

ÉPICA BARROCA Y ESPLENDOR LIMEÑO EN EL SIGLO XVII: RODRIGO DE VALDÉS Y LOS LÍMITES DEL NACIONALISMO CRIOLLO

José Antonio Mazzotti
Tufts University

«para mi tengo por indicio justo, de que Dios Nuestro Señor ponía su mano con especial favor en esta fundacion, y á lo mucho que habia de ser servido y glorificado su santo nombre en esta cristianísima ciudad, el haber guiado a sus pobladores á esta comarca, y movíolos á que con tanta conformidad tomasen sitio en ella».¹

I. INTRODUCCIÓN

El propósito de este ensayo es estudiar un caso de épica barroca en el Perú colonial de fines del siglo xvii en relación con las imágenes de Lima como ciudad santa comunes en la época, y a la vez reflexionar sobre las estrategias de los grupos criollos letrados en la formulación de sus propias identidades en el conjunto de la sociedad virreinal. La realización de ese sentimiento de pertenencia a un sector específico de la gran familia hispana implicaba la agencia constante de determinados individuos a través de los géneros discursivos más prestigiosos, imbricados en todo un tramado cultural, propiamente americano. A la vez, los antecedentes de numerosos beatos y beatas, de la canonización de Santa Rosa, de la «fama de santa» de la ciudad² y la hipérbole del criollismo militante sobre el esplendor espiritual y material de Lima facilitaban la consolidación de un narcisismo colectivo de largo alcance histórico.

Como ejemplo de ello, me interesa emprender el examen de un texto generalmente ignorado y casi siempre maltratado por la escasa crítica que se ha ocupado de él. Este es el caso del *Poema Heroyco Hispano-Latino Panegyrico de la Fundación, y Grandezas de la Muy Noble y Leal Ciudad de Lima*, también lla-

¹ Bernabé Cobo, *Historia de la fundación de Lima* (1653), Apéndice a *Relaciones geográficas de Indias*, ed. Marcos Jiménez de la Espada, Madrid, 1881, I; reed. Manuel González de la Rosa, Imprenta Liberal, Lima, 1882, p. 17.

² Rafael Sánchez-Concha, *Santos y santidad en el Perú virreinal*, Asociación Vida y Espiritualidad, Lima, 2003, p. 65.

mado, a secas, *Fundación y Grandezas de Lima*.³ Se trata de una rara muestra del ingenio de un jesuita criollo, Rodrigo de Valdés, que se tomó el trabajo de componerlo en una lengua híbrida como homenaje a su natal Ciudad de los Reyes. Se publicó por primera y única vez en 1687, cinco años después de muerto su autor.⁴

¿Por qué puede interesar ahora un poema que Menéndez Pelayo describió como «jerigonza bárbara», Emilio Carilla caracterizó de «poco agradable lectura» y «un curioso ejercicio erudito más que una obra poética», o del que Luis Alberto Sánchez afirmó en *Los poetas de la colonia* que era «hinchado, enrevesado e ilegible»?⁵

Para responder a estas preguntas conviene detenerse en los conceptos de «Imperio del Perú» y de latinización de la lengua, pues ambos nos llevarán al metarrelato final sobre la santidad de la Ciudad de los Reyes. Por un lado, el concepto de «Imperio del Perú» remite a una larga tradición discursiva que se refería en sus inicios a la prolongación de la *polis* incaica supuestamente mejorada por la administración virreinal sobre el mismo territorio. Así puede verse, por ejemplo, en la dedicatoria del Inca Garcilaso en la Segunda Parte de los *Comentarios reales* (1617), que reza: «A los Indios, Mestizos y Criollos del grande y riquísimo Imperio del Perú».⁶ Al incluir reinos adicionales, como el de Chile o el de Nueva Granada, la definición cum-

³ Rodrigo de Valdés, *Fundacion y Grandezas de Lima*, Antonio Román, Madrid, 1687, ejemplar de la John Carter Brown Library.

⁴ Los pocos detalles que conocemos de la vida de Valdés provienen de uno de los preliminares de la obra, escrito por Fray Antonio del Cuadro. Allí se declara que nació en 1611 y que en su infancia fue uno de los niños favoritos en la corte del Virrey Marqués de Montesclaros, quien lo mimaba entre otros hijos de sus colaboradores cercanos. Su padre era uno de los soldados más antiguos del reino, aunque no se consigna su nombre. Luego de un breve paso por la milicia, Valdés ingresó a la orden jesuita a los diecisiete años. El resto de su vida estuvo dividido entre las labores de catequización (fundó un convento en Huancavelica y predicó en quechua, lengua que llegó a dominar) y las labores docentes (ocupó la cátedra de Artes y Teología en el Colegio de San Pablo). Al parecer, tenía una memoria auditiva extraordinaria, pues podía repetir poemas y pasajes enteros de Séneca y Plinio con sólo escucharlos una vez, según su biógrafo. Asimismo, contaba con una cultura sólida y extensa, pues estaba muy enterado «de las Cortes, y Ciudades celebres de Europa», y que los de allá iban a Lima lo creían «nacido, y muy verjado en la Europa» (f. s. n.). Falleció el 26 de junio de 1682, a los 71 años de edad.

⁵ Marcelino Menéndez y Pelayo, *Antología de poetas hispanoamericanos publicada por la Real Academia Española*, Sucesores de Rivadeneira, Madrid, 1893, 4 vols., III, p. cccii; Emilio Carilla, *El gongorismo en América*, Instituto de Cultura Latino-Americana-Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1946, pp. 90-91; Luis Alberto Sánchez, *Los poetas de la colonia y de la revolución*, Euforión, Lima, 1921; 3^a. ed., Universo, Lima, 1974, p. 181.

⁶ Inca Garcilaso de la Vega, *Historia General del Perú. Segunda Parte de los Comentarios Reales*, Viuda de Andrés Barrera, Córdoba, 1617. Ejemplar de la Biblioteca Nacional de Lima.

plía, además (aunque algo ambiciosamente), con la idea de un «imperio» como conglomerado de entidades políticas con su propia trayectoria histórica, social y cultural. Ante el precedente del mestizo Garcilaso y las implicaciones mestizófilas y pro-incaicas que se desprendían de su obra y que servirían para el desarrollo del nacionalismo neo-inca de los siglos xvii y xviii, los criollos limeños no tardaron demasiado en apropiarse de la denominación, pues se empezó a usar en otras obras del siglo xvii, como la Aprobación de Fray Clemente de Heredia en 1679, al avalar la obra del limeño Fray Gregorio Casasola, así como en *El Sol del Nuevo Mundo* (1683) del sevillano ya naturalizado en el Perú Fray Francisco de Montalvo.⁷ Estos casos constituyen ejemplos de la manipulación discursiva ejercida por los letrados capitalinos durante el proceso de construcción de un discurso sobre la «patria» local limeña como eje regulador de la totalidad del «Imperio» peruano.

Por otro lado, el concepto de «latinización de la lengua» nos remite no sólo a la práctica del hipérbaton gongorino, de gran repercusión en las letras hispanoamericanas de los siglos xvii y xviii (ver, en tal sentido, el ya citado estudio de Carilla sobre *El gongorismo en América*). La latinización de la lengua también asume conformaciones que van más allá del enrevesamiento sintáctico y la novedad léxica. Me refiero a una antigua práctica de interferencia de sistemas lingüísticos que se da inclusive en el plano de la morfología de las palabras. En un trabajo del año 2000, Dietrich Briesemeister hace un recuento de la llamada «poesía neolatina» en la Nueva España del siglo xvii, y menciona, además de numerosos ejemplos de vigorosa supervivencia del latín en México, «una lengua artificial en que suen[a] idéntico el castellano al latín».⁸ En efecto, tal alarde de erudición ya se daba desde el siglo xvi y alcanza a lo largo del siguiente hasta la propia Sor Juana Inés de la Cruz. «Tal mezclanza –prosi- gue Briesemeister– ya de por sí era un síntoma de la decadencia de la latini-

⁷ Gregorio Casasola, *Solemnidad Festiva, Aplausos públicos, Aclamaciones ostentosas que hizo esta Nobilíssima Ciudad de los Reyes, Lima, a la publicación del breve de la Beatificación del Bienaventurado S. Francisco Solano del Orden Seraphico de la regular obseruancia desta Santa Prouincia de los Doze Apostoles del Peru*, Luis de Lyra, Lima, 1679, ejemplar de la John Carter Brown Library; Francisco Antonio de Montalvo, *El Sol del Nuevo Mundo ideado y compuesto en las Esclarecidas Operaciones del Bienaventurado Toribio Arçobispo de Lima*, Angel Bernavò, Roma, 1683, f. 88r, ejemplar de la John Carter Brown Library.

⁸ Dietrich Briesemeister, «La poesía neolatina en la Nueva España en el siglo xvii», en *La formación de la cultura virreinal*, I, *La etapa inicial*, ed. Karl Kohut y Sonia Rose, Vervuert-Iberoamericana, Frankfurt am Main-Madrid, 2000, p. 27. Para un recuento más amplio del uso del latín en Nueva España, ver el trabajo de Ignacio Osorio, *Conquistar el eco. La paradoja de la conciencia criolla*, UNAM, México, 1989, donde se reflexiona también sobre la paradójica función que tenía el latín en la formación de la identidad criolla, al ser una lengua de prestigio que se asumía como propia de los letrados novohispanos, pero a la vez ajena por no ser originaria ni siquiera de la lejana Iberia.

dad».⁹ Asimismo, y ya a propósito del limeño Valdés, Briesemeister se encarga de elucidar en un trabajo anterior la larga tradición de la lengua mixta hispano-latina, de recurrente frecuencia en la España del Siglo de Oro.¹⁰ El uso es criticado desde principios del xvii por Bartolomé Jiménez Patón en su *Elocuencia española en arte* (1604). El preceptista se refiere a un «habla junciana» o «bastarda lengua» practicada por algunos estudiantes y profesores salmantinos para hacer coincidir al castellano con el latín.¹¹ Ya antes, el Brocense, maestro de Jiménez Patón, se había burlado en ejercicio semejante al escribir sus «versos transparentes» buscando vocablos que significaran lo mismo en castellano y en latín.¹² En 1631, Juan de Robles critica en *El culto sevillano* esta práctica que supuestamente atendía a la inclinación por fijar la lengua culta mediante la afectación.¹³ En tal sentido, y pese a las condenas de los preceptistas, la reconciliación de opuestos, la transgresión de códigos y estilos, la variedad dentro de la unidad, la intensificación y ampliación, la *inventio* más que la *imitatio*, características comunes del Barroco, encuentran a su seguidor limense casi a fines del siglo para elevar a la altura de su lenguaje poético latinizado la materia o tema de sus confines virreinales. Mediante este gesto escrito, Lima se convierte en Salamanca y el poeta en imagen simbólica de la neo-lengua imperial que lleva al Nuevo Mundo y regresa renovada a Madrid, donde se publicó el poema.

Complementando los valiosos aportes críticos ya mencionados, propongo que el hecho de que un criollo peruano usara la lengua artificial casi a fines del xvii podría leerse como algo más que un gesto inocuo de artificiosidad y no se limitaría a ser únicamente una muestra de la decadencia del uso del latín en el mundo hispánico, sino que, por lo contrario, adquiriría funciones sociales

⁹ Dietrich Briesemeister, «La poesía neolatina en la Nueva España en el siglo xvii», p. 32.

¹⁰ Dietrich Briesemeister, «Rodrigo de Valdés, S.J. (1609-1682) y la tradición poética “en latín congruo y puro castellano”», *Ibero-Amerikanisches Archiv*, 12 (1986), pp. 97-122.

¹¹ Bartolomé Jiménez Patón, *Elocuencia española en arte*, en *La retórica en España*, ed. Elena Casas, Editora Nacional, Madrid, 1980, pp. 251-252.

¹² Francisco Sánchez de las Brozas (el Brocense), *Opera omnia, una cum ejusdem scriptoris vita; auctore Gregorio Maiansio*, Fratres De Tournes, Ginebra, 1766.

¹³ Juan de Robles, *Primera Parte del Culto Sevillano* (1631), Imprenta de *El Mercantil Sevillano*, Sevilla, 1883. Señala Robles a través de uno de sus personajes que «entre los muchos que debe haber merecedores verdaderamente deste nombre [de cultos] se han entremetido algunos mozos de poca experiencia que, como con la corta vista de los pocos años no han llegado aún a ver el sol, tienen por luz el más dudoso crepúsculo del alba» (p. 36). Arremete luego contra el uso de cultismo latinizante en términos jocosos: «Se maravillaba de la astucia del demonio, que no pudiendo meter en España la heregía [*sic*], mediante la vigilancia del castillo fortísimo de la Santa Inquisición, había introducido la cultería» (38). Ver también Aurora Egido, *Fronteras de la poesía en el Barroco*, Crítica, Barcelona, 1990, pp. 31-32, que ofrece numerosas noticias bibliográficas.

y modeladoras al entrar en diálogo con la ya entonces vieja rivalidad simbólica entre los españoles nativos de la tierra americana y los paradigmas representados por una Metrópoli lejana y desgastada. Numerosas son las evidencias del sentido diferencial que a veces cobran algunas prácticas europeas en el contexto particular de las tensiones y preocupaciones de la sociedad virreinal. Valdés acudirá a este particular estilo, latinizando expresamente el castellano desde un punto de referencia geográfico y cultural que sucedería a la vieja España como centro de irradiación identitaria y civilizatoria. Del mismo modo, Luis de Góngora había defendido a principios del mismo siglo el retorcimiento de su lenguaje poético aduciendo que la poesía no era para el vulgo y que el castellano podía alcanzar el rango de lengua imperial al equipararse morfológicamente y sintácticamente al latín.¹⁴

El poema *Fundación y grandezas de Lima* fue rescatado y publicado por un sobrino de Valdés, el Doctor Francisco Garabito de León, Cura-Rector de la Iglesia Metropolitana de Lima y Examinador General de su Arzobispado. También queda consignada entre los preliminares la reconstrucción que un «difcreto mancebo», secretario de Valdés, realizó de cerca de cien estrofas «que en estas ruinas [del intento de destrucción por Valdés] quedaron oprimidas» (f. s. n.). En su «Prólogo al Lector», Garabito explica que «llamo Poema heroyco esta Poesia; porque aunque el numero de su metro no lo permita, lo piden lo heroyco, y sublime de sus assumptos, y de las sentencias, y voces cõ que se explican» (en Valdés, f. s. n.). Aunque el poema, pues, está escrito en cuartetos asonantes (estrofa inusual para la épica), Garabito justifica su carácter heroico basándose «en sus asuntos» y en los vocablos, es decir, en lo que los tratadistas de principios del siglo xvii llamarían la *res* o tema de composición y la *verba* o selección de términos.

Desde que en 1611 Luis Carrillo y Sotomayor en su *Libro de la erudición poética* anticipó algunos de los rasgos cultistas que más tarde encontrarían su materialización en los grandes poemas de Luis de Góngora a partir de la «Oda a la toma de Larache» (y luego el *Polifemo* y las *Soledades*), la polémica sobre la preeminencia de *verba* sobre *res* se desarrolló con los ya conocidos ataques de los partidarios del estilo llano (Lope) y de la *conceptio* (Quevedo), que denunciaban la innecesaria y vacua oscuridad de las composiciones culteranas.¹⁵ David

¹⁴ Ver la «Carta de don Luis de Góngora en respuesta de la que le escribieron» en Ana Martínez Arancón, ed., *La batalla en torno a Góngora (Selección de Textos)*, Editora Nacional, Madrid, 1978, pp. 42-44. También John Beverley, «Góngora y el Gongorismo: el Barroco de Estado», en su *Del Lazarillo al Sandinismo*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987, pp. 77-97 para una reflexión sobre la importancia política y simbólica del gesto del cordobés.

¹⁵ La ya citada edición de Martínez Arancón sobre *La batalla en torno a Góngora* ofrece diversos ejemplos de la encendida polémica. Ver esp. pp. 65-222.

Darst, en su *Imitatio*, explica que la incidencia en determinados procesos imitativos y de composición (*imitatio* propiamente dicha, *selectio*, *correctio* y *conceptio*) a partir de la interpretación de Aristóteles, Horacio y Quintiliano, entre otros clásicos, motivó que surgieran distintas escuelas poéticas que, aunque opuestas, enriquecieron lo que hoy se conoce con el lugar común de Siglo de Oro español. Dentro de este fenómeno, el barroco peninsular, con la generalización de los estilos culterano y conceptista, era, asimismo, caldo de cultivo de infinitas posibilidades de combinación según se apelara a los neologismos, los barbarismos, los arcaísmos, la radicalidad tropológica, el retorcimiento sintáctico, o la multiplicidad conceptual, aun teñida de vocablos usuales, sin mencionar la visión contrarreformista y moralizante.¹⁶ Egido nos recuerda el desafío barroco de «transformar los materiales previos gracias a las técnicas de yuxtaposición o fundido» y de lograr deleite mediante la oscuridad ofrecida al lector.¹⁷ La fruición barroca de un Góngora compite con su propio ingenio para cifrar niveles distintos de significados incluso violentando las distancias entre vocablos.

En el poema de Valdés se opta por una variante estilística que conjuga tanto la majestad y complejidad de conceptos como la extrañeza o novedad de los vocablos, pese a que el género híbrido de un lenguaje hispano-latino ya se había practicado antes en el contexto americano, si bien en composiciones menores. Es más: en la «Aprobación» del jesuita Pedro de Fomperosa a la obra de Valdés, se compara el poema con la *Eneida*, ya que la ciudad de Lima había «rescatado del incendio, ù [sic] del polvo de el olvido, estos fragmentos, honrando así la memoria de su Author, como lo hizo Augusto con el Poema del Principe de los Poetas, contra su última voluntad, pues le dejaba condenado a la hoguera» (f. s. n.). Nuevamente se repite el tópico de Lima convertida en Roma y el poeta en Virgilio, honor que antes había compartido Fernando de Valverde al alabar a su Amarilis mariana (como se ve en el poema *Santuario de Nuestra Señora de Copacabana en el Perú*, de 1641)¹⁸ y más tarde recibiría Pedro de Peralta al exaltar a su Eneas Pizarro (según se aprecia en los preliminares

¹⁶ David H. Darst, *Imitatio: polémicas sobre la imitación en el Siglo de Oro*, Orígenes, Madrid, 1985, pp. 68-82. También pueden consultarse Thomas Greene, *The Light in Troy: Imitation and Discovery in Renaissance Poetry*, Yale University Press, New Haven, 1982, cap. 3 y Anne J. Cruz, *Imitación y transformación: el petrarquismo en la poesía de Boscán y Garcilaso de la Vega*, J. Benjamins, Amsterdam-Filadelfia, 1988, cap. 1 para una ampliación de las teorías y prácticas imitativas durante el Renacimiento. El primero, sin embargo, no incluye casos españoles. La segunda se refiere específicamente a la imitación a partir del petrarquismo y su influencia en el Renacimiento español.

¹⁷ Aurora Egido, *Fronteras de la poesía en el Barroco*, p. 22.

¹⁸ Fernando de Valverde, *Santuario de Nuestra Señora de Copacabana en el Perú. Poema sacro*, Luis de Lyra, Lima, 1641, ejemplar de la Houghton Library, Harvard University.

de la *Lima fundada*, de 1732).¹⁹ Así, el mismo aprobador afirma que «el Varon es quien honra à la Patria, no la Patria al Varon. Efto mismo podemos dezir de Lima, à quien Dios escogió para Madre fecunda de sugetos de las prendas releuantes del Padre Rodrigo ...» (f. s. n.). Con semejantes caracterizaciones, la lectura del poema, inmediatamente después, sólo puede hacerse en función del tópico ya viejo del *axis mundi* americano, la Ciudad de los Reyes, que se constituye como Madre del poeta y sus ilustres criollos, y como heroína suprema de los cantos (o «párrafos», como los llama Valdés) hispano-latinos.

2. UNA «COLONIA» SANTA

Por eso, me detendré en las próximas páginas a examinar algunos de los pasajes más notables del poema de Valdés, en que es posible observar cómo los conceptos de Imperio del Perú y de una doble lengua de prestigio dan cuenta de dichas tensiones y contribuyen al fortalecimiento de lo que llamaría la formación de una nacionalidad étnica criolla, que construye su discurso desde un diálogo más amplio que el de la sola referencia a las letras europeas, apelando indirectamente a la imaginación visual sobre la Ciudad de los Reyes como espacio privilegiado de la cristiandad.

Con tal fin, recordemos que al lado de las barrocas cuartetas asonantes que requieren de una lectura detenida por su complejidad morfosintáctica, Valdés se preocupó de incluir notas explicativas que iluminan la oscuridad de las constantes alusiones mitológicas y culturales de origen mediterráneo. Con ellas describe las «grandezas de Lima» en un discurso paralelo, que compete con los versos a manera de tratado y reflexiones sobre el reino. La mayor parte de esas notas funcionan como didascalías literarias que permiten completar una lectura dual –por un lado hipercultista y por el otro meramente informativa– de cada uno de los pasajes de tema histórico o solamente descriptivo que componen el poema. La técnica no es rara en términos de las posibilidades del Barroco. Es en la épica, precisamente, que se da «quizá el caso más claro de ruptura de la unidad de la fábula por la inserción de material novelesco y de técnicas bizantinas». ²⁰ Esto nos recuerda la porosidad formal del género, lo que explicaba la abundancia de poemas épicos con excesivo número de cantos, rompiendo las usuales estructuras homérica de 24 y virgiana de 12 cantos. En el poema de Valdés, las notas explicativas, cargadas de

¹⁹ Pedro de Peralta y Barnuevo, *Lima Fundada o Conquista del Perú*, Francisco Sobrino y Bados, Lima, 1732, 2 vols., ejemplar de la John Carter Brown Library.

²⁰ Aurora Egido, *Fronteras de la poesía en el Barroco*, p. 32, n. 55.

alusiones bíblicas y cultistas, constituyen una ruptura incluso más radical que la señalada por Egido.

El primer pasaje al que quiero referirme corresponde al Argumento de la obra, sección inicial de la que me interesa destacar las siguientes cuartetas y sus respectivas notas:

I. Argumento

- 1 Canto beneficas luces,
heroycas sublimes caufas,
immortales altas glorias,
divinas immenfafas gracias

- 2 De Metropolitam Regia,
quæ inclita Colonia Hijpana
tres Orientales Coronas
oftenta occiduas²¹ Thiaras

- 3 Quando ufurpa à tan gloriofo
Aftro excellencias tàm raras,
quàm benignos fplendores
dà Perúvica Ariadna²²

- 4 Quæ de Minotauro²³ undofa
delatando venas grata,
auríferas,²⁴ generosa
Cristianos Theseos falva ...

Me interesa destacar el segundo verso de la estrofa 2, cuya nota al margen señala: «En Colonia repofan las Sãctas Reliquias de los Reyes Magos; y por eſta caufa tiene por Armas tres Coronas como Lima» (f. 1r). En efecto, los restos de los Reyes Magos permanecieron trescientos años en Constantino-

²¹ Dice la nota de Valdés: «De tres Coronas fe compone la Thiaras» (f. 1r).

²² Según Valdés: «Porque fe corona de Eſtrellas como Lima: en la eſphera es famoſa la conſtelación, q̃ llamaron con nõbre de Ariadna. Item, porque Lima haze lo mismo que hizo Ariadna cõ Theſeo, con los Eſpañoles, dandoles las hebras de oro de las ricas Minas del Perú, mugeres honroſas, eſtado, honor, y eſtimación. O! no quiera Dios que ſean tan ingratos los Eſpañoles, con Lima, como lo fue Theſeo con Ariadna, dexandola acabar, y confumir en lo retirado de eſte nuevo mundo ...» (f. 2r).

²³ Explica Valdés: «Minotauro por los dos golfos del Mar del Norte, y Sur; uno bravo, y otro manfo, y con menos propiedad llamò Góngora al Mar *Centauro eſpumofa*» (f. 2v).

²⁴ Aclara Valdés: «El mismo dixo: La grande América es, oro fus venas, y fus hueſos plata» (f. 2r).

pla y luego fueron trasladados a Milán hasta 1162. Ese año, el emperador Barbarroja saqueó la ciudad y entregó los restos de los Reyes Magos al arzobispo Reinaldo de Dassel. Éste los trasladó a Colonia, en la actual Alemania. Están depositados en un cofre de oro y plata de unos 350 kg., que se halla en una capilla que hizo construir para ese fin el emperador Carlomagno. No es gratuito que se rescate la imagen de los tres sabios de diversa raza (uno blanco, uno árabe y uno negro) que llegaron de oriente a Belén el día que se conoció como la Epifanía. Según se recordará, fue un 6 de enero de 1535 que Pizarro envió exploradores al valle del río Rímac y éstos pensaron en el lugar como el idóneo para fundar la nueva capital de la Gobernación. La importancia de las representaciones de los Santos Reyes Magos Melchor, Gaspar y Baltasar será grande en el imaginario y los espectáculos sociales a lo largo del territorio andino (aunque también se registran representaciones en el sur de México). En el Perú, Beyersdorff estudia algunos de estos espectáculos en que aparecen un Rey Indio, un Rey Negro y un Rey español. La representación en diálogo español y quechua se celebra al parecer desde tiempos virreinales, cuando los jesuitas fomentaron la difusión de un auto sacramental centrado en la Epifanía con fines evangelizadores.²⁵ Indirectamente, el trío, recogido por Valdés, funciona como herramienta de una agencia que pretende lograr representatividad y autoridad simbólica. Para un lector contemporáneo y coterráneo de Valdés, la insistencia en basar la nomenclatura de la ciudad en tan santas razones, por encima de la castellanización de Rímac o adaptación de Limac, y por encima del no menos presente elemento real con los nombres de Carlos y Juana en el escudo de la ciudad, no podía pasar desapercibida.

La mención afirma la santidad de Lima, al ser Ciudad de los Reyes en que simbólicamente se anuncian las tres coronas de la epifanía, como se dice en una de las notas. Así, la capital del Virreinato goza de preeminencia espiritual sobre el resto del mundo hispánico. A diferencia de la Colonia alemana (el nombre «colonia», como sabemos, en su sentido de sistema político a manera de enclaves militares o comerciales, tiene muy poco uso antes de fines del XVIII en relación con el Nuevo Mundo); a diferencia, decía, de la Colonia alemana, la Lima del XVII forma parte del imperio hispánico de Ultramar. A la vez renace como nueva Belén (adonde llegaron los Reyes Magos) y, por deslizamiento semántico y geográfico, ciudad santa o Nueva Jerusalén, en el polo opuesto de la antigua. En Lima, pues, vuelven a reunirse los Reyes Magos y renace la fe cristiana, con un eminente regreso a los orígenes primordiales del cristianismo. Tampoco tiene desperdicio la alegoría en cuanto al carácter lite-

²⁵ Margot Beyersdorff, *La adoración de los Reyes Magos: vigencia del teatro religioso español en el Perú andino*, Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de las Casas», Cuzco, 1988, p. 14.

ralmente paradisiaco de la Ciudad de los Reyes, pues, según la tradición, el Paraíso Terrenal se situaba en las antípodas de la Tierra Santa. Decía Fray Juan Meléndez en su *Tesoros verdaderos de las Indias* que «pues se parecen [Jerusalén y Lima] en la forma, bien puede presumirse piadosamente, que la diseñò Dios, para que la fundassen los Españoles, por caueza de las nueuas tierras, y nuevos Cielos, que se descubrieron, y conquistaron. Es pues la planta de la Ciudad de Lima perfectissima ...».²⁶

Sin embargo, en su *axis mundi* y su vuelta a un tiempo incoativo, áureo, se produce una superposición de astros y constelaciones que motivan el deslizamiento semántico hacia la feminización del espacio virreinal. Por un lado, la ciudad se «eleva» a estaturas épicas, según la definición de épica como discurso relativo a personajes sobrehumanos; por el otro, se convierte en fiel y abnegada Ariadna que salva a los españoles (y al Imperio en su totalidad) con su oro, según se declara en la nota respectiva. No deja de ser reveladora la posible ingratitud de los peninsulares, que, como Teseo, abandonan a la perúvica Ariadna y arriesgan, así, el retorno del Minotauro (mar / idolatría) y la consiguiente ruina (material y espiritual) de la cristiandad. De reinar el ser biforme, Minotauro o Tritón, e impedir el paso de los galeones cristianos, se volvería al antiguo caos, cuando la idolatría y el demonio campeaban en territorio andino. Por eso el cruce marítimo y las metáforas de navegación, como en el uso del mito de los Argonautas más adelante en el poema, resultan importantes en términos no sólo literarios, sino también autojustificadamente ideológicos. Al surcar las aguas, los españoles contribuían con una fe superior, pero los resguardadores de esta fe resultaban los criollos que habían nacido en la Nueva Jerusalén, conocían mejor a sus habitantes naturales, y manejaban sus lenguas con indudable maestría.

Por eso, el poeta aspira a establecer con su canto la unidad supra-imperial, invocando a las divinidades clásicas («De Mercurio, Artes ingenuas, / de Phaebo ilustres profapias, / de Iove honores Divinos, / de Marte bellicas Palmas», estr. 13, f. 5) a fin de tener éxito en su empresa verbal. Sin embargo, prosigue invocando también a «Fortuna, tu quae animosa / inspiras nobles audacias, / aspira prospera quando / praesumo acciones tan arduas» (estr. 18, f. 7). El poeta, pues, compara su intento con una empresa dificultosa, semejante a la del propio Pizarro en su conquista, invocando a la caprichosa Fortuna para que lo favorezca. Dentro de la tradición épica de tema pizarrista, la *Conquista de la Nueva Castilla* (1538), atribuida a Diego de Silva, había utili-

²⁶ Juan Meléndez, *Tesoros Verdaderos de las Yndias en la Historia de la Gran Prouincia de San Iuan Bautista de el Perú de el Orden de Predicadores*, Nicolas Angel Tinaffio, Roma, 1681, 3 vols., II, f. 155, ejemplar de la John Carter Brown Library.

zado la misma contraposición Fortuna / Providencia para explicar los avatares del conquistador, que terminó triunfante gracias al apoyo de la divinidad cristiana.²⁷ El tópico, de larga data en las letras castellanas por lo menos desde el *Laberinto de fortuna* (1444) de Juan de Mena, deja entrever una formación múltiple en el devenir de las poéticas virreinales, pues le sirve a Valdés para autodefinirse dentro de una tradición de indudable sabor medieval y pre-renacentista, pero seguramente aceptada por sus contemporáneos, pese a las diversificaciones propias del Barroco.²⁸

Los cantos siguientes (II al IX) constituyen un largo preámbulo para el posterior elogio superlativo de la Ciudad de los Reyes. En ellos se despliega un pormenorizado recuento histórico de los orígenes del imperio español, incluyendo el escondite del infante Pelayo en la Covadonga luego de ser vencido su primo el rey Rodrigo por la traición del Conde Don Julián en manos de «Vlic Abdomelec, Rey de la Arabia» (f. 24). A partir de las victorias de Pelayo, auguradas por el arcángel Uriel, se expulsó a los moros de Oviedo y se dio «principio al Imperio de España» (f. 24). Como es de esperar, la lista de reyes medievales va deteniéndose en los más importantes, hasta llegar a Fernando de Aragón y los Austrias, de cuya descendencia provenía el rey Carlos II, monarca del Imperio en el momento en que Valdés escribía sus estrofas. Este despliegue de saber histórico cumple con la doble finalidad de demostrar una infalible fidelidad a la Corona y dominar los temas y campos semánticos del núcleo del Imperio desde un *locus* enunciativo relativamente externo y sin duda periférico. Por simple derivación, el sujeto que enuncia y reconstruye la historia de España desde esos márgenes de alguna manera (aunque puramente cognitiva) la posee y se legitima dentro de los paradigmas identitarios dominantes. *Saber* (recorremos el archicitado paradigma foucaultiano) es *poder*. Sin embargo, el hecho de no haber estado nunca en España ni en Europa, y parecer proveniente de ellas sin serlo, como se decía en uno de los preliminares, nos hace pensar en una estrategia común de cierto discurso criollo: la de hacer alarde de doble conocimiento, europeo y americano, y por lo tanto colocarse de manera implícita en un escalón epistemológico superior al de los europeos, que sólo suelen conocer su propia historia. Son curiosas las alusiones a temas religiosos, afirmando el catolicismo de la voz poética, que pide al rey de Inglaterra, y a los calvinistas y luteranos, que vuelvan al seno romano. Asimismo, es curioso que se haga una «Exortacion afectuosa al Nobilísimo Reyno de Portugal, para que buelva,

²⁷ Oscar Coello, *Los inicios de la poesía castellana en el Perú: fuentes, estudio crítico y textos*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2001, cap. 3.

²⁸ Juan de Mena, *Laberinto de fortuna y otros poemas* (1444), ed. Carla de Nigris, Crítica, Barcelona, 1994.

y se restituya a su legítimo Dueño, y Señor natural [el rey de España]» (Canto VI, f. 26). Al señalar estos peligros espirituales y políticos que amenazaban el núcleo del Imperio español en la segunda mitad del XVII, e incluso decir el poeta que Europa es la «menor de las quatro partes del Mundo ... , pero mayor en nobleza, virtud, magnificencia, y policia» (Canto VIII, f. 35), consigue captar la benevolencia de su público español y a la vez dejar implícita la idea de que la periferia no sufre esos peligros y la fe tiene otros enemigos que pueden ser mejor combatidos por quienes sí conocen bien el valor y la historia del reino americano. Para ello hace falta la construcción verbal de la urbe civilizatoria novomundial, capaz de competir con sus homólogas europeas.²⁹

El obligado elogio de la ya espiritualizada Ciudad de los Reyes se desarrolla, así, en el Canto X, en que se describe el «Triunfo y Pajfejo del Real Estandarte, ò Pendon de Lima», junto con el escudo de la ciudad, el cual, en su estrella tutelar y sus tres coronas, simboliza a los «Santos Reyes Magos, de donde le viene el merecido nombre ... de Ciudad de los Reyes [o] Reyna del Nuevo Mundo» (f. 45r). En las primeras cuatro estrofas del Canto, se establece que «America es la mayor, y mas opulenta de las quatro partes del Mundo», en la misma vena de afirmación de la abundancia de la tierra occidental que muchos otros criollos afirmaban desde décadas antes.³⁰ En contraste con Europa, la «menor de las quatro partes», el Nuevo Mundo es más rico, vigoroso y productivo de bienes materiales. Su núcleo semántico y político central es en todo momento el Perú y la ciudad de Lima. Esta misma abundancia general del continente coloca a Lima por encima de las otras ciudades del mundo, como se comprueba en las siguientes estrofas:

²⁹ Sobre la construcción material de la ciudad hay, en cambio, larga bibliografía. Basta citar los obligados Tizón y Bueno sobre los primeros planos de Lima (Ricardo Tizón y Bueno, «El plano de Lima», en *Monografías históricas sobre la ciudad de Lima*, Concejo Provincial de Lima, Lima, 1935, 2 vols., I, pp. 399-436, publicado con motivo del Cuarto Centenario de la ciudad), San Cristóbal S. (Antonio San Cristóbal S., *La casa virreinal limeña de 1570 a 1687*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima, 2003, 2 vols.), y los imprescindibles trabajos de Ugarte Eléspuru (como *Monumenta limensis*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima, 2001), y de Gunther Doering (Juan Gunther Doering, ed., *Planos de Lima, 1613-1983*, Municipalidad de Lima y Petróleos del Perú, Lima, 1983), entre otros. En la escala latinoamericana sobre las ciudades, ver Morse y Hardoy, comps., *Repensando la ciudad en América Latina*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires, 1988 y, principalmente, Kagan, *Urban Images of the Hispanic World, 1493-1793*, Yale University Press, New Haven, 2000. Asimismo, Hartz, ed., *The Founding of New Societies. Studies in the History of the United States, Latin America, South Africa, Canada, and Australia*, Harcourt, Brace & World, Nueva York, 1964 para una teoría de la «fragmentación» occidental que dio origen a nuevos centros de civilización incipientemente «nacionales» en las Américas.

³⁰ Bernard Lavallé, *Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1993, cap. 2.

- 146 Tu Lima spera triumphos,
de Europa, de Africa, de Asia,
quae reverentes te adoran,
quando distantes te aman.
- 147 Si caufa veneraciones
tam invidiosa distancia,
altamente ponderando
Luces, quae se dàn tam caras.
- 148 Castos amores concilia
candida sonora Fama,
quando tales excellencias
praerrogativas tam raras;
- 149 Celebra quales Europa,
interpretaendo³¹ inurbana
veridicas relaciones,
affirma hyperboles falsas.
- 150 Tu remitte generosa
tam injustas ignorancias,
quae blasphemam, quando ignoran
quae te illuſtran, ſi te infaman
(ff. 50v-51r).

En la nota correspondiente al segundo verso de la estrofa 149 se alude a la idea de una percepción distinta del mundo americano por parte de los europeos en comparación con la de los criollos. Esto nos remite a las ideas que expusiera Francisco Fernández de Córdoba en 1621 en su «Prólogo» a la *Historia* de Ramos Gavilán, en que declara la sobrepujante superioridad intelectual de los criollos sobre los españoles y el carácter real de lo «fabuloso» americano.³² La larga duración del tópico refuerza el concepto de que existen saberes diferenciados a partir de la experiencia vital de cada autor que escribe sobre el Nuevo Mundo. Esto, que hoy nos parecería una perogrullada, en la época,

³¹ La nota correspondiente a esta estrofa señala que «Son tan prodigiosas las cosas de las Indias, que se tienen por fabula en Europa. *Las cosas de admiración no las digas, ni las cuentas que no saben todas gentes como son*» (f. 51v, cursivas en el original).

³² Francisco Fernández de Córdoba, «Prólogo al lector», en Alonso Ramos Gavilán, *Historia del célebre Santuario de Nuestra Señora de Copacabana, y sus milagros, è invencion de la Cruz de Carabuco*, Geronimo de Contreras, Lima, 1621, pp. 7-9. Este prólogo está fechado el 8-IX-1620.

sin embargo, subyacía a la constante polémica sobre el estatuto supuestamente inferior de las Indias Occidentales y sus habitantes.³³ La dialéctica entre fábula y verdad, espejo y original, tan común en el barroco, se potencia hasta el punto de otorgar rango ontológico autónomo a la verdad geográfica (y por extensión, espiritual) de los americanos. No, naturalmente, en un plano de alteridad radical como el que se le asignaba a la población indígena, sino en el de rasgos discretos (en el sentido lingüístico de pertinentes) que permiten hablar de una comunidad benemérita que asume su propia agencia y expresa sus aspiraciones dentro de un orden político sancionado como legítimo. Es más: Europa interpreta «inurbana / [las] verídicas relaciones» (estr. 149) que le llegan desde América y se niega a salir de sus perímetros epistemológicos para aceptar que la extraordinaria experiencia y la sobrepujante realidad novomundiales puedan ser válidas. El afirmar los europeos «hyperboles falsas» (estr. 19) invierte los términos de credibilidad, con lo que se los *alteriza*, colocándolos en un rango inferior de conocimiento, modales y «urbanidad», tal como había hecho hacía poco Fray Juan Meléndez en sus *Tesoros verdaderos de las Indias* de 1681.³⁴

Si bien el poema tiene como héroe a la ciudad de Lima en su totalidad, considerando especialmente las características que hacen de sus habitantes la suma de todas las virtudes, no deja de ser sustancial en la argumentación heroificadora el papel del agente inicial de la existencia de la urbe, el Marqués Don Francisco Pizarro, su fundador, y padre simbólico de los beneméritos junto con otros conquistadores. En la línea de continuidad que va del reclamo de Buenaventura de Salinas en 1630 por un poema heroico que rindiera justicia al conquistador extremeño,³⁵ Rodrigo de Valdés dedica los Cantos XI a XIV a relatar la historia de la conquista del Perú, comenzando por el primer viaje de Piza-

³³ En una línea semejante, el estudio de Martínez-San Miguel sobre el «saber americano» de Sor Juana Inés de la Cruz sirve para iluminar el problema en el contexto mexicano durante los mismos años del xvii. Ver Yolanda Martínez-San Miguel, *Saberes americanos: subalternidad y epistemología en los escritos de Sor Juana*, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Pittsburgh, 1999.

³⁴ Ver I, f. 353r, en que llama «zafios» a los españoles, lo cual implícitamente los convierte en seres inferiores frente a los americanos.

³⁵ Exclama Salinas: «De Piçarro, que nauegò por entre perlas del Sur, y corriò por sedientos arenales dâdo fuerça a fus trabajos, y poffeffion a fu esperança, y animojamente se arrojò a quitar de la frente, y manos de Atagualpa el fupremo feñorio de la America, ... Apenas se oye fu nombre en el Pirù, apenas se cuentan fus hazañas, ni se pondera fu coraje, y valentia. [¿]Quien a fabido referir las fingulares, y no creydas hazañas deftos Conquifftadores, a quienes la defecha fortuna del mar, y tierra hizo exploradores de los frutos, y riquezas del Pirù? [¿]Que Virgilio Eſpañol a tomado a fu cargo eſta nauegacion, como el otro, que cantò la de Eneas, por el Mar Tirreno?» (Salinas, *Memorial de las historias del Nuevo Mundo Piru*, Geronimo de Conrteras, Lima, 1630, f. s. n., microfilm de la Colección José Toribio Medina en la Rockefeller Library, Brown University).

rrro, con miras a otorgarle dignidad dinástica a los orígenes de la ciudad. Apela así a la antigua convención de invocar a una musa para que hable por la boca del poeta:

151 Musa, de tam alto Heroe
 Glorias celebra Pizarras,
 Quae de Hesperia Eftremadura
 invictos animos arman
 (f. 51r).

Nótese que, restringiendo la costumbre de los clásicos latinos de alternar el nombre de Hesperia para Italia o España, Valdés lo utiliza enteramente para el referente ibérico. Sin embargo, no es casual que sea aquella parte sudoccidental del territorio español, la provincia de «Eftremadura» de donde provenía el conquistador, la que resulte identificada con las Hespérides. La relación de este mítico lugar con las manzanas de oro resguardadas por el dragón Ladón nos remite a otro mítico lugar común: el de los ya aludidos Argonautas. De ahí que pocas estrofas más adelante, Valdés eche mano de la transitada analogía con los compañeros de Jasón y su búsqueda de la Cólquide o país del Sol:

155 Quando prodigiofa industria,
 quae líquidos campos ara,
 sulcando vndofos zaphiros,
 faecunda espumas tan gratas

156 Que dàn tantos animofos
 Catholicos³⁶ Argonautas
 Quantos nobles³⁷ Viracochas
 Prosperamente propagan
 (ff. 52v-53r).

En esta como en otras ocasiones, la cristianización de la cultura pagana clásica («Catholicos Argonautas») sirve para otorgar rango humanístico y a la vez contrarreformista a la apología de la conquista. Al mismo tiempo, se refuerza el estado femenino de la ciudad, al ser ésta identificada con la Medea

³⁶ La nota del poema dice: «Son aquellos Heroes que en la Nave de Argos navegaron à Cholcos [la Cólquide] a robar el Bellocino de oro» (f. 53r).

³⁷ «Viracochas llamaron los Indios a los Españoles, hijos de la espuma», dice la nota marginal del poema (f. 53r), en referencia a la etimología convencional de *wira* (espuma, grasa o sebo) y *qucha* (mar, extensión de agua). Estos significados, sin embargo, han sido ampliamente debatidos. Resumo el tema en mi estudio *Coros mestizos del Inca Garcilaso: resonancias andinas*, FCE, Lima, 1996, pp. 208-226.

que ayudará amorosa y generosamente al Jasón hispano (Pizarro). La posición de la voz poética, pese a ello, no es tan monolítica como aparenta. En el verso siguiente se califica a los conquistadores de «nobles Viracochas», y la nota correspondiente aclara que así era como los indios llamaban a los españoles. Sin embargo, este lugar común, que proviene de un sector de la historiografía andina, se basa en la visión providencialista que algunos españoles interesados y los bandos cuzqueños (vencidos previamente por Ataw Wallpa) habían difundido para justificar la captura y muerte del inca triunfador en Cajamarca y la entrada sin resistencia de Pizarro y sus tropas al Cuzco en 1533.³⁸ En este sentido, no deja de llamar la atención el hecho de que Valdés eche mano de un vocablo quechua y lo inserte dentro de su discurrir narrativo, glosándolo en una de las notas. Valdés operaba así, al mejor estilo de los intermediarios culturales que asumían el papel de sujetos biságricos al apropiarse de una representatividad y una *episteme* no conferidas por los sujetos sociales más dominados del sistema de explotación virreinal, es decir, la población indígena y de origen africano. Aunque es común que los glosarios con voces indígenas aparezcan en los poemas épicos de tema americanista, como puede verse en *La Araucana* y el *Arauco domado*, el gesto de Valdés recalca otro de los pilares de autoconstitución ontológica de las subjetividades criollas: el mejor conocimiento del idioma nativo, de la tierra y de la población.

A pesar de esta defensa de un saber local que necesita explicación para un público español (recuérdese que el poema fue publicado en Madrid), la imagen de la población indígena no es necesariamente favorable. En el mismo relato sobre la conquista, aunque ya en el Canto XIII, se proclama:

³⁸ Como anoté en mi libro *Coros mestizos del Inca Garcilaso*, p. 266: «Cabe preguntarse una vez más sobre la idea del carácter ‘divino’ de los españoles desde el punto de vista indígena. Según las distintas versiones del mito, el dios Wiraqucha se alejó sobre las aguas luego de su paso por el mundo andino. Concebir a los españoles (que llegaron desde el oeste) como dioses contradiría totalmente el movimiento –de este a oeste– inherente al dios Wiraqucha, por lo que la validez de la idea debe relativizarse. Garcilaso parecería haber sido uno de los responsables en difundir la especie, pero tal vez más por un defecto de lectura en el público posterior, pues en realidad presenta a los conquistadores como ‘enviados’ del dios y no como dioses mismos para los indígenas. No olvidemos, por otro lado, que desde el punto de vista de las *panaka* que fueron favorecidas inicialmente con la llegada de Pizarro y sus tropas, nada mejor que representarlos en su misión salvadora como parte de una concepción providencialista propiamente andina. Polo de Ondegardo («Informe del Licenciado Juan Polo de Ondegardo al Licenciado Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú» (1561), *Revista Histórica*, 13 [1940], p. 154) certifica la idea expresando que sólo los cuzqueños llamaban a los españoles ‘Viracochas’, mientras que la gente de Ataw Wallpa se refería a ellos como ‘Zungazapa, que quiere dezir barbudo’. La explicación providencialista resulta, pues, producto de los intereses políticos de las *panaka* cuzqueñas perdedoras en la guerra de sucesión, y no una visión generalizada que simplificadamente suele aplicarse a la percepción indígena de los invasores europeos».

182 O quantos Montes de carne
 Barbaros Anthaeos,³⁹ Hispāna
 violencia Herculea, fuffoca
 nefcias, refraenando audacias[.]
 (f. 61r).

Las «nefcias ... audacias» de los Anteos nativos revelan que su apego a la tierra y su condición irracional los incapacita para cualquier labor dirigente o de confianza política. Además, siguiendo con la analogía clásica (véase la nota correspondiente al segundo verso de la estrofa), los indígenas resultan incapaces de una transformación sustancial o de mantener su fuerza si se separan de su entorno terrenal. Naturalmente, hay que entender la comparación en términos figurados y dentro de las convenciones de la épica, es decir, según la concepción de que los indios nunca podían ser dignos de hazañas heroicas, ya que éstas por naturaleza debían provenir de un personaje capaz de «elevarse» de la condición mundana para acercarse a la divinidad (pagana clásica o cristiana). En algunas creencias comunes de la época, la condición inferior del «bárbaro» americano (análogo al bárbaro y deforme africano Anteo) servía de justificación para la conquista y la prolongada dominación de los grupos blancos sobre las poblaciones locales. Si bien este fenómeno no ha cambiado en lo esencial hasta el día de hoy, pese a la Independencia y el populismo mestizófilo de muchos estados criollos latinoamericanos, ya desde los siglos XVI y XVII aparecía acompañado de matices que lo diferenciaban de la posición radical de aquellos como Juan Ginés de Sepúlveda, que defendían la conquista amparándose en la antigua doctrina aristotélica sobre la condición de inherente esclavitud en determinados grupos humanos. Como se recordará, el *Demócrates II o De las justas causas de la guerra contra los indios* resume la visión sepulvediana antes del debate vallesolitano de 1550-51 sobre la legitimidad de la conquista frente a las defensas de los indígenas elaboradas por Fray Bartolomé de las Casas y sus partidarios. Sepúlveda utilizaba una interpretación común de la *Política* y la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles para formular la idea de que existían «esclavos naturales» o incapaces de autogobernarse y de vivir «en policía». Por lo tanto, merecían ser esclavizados y gobernados por una cultura «superior». ⁴⁰ En el caso de Valdés, éste no llega a

³⁹ Señala la nota correspondiente: «Anteo fue Gigante en Libia, que bregando con Hercules, la tierra, su madre, le fortalecía siempre que la tocaba, y por esto le ahogò Hercules, fuspenjo en el ayre Llamanse los Indios hijos de la tierra, como Antheo» (f. 61r).

⁴⁰ La idea de que lo perfecto debe gobernar sobre lo imperfecto subyace a toda la argumentación del *Demócrates II* o «De las justas causas de las guerras contra los indios». Ver también Pagden, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge

los extremos de un Sepúlveda ni de un las Casas, pero no deja de tomar distancias con respecto de la población indígena que más adelante en el poema declarará defender. Más aun, dedica varias estrofas de su relato sobre la conquista a criticar las versiones históricas que cuestionaban la ejecución de Atahualpa en 1533. Implícitamente, las estrofas 184 a 187 del poema desmontan y contradicen el argumento del Inca Garcilaso en su *Historia general del Perú* (Libro I) relativo a la decisión equivocada de algunos conquistadores de asesinar a Atahualpa. Si bien el Inca Garcilaso se declara generalmente enemigo de Atahualpa, se inclina en este caso en su favor, pues las informaciones indígenas que dice recoger señalan al faraute Felipillo como responsable de una intriga para indisponer a Atahualpa frente a Pizarro, haciéndolo aparecer como conspirador.

En el poema de Valdés, la «inferioridad» cultural de los indígenas, el poco confiable saber popular en cuestiones históricas (incluyendo al Inca Garcilaso) y la exaltación de Pizarro nos llevan nuevamente a la posición de los criollos como individuos idóneos para hablar del pasado y del presente del reino. Por eso, las doctrinas neotomistas de fines del *xvi* y a lo largo del *xvii* ya no colocaban la legitimidad de la conquista en el centro de sus preocupaciones, sino que recuperaban la antigua tradición jurídica medieval española sobre la soberanía de los gobernantes y el cuidado del «bien común» al que debían someterse en todo momento, así como la noción tomista de un edificio social gobernado por principios cristianos.⁴¹ De no hacerlo un rey o autoridad, la soberanía podía volver al pueblo, el cual estaba en libertad de conferir el mando a un gobernante que cuidara mejor sus intereses. Ciertamente, este marco de referencias

University Press, Cambridge, 1992, cap. 1 y García-Pelayo, «Juan Ginés de Sepúlveda y los problemas jurídicos de la conquista de América», en Juan Ginés de Sepúlveda, *Demócrates II o Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, ed. Manuel García-Pelayo, FCE, México, 1987, pp. 1-42, que aclaran el tema con mayor detalle.

⁴¹ Valdés se sitúa en una línea claramente neoescolástica al coincidir con los principios de Santo Tomás, que, como dice Sampay, «incorporó al sistema de ideas de la Escolástica la metafísica estatal de Aristóteles y, con ello, consiguió al mismo tiempo perforar el cerrado estatismo a que pudiera conducir la concepción orgánica aristotélica del Estado. En efecto: al revelar el Cristianismo el fin sobrenatural de la persona humana, ésta no podía ya unirse al Estado sino conservando las exigencias esenciales de esa finalidad, vale decir, que como *parte* de un todo, no podía abdicar a sus valores morales y a los atributos fundamentales que le correspondían como persona» (Sampay, *Introducción a la teoría del Estado*, 1951; 2ª. ed., Theoria, Buenos Aires, 1996, p. 24). En otras palabras, la doctrina cristiana debía prevalecer en el manejo del Estado y el Rey servir a los intereses de Dios, que eran los de su pueblo. Ver también las *Siete partidas* de Alfonso X y más adelante los tratados de Pedro de Rivadeneyra (como *El príncipe cristiano*) y de Juan de Mariana (*Del Rey y de la institución real*) sobre el principio de la soberanía política basada en el apoyo del cabildo y de los notables de un reino. Para la relativa libertad de las ciudades españolas bajo los Habsburgo, ver Nader, *Liberty in Absolutist Spain. The Habsburg Sale of Towns, 1516-1700*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1990, introducción.

debe verse en su preciso contexto, es decir, el de la cada vez mayor presencia del principio de la «razón de estado» en las prácticas políticas de Felipe II desde fines del XVI en adelante y del paulatino abandono sentido por los criollos descendientes de conquistadores. En el caso virreinal peruano, lo paradójico consistía en que la legislación real solía amparar a los criollos, pero en la práctica los virreyes tendrían a favorecer con corregimientos y altos puestos a los miembros de su propia corte y a los peninsulares. Los gobiernos del Príncipe de Esquilache (1615-1621) y del Conde de Chinchón (1630-1639) son claro ejemplo de los desaires y frustraciones de muchos beneméritos frente al poder virreinal, como demuestra Torres Arancivia en su estudio *Corte de virreyes*.⁴²

Pasados casi cien años desde el fin del reinado de Felipe II en 1598 y en relación con el fortalecimiento relativo de los grupos criollos en el Nuevo Mundo a partir del comercio, el aparato jurídico de los neotomistas (muchos de ellos miembros de la orden jesuita, como Francisco de Vitoria, los ya mencionados Juan de Mariana, Francisco Suárez, Pedro de Ribadeneyra y otros, igual que Rodrigo de Valdés) les sirvió a los criollos para insistir en el reclamo de su espacio de legitimidad jurídica en el orden administrativo y económico virreinal, además de la ya mencionada autoridad en materia histórica. Lejos de abogar por una separación política, se trataba de hacer ver que el *bonum commune* no estaba siendo bien servido en las Indias Occidentales. Específicamente, la doctrina, aplicada al contexto americano, llevaba inmediatamente a la reflexión sobre la ley natural, que debía por definición derivarse de la ley divina. La ley natural era la proyección de la razón y el albedrío delegados por Dios al hombre, el cual debía vivir según la noción básica de que hay que practicar el bien y evitar el mal, no sólo en la vida personal, sino también en la expresión suprema de la colectividad humana, el Estado. En otras palabras, «la ley natural es la participación de la criatura racional en la ley eterna», que no es otra que la razón divina.⁴³ El reclamo criollo se sitúa así bajo un argumento irrefutable desde la tradición jurídica española y las doctrinas de los neoescolásticos, que en el caso específico de los jesuitas criollos derivaba tanto del suarecismo como de la tradición medieval de la transferencia voluntaria del poder desde los cabildos y la participación activa de los notables de un poblado en asuntos de administración interna, sobre todo si la finalidad era la consecución del mandato divino y el bienestar de todos los súbditos.

Para profundizar en estas ideas, veamos lo que nos dice el poema sobre las encomiendas.

⁴² Eduardo Torres Arancivia, *Corte de virreyes: el entorno del poder en el Perú del siglo XVII*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2006.

⁴³ O. Carlos Stoetzer, *The Scholastic Roots of the Spanish American Revolution*, Fordham University Press, Nueva York, 1979, pp. 17-18.

3. ENCOMIENDAS E IMPERIO: HACIA UNA TEORÍA DEL REINO

Otros pasajes que revelan las tensiones criollistas del texto se encuentran en el Canto XV, titulado «Insinuación oportuna de parte de hijos de conquistadores, [etc.]». En él se transcriben claramente algunos de los postulados básicos mediante los cuales los grupos criollos llegaron a plantear la legitimidad de la prelación o preferencia que les era debida en los cargos públicos. El reclamo llega incluso, en los casos de Pedro de Oña en 1596 o de Rodrigo de Valdés en 1687, a pedir el perfeccionamiento o el reestablecimiento de las encomiendas a los descendientes de los conquistadores. En relación con el poema de Valdés, parecería que en una fecha tan tardía del siglo XVII este reclamo caía en el anacronismo. En realidad, los hijos de los primeros encomenderos y de soldados notables de las expediciones españolas, como eran los casos de Francisco de Terrazas y Antonio de Saavedra y Guzmán en México y del Inca Garcilaso y Pedro de Oña en el Perú, habían sufrido las consecuencias directas de la pérdida de las posesiones paternas. Pero en 1687, si bien Valdés pertenecía a una de las más ilustres familias limeñas, la posibilidad y el reclamo por revitalizar el sistema de las encomiendas, después de más de un siglo de su visible obsolescencia, debe ser motivo de una reflexión más cuidadosa. Recordemos para ello que Ots Capdequí señala la total desaparición de las encomiendas en el año 1718.⁴⁴

El Canto XV del poema de Valdés no sólo plantea el reestablecimiento de las encomiendas perpetuas, sino también la restitución de tierras a específicos personajes de la nobleza incaica. Veamos el inicio de esta sección del poema:

XV. Insinuación oportuna

de parte de hijos de Conquistadores; restitución de las tierras
à los Indios, executada por Ministros Religiosos, que dieron cobro
à negocio tan arduo, como de precisa obligación, figuiendo las prudentes, y
piadosas instrucciones del Excelentísimo Señor Conde de Alva (f. 69r).

209 Speren tales Heroes,
de tam Augusto Monarcha,
juftas remuneraciones,
firmes, perpetuas, quæ vagas.

⁴⁴ J.M. Ots Capdequí, *El Estado español en Indias*, FCE, México, 1993, p. 27.

Es importante reproducir la nota correspondiente al primer verso de la estrofa, pues nos da las claves de la teoría del reino planteada en el poema y del papel que a las «personas principales» (es decir, a las aristocracias locales, tanto indígenas como criollas), les cabía en ella. Dice la nota:

Hernando Cortès, encomendò en Mexico, por via, y título de Mayorazgo, que llaman juro de heredad, à Doña Isabel Montezuma; y en el Perù, el Marquès de Cañete, que llaman el viejo, a Don Diego Sayretapa [Sayri Tupaq], de quien traen su origen, y conseruan este derecho de Marqueses de Oropejfa en el Valle de Jucay [Yucay], los Marqueses de Alcañices --Y es conforme à Ley, y buena razón de estado, que los premios correspondan à los servicios, vide Solorç. [Solórzano,] Polit. Ind. [*Política Indiana*] l. 3. c. 12, y es sin duda que de la residencia indispensable de los encomenderos, pende la perpetuidad de este Reyno, y de lo contrario, se figuen dos daños notables. El primero, quedar los Indios sin amparo; y el segundo, quedar el Perù defraudado de personas principales, y arraygadas, que sean intereffadas en la duracion del Reyno (f. 70r).

Mediante esta larga nota, Valdés ilustra su propuesta con los ejemplos insuperables de nobleza indígena de Doña Isabel Moctezuma en México y de Sayri Tupac en el Perú. No es novedosa esta agenda de reconocimiento a las familias nativas más importantes dentro del ideario jesuita desde el siglo XVI. Por lo menos en el caso peruano, los hijos de San Ignacio fueron acérrimos defensores de algunos de los privilegios indígenas en la medida en que éstos contribuían a la formación de una sociedad estable, terreno propicio para la mejor evangelización. La búsqueda del manoseado concepto del «bien común», tan caro a la neoescolástica, motivó negociaciones y hasta alianzas matrimoniales entre parientes de Santos de la Orden, como los propios sobrinos de San Ignacio y de San Francisco de Borja con princesas de alta alcurnia incaica.⁴⁵

Por eso, hacia 1687 (año de la publicación del poema), los reclamos por fortalecer la encomienda y el reconocimiento de títulos a «personas principales» no debieron ser iniciativa exclusiva de Valdés, pues en 1695 se llegó a decretar el reconocimiento real de cacicazgos nobiliarios entre algunas familias cuzqueñas. Sin embargo, no fue hasta la llegada del Virrey Marqués de Castelfuerte en 1724 que se pusieron en ejecución numerosos procesos de reconocimiento y el otorgamiento de títulos a diversos pretendientes supervivientes de la nobleza incaica, aunque ya sin encomiendas o indios de servicio y tributarios. Estos engorrosos y prolongados trámites favorecieron finalmente a familias como los Sahuaraura y los Titu Atauchi, que cumplirían el papel de aliados imprescindibles de la Corona frente a las múltiples rebelio-

⁴⁵ Teresa Gisbert, *Iconografía y mitos andinos en el arte*, Gisbert y Cía., La Paz, 1980, pp. 153-157.

nes indígenas del XVIII, incluyendo la mayor de todas, la de Tupac Amaru II en 1780.⁴⁶

Pero volviendo a nuestro poema, es fundamental el lenguaje casi medicinal utilizado por Valdés al referirse a las funestas consecuencias o «daños» que siguen al no reconocimiento de los vasallos más leales, incluyendo a los conquistadores y sus descendientes: «El primero [daño], [es] quedar los Indios fin amparo; y el segundo, quedar el Perú defraudado de personas principales, y arraygadas, que sean interesadas en la duracion del Reyno». Este concepto de «personas principales» estaría formado, pues, por una élite de criollos de fidelidad insospechable y sus aliados indígenas nobles. La finalidad sería, indudablemente, el mantenimiento del «bien común» o el evitamiento de los «daños» al conjunto social. Es de notar, además, que la fórmula de la encomienda perpetua bajo escrutinio severo o «residencias tam exactas», como se dirá poco después en la estrofa 210, evitaría el maltrato ejercido por los oficiales de la Corona que no tenían más interés en la tierra peruana que el estrictamente temporal y pecuniario. Se elogian, en este sentido, las medidas protectoras decretadas por el Virrey Conde de Alba de Liste, que gobernó entre 1655 y 1661, y se varía la fórmula del maltrato atribuido a los encomendados por el discurso lascasista. Así, el «violento sacrificio» de la estrofa 213 (siguiendo con la secuencia del poema) se refiere a los malos oficiales de la Corona, en su mayoría peninsulares, de los cuales la autoridad máxima debería encargarse de proteger a los indígenas.

En nota a esa misma estrofa, Valdés señala que la voluntad divina es, pues, que las tierras pertenezcan a los pobladores de un lugar. La prueba de tal voluntad se encuentra en el hecho histórico de que «el mismo año que quitaron a los Indios dos palmos de tierra, perdió en Portugal [la Corona española] mil y docientas leguas de tierra pobladas en el Brasil» (ff. 71-72). Esta visión providencialista se expresa en la estrofa siguiente, la 214, en que se pide que las «Seraphicas praeftas alas» de la estrofa anterior «independentes restauren / indicas paternas Chacras» (f. 72). Como se sabe, el término «chacra» es un quechuismo muy extendido en todo el castellano andino y se refiere a un terreno de cultivo en general. Lo interesante es que Valdés sigue asumiendo la postura lingüística de la novedad léxica dentro de la escritura épica, asumiendo implícitamente un saber local y una familiaridad con las culturas indígenas que le otorgan clara autoridad a su discurso. Para Valdés, como hemos visto, mantener la institución de la encomienda con los debidos controles de parte de la

⁴⁶ Ver Scarlett O'Phelan Godoy, «Repensando el movimiento nacional inca del Siglo XVIII», en *El Perú en el siglo XVIII. La era borbónica*, comp. Scarlett O'Phelan Godoy, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1999, pp. 263-278.

Corona, garantiza el bienestar de la población indígena mediante el fortalecimiento de un conjunto de «personas principales» e idóneas cuyos intereses estarían centrados en el engrandecimiento del reino.

Para asegurar la autoridad que sustentaría esta propuesta, Valdés explica los beneficios de la restitución de las mencionadas «índicas paternas chacras» a los descendientes criollos, y exclama:

215 O quam formidables ruinas
 evita tam pia causa!
 O quam aduerſas fortunas
 excuſa clemencia tanta!
 (f. 72r).

Por eso es importante detenerse en una de las imágenes gravitantes dentro de la teoría política del reino, que sigue en la estrofa sucesiva y que le dará a la exclamación citada su respaldo argumentativo, amparado en la inapelable voluntad de Dios. Se trata de la estatua de Nabucodonosor como alegoría del Perú, según la estrofa 216, que se ve complementada por la explicación de la nota, en que tanto el pie de hierro (la república de españoles) y el de barro (la república de indios) son fundamentales para el mantenimiento del imperio.

La estrofa se refiere explícitamente al Perú como conjunto social, y es allí donde nos interesa entrar en detalles, pues en ese breve pasaje y su correspondiente nota explicativa Valdés hace más evidentes sus propias configuraciones barrocas de la totalidad social del virreinato desde una perspectiva criolla. La estrofa en cuestión dice así:

216 Tu[,] Perù, quando monſtruoſas,
 altas de Nabucho ſtatuas
 repreſentas, fæcundando
 diuerſas formas metalicas
 (f. 72r).

Se refiere Valdés a la abundancia de metales preciosos del territorio peruano, equiparando las montañas andinas con estatuas gigantes del rey Nabucodonosor, lo que a su vez nos remite al bíblico sueño o visión de Daniel, como más adelante desarrollaremos. Estas montañas personificadas en gigantes recuerdan las personificaciones de los Apus andinos, como ocurre con las montañas de Carabaya y Potosí en el poema de Fernando de Valverde de 1641. Sin embargo, en Valdés la alusión directa es al babilónico Nabucodonosor II, cuyas conquistas y expansiones territoriales sobre el Medio Oriente en el siglo VI a. C. le otorgaron fama perdurable. El gesto, sin embargo, no es original: Valdés echa mano de un antiguo recurso frecuente de las crónicas indianas, el de homologar

las culturas americanas con los antiguos reinos del Medio Oriente o las culturas clásicas del Mediterráneo. Pese a ello, en este caso queda implícita la idea de un imperio peruano en el que el soporte más firme resulta, como pronto veremos, el de la «república de españoles». Se deja así sentada la imposibilidad del retorno a una unidad política puramente indígena, lo que equivaldría a una restitución del territorio a los descendientes de los incas y la dominación o expulsión de los españoles y sus descendientes. Como es de suponer, las concesiones pedidas antes para algunos nobles indígenas no incluían una entrega total del territorio, sino sólo un mejor acomodamiento de las élites nativas al sistema virreinal.

A la vez, la exaltación de la abundancia material del Perú no tendría mayor importancia, ya que son igualmente proliferantes desde el *xvi* las menciones sobre los portentos metalúrgicos del territorio andino. Sin embargo, en la nota explicativa que aparece al margen de la estrofa, Valdés desplaza el sentido meramente geofísico y minerológico de la imagen de las estatuas hacia un contexto de «cuerpo social», echando mano de un concepto corriente en la literatura política europea desde tiempos medievales. La nota en mención dice así:

No es menos femejante la femejança del Perú con la Estatua de Nabucho Donofor; corre el Perú de Norte a Sur, cõ vn Gigante cuerpo compuesto de varios metales: La Cabeza es el Cuzco. La Corona Lima, el pecho, y brazos las prouincias de los Charcas el resto del cuerpo; mas al medio día Coquimbo, en los terminos del Cuzco, estàn las minas de oro de Carabaya, de que se forma la cabeza. En las Provincias de los Charcas, Potosì Lipez, y otros minerales de plata, que componen el pecho, y brazos; en Coquimbo se da el cobre, de que se haze el resto del cuerpo. Por los pies de barro, y hierro, son significados dos Pueblos; conviene à faber, Indios, y Españoles. Duros los vnos como el hierro, por su valor, y braveza, como lo han mostrado muy señaladamente en las Conquistas y descubrimiento de este nuevo Mundo ... y debiles como el barro los Indios defarmados, y expuestos como gente indefensa à las mayorias de los Españoles. Y es mucho de temer no se verifique la ruyna de la Estatua. Dan. 2 Y es que todos tiran la piedra y esconden la mano (f. 72).

Hay aquí tres elementos de interés inmediato: el primero, la dualidad Cuzco-Lima, representada como la cabeza y la corona, respectivamente, del gigantesco reino; el segundo elemento se refiere a las extremidades inferiores del gigante, es decir, la dualidad hierro-barro que alude a los españoles y a los indios; el tercero es la analogía con el sueño o visión del profeta Daniel en el Cap. 2 de su libro en el Antiguo Testamento, en que le revela a Nabucodonosor el futuro de sus reinos.

Para el primer caso, hay que recordar que el título de «Cabeça destos Reynos del Perú» era asignado informalmente a la ciudad del Cuzco a media-

dos del siglo xvi, sin duda por la pretendida continuidad que el naciente virreinato representaba frente al imperio incaico.⁴⁷ Sin embargo, dada la hegemonía de los grupos blancos y el desarrollo de Lima como foco del poder étnico y político del reino, la concepción de un nuevo centro en la frontera no tardaría en trasladarse hacia la capital fundada por Pizarro, fenómeno que empieza a hacerse más visible desde fines del siglo xvi y a lo largo del siglo xvii, en que Lima recibe progresivamente las denominaciones más prestigiosas de cabeza y corona a la vez. El estudio de Alejandra Osorio sobre este tema y el de la prolongada rivalidad entre Cuzco y Lima es revelador al respecto.⁴⁸ A través del examen de rituales sociales como las entradas de virreyes, los tómulos por fallecimientos reales, los desfiles y máscaras por matrimonios o nacimientos entre los Habsburgo, y de todo un andamiaje discursivo que los explicaba y difundía, Osorio propone que Lima tuvo el constante empeño de proyectar sobre el interior una imagen de primacía cultural y ancestral, inventándose a sí misma, sobre todo frente al Cuzco, cuyos criollos y mestizos nobles también imaginaron un prestigio paralelo, amparados en haber sido la ciudad sede del gobierno incaico. En ese sentido, los mecanismos expresivos y «performativos» del Barroco andino se desplegaron ampliamente en función de una disputa más amplia que la meramente estética. Al final, el título de «cabeza de los reinos del Perú» le correspondió indudable y oficialmente a la Ciudad de los Reyes desde la misma creación del Virreinato peruano en 1542, pero incluso hasta 1621 la disputa por el título continuaba de parte de los rivales cuzqueños.⁴⁹

La postura legal que prioriza a Lima es consona con toda una corriente de representatividad asumida desde por lo menos Buenaventura de Salinas en 1630 y Antonio de la Calancha en 1638, que escriben, obviamente, asentados

⁴⁷ Los cuadros que ilustran una genealogía incaica seguida de la de los reyes españoles en una sola y diacrónica yuxtaposición de gobernantes expresan claramente este concepto de natural continuidad política. Pueden verse, por ejemplo, las anónimas «Efigies de los reyes incas» que existen en el Beaterio de Copacabana (Lima), el Museo de la Catedral (Lima) y el Convento de San Francisco (Ayacucho) como prueba de dicha concepción armonizadora entre ambas monarquías. También los estudios de Gisbert y Mesa, *Historia de la pintura cuzqueña*, Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas, Buenos Aires, 1962; 2ª. ed., Banco Wiese, Lima, 1982, 2 vols., II, láminas 503 y 504 y de Buntinx y Wuffarden, «Incas y reyes españoles en la pintura colonial peruana: La estela de Garcilaso», *Márgenes*, 8 (Lima, 1985), pp. 151-210 sobre la influencia del Inca Garcilaso en tales representaciones abordan el tema con amplio detalle. Y para referencias al Cuzco como centro político y «otra Roma en su imperio» bastarían las frecuentes menciones del Inca Garcilaso en sus *Comentarios* en relación con el Cuzco prehispánico y de la conquista.

⁴⁸ Ver Alejandra Osorio, *Inventing Lima. The Making of an Early Modern Colonial Capital*, ca. 1540-1640, State University of New York at Stony Brook, tesis doctoral, 2001.

⁴⁹ Alejandra Osorio, *Inventing Lima. The Making of an Early Modern Colonial Capital*, ca. 1540-1640, cap. 1.

en la capital. Pese a que Valdés incurre en la ya poco usada fórmula de otorgar carácter «capital» a la ciudad del Cuzco a fines del xvii (aunque expresa la superioridad de Lima como «corona»), la mayoría de los más prominentes letrados criollos asumían desde su superioridad moral e intelectual limeña o limeñizada la defensa de la población indígena como parte de su estrategia para defender sus propios derechos sobre la tierra, insistiendo en que Lima era la «cabeza» del cuerpo político del reino. Consolidaban así una relativa autonomía administrativa dentro del imperio español, rescatando la vieja tradición de los fueros y cabildos comunales, ya venida a menos desde la entrada plena de los Habsburgo en la escena política española de principios del xvi. La cabeza constituía, en términos simbólicos, la parte más espiritual de la identidad colectiva, siendo por lo tanto el contrapeso necesario del inmenso cuerpo sociopolítico, que representaría el elemento inferior y material en necesidad de tutela. A la vez, resulta revelador que si uno de los pies es de hierro (o el hierro es parte de los pies, coexistiendo con el barro) y representa a los españoles (entiéndase blancos en general), la dirigencia espiritual, es decir, la élite criolla y baqueana, se distingue en términos de nobleza y localización, o sea, privilegiando la Ciudad de los Reyes, ya santificada, como lugar de la enunciación.

Esta dialéctica entre discurso poético y devenir socio-histórico nos lleva al segundo punto señalado más arriba: el de la concepción de dos pies de diverso material como sostén de la estatua gigantesca. Ciertamente, el marco de referencia es el de la tradición del «cuerpo místico» al que se refiere la alegoría del gigante. El concepto data por lo menos de principios del siglo xiv, cuando «aparece por primera vez en la bula *Unam Santam* del Papa Bonifacio VIII que vio la luz en 1302; sin embargo, se insinúa como noción en los escritos de San Pablo», lo mismo que en los de San Agustín y en los concilios florentino y tridentino.⁵⁰ En efecto, San Pablo desarrolló en la Epístola Primera a los Corintios (Cap. 12) la metáfora organicista de los miembros de la Iglesia como partes imprescindibles, pero diferenciadas, del cuerpo de Cristo. «Incluso los miembros del cuerpo que parecen menos importantes son en realidad indispensables. Honramos a los miembros que parecen menos honorables vistiéndolos con el mayor cuidado» (I Corintios 12, 22-23). Por eso, «Dios construyó el cuerpo para darles mayor honor a los miembros inferiores» (I Corintios 12, 24). Este «cuerpo místico» de San Pablo remite a la metáfora organicista planteada por Aristóteles (*Política*, I, Cap. 1, 1252a) como expresión plena del individuo a través de su integración como componente discreto, es decir, pertinente, en el Estado. Ya hemos mencionado que más tarde Santo Tomás

⁵⁰ Liliana Regalado de Hurtado, «Reflexión sobre el cuerpo en el virreinato del Perú», *Colonial Latin American Review*, 11:2 (2002), p. 308.

(*De regimine Principum*, I, Cap. 1), añadiría el sentido cristiano de la finalidad sobrenatural del ser humano, lo que serviría como argumento sobre la responsabilidad moral del Estado en tanto suprema organización política de una sociedad y como fuerza ejecutiva de las enseñanzas del Evangelio. Este mismo concepto se tradujo como «cuerpo moral político» en Francisco Suárez y continuó a lo largo de los siglos XVII y XVIII con variantes de la misma metáfora organicista incluso en el discurso independentista.⁵¹

En cuanto a las repercusiones políticas medievales de la metáfora organicista en otros contextos, un estudio clásico es *Los dos cuerpos de Rey*, de Ernst Kantorowicz, donde se expone la doctrina medieval de la soberanía basada en la metáfora del cuerpo social como unidad encabezada por un gobernante sancionado por la divinidad. En efecto, la división entre cuerpo natural y cuerpo político permitía otorgar legitimidad y estabilidad a la función del Rey, incluso si éste moría o si incurría en actos directamente relacionados con sus intereses privados. Lo que no moría ni debía morir nunca era el cuerpo político, aun si moría el cuerpo natural del Rey.⁵²

Por otro lado, debe recordarse que tanto en el Medioevo como en los reinos españoles del XVI en adelante, la noción de clase social con la movilidad que conlleva era aún demasiado prematura o incipiente, dado que las sociedades estaban ordenadas de acuerdo con criterios estamentales rara vez flexibles, que supuestamente reflejaban una organización trascendental ineludible. Sin embargo, ese orden rígido asignaba funciones específicas a todos los sectores dentro del conjunto «corporal». Hasta cierto punto, la herencia señorial y feudal de la conquista permitía esa aceptación de la diferencia en condición de humanidad descendente. Según Hartz, incluso con la Ilustración, de inspiración igualitarista, los esclavos debían pasar a condición subhumana para poder ser esclavizados. Y ya con la Independencia, los indios, por su lado, no cambiaron su situación a pesar de convertirse por decreto en «peruanos».⁵³

Pero volvamos al XVII. Los pies de hierro y barro, al formar partes discretas del conjunto, debían recibir un trato adecuado para evitar la ruina de la estatua, como reclama Valdés. Especialmente en relación con la situación de desventaja del barro (los indios), el cuidado debía ser mayor por su inhe-

⁵¹ Ver, por ejemplo, en relación con el suarecismo de Viscardo y Guzmán, Miguel Maticorena Estrada, «Nación y guerra de castas en Juan Pablo Viscardo», en David Brading, Gustavo Gutiérrez, Manuel Marzal, Gonzalo Portocarrero y otros, *Juan Pablo Viscardo y Guzmán (1748-1798): el hombre y su tiempo*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima, 1999, 2 vols., II, pp. 182-184.

⁵² Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton, 1957; 4ª. ed., Princeton University Press, Princeton, 1997, pp. 7-23.

⁵³ Hartz, ed., *The Founding of New Societies. Studies in the History of the United States, Latin America, South Africa, Canada, and Australia*, pp. 53-63.

rente debilidad, dado el peligro que significaría su caída o rotura para el conjunto entero.

Esta analogía del reino con la estatua de Nabucodonosor, sacada, como señala el mismo texto, del Capítulo 2 del Libro de Daniel, nos lleva al tercer punto de interés en el párrafo-nota citado anteriormente. Como se sabe, el Libro de Daniel lleva el nombre del profeta-personaje, ya que no se conoce la verdadera identidad de su autor. Daniel fue un joven judío llevado a Babilonia en el siglo VI a. C., y vivió por lo menos hasta el año 538 de la era precristiana. El Libro fue redactado mucho después, durante el reinado de Antioco IV, entre los años 167 y 164 a. C., cuando el pueblo judío vivía una de las más crueles persecuciones de su historia. Por este motivo, el Libro de Daniel suele vincularse a toda una literatura llamada «apocalíptica», que tuvo gran difusión entre los años 200 a. C. y 100 d. C. Básicamente, cuentan las Sagradas Escrituras que el rey Nabucodonosor se hallaba incómodo por muchos días al no poder recordar exactamente un sueño que lo venía perturbando. Después de consultar con todos sus sabios y descorazonado al no encontrar respuesta siquiera sobre el contenido del sueño, le presentaron a un joven esclavo judío que tenía fama de adivino y oniromántico. Con la ayuda de Dios, Daniel le contó a Nabucodonosor el ensueño que lo había asaltado noches antes: había una estatua gigantesca cuya cabeza era de oro, su pecho y brazos de plata, su cintura y muslos de bronce, sus pantorrillas de hierro, y sus pies en parte de hierro y en parte de barro. A continuación, una roca arrojada desde lo alto de una montaña derribaba la estatua gigantesca al impactar la fragilidad de sus pies, destruyendo el difícil equilibrio de los materiales que componían el conjunto y echándolos por tierra en múltiples fragmentos (Daniel 2, 32).

Se ha visto en esta alegoría una variante de la teoría de la degeneración progresiva de la humanidad, con ecos de los mitos recogidos por Hesiodo (*Los trabajos y los días*, vv. 109-121) y Ovidio (*Metamorfosis* I, vv. 89-150), es decir, del mito de la degeneración de la humanidad pasando de una edad de abundancia y felicidad como la de oro a una edad de guerra, pobreza y caos como la de hierro. También es curioso que esta degeneración progresiva se haya usado antes en la historiografía criolla adaptada a la historia preincaica, como ocurre en el *Memorial de las historias del Nuevo Mundo Piru* (1630) de Buenaventura de Salinas, en que se describe el paso de una edad primigenia, Huari Huiracocha Runa, en contacto con el dios superior andino, a otras tres (Huari Runa, Purun Runa y Auca Runa) que implican el alejamiento del sentido religioso primordial para derivar en una edad de idolatría total, Inca Runa. Ya se ha observado cómo este esquema coincide plenamente con el de la *Nueva coronaica* de Guaman Poma de Ayala, que se encontraba, sin embargo, inédita en

los años en los que Salinas componía su extenso *Memorial*.⁵⁴ Más adelante, en 1723, don Pedro de Peralta recogería el mismo esquema (probablemente de Salinas) para referirse a la historia preincaica en sus *Jubilos de Lima*.

Parecería demasiado casual que la visión o sueño de Daniel, profetizando la ruina del imperio babilónico, sirva de modelo a la imagen de la totalidad social peruana que ofrece Valdés en 1687. No sólo la gigantesca estatua de Nabucodonosor tiene cabeza de oro, pecho y brazos de plata, cintura y muslos de bronce, y pies de hierro y barro, de manera muy parecida a la estatua peruana del poeta jesuita, sino que en la interpretación del profeta cada metal representa momentos históricos y políticos, que se van degradando desde el oro (la Babilonia de Nabucodonosor) hasta la plata (el imperio caldeo), el bronce (la Grecia clásica), para llegar a una convivencia de dos materiales, el hierro y el barro, que simbolizarían a Roma y sus pueblos dominados. En el caso de la Roma peruana del XVII, el hierro y el barro debían reforzar sus alianzas por vía matrimonial, pero sin mezclarse como conjunto, siguiendo la alegoría bíblica (Daniel 2, 43), es decir, sin amalgamar (cosa imposible) hierro y barro, sino sólo coordinándolos de manera efectiva.

La práctica oniromántica de Daniel también predice una piedra lanzada que destruirá la estatua e instaurará un reino eterno e indestructible (presumiblemente el cristianismo). Ahora bien, recordemos que la profecía de Daniel fue enunciada en tiempos paganos, por lo que la analogía no funciona tan simétricamente, ya que el poema aboga por una coexistencia del hierro y el barro, la república de españoles y la de indios, que ya viven en cristiandad. Al aludirse a la piedra destructiva se desvirtúa el sentido original de la profecía de Daniel, ya que el poema de Valdés parece apostar por un mejoramiento de la situación de su momento, no por su desbaratamiento ni por la formación de un orden social, político y dinástico distinto. Al contrario, cualquier intento de mezclar los dos materiales (piénsese en el discurso mestizófilo republicano) o de echar abajo la estatua significaría, como dice el poema, la ruina del reino. El paternalismo de Valdés recuerda claramente las defensas de la población indígena que tienen largos antecedentes desde el poema de Henrique Garcés sobre «El Perú» (1591), el *Memorial* de Salinas (1630) y la «Relación corta de lo mucho que padecen los yndios deste reyno del Perú en lo espiritual y temporal» de Juan de Padilla (1657), entre otros testimonios. Sutilmente, Valdés

⁵⁴ Duviols («Guamán Poma, historiador del Perú antiguo: una nueva pista», *Revista Andina*, 1 [1983], pp. 103-115, ver esp. pp. 108 y 114) propone que tanto Buenaventura de Salinas como Guamán Poma bebieron de los eruditos cuadernos del letrado huanuqueño Francisco Fernández de Córdoba, el cual a su vez se basó en el sueño interpretado por Daniel y en el *Chronicon* de Johannes Carion, traducido al español en 1553.

asume la voz de un pueblo perseguido para autorrepresentarse como voz profética y dueña de una verdad trascendente, que aboga por los más oprimidos, siempre bajo la dirección de la áurea corona limeña.

4. CONCLUSIONES: BABILONIA / BABILIMA

El uso del sueño de Daniel en el texto de Valdés equipara implícitamente la voz *poética* con una voz *profética*, y por lo tanto se yergue como medio elegido para servir de conducto de la voz divina. Este particular empleo del concepto del *epos* o voz, original del mismo género en sus raíces orales y de consolidación social, implica que el contexto de la enunciación también es equiparable a la antigua Babilonia. La analogía no es tan curiosa si recordamos que las comparaciones previas con Roma como capital de un imperio ya habían desfilado por los preliminares y cantos anteriores del poema. Sin embargo, Babilonia ofrece una serie de perspectivas múltiples que no suelen encontrarse tan fácilmente en las comparaciones con otras ciudades famosas del Viejo Mundo u *orbis terrarum*. Basta recordar los legendarios jardines colgantes, a los que se aludirá en el poema de Valdés como antecedentes de los de Lima, así como el trazado perfectamente simétrico de las calles, del que tanto se precia el poeta criollo en su ciudad natal. Asimismo, y aunque el poema, según Garabito, se escribió en 1682, las murallas de Lima ya eran tema de continua conversación entre los sectores letrados y políticos de la Ciudad de los Reyes, hasta que el Virrey Duque de la Palata decidió su construcción ante las nuevas del asalto de Veracruz por piratas, noticia llegada a Lima en octubre de 1683. Para entonces Valdés ya reposaba el sueño eterno y por lo tanto nunca pudo ver la gruesa muralla de adobe, cuya construcción se finalizó con mucho esfuerzo y gasto del fisco y contribuyentes en diciembre de 1687.⁵⁵ En relación con Babilonia, las alabadas murallas de dicha ciudad servían como modelo de contención y defensa, y bien podían cumplir un papel de estímulo moral para las defensas discursivas de Lima, sobre todo si se rumoreaba con frecuencia sobre su construcción durante los últimos años de vida de Valdés.

En este sentido, no bastan las teorías del reflejo y de la representación, sino que es necesario hurgar en la conciencia posible (arquitectónicamente proyectada) como material temático y a la vez molde formador de la inaccesibilidad del lenguaje poético. No es casual que la voz *poética* se haya proyectado implícitamente como voz *profética* en pasajes anteriores del poema de Valdés. La tra-

⁵⁵ Guillermo Lohmann Villena, *Las defensas militares de Lima y Callao*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1964, pp. 188-200.

dición del origen divino de la poesía y de su carácter privilegiadamente místico tiene raíces muy antiguas, que se extienden hasta Platón y pasan por el «furor poético» de los preceptistas neoplatónicos del xv y el xvi. En el contexto español, el *Cisne de Apolo* de Luis Alfonso de Carvallo, y en el peruano el «Discurso en loor de la poesía» (1608) de la Anónima criolla (mal llamada «Clarinda»), ejemplifican bien una corriente que amparará la oscuridad como característica indispensable del quehacer poético. Como señala Egido (p. 18) «la defensa de la oscuridad tenía su base en el origen divino de la poesía», y por eso no era raro que con el auge del gongorismo, y pese a sus detractores, el texto poético sirviera como vehículo de deleite y no sólo de instrucción al constituirse como empresa que debía ser meticulosamente descifrada por el receptor. Vena y arte, los dos grandes polos de atracción escritural, se conjugaban en la elaboración de un microcosmos representativo del referente externo, colocando al poeta como arquitecto supremo del mundo representado. De ahí que la idea del poeta como segundo dios, expuesta por Giulio Cesare Scaligero en su *De poetices libri septem* (Libro I, Cap. 2),⁵⁶ se pueda extender hasta el Barroco para explicar el movimiento de reconstrucción que supone la descripción y transcripción hermética de la ciudad natal de Valdés.

Para ilustrar y profundizar en estos conceptos, veamos algunos fragmentos del Canto XVI:

*XVI. Admirable ventaja
del temple, y planta de Lima à las mejores Ciudades de Europa*

- 220 Babylonia⁵⁷ quae sustentas,
beneficemente humana,
Naciones tam peregrinas,
inconfusamente varias
- 221 Quae de Neptuno incuriofas,
quando de Vulcano⁵⁸ intactas,
extremas Minas excusan,
fabricando altivas casas;

⁵⁶ Giulio Cesare Scaligero, *Exotericarum exercitationum lib. XV. de subtilitate ad Hieronymum Cardanum: in fine duo sunt indices, prior breuiusculus continens sententias nobiliores, alter opulentissimus penè omnia complectens*, Andream Wechelum, Frankfurt am Main, 1576, ejemplar de la Houghton Library.

⁵⁷ «Famosa Ciudad, celebre por sus Muros, Edificios, y obeliscos[.] Cuenta se tres Babylonias, Asyria, Lybica, y Egipcia» (f. 74r).

⁵⁸ En esta nota Valdés describe las características del dios Vulcano, resaltando su condición de fabricante de rayos para Júpiter, su padre. La implicación directa es la del clima benigno de Lima, libre de tormentas y rayos.

- 222 Quae magnificas se adornan,
 si sumptuosas se exaltan,
 de moderna architectura,
 formando idaeas exactas.
- 223 Quando lineas vniformes
 dicta maritima charta,
 quae Soles⁵⁹ excussa atenta,
 si rumbos declina cauta,
- 224 Informando paralelas
 Tam spaciosas, quam largas,
 Vias publicas insignes
 De Nicaea⁶⁰ invidias claras.
- 225 Quando⁶¹ penfiles Hyblaeos
 da curiosa⁶² Pachacama,
 quae de arena inculta forma
 preciosas telas Perfianas.

Como se ve, los adornos florales y arquitectónicos de la Ciudad de los Reyes superan los de las grandes urbes de la antigüedad. La comparación con Babilonia y Nicea abre un espacio de significación mundial en relación con imperios y ciudades desaparecidas, más allá de la ya transitada Roma. Se continúa aquí con la metáfora de la *traslatio imperii*, que proclama el paso de la gravitación cultural y material del Oriente al Occidente. Sin embargo, tal como ocurría con la descripción de las inmensas riquezas y la relevante producción cultural criolla del territorio peruano, la comparación del esplendor «orientalista» no bastaba. Para asegurar la altura moral de la Ariadna limeña, Valdés se explaya en la vida religiosa de la ciudad, nombrando iglesias y conventos por doquier y, consecuentemente, haciendo alarde de la calidad de su idioma castellano mediante la equiparación con el latín. Como señalamos en páginas

⁵⁹ Tras una larga explicación sobre la disposición de las calles de Lima para que no corran de norte a sur ni de este a oeste, y así den sombra las paredes en la mañana y en la tarde, la nota del poema añade: «Es aun mas hermosa [la primera planta de Lima] que la de Mexico, que no tiene quadradas las quadras como Lima, sino en forma de ladrillos mas largas, que angostas» (f. 74r).

⁶⁰ «Nicaea, Ciudad insignie, Metropoli de Bithinia donde se celebrò por instancias del Emperador vn Concilio de treientos y diez y ocho Obispos» (f. 74r).

⁶¹ Explica la nota que los pensiles son los jardines colgantes o «pendientes». Son Hyblaeos por el «Monte Hibla, tan celebrado por sus flores» (f. 74v).

⁶² «Las lomas de Pachacama, que son vn prodigio raro de naturaleza, especialmente los años que son mas copiosas las garvas» (f. 74v).

anteriores, uno de los trabajos de Briesemeister (1986) hace el recorrido de la relación del castellano con el latín como lenguas imperiales por excelencia. La identificación de ambos idiomas tiene como expresión no sólo la de la práctica de una escritura llamada neolatina, sino también la de la lengua híbrida hispano-latina, presente ya en numerosos juegos y florilegios desde el siglo xvi, como en la práctica de la lengua «junciana» que ya hemos descrito en páginas previas.

El hecho de que un español fronterizo como Valdés demostrara que el castellano estaba a la misma altura del latín a través de una lengua artificial que supuestamente podía leerse tanto en un idioma como en otro (cosa que no resulta tan cierta) nos lleva a pensar en la licitud de la denominación de «Virgilio español» que recibe Valdés. Ya antes Buenaventura de Salinas había reclamado tal «Virgilio español» para cantar las hazañas de los conquistadores, y sin duda la constitución de este tipo de poeta novomundial será tema subyacente en la conformación de la *Lima fundada* de Peralta en 1732. Valdés se inserta así en la larga tradición corográfica de exaltación de Lima, como es evidente en el Canto 10, cuando en la estrofa 130 llama a su ciudad una «Roma americana». Algunas muestras tempranas que señalan a Lima como la «Flor del Perú», la «Reyna del Nuevo Mundo» y la «Cabeza de estos reynos» son visibles desde Barco Centenera en 1602, Carvajal y Robles en 1632 y Calancha en 1638, respectivamente.⁶³ Contemporáneamente a Valdés, abundan también las referencias a Lima como «Reyna entre todas las [ciudades] del Mundo», «Roma del Nuevo Mundo» y hasta «abreuiado cielo» (Echave y Assu, f. s. n.⁶⁴). Sin embargo, no sobra recordar que el propio Pedro de Peralta en su *Descripción de las fiestas reales o Júbilos de Lima* (de 1723) dirá más adelante:

En sus hermosos Templos manifiesta vna sumptuosidad, que la hace vna Peruana Roma: teniendo la magnificencia tan puesta en su lugar, que aunque en lo demas le afsiste bien la Arquitectura, parece que solo en las aras ostenta sus realzes» (f. s. n.). [También] «es la Salamanca de las Indias» [y] «la Athenas de America» (*id.*). [Y] «su

⁶³ Martín del Barco Centenera, *Argentina y Conquista del Río de la Plata, con otros acaecimientos de los Reynos del Peru, Tucuman y el Estado del Brasil*, Pedro Crasbeek, Lisboa, 1602, f. 212v., ejemplar de la John Carter Brown Library, Providence; Rodrigo de Carvajal y Robles, *Fiestas que celebrò la Ciudad de los Reyes del Piru al nacimiento del Serenissimo Principe Don Baltasar Carlos de Austria Nuestro Señor*, Geronimo de Contreras, Lima, 1632, f. 1; Antonio de la Calancha, *Chronica Moralizada del Orden de San Agustín en el Perú con sucesos exemplares vistos en esta Monarchia*, Pedro de Lacavalleria, Barcelona, 1638, f. 56, ejemplar de la John Carter Brown Library.

⁶⁴ Francisco Antonio de Montalvo, *El Sol del Nuevo Mundo*, f. 18; Juan Meléndez, *Tesoros Verdaderos de las Yndias*, f. 150; Francisco Echave y Assu, *La Estrella de Lima convertida en Sol sobre sus Tres Coronas [en] el B. Toribio Alfonso de Mogrobexo, su segundo Arzobispo*, Juan Bautista Verduffen, Amberes, 1688, f. s. n., ejemplar de la John Carter Brown Library.

Nobleza es vn extracto de toda la de España, y es el merito de todo el Perú; pueſto q̄aquella le ha embiado fu luftre, y eſte le debe fu Conquiſta (f. s. n.).

La «nobleza» criolla resulta caracterizada como directa descendiente de los conquistadores. Su sola presencia, según Peralta (y sin duda Valdés con su concepto de «personas principales») y, sobre todo, su agencia, son beneficiosas para el Imperio peruano. Así, tanto éste como la latinización de la lengua constituyen dos elementos más dentro de una larga lucha por establecer el *axis mundi* de la civilización en tierras americanas. Por un lado, la superioridad intelectual y espiritual (Roma, Salamanca, Atenas); por el otro, la superioridad de sangre (nobleza) que se expresa a través de la metáfora del zumo (un «extracto») en tanto destilación cualitativamente superior a la de las vides o fuentes peninsulares. En este caso, no es sólo la *urbs* (la ciudad material), sino la *civitas* (la ciudad humana) que se manifiesta como sociedad de hombres libres y nobles, de aspiración señorial, y que asume su reclamo de superioridad con fines de autoconstrucción identitaria y dirigencia administrativa. Insisto en la dualidad del gesto, que gracias a los llamados nuevos estudios «coloniales» es posible entender como parte de un fenómeno más complejo que el de la mera apendicitis imitativa del canon europeo.

Además de Valdés, el Barroco andino llega a las cumbres de la expresión literaria con la obra de Juan de Espinosa Medrano, el Lunarejo. Su sobrepujamiento sería precisamente el origen de la «exageración» tropológica que ya Sarduy ha señalado como rasgo del Barroco americano, o en «expresión americana», según apuntara Lezama Lima. En el caso de Espinosa Medrano, el sobredimensionamiento de posibilidades de conexión del lenguaje se insertan en la corriente general del Barroco, lo cual relativiza el concepto de exageramiento, puesto que éste es uno de los elementos esenciales del Barroco en tanto estilo y actuación. Pero su uso para reivindicaciones conocidas, como las que se dan en el *Apologético*, el sermón sobre Santa Rosa de Lima como defensa de los americanos en *La novena maravilla* (según Rodríguez Garrido) y el «Prefacio al lector de la Lógica» del Lunarejo, es un uso articulado para la autoexaltación criolla.⁶⁵ La proliferación de imágenes y elementos diversos

⁶⁵ José A. Rodríguez Garrido, «Espinosa Medrano: la recepción del sermón barroco y la defensa de los americanos», en *Relecturas del Barroco de Indias*, ed. Mabel Moraña, Ediciones del Norte, Hanover, N.H., 1994, pp. 149-172. El legendario mestizaje del Lunarejo (que González Echevarría acepta como posibilidad en su artículo «Poética y modernidad en Juan de Espinosa Medrano, el Lunarejo», en Roberto González Echevarría, ed., *La prole de Celestina: continuidades del barroco en las literaturas española e hispanoamericana*, Colibrí, Madrid, 1999, pp. 181-200; trad. de Roberto González Echevarría, *Celestina's Brood: Continuities of the Baroque in Spanish and Spanish American Literatures*, Duke University Press, Durham-Londres, 1993, pp. 149-169) parece no sostenerse

conectados por fuerza de la *inventio*, es en el Lunarejo herramienta de la auto-definición del criollo y de los nacidos en el Nuevo Mundo en general.

Sin embargo, tampoco se trata de resucitar las genealogías nacionalistas que encuentran en la diferencia criolla un adelanto de las identidades nacionales hispanoamericanas en su sentido pleno y abarcador de la variedad étnica y lingüística. Más bien, se trata de entender los alcances de esta subjetividad temprana distinguiéndolos del discurso ilustrado posterior y situándolos dentro del diálogo cultural, festivo, arquitectónico e icónico con la Lima de su momento. Esta subjetividad, alternativamente ambivalente, traspasará los ideales igualitarios y democratizantes de la Razón ilustrada para configurar, con sus propias características, los rasgos de una frustrada fundación nacional en los albores del XIX.

Pero esta última reflexión, sin duda, merece un desarrollo más amplio en un futuro trabajo.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Agencias criollas. La ambigüedad «colonial» en las letras hispanoamericanas*, ed. José Antonio Mazzotti, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Pittsburgh, 2000.
- Barco Centenera, Martín del, *Argentina y Conquista del Río de la Plata, con otros acaecimientos de los Reynos del Peru, Tucuman y el Estado del Brasil*, Pedro Crasbeek, Lisboa, 1602.
- Beverley, John, «Góngora y el Gongorismo: el Barroco de Estado», en John Beverley, *Del Lazarillo al Sandinismo*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987, pp. 77-97.
- Beyersdorff, Margot, *La adoración de los Reyes Magos: vigencia del teatro religioso español en el Perú andino*, Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de las Casas», Cuzco, 1988.
- Briesemeister, Dietrich, «Rodrigo de Valdés, S.J. (1609-1682) y la tradición poética “en latín congruo y puro castellano”», *Ibero-Amerikanisches Archiv*, 12 (1986), pp. 97-122.
- , «La poesía neolatina en la Nueva España en el siglo XVII», en *La formación de la cultura virreinal*, I, *La etapa inicial*, ed. Karl Kohut y Sonia Rose, Vervuert-Iberoamericana, Frankfurt am Main-Madrid, 2000, pp. 13-39.
- Buntinx, Gustavo y Luis Eduardo Wuffarden, «Incas y reyes españoles en la pintura colonial peruana: La estela de Garcilaso», *Márgenes*, 8 (Lima, 1985), pp. 151-210.
- Calancha, Antonio de la, *Chronica Moralizada del Orden de San Agustín en el Perú con sucesos exemplares vistos en esta Monarchia*, Pedro de Lacavalleria, Barcelona, 1638.

más ante la nueva documentación biográfica hallada por Luis Jaime Cisneros, «Introducción», en Juan Espinosa Medrano (el Lunarejo), *Apologético en favor de Don Luis de Góngora*, Universidad de San Martín de Porres, Lima, 2005, pp. 1-107.

- Carilla, Emilio, *El gongorismo en América*, Instituto de Cultura Latino-Americana-Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1946.
- Carvajal y Robles, Rodrigo de, *Fiestas que celebrò la Ciudad de los Reyes del Piru al nacimiento del Serenissimo Principe Don Baltasar Carlos de Auftria Nuestro Señor*, Geronimo de Contreras, Lima, 1632.
- Casasola, Gregorio, *Solemnidad Festiva, Aplausos públicos, Aclamaciones ostentosas que hizo esta Nobilissima Ciudad de los Reyes, Lima, a la publicación del breve de la Beatificación del Bienaventurado S. Francisco Solano del Orden Seraphico de la regular obseruancia desta Santa Prouincia de los Doze Apostoles del Peru*, Luis de Lyra, Lima, 1679.
- Cisneros, Luis Jaime, «Introducción», en Juan Espinosa Medrano (el Lunarejo), *Apológico en favor de Don Luis de Góngora*, Universidad de San Martín de Porres, Lima, 2005, pp. 1-107.
- Cobo, Bernabé, *Historia de la fundación de Lima (1653)*, Apéndice a *Relaciones geográficas de Indias*, ed. Marcos Jiménez de la Espada, Madrid, 1881, I; reed. Manuel González de la Rosa, Imprenta Liberal, Lima, 1882.
- Coello, Oscar, *Los inicios de la poesía castellana en el Perú: fuentes, estudio crítico y textos*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2001.
- Cruz, Anne J., *Imitación y transformación: el petrarquismo en la poesía de Boscán y Garcilaso de la Vega*, J. Benjamins, Amsterdam-Filadelfia, 1988.
- Darst, David H., *Imitatio: polémicas sobre la imitación en el Siglo de Oro*, Orígenes, Madrid, 1985.
- Duviols, Pierre, «Guamán Poma, historiador del Perú antiguo: una nueva pista», *Revista Andina*, 1 (1983), pp. 103-115.
- Echave y Assu, Francisco, *La Eftrella de Lima convertida en Sol sobre sus Tres Coronas [en] el B. Toribio Alfonso de Mogrobexo, su segundo Arzobispo*, Juan Bautista Verdufsen, Amberes, 1688.
- Egido, Aurora, *Fronteras de la poesía en el Barroco*, Crítica, Barcelona, 1990.
- Fernández de Córdoba, Francisco, «Prólogo al lector», en Alonso Ramos Gavilán, *Historia del célebre Santuario de Nuestra Señora de Copacabana, y sus milagros, è invencion de la Cruz de Carabuco*, Geronimo de Contreras, Lima, 1621, pp. 7-9.
- García-Pelayo, Manuel, «Juan Ginés de Sepúlveda y los problemas jurídicos de la conquista de América», en Juan Ginés de Sepúlveda, *Demócrates II o Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, ed. Manuel García-Pelayo, FCE, México, 1987, pp. 1-42.
- Gisbert, Teresa, *Iconografía y mitos andinos en el arte*, Gisbert y Cía., La Paz, 1980.
- y José de Mesa, *Historia de la pintura cuzqueña*, Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas, Buenos Aires, 1962; 2ª. ed., Banco Wiese, Lima, 1982, 2 vols.
- González Echevarría, Roberto, «Poética y modernidad en Juan de Espinosa Medrano, el Lunarejo», en Roberto González Echevarría, ed., *La prole de Celestina: continuidades del barroco en las literaturas española e hispanoamericana*, Colibrí, Madrid, 1999, pp. 181-200; trad. de Roberto González Echevarría, *Celestina's Brood: Continuities of the Baroque in Spanish and Spanish American Literatures*, Duke University Press, Durham-Londres, 1993, pp. 149-169.
- Greene, Thomas M., *The Light in Troy: Imitation and Discovery in Renaissance Poetry*, Yale University Press, New Haven, 1982.

- Gunther Doering, Juan, ed., *Planos de Lima, 1613-1983*, Municipalidad de Lima y Petróleos del Perú, Lima, 1983.
- Hartz, Louis, ed., *The Founding of New Societies. Studies in the History of the United States, Latin America, South Africa, Canada, and Australia*, Harcourt, Brace and World, Nueva York, 1964.
- Jiménez Patón, Bartolomé, *Elocuencia española en arte*, en *La retórica en España*, ed. Elena Casas, Editora Nacional, Madrid, 1980, pp. 217-373.
- Kagan, Richard L., *Urban Images of the Hispanic World, 1493-1793*, Yale University Press, New Haven, 2000.
- Kantorowicz, Ernst, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton, 1957; 4ª. ed., Princeton University Press, Princeton, 1997.
- Lavallé, Bernard, *Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1993.
- Lohmann Villena, Guillermo, *Las defensas militares de Lima y Callao*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1964.
- Martínez Arancón, Ana, ed., *La batalla en torno a Góngora (Selección de Textos)*, Editora Nacional, Madrid, 1978.
- Martínez-San Miguel, Yolanda, *Saberes americanos: subalternidad y epistemología en los escritos de Sor Juana*, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Pittsburgh, 1999.
- Maticorena Estrada, Miguel, «Nación y guerra de castas en Juan Pablo Viscardo», en David Brading, Gustavo Gutiérrez, Manuel Marzal, Gonzalo Portocarrero y otros, *Juan Pablo Viscardo y Guzmán (1748-1798): el hombre y su tiempo*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima, 1999, 2 vols., II, pp. 177-212.
- Mazzotti, José Antonio, *Coros mestizos del Inca Garcilaso: resonancias andinas*, FCE, Lima, 1996.
- Meléndez, Juan, *Tesoros Verdaderos de las Yndias en la Historia de la Gran Prouincia de San Juan Bautista de el Perú de el Orden de Predicadores*, Nicolas Angel Tinaffio, Roma, 1681, 3 vols.
- Mena, Juan de, *Laberinto de fortuna y otros poemas (1444)*, ed. Carla de Nigris, Crítica, Barcelona, 1994.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino, *Antología de poetas hispanoamericanos publicada por la Real Academia Española*, Sucesores de Rivadeneira, Madrid, 1893, 4 vols.
- Montalvo, Francisco Antonio de, *El Sol del Nuevo Mundo ideado y compuesto en las Eclarecidas Operaciones del Bienaventurado Toribio Arçobispo de Lima*, Angel Bernavò, Roma, 1683.
- Morse, Richard y Jorge E. Hardoy, comps., *Repensando la ciudad en América Latina*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires, 1988.
- Nader, Helen, *Liberty in Absolutist Spain. The Habsburg Sale of Towns, 1516-1700*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1990.
- O'Phelan Godoy, Scarlett, «Repensando el movimiento nacional inca del Siglo XVIII», en *El Perú en el siglo XVIII. La era borbónica*, comp. Scarlett O'Phelan Godoy, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1999, pp. 263-278.

- Osorio, Alejandra, *Inventing Lima. The Making of an Early Modern Colonial Capital, ca. 1540-1640*, State University of New York at Stony Brook, tesis doctoral, 2001.
- Osorio, Ignacio, *Conquistar el eco. La paradoja de la conciencia criolla*, UNAM, México, 1989.
- Ots Capdequí, J.M., *El Estado español en Indias*, FCE, México, 1993.
- Pagden, Anthony, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- Peralta y Barnuevo, Pedro de, *Descripción de las Fiestas Reales. Noticia de los Augustos Cajamientos y Aparato de su Celebración o Júbilos de Lima*, Lima, 1723.
- , *Lima Fundada o Conquista del Perú*, Francisco Sobrino y Bados, Lima, 1732, 2 vols.
- Polo de Ondegardo, Juan, «Informe del Licenciado Juan Polo de Ondegardo al Licenciado Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú» (1561), *Revista Histórica*, 13 (1940), pp. 129-196.
- Ramos Gavilán, Alonso, *Historia del célebre Santuario de Nuestra Señora de Copacabana, y sus milagros, è invencion de la Cruz de Carabuco*, Geronimo de Contreras, Lima, 1621.
- Regalado de Hurtado, Liliana, «Reflexión sobre el cuerpo en el virreinato del Perú», *Colonial Latin American Review*, 11:2 (2002), pp. 305-315.
- Robles, Juan de, *Primera Parte del Culto Sevillano* (1631); Imprenta de El Mercantil Sevillano, Sevilla, 1883.
- Rodríguez Garrido, José A., «Espinosa Medrano: la recepción del sermón barroco y la defensa de los americanos», en *Relecturas del Barroco de Indias*, ed. Mabel Moraña, Ediciones del Norte, Hanover, N.H., 1994, pp. 149-172.
- Salinas y Córdova, Fray Buenaventura de, *Memorial de las historias del Nuevo Mundo Piru*, Geronimo de Contreras, Lima, 1630.
- Sampay, Arturo Enrique, *Introducción a la teoría del Estado*, 1951; 2ª. ed., Theoria, Buenos Aires, 1996.
- San Cristóbal S., Antonio, *La casa virreinal limeña de 1570 a 1687*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima, 2003, 2 vols.
- Sánchez, Luis Alberto, *Los poetas de la colonia y de la revolución*, Euforió, Lima, 1921; 3ª. ed., Universo, Lima, 1974.
- Sánchez-Concha, Rafael, *Santos y santidad en el Perú virreinal*, Asociación Vida y Espiritualidad, Lima, 2003.
- Sánchez de las Brozas, Francisco (el Brocense), *Opera omnia, una cum ejusdem scriptoris vita; auctore Gregorio Maiansio*, Fratres de Tournes, Ginebra, 1766.
- Scaligero, Giulio Cesare, *Exotericarum exercitationum lib. XV. de subtilitate ad Hieronymum Cardanum: in fine duo sunt indices, prior breuiusculus continens sententias nobiliores, alter opulentissimus penè omnia complectens*, Andream Wechelum, Frankfurt am Main, 1576.
- Stoetzer, O. Carlos, *The Scholastic Roots of the Spanish American Revolution*, Fordham University Press, Nueva York, 1979.
- Tizón y Bueno, Ricardo, «El plano de Lima», en *Monografías históricas sobre la ciudad de Lima*, Concejo Provincial de Lima, Lima, 1935, 2 vols., I, pp. 399-436.
- Torres Arancivia, Eduardo, *Corte de virreyes: el entorno del poder en el Perú del siglo XVII*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2006.

Ugarte Eléspuru, Juan Manuel, *Monumenta limensis*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima, 2001.

Valdés, Rodrigo de, *Fundacion y Grandezas de Lima*, Antonio Román, Madrid, 1687.

Valverde, Fernando de, *Santuario de Nuestra Señora de Copacabana en el Perú. Poema sacro*, Luis de Lyra, Lima, 1641.

Vega, Inca Garcilaso de la, *Historia General del Perú. Segunda Parte de los Commentarios Reales*, Viuda de Andrés Barrera, Córdoba, 1617.