. Chronographia Etrusca et Italica. De novem institutionibus Etruscis. Quadraginta quaestiones. De primis temporibus et regibus primis Hispaniae*. Eucharius Silber. Romae.

Arguedas, José María (trad.). 2009 [2007]. *Dioses y hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila*. Fondo editorial universidad Ruiz de Montoya. Lima.

Aristóteles. 1996. *Meteorológicos*. Introducción, traducción y notas de Miguel Candel. Biblioteca clásica gredos. Madrid.

Arriaga, Joseph de. 1621. *Extirpación de la idolatría del Piru*. Por Geronymo de Contreras Impressor de libros. Lima.

Atau Wallpaj p'uchukakuyninpa wankan o Tragedia del fin de Atawallpa. 1989. Versión en español y estudio preliminar de Jesús Lara. Biblioteca de cultura popular. Ediciones del sol. Los amigos del libro. Argentina.

Avendaño, Fernando de. 1649. *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica, en lengua castellana, y la general del inca. Parte primera*. Impresso por Jorge Lopez de Herrera. Lima.

Ávila, Francisco de. 2009 [1608]. *Tratado y relación de los errores, falsos Dioses y otras supersticiones y ritos diabólicos en que vivían antiguamente los indios de las Provincias de Huaracheri, Mama, y Chaclla y hoy también viven engañados con gran perdición de sus almas*. En 2009 [2007]. *Dioses y hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila [1598]*. Traducción de José María Arguedas. Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Perú.

_____ 2011 [1608]. *Tratado y relación de los errores, falsos Dioses y otras supersticiones y ritos diabólicos en que vivían antiguamente los indios de las Provincias de Huaracheri, Mama, y Chaclla y hoy también viven engañados con gran perdición de sus almas*. Reproducción facsimilar. En versión bilingüe quechua-castellano de José María Arguedas. Editado por José Ignacio Úzquiza González. Biblioteca nueva. Madrid.

Balasch, Manuel. 1991. “Introducción particular a la *Sátira I* de Juvenal”. En *Sátiras de Juvenal*. Editorial Gredos. Madrid.

Barnes, Monica. 1995. “Las edades del hombre y del mundo según Hierónimo Chaves, de Sevilla, y Guaman Poma de Ayala, del Perú”. En Schobinger, Juan (comp.). *Humanismo siglo XX: estudios dedicados al dr. Juan Adolfo Vázquez*. Universidad nacional de san Juan.

Bataillon, Manuel. 1961. “Gutiérrez de Santa Clara, escritor mexicano”. *Nueva revista de filología hispánica*. Nº 15, pp. 405- 440.

Bauer, Brian; Smith, Vania. 2007. "Introduction and appendices to the *The History of the Incas* of Pedro Sarmiento de Gamboa". University of Texas press. Austin.

Bertonio, Ludovico. 1612. *Vocabulario de la lengua aymara*. Impreso en la Compañía de Jesús por Francisco del Canto. Perú.

Beuter, Anton. 1546. *Primera parte de la Corónica general de toda España, y especialmente del reyno de Valencia*. Impreso en casa de Joan de Mey. Valencia.

Betanzos, Juan de. 2004 [1551- 1557]. *Suma y narración de los incas*. Edición de María del Carmen Martín Rubio. Ediciones Polifemo. Madrid.

Biblia. 1982 [1977]. *Biblia sacra iuxta vulgatam clementinam*. Nova editio. Logicis partitionibus aliisque subsidiis ornata a Alberto Colunga et Laurentio Turrado. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid.

_____ 2008. *Septuaginta. La Biblia griega I: El Pentateuco*. Edición coordinada por Natalio Fernández Marcos y Mª Victoria Spottorno Díaz- Caro. Sigueme. Salamanca.

_____ 2009 [1602]. *La Biblia del siglo de oro (Biblia Reina-Valera)*. Traducida por Casiodoro de Reina (1569) y revisada por Cipriano Valera (1602). Edición íntegra en español contemporáneo. Sociedad bíblica de España/ Sociedades bíblicas unidas. Madrid.

Blecua, Alberto. 2006. "Generalidades sobre crítica textual". En *Signos viejos y nuevos*. Crítica. Barcelona.

Brading, David. 1991. *Orbe Indiano*. Fondo de Cultura Económica. México.

Braude, Benjamin. 1997. "The sons of Noah and the construction of ethnic and geographical identities in the medieval and early modern periods". *The William and Mary quarterly*. 3d series, vol. LIV, nº 1. pp. 103-142.

Brocaw, Galen. 2002. "Khipu numeracy and alphabetic literacy in the Andes: Felipe Guaman Poma de Ayala's Nueva corónica y buen gobierno". *Colonial latin american review*. Vol 11, Issue 2, pp. 275- 303.

Caballero López, José. 2004. "El "Beroso" de Annio de Viterbo y su presencia en las historias de España". *Beroso. Revista de investigación y reflexión histórica sobre la antigüedad* . Nº 11-12, pp. 81-128.

Cabello Valboa, Miguel. 1951 [1586]. *Miscelánea antártica: una historia del Perú antiguo*. Edición de Luis Valcárcel. Instituto de etnología. Universidad nacional mayor de san Marcos. Lima.

_____ 2011 [1586]. *Miscelánea antártica*. Edición de Isaías Lerner. Fundación José Manuel Lara. España.

Calepino, Ambrosio. 1533. *F. Ambrosii Calepini Bergomatis lexicon adiectum & recognitum*. Veneunt a Ioanne Petit in vico diui Iacobi sub signo Lillii aurei.

Camacho Delgado, José Manuel. 2007. "La Miscelánea Antártica de Miguel Cabello Valboa. El palimpsesto bíblico de un cura Archidona". En Barrera, Trinidad (coord.). *Herencia cultural de España en América: poetas y cronistas andaluces en el nuevo mundo. Siglo XVI*. Actas del I encuentro de literatura hispanoamericana colonial. Universidad de Sevilla. España.

Canet, José Luis. 1993. *De la comedia humanística al teatro representable (égloga de la tragicomedia de Calisto y Melibea, Penitencia de Amor, Comedia Thebayda, Comedia Hipólita, Comedia Serafina)*. Collecció oberta. Universidad de Sevilla. Universidad de València. España.

Capanaga, Victorino. 1977-1978 [3^a ed.]. "Introducción y notas a *La ciudad de Dios*". En *Obras Completas de San Agustín. Tomos XVI y XVII*. Traducción de Santos Santamaría y Miguel Fuertes. Biblioteca de autores cristianos. Madrid.

Capitulaciones de Acobamba. 1978 [1566]. En Guillén, Edmundo. "Documentos inéditos para la historia de los incas de Vilcabamba: La capitulación del gobierno español con Titu Cusi Yupanqui". *Revista historia y cultura*. Nº 10. Perú.

Caro Baroja, Julio. 1992. *Las falsificaciones de la historia (en relación con la de España)*. Seix Barral. España.

Cassuto, Umberto. 1972 [1941]. *The documentary hypothesis. Eight lectures*. The Magnes press. The hebrew university. Jerusalem.

Charles, John. 2010. *Allies at odds. The andean church and its indigenous agents, 1583-1671*. University of New Mexico press. USA.

Chávez, Jerónimo de. 1584 [1548]. *Chronographia o reportorio de los tiempos*. Impreso en casa de Fernando Díaz. Sevilla.

Cieza de León, Pedro. 1553. *Parte primera de la crónica del Perú. Que trata de la demarcación de sus provincias: la descripción dellas. Las fundaciones de las nuevas ciudades. Los ritos y costumbres de los indios. Y otras cosas estrañas dignas de ser sabidas*. Fecha por Pedro Cieza de Leon vezino de Seuilla.

_____ 1985. *Obras completas vol.II. Las guerras civiles peruanas*. Edición crítica de Carmelo Saenz de Santa María. Consejo superior de investigaciones científicas. Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo. Madrid.

_____ 2005. *Crónica del Perú. El señorío de los Incas*. Selección, prólogo, notas, modernización del texto, cronología y bibliografía Franklin Pease. Fundación biblioteca Ayacucho. Venezuela.

Cobo, Bernabé 1890- 1893 [1653]. *Historia del nuevo mundo*. IV Tomos. Edición de Marcos Jiménez de la Espada. Imprenta de E. Rasco. Sevilla.

Colón, Fernando. 1892 [c. 1537]. *Historia del almirante don Cristóbal Colón*. Colección de libros raros ó curiosos que tratan de América. Tomo V. Madrid.

Cohn, Norman. 1999 [1996]. *Noah's flood. The genesis story in western thought*. New Haven & London. Yale university press.

Comas, Juan. 1957. “El calendario gregoriano en América”. *Historia Mexicana*. Vol 7, nº2. Pp. 207- 215.

Comestor, Pedro. 1855. *Historia scholastica*. Patrologiae cursus completus. Tomus CXCVIII. Accurante J. P. Migne. Montrouge.

Córdoba, Pedro. 1985. “Las leyendas en la historiografía del Siglo de Oro: el caso de los “falsos cronicones””. *Revista críticón*. Nº 30, pp. 235-253.

Corán. 2010 [1980]. Traducción y prólogo de Juan Vernet. Random house Mondadori. Barcelona.

Diez Macho, Alejandro. 1984. *Introducción general a los apócrifos del Antiguo Testamento. Apócrifos del Antiguo Testamento I*. Con la colaboración de María Angeles Navarro y Miguel

Pérez. Ediciones Cristiandad. Madrid.

Diodoro. 2001. *Biblioteca histórica I, Libros I-III*. Introducción, traducción y notas de Francisco Parreu Alasá. Biblioteca clásica gredos. Madrid.

_____. 2004. *Biblioteca histórica II, Libros IV- VIII*. Traducción y notas de Juan José Torres. Biblioteca clásica gredos. Madrid.

Discurso sobre la descendencia y gobierno de los incas. 2004 [¿1602- 1608?]. En Betanzos, Juan de. 2004 [1551- 1557]. *Suma y narración de los incas*. Edición de María del Carmen Martín Rubio. Ediciones polifemo. Madrid.

Documento Callapiña [1569] En Urton, Gary. 2004 [1990]. *Historia de un mito. Pacariqtambo y el origen de los Inkas*. Centro Bartolomé de Las Casas. Cusco.

Domínguez, Nicanor. 2010. “El licenciado Polo: ¿fuente del “Discurso sobre la descendencia y govierno de los ingas” (ms. 1602/1603- 1608)?”. *Revista histórica*. N° XXXIV.1, pp. 132-144.

Durán Barceló, Javier. 1993. “La teoría historiográfica de Bartolomé de las Casas”. *Studia aurea: actas del III congreso de la asociación internacional del Siglo de Oro*. Toulouse.

Durand, José. 1948. “La biblioteca del Inca”. *Nueva revista de filología hispánica*. Año II, nº 3.

Durán, Diego. 1867 [1579- 1581]. *Historia de las Indias de Nueva-España y islas de tierra firme*. Tomo I. Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante. México.

Durston, Alan. 2007. *Pastoral quechua. The history of christian translation in colonial Peru*. 1550- 1650. University of Notre Dame press. USA.

_____. 2007b. “Notes on the authorship of the Huarochirí manuscript”. *Colonial latin american review*. Vol. 16, nº2.

Duviols, Pierre. 1979. "La dinastía de los Incas: ¿Monarquía o diarquía? Argumentos heurísticos a favor de una tesis estructuralista". *Journal de la société des américanistes*. Tome 66, pp. 67-83.

_____. 1980. "Periodización y política: La historia prehispánica del Perú según Guaman Poma de Ayala". *Boletín instituto francés de estudios andinos*, IX. N° 3- 4, pp 1-18.

_____ 1983. "Guaman Poma, historiador del Perú antiguo: Una nueva pista". *Revista andina*. Centro de estudios regionales andinos. T 1, nº 1, pp. 103- 114.

Eco, Umberto. 1994. *En búsqueda de la lengua perfecta*. Grijalbo Mondadori. España.

Eliade, Mircea. 2002 [1951]. *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Alianza/Emecé. Madrid.

Esdras IV. 2009. Editado por D. Muñoz León. En Díez Macho, A. y Piñero, Antonio (eds.) *Apócrifos del Antiguo Testamento VI*. Ediciones Cristiandad. Madrid.

Esteve Barba, Francisco. 1992 [1964]. *Historiografía Indiana*. Gredos. Madrid.

_____ 1968. "Estudio preliminar". En *Crónicas peruanas de interés indígena*. Tº 209. Biblioteca de autores españoles. Madrid.

Eusebio de Cesarea, san. 1512. *Eusebii Césariensis Episcopi Chronicon: quod Hieronymus presbyter diuino eius ingenio Latinum facere curauit/ & vsque in Valentem Caesarē Romano adiecit eloquo. Ad quem & Prosper & Matthēus Palmerius/ & Matthias Palmerius/ demum & Ioannes Multiuallis complura quę ad hęc usque tempora subsecuta sunt adiecere*. Henricum Stephanum. París.

_____ 1818. *Eusebii Pamphili chronicon bipartitum*. Jean Baptiste Aucher. Typis Coenobii pp. Armenorum in Insula S. Lazari. Venetiis.

Feldman, Louis. 1981. "Josephus' commentary on Genesis". *The jewish quarterly review, new series*. University of Pennsylvania press. Vol. 72, nº 2, pp. 121- 131.

Ferrariis, Theophilus de. 1493. *Propositiones ex omnibus Aristotelis libris philosophie*. Impressum Venetiis per Ioannem & Gregorium de gregoriis.

Fernández de Madrigal, Alonso (el Tostado). 1507. *Tercera parte del comento de Eusebio por mandado del reverendissimo señor arçobispo de Toledo*. Impresa por Hans Gyffer. Salamanca.

Fernández de Oviedo, Gonzalo. 1851 [1535]. *Historia general y natural de las Indias*. Primera parte. Edición de José Amador de los Ríos. Real academia de la historia. Madrid.

Fernández Marco, Natalio. 2008. "Introducción general a la Biblia griega". *Septuaginta I. El Pentateuco*. Traducida por N. Fernández, V. Spottorno y J. Cañas. Ediciones Sigueme.

Salamanca.

Firmin, Gilles. 1992 [1991]. "A propósito del Pentateuco samaritano". En Poliakov, León. *Los samaritanos*. Anaya & Mario Muchnik. Madrid.

Fleming, David. 1994. "Guaman Poma, Hieronymo de Chaves and the Kings of Persia". *Latin american indian literatures journal*. Pennsylvania state university, McKeesport. 10. N° 1, pp. 46- 60.

Fontana, Josep. 2008 [1994]. *Europa ante el espejo*. Crítica. Barcelona.

Foucault, Michel. 2004. *Nietzsche, la genealogía y la historia*. Pre-textos. España.

Fossa, Lydia. 2006. *Narrativas problemáticas: Los inkas bajo la pluma española*. Pontificia universidad católica del Perú. Instituto de estudios peruanos. Perú.

Francisco Olmos, José María. 1997. "La misma fecha, pero no el mismo día. La cronología como instrumento documental". *Revista general de información y documentación*. Vol. 7, nº1. Pp. 373- 380.

Frazer, James. 1916. "Ancient stories of a great flood". *The journal of the royal anthropological institute of Great Britain and Ireland*. Volº 46 (Jul- Dec, 1916), pp. 231- 283.

García Hernán, Enrique. 2006. "La España de los cronistas reales en los siglos XVI y XVII". *Norba revista de historia*. Universidad de Extremadura.

García-Arenal, Mercedes. 1992. "Moriscos e indios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización". *Chronica nova: Revista de historia moderna de la universidad de Granada*. N° 20, pp. 153- 176.

García-Arenal, Mercedes y Barrios, Manuel. 2008. "Los libros plumbagos de Granada: nueva cita, nuevas propuestas". En García-Arenal, Mercedes y Barrios, Manuel (eds.) *¿La historia inventada? Los libros plumbagos y el legado sacromontano*. Universidad de Granada. Fundación El legado andalusí. Granada.

Garcilaso de la Vega, Inca. 1976. *Comentarios reales I y II*. Prólogo, edición y cronología de Aurelio Miro Quesada. Biblioteca Ayacucho. Venezuela.

Garibay, Esteban de. 1571. *XL libros d'el compendio historial de las chronicas y universal historia de todos los reynos de España*. Impresso por Christophoro Plantino. Anueres.

Gero, Stephen. 1980. "The legend of the fourth son of Noah". *The Harvard theological review*. Vol 73, nº 1/2, pp. 321-330.

George, Andrew. 2008 [1999]. "Introducción a la *Epopeya de Gilgamesh*". George, Andrew (ed.). *La Epopeya de Gilgamesh*. Traducción de Fabián Chueca. Random house Mondadori. Barcelona.

Gil, Juan. 1977. "Judíos y cristianos en la Hispania del siglo VII". *Revista Hispania sacra*. Nº 30. pp 9- 110.

_____. 1989. *Mitos y utopías del Descubrimiento*. 1. Colón y su tiempo. Sociedad quinto centenario. Alianza. Madrid.

Gilgamesh, la Epopeya de. 2008 [1999]. Versión de Andrew George, traducción de Fabián Chueca y prólogo de José Luis Sampedro. Random house Mondadori. Barcelona.

Ginzburg, Carlo. 2010 [1976]. *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Ediciones península. Barcelona.

González Díaz, Soledad. 2012a. "Genealogía de un origen: Túbal, el falsario y la Atlántida en la *Historia de los Incas* de Pedro Sarmiento de Gamboa". *Revista de Indias*. CSIC. Vol. LXXII, nº 255.

_____. 2012b. "Guaman Poma y el *Repertorio* anónimo (1554). Una nueva fuente para las edades del mundo en la *Nueva Corónica y Buen Gobierno*". *Chungara. Revista de antropología chilena*. Vol. 44, nº3.

González Holguín, Diego. 1952 [1609]. *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua qquichua o del Inca*. Dos volúmenes. Prólogo de Raúl Porras Barrenechea. Edición del instituto de historia. Lima.

Grafton, Anthony. 2001. *Falsarios y críticos. Creatividad e impostura en la tradición occidental*. Editorial Crítica. Barcelona.

Granada, Luis de. 1994 [1554]. *Libro de la oración y meditación*. En *Obras completas de*

Fray Luis de Granada I. Edición de Alvaro Huerga. Fundación universitaria española. Dominicos de Andalucía. Madrid.

Guaman Poma de Ayala, Felipe. 2004 [1615/1616]. *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Transcripción y edición de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste, corregida por Ivan Boserup y Rolena Adorno. Edición virtual de Det Kongelige Bibliotek, Dinamarca.

<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/titlepage/es/text/?open=id3083608>

Gutiérrez de Santa Clara, Pedro. 1904- 1929 [¿1595- 1603?]. *Historia de las guerras civiles del Perú (1544- 1548) y de otros sucesos de las Indias*. VI Tomos. Editada por Manuel Serrano y Sanz. Librería general de Victoriano Suárez. Madrid.

Habel, Norman C. 1988 [1971]. "The two flood stories". En Dundes, Alan (ed.). *The flood myth*. University of California press. Berkeley and Los Angeles.

Hampe, Teodoro. 1991. "Agustín de Zárate, contador y cronista indiano (estudio biográfico)". *Mélanges de la casa de Velázquez*. Tomo XXVII (2), pp. 129-154.

_____ 1996a. *Bibliotecas privadas en el mundo colonial. La difusión de libros e ideas en el virreinato del Perú (siglos XVI y XVII)*. Vervuert-Frankfurt. Iberoamericana-Madrid.

_____ 1996b *Cultura barroca y extirpación de idolatrías. La biblioteca de Francisco de Avila – 1648*. Centro de estudios regionales andinos Bartolomé de las Casas, Perú.

_____ 1999. "El renacentismo del Inca Garcilaso revisitado: los clásicos greco-latino en su biblioteca y en su obra". *Bibliothèque d'humanisme et renaissance*. Vol. 56, pp. 641-663.

_____ 2008. "Las bibliotecas virreinales en el Perú y la difusión del saber italiano: el caso del virrey Toledo (1582)". En Cantú, F. (ed.) *Las cortes virreinales de la monarquía española: América e Italia*. Viella. Università di Roma tre. Roma.

_____ 2012. "El Licdo. Polo Ondegardo (ca. 1520- 1575) Biografía de un jurista castellano en los Andes coloniales". En *Pensamiento colonial crítico. Textos y actos de Polo Ondegardo*. Edición de Gonzalo Lamana Ferrario. IFEA. Centro Bartolomé de Las Casas. Cusco.

Hartmann, Roswith. 1981. "El texto quechua de Huarochiri - Una evaluación crítica de las ediciones a disposición". *Revista histórica*. Vol. V, nº 2. Pontificia universidad católica del

Perú. Perú.

Henoc (Etiópico y griego), Libro 1 de. 1984. En Corriente, Federico y Piñero, Antonio (eds.). *Apócrifos del Antiguo Testamento IV*. Ediciones Cristiandad. Madrid.

Hernández Astete, Francisco. 2012. “La sucesión entre los incas”. *Chungara. Revista de antropología chilena*. Vol. 44, nº4. pp 655-667.

Heródoto. 1947. *Los nueve libros de la historia*. Tomo I. Traducción de Bartolomé Pou. Editorial Iberia. Barcelona.

Herrera y Tordesillas, Antonio de. 1729 [1601- 1615]. *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas i tierra firme del mar oceano* (4v). Imprenta real de Nicolás Rodríguez. Madrid.

Holgado, Antonio. 1984. “Introducción a *Farsalia* de M. Anneo Lucano”. En M. Anneo Lucano *Farsalia*. Biblioteca clásica gredos. Madrid.

Hughes, Jeremy. 1990. *Secrets of the times. Myth and history in biblical chronology*. JSOT Press, Sheffield academic press. England.

Huertas, Lorenzo. 2001. *Diluvios andinos. A través de las fuentes documentales*. Pontificia universidad católica del Perú. Fondo editorial. Perú.

Husson, Jean-Philippe. 1995. “En busca de las fuentes indígenas de Waman Puma de Ayala. Las raíces incas y yaruwillka del cronista indio: ¿invención o realidad?”. *Revista histórica* 19. Pontificia universidad católica del Perú. Nº 1, pp. 29- 71.

Imbelloni, José. 1946. *Pachakuti IX (El Inkario Crítico)*. Editorial Humanior. Buenos Aires.

Isidoro de Sevilla, san. 2001. “La Crónica universal de Isidoro de Sevilla: Circunstancias históricas e ideológicas de su composición y traducción de la misma por Jose Martín”. *Iberia: Revista de antigüedad*. Nº 4, pp. 199-236.

_____ 2009 [2004]. *Etimologías*. Traducción de Jose Oroz y Manuel-A. Marcos. Introducción general de Manuel Díaz. Biblioteca de autores cristianos. Madrid.

Josefo, Flavio. 1554. *Antiquitatum Iudaicarum. Libri XX adiecta in fine appendix*.

Hieronymus Frobenium et Nicolaus Episcopium. Basileae.

_____ 2007 [1997]. *Antigüedades Judías*. Libros I-XI. Edición de José Vara Donado. Editorial Akal. España.

Jubileos, el Libro de los. 1983. *Apócrifos del Antiguo Testamento II*. Corriente, Federico y Piñero, Antonio (eds.). Ediciones Cristiandad. Madrid.

Julien, Catherine. 1988. "How inca decimal administration worked". *Etnohistory*. Duke university press. Vol. 35, nº 3, pp. 257- 279.

_____ 2000. *Reading inca history*. University of Iowa press. USA.

_____ 2006. "Introduction to the *History of how the spaniards arrived in Peru*". In Yupanqui, Titu Cusi 2006 [1570]. *History of how the spaniards arrived in Peru*. Edición de Catherine Julien. Hackett publishing company, Inc. Indianapolis/ Cambridge.

_____ 2009. "Polo de Ondegardo y el "Discurso sobre la descendencia y gouierno de los ingas"". *Revista histórica*. Nº XXXIII.2, pp. 7- 28.

Juvenal. 1991. *Sátiras*. Introducciones generales de Manuel Balasch y Miquel Dolç. Introducciones particulares, traducción y notas de Manuel Balasch. Editorial gredos. Madrid.

Kagan, Richard. 2010 [2009]. *Los cronistas y la corona*. Centro de estudios Europa hispánica y Marcial Pons historia. Madrid.

Laime, Teofilo. 2007. Diccionario bilingüe *Iskay simipi yuyayk'ancha*. Versión preliminar de la segunda edición. Bolivia.

Lactancio. 1990. *Instituciones divinas. Libros I-III*. Introducción, traducción y notas de E. Sánchez Salor. Editorial gredos. Madrid.

Las Casas, Bartolomé de. 1967 [1527- 1550]. *Apologética historia sumaria*. 2 tomos. Edición preparada por Edmundo O'Gorman. Instituto de investigaciones históricas. Universidad nacional autónoma de México. México.

_____ 1875 [1552]. *Historia de las Indias*. Dada a la luz por el Marqués de la Fuensanta del Valle y D. José Sancho. Tomo 1. Imprenta de Miguel Ginesta. Madrid.

Lavallé, Bernard. 2002. "La cuestión del origen de los indios en el virreinato del Perú: teorías y práctica colonial (siglos XVI y XVII)". En Flores, Javier y Varón, Rafael (eds.). *El Hombre y los Andes: Homenaje a Franklin Pease*. Tomo I. Institut français d'études andines. Pontificia

universidad católica del Perú. Banco de crédito del Perú. Fundación telefónica. Perú.

Lee Utley, Francis. 1941. "The one hundred and three names of Noah's Wife". *Speculum*. Vol 16, nº 4. pp. 426- 452.

Levillier, Roberto. 1935- 1949. *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú: su vida, su obra: 1515- 1582*. Espasa Calpe. 3 vol. Madrid.

Lerner, Isaías. 2011. "Introducción y notas a la *Miscelánea Antártica*" En Cabello Valboa, Miguel. *Miscelánea Antártica*. Fundación José Manuel Lara. España.

Lida de Malkiel, María Rosa. 1959. "Josefo en la *General estoria*". *Hispanic studies in honour of I. González Llubera*. Oxford dolphin. Pp. 163-181.

_____ 1970. "Túbal, primer poblador de España". Ábaco, Estudios sobre literatura española. Nº 3. pp. 11- 48.

Ligota, Christopher. 1987. "Annius of Viterbo and historical method". *Journal of the warburg and courtauld institutes*. Vol 50, pp. 44-56.

López de Gómara, Francisco. 1554. *Historia de México*. En casa de Juan Steelsio. Anvers.

_____ 1554 [1552]. *La historia general de las Indias, y todo lo acaescido enellas donde que se ganaron hasta agora*. Impresa por Martin Nuncio. Anuers.

_____ 1555 [1552]. *La historia general de las Indias y nuevo mundo*. Uendese en casa de Miguel de Zapila. Zaragoza.

Lucano, M. Anneo. 1984. *Farsalia*. Introducción, traducción y notas de Antonio Holgado Redondo. Biblioteca clásica gredos. Madrid.

Lynch, Julieta. 2012. "Una aproximación cronológica al centro administrativo Hualfín Inka, Catamarca, Argentina". *Revista española de antropología americana*. Vol. 42, nº 2. Pp. 321-337.

Maffei, Rafael (el Volaterrano). 1530. *Commentariorum urbanorum Raphaelis Volaterrani. Octo & triginta libri*. In officina frobeniana. Basileae.

Manuscrito de Huarochirí. 1987. *Ritos y tradiciones de Huarochiri : manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al

castellano de Gerald Taylor. Instituto de estudios peruanos. Instituto francés de estudios andinos. Lima.

_____ 2005 [1991]. *The Huarochirí manuscript a testament of ancient and colonial andean religion*. Translation from the quechua by Frank Salomon an George L. Urioste. University of Texas press. USA.

_____ 2009 [2007]. *Dioses y hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila [1598]*. Traducción de José María Arguedas. Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Perú.

_____ 2008. *Ritos y tradiciones de Huarochiri. Edición bilingüe quechua normalizado-castellano*. Editado por Gerald Taylor. Instituto francés de estudios andinos. Instituto de estudios peruanos. Fondo editorial de la universidad nacional mayor de san Marcos. Perú.

_____ 2011. *Manuscrito de Huarochirí. Libro sagrado de los Andes peruanos*. Facsímil del manuscrito. Versión bilingüe quechua-castellano de José María Arguedas. Editado por José Ignacio Úzquiza González. Editorial biblioteca nueva. Madrid.

Mármol, Luis de. 1573. *Primera parte de la descripción general de África*. En casa de Rene Rabut. Granada.

Martínez, Francisco Javier. 1985. *Eastern christian apocalyptic in the early muslim period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius*. A dissertation submitted to the Faculty of the school of arts and sciences of the catholic university of America in partial fulfillment of the requirements for the degree of doctor of philosophy. Washington DC.

Matienzo, Juan de 1967 [1567]. *Gobierno del Perú*. Edición de Guillermo Lohmann Villena. Institut français d'études andines. París/ Lima.

Mexía, Pedro. 1570. *Silva de varia lection*. En casa de Hernando Diaz. Sevilla.

Meynet, Roland. 2003 [1996]. *Leer la Biblia*. Siglo XXI Editores. México.

Mignolo, Walter. 2003 [1995]. *The darker side of the renaissance: literacy, territoriality, and colonization*. University of Michigan press. United States.

Millones, Luis y Mayer, Renata. 2012. *La fauna sagrada de Huarochirí*. Instituto de estudios peruanos. Instituto francés de estudios andinos. Perú.

Millones, Luis y Tomoeda, Hiroyasu. 2009. "Estudio preliminar". En *Dioses y hombres de Huarochirí*. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila [1598]. Traducción de José María Arguedas. Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Perú.

Molina, Cristóbal de. 2010 [c.1575]. *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Edición crítica de Paloma Jiménez del Campo. Transcripción paleográfica de Paloma Cuenca Muñoz. Coordinación de Esperanza López Parada. Vervuert Iberoamericana. España.

Monferrer, Juan. 2001. "Mēmrā del Pseudo Metodio y Yōntōn, el cuarto hijo de Noé. Notas a propósito de un posible origen de la leyenda oriental llegada a Hispania en el s. VII". *Revista miscelánea de estudios árabes y hebreos, sección Árabe-Islam*. N° 50, pp. 213- 230.

Nicholson, Ernest. 2002 [1998]. *The Pentateuch in the twentieth century. The legacy of Julius Wellhausen*. Oxford university press. Nueva York.

Northcote, Jeremy. 2004. "The schematic development of Old Testament chronography: towards an integrated model". *Journal for the study of the Old Testament*. Vol 29, nº 3. pp. 3-36.

O'Campo, Florián. 1791. *Corónica general de España que recopilaba el maestro Florian de Ocampo*. Oficina de don Benito Cano. Madrid.

O'Gorman, Edmundo. 1967. "Estudio preliminar y apéndices de la *Apologética Historia Sumaria*". En Las Casas, Bartolomé de. 1967 [1527- 1550]. *Apologética historia sumaria*. 2 tomos. Edición preparada por Edmundo O'Gorman. Instituto de investigaciones históricas. Universidad nacional autónoma de México. México.

_____. 2006 [1958]. *La invención de América*. Fondo de cultura económica. México.

Oré, Luis Jerónimo de. 1598. *Symbolo catholico indiano*. Antonio Ricardo. Lima.

Ortega Cervigón, José Ignacio. 1999. "La medida del tiempo en la Edad Media. El ejemplo de las crónicas cristianas". *Medievalismo. Boletín de la sociedad española de estudios medievales*. Año 9, nº 9. Pp. 9- 39.

Ossio, Juan. 1973. "Guaman Poma: Nueva Corónica o Carta al Rey. Un intento de aproximación a las categorías del pensamiento del mundo andino". En Ossio, Juan (ed.) *Ideología mesiánica del mundo andino*. Edición de Ignacio Prado Pastor. Morson. Lima.

Ovidio, Nasón Publio. 2003 [1995]. *Metamorfosis*. Edición y traducción de Consuelo Álvarez y Rosa M^a Iglesias. Ediciones cátedra. Madrid.

Pagden, Anthony. 1997. *Señores de todo el mundo: ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Ediciones península. Barcelona.

Parrot, André. 1962. *El Diluvio y el arca de Noé*. Garriga. Barcelona.

Parecer de Yucay. 1993 [1571]. En Pérez Fernández, Isacio. *El Anónimo de Yucay frente a Bartolomé de Las Casas. Edición crítica del Parecer de Yucay*. Centro de estudios regionales andinos Bartolomé de Las Casas. Cusco.

Pärssinen, Martti. 1992. *Tawantinsuyu: The Inca state and its political organization*. Societas historica finlandiae. Helsinki.

Pascual Asensi, Jorge. 2008. “Y tenía della un fijo que le decían Palaytūn. Un caso de *masīhiyya* en un relato de tradición aljamiado-morisco (Ms. Junta 8, fols. 73r-81r)”. *Anaqueal de estudios árabes*. Vol. 9, pp. 159- 174.

Pease, Franklin. 1995. *Las crónicas y los Andes*. Fondo de cultura económica. Pontificia universidad católica del Perú. Lima.

_____ 1999. “Temas clásicos en las crónicas peruanas de los siglos XVI y XVII”. En Hampe, Teodoro coord. *La tradición clásica en el Perú virreinal*. Sociedad peruana de estudios clásicos. Fondo editorial de la universidad nacional mayor de san Marcos. Perú.

_____ 2005. “Prólogo y notas a la *Crónica del Perú. El señorío de los Incas*” de Pedro Cieza de León. Fundación biblioteca Ayacucho. Venezuela.

Pellicer, Ioseph. 1673. *Berozo de Babilonia en Chaldea distinguido del Berozo de Viterbo en Italia*. Por Geronimo Vilagrasa, junto al Molino de Rovella. Valencia.

Pérez Fernández, Isacio. 1995. “Estudio crítico preliminar” En *Parecer de Yucay*. 1993 [1571]. *El Anónimo de Yucay frente a Bartolomé de Las Casas. Edición crítica del Parecer de Yucay*. Centro de estudios regionales andinos Bartolomé de Las Casas. Cusco.

Pietschmann, Richard. 1964 [1906]. *La “Historia Índica” de Pedro Sarmiento de Gamboa*. Traducción de Federico Schwab y Ernesto More. Nota preliminar de Alberto Tauro.

Universidad nacional mayor de san Marcos. Perú.

Plas, Sophie. 1996. "Une source européenne de la *Nueva Corónica y buen gobierno* de Guaman Poma". *Journal de la société des américanistes*. Tome 82, pp. 97- 116.

Platón. 1546. *Omnia divini Platonis opera*. Tralatione Marsili Ficini. In officina Frobeniana. Basileae.

_____ 1979a [1966- 1969]. *Timeo o de la Naturaleza*. Traducción de Francisco de P. Samaranch. En *Obras completas*. Aguilar ediciones. Madrid.

_____ 1979b [1966- 1969]. *Critias o la Atlántida*. Traducción de Francisco de P. Samaranch. En *Obras completas*. Aguilar ediciones. Madrid.

_____ 1979c [1966- 1969]. *Las Leyes o de la Legislación*. Traducción de Francisco de P. Samaranch. En *Obras completas*. Aguilar ediciones. Madrid.

Plinio, C. 1587. *Secundi historiae mundi libri XXXVII*. Lugduni. Apud Bartholomaeum honoratvm, svb vase avreo.

Poliakov, León. 1992 [1991]. *Los Samaritanos*. Anaya & Mario Muchnik. Madrid.

Polo Ondegardo, Juan. 2012a [1571]. "Las razones que movieron a sacar esta relación y notable daño que resulta de no guardar a estos indios sus fueros". En *Pensamiento colonial crítico*. Textos y actos de Polo Ondegardo. Edición de Gonzalo Lamana Ferrario. IFEA. Centro Bartolomé de Las Casas. Cusco.

_____ 2012b [c. 1559]. "Los errores y supersticiones de los Indios sacadas del Tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo". En *Pensamiento colonial crítico*. Textos y actos de Polo Ondegardo. Edición de Gonzalo Lamana Ferrario. IFEA. Centro Bartolomé de Las Casas. Cusco.

Prem, Hanns J. 1999. "Los reyes de Tollan y Colhuacan". *Estudios de cultura náhuatl*. Nº 30, pp. 23- 70.

Pseudo-Filón. 1983. *Antigüedades bíblicas*. Editado por Alfonso de la Fuente Adámez. En *Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo II*. Ediciones Cristiandad. Madrid.

Real Academia Española. Corpus diacrónico del español. Banco de datos CORDE. <http://www.rae.es>

Ramírez, Esperança. 2009. *Berosos de Babilònia i el gran diluvi. Anàlisi i estudi en relació*

amb d'altres relats diluvians de tradició oriental i grecollatina. Treball de recerca programa de doctorat “Cultures en contacte a la Mediterrània antiga”. Universidad Autònoma de Barcelona. Barcelona.

Ramírez, Susan Elizabeth. 2006. "Historia y memoria: la construcción de las tradiciones dinásticas andinas". *Revista de Indias*. Vol. LXVI, núm. 236, pp. 13- 56.

Roca Melià, Ismael. 2003. "La ortodoxia de Luis Vives en los “Comentarios” a la “Ciudad de Dios”". En Ferran Grau, Xavier Gómez, Jordi Pèrez y José María Estellés (eds.). *La universitat de València i l'humanisme: studia humanitatis i renovació cultural a Europa i al Nou Món*. Departament de filologia clàssica. Universitat de València. Valencia.

Rodríguez Arribas, Josefina. 2011. *El cielo de Sefarad. Los judíos y los astros (Siglos XII y XIV)*. Ediciones El Almendro. Córdoba.

Rolevinck, Wernerius. 1480. *Fasciculus temporum vel chronica ab initio mundi*. Erhardus Ratdolt. Venetiis.

Román y Zamora, Jerónimo. 1575. *Repúblicas del mundo*. Francisco del Canto en Medina del Campo.

Rosales, Diego de. 1877 [1674]. *Historia general de el reyno de Chile. Flandes Indiano*. Publicada y anotada por Benjamin Vicuña Mackenna. Imprenta del Mercurio. Valparaíso.

Rothschild, James de. 1878. "Introduction, notes et glossaire du *Le Mistère du viel Testament*". En Rothschild, James (ed.). *Le Mistère du viel Testament*. Librairie de Firmin Didot et C. Paris.

Rowe, John Howland. 1945. "Absolute chronology in the andean area". *American antiquity*. Vol. 10, No. 3, pp. 265-284.

Ryan, Michael T. 1981. "Assimilating new worlds in the sixteenth and seventeenth centuries". *Comparative studies in society and history*. Cambridge university press. Vol 23, nº 4, pp. 519- 538.

Salomon, Frank. 1998. "How the huacas were: the language of substance and transformation in the Huarochirí quechua manuscript". *Anthropology and aesthetics*. N°33.

The president and fellows of Harvard college.

_____ 2005 [1991]. Notes and introductory essay: The Huarochirí manuscript. En *The Huarochirí Manuscript A Testament of ancient and colonial andean religion*. Translation from the quechua by Frank Salomon an George L. Urioste. University of Texas press. USA.

Sánchez-Prieto, Pedro (ed.). 2009. *Introducción a la General estoria*. En Alfonso el Sabio. *General estoria. Primera parte. Tomos I y II*. Edición de Pedro Sánchez- Prieto Borja. Fundación José Antonio de Castro. Madrid.

Santana, Antonio y Arcos, Trinidad. 2006. “Las dos islas Hespérides atlánticas (Lanzarote y Fuerteventura, Islas Canarias, España) durante la Antigüedad: del mito a la realidad”. *Gerión. Revista de historia antigua*. Universidad complutense de Madrid. Vol. 24, nº 1.

Sarmiento de Gamboa, Pedro. 1942 [1572]. *Historia de los Incas*. EMECE. Imprenta López. Buenos Aires.

_____ 2007 [1572]. *The History of the Incas*. Translated and edited by Brian S. Bauer and Vania Smith. University of Texas press. Austin.

Schedel, Hartmann. 1493. *Liber chronicarum*. Antonius Koberger Nuremberge impressit. Norimbergae.

Serrano Sanz, Manuel. 1904. “Introducción a la *Historia de las guerras civiles del Perú (1544- 1548) y de otros sucesos de las Indias*”. En Gutiérrez de Santa Clara, Pedro. *Historia de las guerras civiles del Perú (1544- 1548) y de otros sucesos de las Indias. Tomo I*. Librería general de Victoriano Suárez. Madrid.

Solino. 1573. *De las cosas maravillosas del mundo*. En casa de Alonso Escriuano impressor. Seuilla.

Soltero, Evangelina. 2010. “Génesis, contenido y forma de la *Relación de las fábulas y ritos de los incas*”. En Molina, Cristóbal de. 2010 [c.1575]. *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Edición crítica de Paloma Jiménez del Campo. Transcripción paleográfica de Paloma Cuenca Muñoz. Coordinación de Esperanza López Parada. Vervuert Iberoamericana. España.

Sparks, H. F. D. 1975 [1970]. “Jerome as biblical scholar”. *The Cambridge history of the*

Bible: from the beginnings to Jerome. Edited by Ackroyd, P. R. Cambridge university press.

Stephens, Walter. 2004. "When pope Noah ruled the etruscans: Annius of Viterbo and his forged antiquities". *Modern language notes, Italian issue supplement: studia humanitatis: essays in honor of Salvatore Camporeale*. 119/ 1. pp. 201-223.

Syncelo, Jorge. 1652. *Chronographia*. Iacobi Goar. Paris.

Taipe, Néstor Godofredo. 1999. "El diluvio en los mitos quechuas contemporáneos". *Revista de investigaciones folclóricas*. Vol 14, pp. 25- 35.

Taylor, Gerald. 1987. "Introducción". En *Ritos y tradiciones de Huarochiri: manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano de Gerald Taylor. Instituto de estudios peruanos. Instituto francés de estudios andinos. Lima.

_____ 2008. "Introducción". En *Ritos y tradiciones de Huarochiri*. Edición bilingüe quechua normalizado-castellano. Editado por Gerald Taylor. Instituto francés de estudios andinos. Instituto de estudios peruanos. Fondo editorial de la universidad nacional mayor de san Marcos. Perú.

Tercero cathecismo y exposicion de la doctrina christiana, por sermones. 1585. Conforme a los que en el sancto Concilio Prouincial de Lima se proueyo. Impreso por Antonio Ricardo. Perú.

Titu Cusi Yupanqui. 2006 [1570]. *History of how the spaniards arrived in Peru*. Edición de Catherine Julien. Hackett publishing company, Inc. Indianapolis. Cambridge.

Toledo, Francisco de. 2008 [1570- 1572]. *Informaciones sobre el origen y descendencia de los incas*. En Merluzzi, Manfredi (ed.). *Memoria histórica y gobierno imperial. Las informaciones sobre el origen y descendencia de los Incas*. Prohistoria ediciones. Rosario.

_____ 1940 [1570- 1572]. *Informaciones sobre el origen y descendencia de los incas*. En Levillier, Roberto (ed.). *Don Francisco de Toledo. Supremo organizador del Perú II. Sus informaciones sobre los incas*. Imprenta Porter. Buenos Aires.

Tord, Luis Enrique. 1999. "Platón, la Atlántida y los cronistas del Perú". En Hampe, Teodoro (coord.). *La tradición clásica en el Perú virreinal*. Sociedad peruana de estudios clásicos. Fondo editorial de la universidad nacional mayor de san Marcos. Perú.

Tov, Emanuel. 2001 [1992]. *Textual criticism of the hebrew Bible*. Augsburg fortress. Minneapolis.

Urbano, Henrique. 2008. "Introducción a la vida y obra de Cristóbal de Molina". En Molina, Cristobal de. *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Edición, estudios y notas por Julio Calvo y Henrique Urbano. Cátedra UNESCO. Cultura, turismo, desarrollo. Facultad de ciencias de la comunicación, turismo y psicología. Universidad de san Martín de Porres. Lima.

Urton, Gary. 1997. *The social life of numbers: a quechua ontology of numbers and philosophy of arithmetic*. University of Texas press. Austin.

_____ 2004 [1990]. *Historia de un mito. Pacariqtambo y el origen de los Inkas*. Centro Bartolomé de Las Casas. Cusco.

_____ 2006 [1981]. *En el cruce de rumbos de la tierra y el cielo*. Centro de estudios Bartolomé de Las Casas. Cusco.

Vaccarella, Eric. 2007. "Fábulas, letras and razones historiales fidedignas: The Praxis of Renaissance Historiography in Pedro Sarmiento de Gamboa's *Historia de los Incas*". *Colonial Latin American Review*. Spanish Colonial Research Center (SCRC). Universidad de Nuevo México. Vol. 16/ Nº1.

Valcárcel, Luis. 1951. "Introducción a la *Miscelánea antártica* de Miguel Cabello Valboa". En Cabello Valboa, Miguel. *Miscelánea antártica: Una historia del Perú antiguo*. Edición de Luis Valcárcel. Instituto de etnología. Universidad nacional mayor de san Marcos. Lima.

Vara Donado, José. 2007. "Introducción y notas a las *Antigüedades judías*". En Josefo, Flavio. 2007 [1997]. *Antigüedades Judías*. Libros I-XI. Edición de José Vara Donado. Editorial Akal. España.

Vázquez de Espinosa, Antonio. 1969 [c. 1630]. *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*. Edición y estudio preliminar de B. Velasco Bayón. Ediciones atlas. Madrid.

Venero, Alonso. 1569. *Enchiridion de los tiempos*. Impreso por Francisco Guzmán. Toledo.

Veyne, Paul. 1985. *¿Creyeron los griegos en sus mitos?*. Ediciones Granica. España.

Vidal- Naquet, Pierre. 2006 [2005]. *La Atlántida. Pequeña historia de un mito platónico*. Akal ediciones. Madrid.

Villarías Robles, Juan. 2004. "Reyes, edades y épocas del Perú prehispánico". *Revista de dialectología y tradiciones populares*. Tomo LIX, cuaderno primero. pp. 107- 156.

Vives, Juan Luis. 1542. *Divi Aurelli Augustini Hipponensis Episcopi De Civitate Dei Libri XXIII. Ad priscae venerandaeque uetustatis exemplaria denuo collati eruditissimisque insuper Commentariis per unde quaque doctiss : uirum Ioan. Lodouicum Viuem illustrati & recogniti*. Basilae.

Von Rad, Gerhard. 2008 [1972]. *El libro del Génesis*. Traducción de Santiago Romero. Ediciones Sígueme. Salamanca.

Wachtel, Nathan. 1976 [1971]. *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530- 1570)*. Alianza editorial. Madrid.

Wedin, Ake. 1963. *La cronología de la historia incaica: estudio crítico*. Insula. Madrid.

White, Hayden. 2003. *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*. Ediciones Paidós ibérica. España.

Wood, Christopher. 2006. "The credulity problem". *The age of the antiquaries in Europe and China, 1400-1800*. En Miller, Peter and Louis, François (ed.). In press in conference proceedings. Bard graduate center. Yale University press, pp. 1- 35.

Zamorano, Rodrigo. 1594. *Cronologia y reportorio de la razon de los tiempos: el mas copioso que hasta oy se á visto*. Imprenta de Francisco de Lyra. Sevilla.

Zárate, Agustín de. 1555. *Historia del descubrimiento y conquista del Peru*. En casa de Martin Nucio. Anvers.

Zuidema, Tom. 1986. "The place of the Chamay Wariqsa in the rituals of Cuzco". *Revista amerindia* nº 11. Centre d'études des langues indigènes d'Amérique. Francia.

_____ 1995 [1964] . *El sistema de ceques del Cuzco*. Pontificia universidad católica del Perú. Perú.

_____ 2010. *El calendario inca. Tiempo y espacio en la organización ritual del*

Cuzco. La idea del pasado. Fondo editorial del congreso del Perú. Fondo editorial de la pontificia universidad católica del Perú. Impreso en la imprenta del congreso de la república.

Financiamiento

	Consejo Nacional de la Cultura y las Artes
	Fondo Nacional de Fomento del Libro y la Lectura
Gobierno de Chile	

