

desprenderse de lo dicho hasta aquí, el autor realiza una coherente cronología socio-económica de la historia contemporánea del "sur andino"; ella constituye una útil herramienta tanto para el investigador como para el estudiante. Resultan especialmente interesantes las conclusiones que logra Flores-Galindo sobre dos aspectos centrales de la investigación y el debate social en nuestro país: el "problema nacional por un lado" y la "teoría de la dependencia" por el otro. Frente a los rígidos esquemas alentados por Gunder Frank, Flores señala la necesidad de analizar las particularidades nacionales de los "países-satélite", y ante la inexistencia de una nación definitivamente articulada es el análisis regional el que permite dar cuenta de los fenómenos internos de nuestra "historia nacional". En suma, *Arquipa y el Sur Andino* tiene el mérito de proporcionar una visión de conjunto sobre el tema y una propuesta metodológica fundamental para el estudio histórico del Perú. Además su lectura sugiere una variedad de temas de investigación, y las fuentes y archivos por trabajar.

José Luis Rénique

GASCA, Pedro de la, *Descripción del Perú. 1553*; edición de José María Barnadas, Universidad Católica Andrés Bello, Instituto de Investigaciones Históricas, Caracas 1976; 77 págs.

Hacia varios años que la edición de nuevos materiales para los estudios andinos parecía restringida a aquellos que, por su naturaleza específica, tributaria, contable o judicial, había escapado a las búsquedas tradicionalmente inspiradas por intereses historiográficos más vinculados a la precisión personal o política. Sin embargo, en 1976, la aparición de dos versiones de la *Descripción del Perú* hecha por el Presidente La Gasca, reaviva el interés en torno al problema documental que plantea, y a la compulsa de la información que contiene. De una parte, la Universidad Católica Andrés Bello (Caracas) edita las versiones españolas y latina del texto de Gasca, transcritas y estudiadas por Josep María Barnadas; de otra, la *Revista del Archivo Histórico del Guayas* (No. 9, Guayaquil, junio de 1976: 35-58), incluye la versión española en transcripción de Juan Freile Granizo, revisada por Julio Estrada Icaza. Tenemos así dos lecturas españolas y una latina del mismo texto, que no difieren sustancialmente, salvo en el criterio paleográfico de las ediciones, clásico en la guayaquileña, y en la solución adoptada por Barnadas para la escritura de topónimos y palabras quechuas o aymaras, que adhiere a formas de escritura más empleadas hoy día (Qollaw, Inka, Wiraqocha. . .), no objetables en los estudios contemporáneos o en notas al texto, pero poco comúnmente empleados en la transcripción

documental.

La edición que hace Barnadas reclama atención hacia el estudio preliminar, y la profusa anotación del texto. La última amerita erudición ya mostrada en trabajos anteriores del editor (*Charcas. Orígenes históricos de una sociedad colonial, 1535-1565*, CIPCA, La Paz 1973). Precisa Barnadas el derrotero biográfico de La Gasca, especialmente su itinerario peruano, así como la forma cómo se vino hablando de su *Descripción*, desde que Prescott o Jiménez de la Espada hicieran alusiones imprecisas, y hasta que Jijón y Caamaño publicara un extracto del manuscrito de Viena en el *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos* (1919). Ciertamente es que se pudo rastrear y completar la edición del texto que ahora recién se edita, pero ello es secundario frente al interés que la misma descripción ofrece.

Barnadas destaca acertadamente la percepción geográfica y ecológica de Gasca, su identificación de la influencia de la corriente de Humboldt, su claridad al hablar de los cambios de temperatura en el curso del día, tan importantes en la agricultura andina y en la conservación de alimentos; sugiere también que la descripción de Gasca tiene pocos antecedentes editados, incluso manuscritos, específicamente en el orden de los problemas geográfico-ecológicos que le preocuparon. Destaca ciertamente el interés de Gasca por los fenómenos climáticos, la niebla costera, la nieve de la sierra; también se inclina por los temas de la adaptación a la naturaleza del suelo, problema para colonizadores; menciona detalladamente las dificultades de la navegación, desde Panamá a lo largo de la costa; destaca el valor de los baños de auquénidos, del tejido y de los depósitos.

La prolija introducción de Barnadas precisa la comparación con otras fuentes, el uso que se dio a los "papeles de Gasca", especialmente en los casos de otros cronistas: Calvete de Estrella, Acosta, Diego de Mendoza. Hace posible una fácil valoración de los contenidos del texto.

Es visible del contenido de la *Descripción* que Gasca distinguió dos tipos de gente en los Andes: los costeros y los de las alturas, marcando una diferencia en los mitos de origen, por ejemplo. Los reduce a dos: Pachacámac para la costa y Wiraqocha para la sierra; sin insistir demasiado en que esta distinción parecería encuadrar en las hipótesis de María Rostworowski de Diez Canseco (cf. *Etnia y sociedad. Costa peruana prehispánica*, IEP, Lima 1976, y la reseña publicada en el No. 1 de esta revista), quisiera precisar el carácter de la información que Gasca ofrecen en relación con lo ya conocido de los mitos mencionados.

En primer lugar: la versión de Gasca sobre Pachacámac resulta ciertamente breve, hace lamentar la parquedad de la información, identifica a Pachacámac con el creador "que había hecho el cielo y la tierra y el mar y todas las otras

cosas”, manteniendo una imagen cuasi cristianizada de la creación; añade que “el mar, al tiempo que lo había criado lo había metido en cierta vasija y dádola a guardar a un hombre y a una mujer, los cuales habían quebrado la vasija y se había vertido el agua y derramado como ahora está y que, por ello, el dicho Pachakámaq, diciendo que ya que se había derramado se quedase como estaba, había castigado a aquel hombre y mujer volviendo al [f. 7v] hombre en mono y que de allí habían venido los monos y a la mujer en zorra y que de allí habían venido las zorras” (pág. 52). Ciertamente hay relación entre esto y las informaciones de Calancha, Arriaga y Avila, referidas a la costa central. Un análisis de los motivos extendería demasiado esta nota.

De otro lado, una versión sobre el origen de los incas: “Hasta que, según dicen, salió de hacia una laguna muy grande que está en una provincia que dicen del Qollaw y fue juntando gente y señoreando mucha parte de la tierra y éste fue el primer Inka (que es como si dijésemos gran señor) que en aquella tierra hubo y de allí descendieron los que toda aquella tierra sojuzgaron [Aquí Gasca se inscribe en la línea de la administración que, después, señalará la “tiranía” incaica como causa legal para la conquista española], el cual y los que de él descendieron hasta que los españoles en aquella tierra entraron, dicen que fueron seis o siete; cuyo apellido fue Túpaq Inka, porque debía de ser el Tupaq apellido de aquel primer Inka de la dignidad, aunque los Indios a aquel primero llamaron Wiraqocha, que quiere decir: hombre nacido de la espuma del agua, imaginando que había sido engendrado en aquella laguna” (f. 8r, p. 55).

Al anotar este texto, Barnadas recalca la correspondencia con Cieza de León, Zárate, Molina “de Santiago”, y Garcilaso de la Vega; el texto recuerda, además, la imagen de un Wiraqocha fundador del Cuzco, como la que aparece en Betanzos ([1551] 1924: 87-89). Insistí antes (1973) en la relación existente entre los testimonios tempranos como los de de Cieza (1550) y Betanzos (1551), a los cuales puede sumarse ahora este fragmentario texto de Gasca. Llama la atención también la identidad con la traducción que utilizó Cieza para Wiraqocha: “Hombre nacido de la espuma del agua” (Gasca; cf. Cieza [1550] 1967: 12). Barnadas propone que el texto anteriormente citado (al que habría que añadir los siguientes párrafos de la *Descripción*, permitiría hallar una excepción a la afirmación de que los cronistas iniciales no recogieron la versión solar del lago Titicaca; no estoy seguro que pueda concluirse esto del texto (cf. Pease 1973: 54, sobre la versión de los Ayar, más clara que la de Manqo Qhapaq y Mama Oqlló en los cronistas iniciales del Cuzco), aunque sí podría añadirse que a) el texto de Gasca hace pensar en que recibió una versión similar a la de Betanzos y Cieza (aunque también de Sarmiento y Molina el Cuzqueño), en el sentido de identificar el origen del mundo con Wiraqocha en el lago, y b) sin invalidar lo

anterior, el texto confunde e identifica a Wiraqocha con Manqo Qhapaq, haciendo al primero el iniciador de “seis o siete” gobernantes.

No deja de ser extraña esta última confusión; en otra oportunidad llamé la atención sobre la identidad entre Pachaquti y Manqo Qhapaq en las crónicas, en tanto que ambos funcionaban como arquetipos fundadores y héroes solares (1973: 62), pero no hay que olvidar que la “lista dinástica”, hasta antes de Pachaquti, suponía asimismo una identidad con Manco Cápac.

Hay más información religiosa, por cierto, en el texto de La Gasca, sobre todo vale la pena precisar la distinción entre costa y sierra, resultante en el conflicto entre el Sol, dios del Cuzco impuesto por los incas, y Pachacámac, dios costeño (9v).

Franklin Pease G.Y.

KLAIBER, Jeffrey L., S.J. *Religion and Revolution in Peru, 1824-1976*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1977, XII, 272 págs.

En muchos aspectos este libro recuerda uno de Jacques Lafaye *Quetzalcoatl & Guadalupe: the formation of Mexican National Consciousness, 1531-1815*. (ahora en edición española *Quetzalcoáte y Guadalupe. La formación de la Conciencia nacional en México*, Fondo Cultural Económico, México 1977, 483 págs.). Aun cuando más modesto en sus objetivos, Klaiber, al igual que Lafaye, busca demostrar como las creencias religiosas y los valores políticos, particularmente a nivel de la cultura popular, están inextricablemente vinculados y entrelazados en la sociedad hispanoamericana. También al igual que Lafaye, elige, no por casualidad, estudiar un país de Indoamérica, el Perú, donde, como en México, el rico mosaico de creencias religiosas y populares está particular y profundamente enclavado en la conciencia popular. Al ser un jesuita que, debido a su formación y antecedentes en el Perú es capaz de proporcionar una penetración y perspectiva única del problema, Klaiber se apresta a “examinar la interacción entre la perspectiva del mundo religioso de la élite reformista y las clases más bajas del Perú desde el período de la independencia en 1824 hasta incluso el gobierno militar reformista que asumió el poder en 1968” (p. 5).

Klaiber comienza demostrando como los liberales reformistas del siglo XIX no sólo tendían a ser marcadamente anticlericales, sino también profundamente predispuestos contra las formas y expresiones populares de religiosidad. En este sentido y dentro de su concepción del Cristianismo, los liberales como Vidaurre, Vigil y otros no eran tan diferentes de sus contrapartes conservadoras. Por cierto que, como parte integrante de las élites gobernantes ellos también veían ai