

Políticas de la Verdad y de la Justicia en el Perú colonial

Policies of Truth and Justice in colonial Perú

Augusto Ruiz Zevallos¹

Resumen: Rastreamos la política general de la verdad que estructuró la vida en el mundo colonial y sus relaciones con la política general de justicia. Describimos la primera y su impacto en la producción de verdades incuestionables que hacen viable el ejercicio del poder (las ideas sobre lo justo, lo divino, lo bello, lo acertado). Al enfocarnos en la política general de la justicia, analizamos la justicia en los tribunales (en base al concepto de litigio) y en la sociedad mayor (en base al concepto de diferendo). Nuestra indagación tiene como referencia principal los discursos míticos y religiosos, científicos y lógicos, descripciones etnográficas y discursos políticos.

Palabras Clave: Verdad, Justicia, Poder

Abstract: We trace the general politics of truth that structured life in the colonial world and its relations with the general politics of justice. We describe the first and its impact on the production of unquestionable truths that make the exercise of power viable (ideas about justice, the divine, the beautiful, the right). By focusing on the general policy of justice, we analyze justice in the courts (based on the concept of litigation) and in the larger society (based on the concept of dispute). Our inquiry has as its main reference the mythical and religious, scientific and logical discourses, ethnographic descriptions and political discourses.

Keywords: Truth, Justice, Power

Introducción

Este artículo representa para nosotros el inicio de una reflexión sobre el tema de la verdad y la justicia en la realidad histórica peruana. Al hacerlo comprobamos que no existen investigaciones sistemáticas sobre la historia de la justicia en el Perú, aunque hallamos algunas exploraciones a la justicia a través de las historias del derecho realizadas por abogados talentosos. Entre ellos podemos mencionar a Fernando de Trazegnies (1980), Jorge Basadre Ayulo (2011), Francisco del Solar (1991), Raúl Chanamé (2010), Eugenio Ramirez Cruz (2010) y Carlos Ramos Núñez (2019)². Si tenemos en cuenta que se dispone de teorías de la justicia (Rawls 1995; Sandel 2012; Nozick 1974) tanto como de teorías del derecho (Kelsen 1975; Bobbio 1990, etc.)³ la ausencia es aún más llamativa. Su explicación tal vez pueda residir en el manejo restringido del concepto de justicia que ha sido común entre los académicos, uno basado en un enfoque interaccional de personas y/o grupos en conflicto judicial, por lo que los tribunales y la administración de justicia han sido el eje de las historias del derecho. Dichas historias prescindieron por completo de la justicia vista como un hecho de mayor amplitud que remite a la forma cómo las instituciones culturales, políticas y económicas de una sociedad funcionan y se organizan con repercusiones para las

¹ Doctor en Ciencias Sociales. Universidad Nacional Federico Villarreal. Correo: aruizz@unfv.edu.pe

² Un trabajo fundador es, por supuesto, el del historiador Jorge Basadre Ghroman (1937).

³ Sí, en cambio, encontramos estudios que analizan la situación de la justicia en el Perú de hoy. El tema de la justicia transicional, por ejemplo, ha sido debatido por Gamio 2009 y por Meza 2013.

personas que la integran. En otras palabras, se ha estudiado la justicia a partir de las relaciones de conflicto entre las partes, dejando fuera a las relaciones entre las partes y el todo. En este artículo abordaremos analíticamente ambos ámbitos de la justicia, es decir, los espacios institucionales específicos como también el que se refiere a la sociedad mayor. Sin embargo, además de realizar una historia de los destinos que tuvo la justicia, nos remitiremos fundamentalmente a la comprensión de los marcos generales y de las creencias que sobre lo justo o lo injusto, se establecieron en las sociedades del pasado. En otras palabras, a la política general de la justicia: la manera como se organizan las instituciones sociales, culturales, económicas y políticas de una sociedad para la asignación de beneficios y cargas (bienes y males), sean materiales, espirituales o de otra índole. Instituciones que incluye, por una lado, a los tribunales de causas criminales y civiles donde se establece la justicia para las partes que entran en conflicto y, por otro lado, a muchas otras que no son tribunales y que tienen que ver de manera directa con la vida económica, política y cultural, es decir, la justicia que, desde lo alto del poder determina y administra las relaciones entre el todo y las partes, mediante criterios distributivos, conmutativos, meritocráticos, de reconocimiento, entre otros.

Aunque no hubo una historia de la verdad realizada de modo explícito, los historiadores se vincularon a ella al estudiar los conocimientos del pasado (la historia interna de la verdad), un enfoque desarrollado en una buena cantidad de investigaciones. Podemos mencionar las historias de las ideas religiosas (Nieto Vélez 1992), las historia de la ciencia (Morales Cama 2010; Cueto 1995; Yépez 1986) y las historias de las ideas filosóficas (Salazar Bondy 1965; Sobrevilla 1980). Se trata de una historia que registra, por lo general, el origen y avance de las ideas; en algunos casos, el triunfo del conocimiento verdadero, primero sobre la magia y el paganismo, luego sobre la superstición y la religión, y más adelante sobre lo premoderno y el atraso, en una especie de platonismo historiográfico que ilustra el paso de la oscuridad a la luz. En cualquiera de sus facetas, la historia interna de la verdad es una perspectiva que no continuaremos aquí.

Ha sido muy poco lo avanzado en un acercamiento a la verdad con un enfoque sistemático de las instituciones y reglas que hicieron posible que dichos conocimientos fueran considerados verdaderos. Las condiciones contextuales que estamos aludiendo están referidas a la política general de la verdad que emana del poder para la regulación de los diversos modos en que se producen las creencias; y especialmente para la producción de verdades incuestionables (las ideas sobre lo justo, lo bello, lo divino o lo acertado) con las cuales el poder se realiza, sea para la dominación o para el gobierno (el ejercicio responsable del poder)⁴. Esas maneras o modos de producir una verdad (la lógica, el relato mítico, mágico-religioso, el discurso constitutivo o eficaz, la verdad pragmática, por correspondencia, por consenso, por coherencia, entre otros modos) son jerarquizados y regulados por la política general de la verdad con efectos determinantes en los diversos ámbitos de la vida social, particularmente en el ámbito de la justicia.

En suma, nos proponemos enfocar la justicia bajo un concepto que vaya más allá del espacio de los tribunales y, al mismo tiempo, estudiar la verdad desde el punto de vista de las condiciones que la hacen posible. Dos políticas generales. También analizamos la relación entre ambas. Aproximarnos a la historia de la verdad en los términos que venimos planteando, es decir, enfocando la política general de la verdad y su impacto en

⁴ El concepto de política general de la verdad fue acuñado por Michel Foucault (1995). Luego ha sido retomado por autores como Žižek (2001). La distinción entre dominación y poder la hemos tomado de Foucault 1996, p. 96.

los dos grandes ámbitos de la justicia, aportará a la comprensión de las relaciones entre saber y poder en la historia del Perú y entre verdad y justicia, presentando la verdad como algo que tiene que ver con el poder y no solo con una voluntad de conocimiento de los fenómenos. Una indagación de la historia con este punto de partida, aportará algunas ideas para las reflexiones que se hacen desde la perspectiva estrictamente filosófica, con la finalidad de suministrar insumos para una tarea colectiva de mayor aliento: diseñar una política de la verdad, si bien no separada del poder, contraria a la dominación, de modo tal que podamos edificar una sociedad con una nueva justicia.

Cuestión previa: la verdad antes del mundo colonial

De manera general la verdad está relacionada principalmente con el creer. Las creencias nos paralizan, nos movilizan, nos oponen y también nos integran. Condicionan nuestras acciones. Pero ¿qué es la verdad? Una de las definiciones más comunes a lo largo de la historia de Occidente presenta a la verdad como una creencia que se expresa por medio de un juicio, es decir como parte de lo lingüístico. Dentro de este marco, ha sido la idea de la verdad como un juicio que se corresponde con la realidad, la que ha venido primando en la historia, al menos desde hace poco más de dos mil años. Sin embargo, no es la única manera en que ha sido concebida la verdad. Hubo y hay varios “órdenes de verdad” (Ricoeur), “juegos de verdad” (Foucault)⁵ o, si se prefiere, como decimos aquí, *modos de producción de la verdad*, que se manifiestan en el ejercicio de las creencias con mecanismos que podrían tener o no que ver con una confrontación con la realidad exterior. Como expone Charles Taylor, puede haber una verdad que se manifiesta de manera emocional, como los juicios que expresamos sobre experiencias íntimas, para los que el criterio de la correspondencia con la realidad es inviable⁶. Otro modo es la verdad del mito que se manifestaba, por ejemplo, a través de los oráculos (como el Oráculo de Delfos), o de los sueños (como los sueños de José del relato bíblico). La verdad “eficaz”, como la llaman algunos autores, verdad-acontecimiento, como la llaman otros, o también verdad constitutiva, era una creencia establecida sin un criterio externo no subjetivo de validación, que muchas veces constituía la realidad misma en el acto de su enunciación. Es el juicio de los poetas, de los adivinos o del poder supremo que emitía la verdad a los demás para crear situaciones y generar conductas. Así, por ejemplo, la valentía de un guerrero era conferida por el discurso del poeta que era quien constituía esa cualidad. Así también se discernía la culpa o la inocencia. Lo justo lo decidía el Rey inspirado por la divinidad, en base a indicios que no tenían que ver con los hechos en cuestión. En algunas oportunidades, cuando había una querrela, el procedimiento eficaz para llegar a la verdad era el temible juramento. Es conocido el pasaje de *La Iliada*, sobre la disputa entre Menelao y Antíloco a raíz de una falta que éste niega haber cometido durante una competición. Menelao, no apela ante un testigo –pudiendo hacerlo– sino más bien reta a Antíloco a jurar ante Zeus, cosa que Antíloco no está dispuesto a hacer, por lo que se ve obligado a reconocer su falta. En el mundo hebreo sucedía algo parecido. El rey Salomón dirime la disputa de dos mujeres

⁵ Ricoeur, considera como órdenes de la verdad “el percibir, el saber y el obrar” y al mismo tiempo se refiere a planos de la verdad, como la verdad ética, y “actividad de la verdad” como la ciencia. Ver Ricoeur 1990, pp.145-149; Foucault 1995, lecciones primera y tercera.

⁶ Charles Taylor ha desarrollado algunas tesis relacionadas con la verdad expresiva, para incorporar afirmaciones de la vida humana que no cuadran con el modelo representacionalista. Por ejemplo, las expresiones “ahora me resulta claro que no deseo realmente ese trabajo” o “ahora veo que siempre estuve enamorado de ella”, y otras semejantes, son juicios cuya verdad no puede ser articulada en términos de correspondencia respecto de una realidad existente. “La categoría clave no es aquí la de correspondencia, pero la dimensión de corrección está allí si se atiende a algunos antónimos claves como ‘distorsión’ o ‘engaño’”. Ver Taylor (2004, pp. 72-92).

sobre la maternidad de una criatura tras comparar la reacción de ambas ante su orden de cortar al niño en dos. Era un acontecimiento en el que la inspiración divina –Dios ha conferido sabiduría al rey– es determinante⁷. La verdad eficaz del poeta y la verdad revelada por el sacerdote o el rey iluminado estaban íntimamente emparentadas, pues en ambos casos entre la enunciación y su aceptación no mediaba la demostración, la verificación o la experimentación.

La verdad como correspondencia -como una relación de adecuación o concordancia entre el pensamiento y lo real- se impuso con el advenimiento de la polis. También con la polis surgió la verdad como persuasión (en base al uso de la razón) y como coherencia (entre principios éticos o leyes de (la lógica). La verdad, recuerda Foucault, está íntimamente ligada a la libertad. Enuncian una verdad individuos que son libres, y son más libres los que tienen poder, algún tipo de poder. Así, en la Grecia arcaica, donde el poder es absoluto, la posesión de la verdad está centralizada, mientras que en el periodo clásico la verdad empieza a surgir de varios lados, sobre todo de aquellos con una posibilidad mayor de usar el *logos*. Emerge entonces la investigación como el modo más idóneo para producir una verdad sobre las cosas y sobre los hechos; surge en los tribunales y en los espacios de la ciencia. Abogados, jueces, historiadores y filósofos, en la mayoría de los casos, pronuncian su verdad con la pretensión de que se halla validada por la realidad exterior. El gran filósofo Aristóteles fue quien se encargó de precisar que decir de lo que no es que es y de lo que es que no es, es falso, “mientras que decir de lo que es que es y de lo que no es que no es, es verdadero”. (Su maestro Platón y el mismo Sócrates también creían en la verdad correspondentista). Sin embargo, debido a estas mismas cualidades, esa manera de entender la verdad no anulaba la posibilidad de que el poder se tradujera en dominación. Porque, ¿quién finalmente podría decidir cómo era dicha realidad? La verdad como correspondencia -que además presume de objetiva y única- encierra ella misma una tendencia centralizadora, dominadora y excluyente, proclive al imperio de la *episteme* (la ciencia) sobre la *doxa* (la opinión), que sería el escalón más bajo del pensamiento, más bajo aún que la imaginación y por supuesto que la razón. Se dice que Platón escribió en el pórtico de la Academia: “No entre aquí quien no sepa geometría”. La anécdota recuerda su negación de la verdad de los poetas y de los sofistas, pero también de la opinión de los hombres del común. Platón creía en el valor objetivo del saber racional, un pensamiento teórico que bien orientado permite captar lo real en su esencia⁸. A partir de ahí, todos deberían compartir una sola descripción de la realidad, la correcta, en una República gobernada por un filósofo-tirano, el rey-filósofo, libre de sofistas y, por cierto, de poetas que conducían a los ciudadanos por el camino del engaño. Por ello, a diferencia de otros autores –de Aristóteles por ejemplo, que remitía a la comunidad la decisión de qué criterio de justicia aplicar según los casos–, Platón piensa que la justicia no puede pensarse a partir de la *doxa*, y por ello este filósofo se ha convertido en el primer antecedente del imperio del conocimiento racional y sistemático, de la ciencia, sobre la opinión de la gente; el primer antecedente de la asociación entre política y verdad científica: de aquello que Gianni Vattimo ha caracterizado como “platonismo Político”, es decir, la idea, expuesta en *La República*, de basar la política en la verdad objetiva, en favor de aquellos que

⁷ Para la disputa entre Menelao y Antíloco ver Foucault 1995, pp. 39-40. Para el caso del rey Salomón ver el *Antiguo Testamento* (Varias ediciones)

⁸ por lo que el pensamiento marxista -como antes el cristianismo- mostró simpatías por Platón. Ver, por ejemplo, Roger Garaudy (1966). Según este autor, la referida idea de Platón “reviste una importancia decisiva, pues la actitud de los adversarios de la ciencia en general y del marxismo en particular, consiste en negar el valor objetivo del saber racional” (Garaudy, p. 126)

habiendo conocido la luz de la verdad del ser, tienen el derecho (y el deber) de conducir al resto al reconocimiento de esa verdad, incluso por la fuerza⁹.

La articulación de verdades sagradas, verdades míticas y eficaces, y verdades como correspondencia con la realidad en una política general de la verdad y su relación con la justicia no nació exclusivamente con los antiguos griegos ni con los hebreos. Podemos encontrar un régimen con hegemonía de la verdad sagrada ligada íntimamente a la justicia, en el *Libro de los muertos* del antiguo Egipto (una suerte de salvoconducto para que Osiris concediera la inmortalidad al difunto) en el que además de sentencias éticas sobre la vida íntima de las personas, había normas de justicia que en vida deberían haber sido cumplidas: dar de comer al hambriento, de beber al sediento y vestir al desnudo. De acuerdo con Enrique Dussel, se trataba de un mito sagrado que inducía a la distribución de la riqueza, al menos en algún grado. La injusticia de la vida urbana, según el mismo autor, inducía a imaginar utopías de retorno al pasado, a la igualdad primitiva del desierto. En la leyenda hebrea, Abel, quien representa la bondad, sería el colectivista pastor nómada (ofrece un cordero en sacrificio), mientras que Caín (que ofrece pan y vino) representa la agricultura, la dominación urbana. También podemos encontrar situaciones donde la verdad sagrada y la justicia no van juntas. En la antigua Mesopotamia, el rey Hammurabi, se legitima a través de su estirpe real sin recurrir a filiaciones divinas, y se presenta como el “rey de la justicia” sin más. De una justicia que apela a una percepción de la realidad diversa que expresaba su imperio: su famoso código, unas 64 leyes que reglamentaban incluso el modo en que debe funcionar la medicina, establece al lado de principios no igualitarios entre los señores y los trabajadores, sabias ordenanzas con relación al pobre. El código de Hammurabi respondía a una necesidad de cohesión –y esta conclusión era una verdad elaborada a partir de un conocimiento empírico– de la gran sociedad que iba edificando con su imperio¹⁰.

En el Tahuantinsuyo encontramos una política general de la verdad que incorporaba diferentes modos de producir la verdad: sagrado, mítico, fáctico, lógico, donde la lógica no reconoce el principio de contradicción y se expresa en conceptos conciliatorios como el de pacha que reúne espacio y tiempo. Esta política iba de la mano de un modelo conciliatorio de justicia, donde coexistían el privilegio, la redistribución y el reconocimiento a las culturas locales, que garantizaba la supervivencia de una población de 10 millones de personas. Donde la riqueza que generan los ayllus sube favorablemente hacia la elite (al kuraka y luego al inca), pero vuelve nuevamente al ayllu para recomenzar la circulación del beneficio. Si bien todos esos modos de verdad se desenvuelven en una sociedad donde la elite incaica domina y se impone con la fuerza, sobre otras facciones de la nobleza cuzqueña, también gobierna, hegemonizando los demás modos de verdad, la verdad eficaz y mítica de cada localidad que eran el soporte que garantiza la existencia de la sociedad misma. Una presencia simultánea de verdades basadas en el mito y en la experimentación, resultó altamente ventajosa para el desarrollo de una serie de prácticas jurídicas, médicas, productivas y políticas. Al no haber un poder (humano o divino) omnisciente (el ojo de Dios), la política general de la justicia, cuyo eje era la redistribución, funcionaba sobre la base de la división de poderes que se operaba a partir de la fuerza epistémica que daban las deidades locales.

Ese ordenamiento epistémico y jurídico terminó en 1532 con la captura de Atahualpa por los españoles y la destrucción del estado tawantinsuyano.

⁹ Vattimo, 2010, pp. 21-22

¹⁰ Dussel, 2007, pp. 22-30.

Siglo XVI. Destrucción del Tawantinsuyo y la política de la verdad

La derrota de los incas tuvo como condición la ventaja estratégica de los españoles, los arcabuces y los caballos como armas de combate, las alianzas que realizaron con reinos locales descontentos con el poder cuzqueño y la guerra entre los linajes de Huáscar y Atahualpa. Si bien la violencia estuvo presente (“cualquier establecimiento español comenzaba por edificar una horca”¹¹), la dominación colonial que siguió no dependió de la fuerza militar (la mayor parte del tiempo el virreinato se apoyó en milicias de pocos integrantes¹²). La dominación y explotación fueron posible gracias a una serie de discursos que se erigieron como verdades incuestionables.

Tales discursos se sustentaban en una política de la verdad estructurada que fue emergiendo en un escenario que tenía dos niveles. Por un lado, en un inicio, tenemos frente a frente dos conjuntos de creencias. Los indígenas creen en dioses limitados que se complementan; los españoles en un Dios único, omnisciente y todo poderoso. Los indios no separan mente y cuerpo, producción y fiesta, el ritual sagrado del placer. Lo españoles sostenían una episteme platónico-cristiana en la que el cuerpo es un recipiente transitorio del alma que es eterna. Por ello mismo las autoridades prohibieron en los templos o cerca de ellos cantares y “bailes obscenos”, la mayoría de origen afro¹³. Por lo mismo, la *cashua*, que combinaba orgía y danza, fue reprimida y después domesticada¹⁴. Era el rechazo a que la danza sirviera a los placeres carnales, a que el cuerpo no sirviera más que a los fines supremos de la verdad sagrada. Los indígenas creen en la redistribución y la reciprocidad, mientras que los españoles no solo no creen en la redistribución, sino que además consideran que la jerarquización de las poblaciones de acuerdo con la condición étnica (y de género) es justa y necesaria. Esto último era, precisamente, el *quid* de la cuestión del hecho colonial.

Por otro lado, hubo de la parte andina, incluso tempranamente, una voluntad de acercamiento y asimilación de las creencias religiosas de Occidente y del lado español diversas estrategias de evangelización como la incorporación de rituales que apuntaban a lograr el consenso de la población indígena. Respecto a los *takis*, por ejemplo, los dominicos se mostraron favorables, apelando a referencias a las danzas hebreas en el Antiguo Testamento¹⁵. Iba surgiendo así el catolicismo popular. El consenso también se manifestó en la sexualidad. Hubo acercamiento mutuo entre indias y españoles, y no solo violación o sexo acompañado de las armas, que trajo como resultado la aparición y el constante aumento de mestizos, personas que estaban por debajo de los españoles y por encima de los indios. El acercamiento supone el reconocimiento al atractivo físico, pero pronto, cuando empezaron a llegar las españolas, quedaría claro que las indias eran para los españoles -además de menos dignas por carecer de ancestros cristianos, decisivo para el incremento del prestigio- menos bellas por la tonalidad de piel¹⁶. Sus propios hijos asumieron esta idea como el mismo Garcilaso terminaría confesando al

¹¹ Flores Galindo 1987, p. 47.

¹² Tras la conquista los españoles solo formaron un ejército para enfrentar a Tupac Amaru II y luego a los patriotas de la independencia Ver David Velásquez, 2018, pp. 499-501.

¹³ Estenssoro 1989, pp. 88-92

¹⁴ Guamán Poma comentó favorablemente a la *cachua* y señaló que, depojada del pecado, “fuera fiesta de cristiano”, pero, continúa después, “a ojos y a uista que lo confieso como lo e visto, estando borracho[s] ydulatran y fornican a sus ermanas y a sus madres, las mujeres casadas”. Citado por Ezcurra, 2009, p. 203.

¹⁵ Estenssoro 2003, pp. 147-149.

¹⁶ Mannarelli 1995, p. 45.

referirse a la mujer de Sayri Túpac, Cusi Huaracay, bellísima “y fuéralo mucho más si el color trigueño no le quitara parte de su hermosura». Es probable que las indias con el tiempo también asumieron esta idea como verdadera. Pero es más probable que además tuvieran otra convicción: embarazarse de los españoles haría que sus hijos fueran menos humillados y explotados (de ahí las iras de Felipe Guaman Poma: “las yndias se hacen putas y paren mesticillos”). Con lo que, a la inferioridad estética y epistémica sancionada por el catolicismo, estarían internalizando otra gran verdad funcional al dominio colonial: no hay más salidas que el acomodamiento, la estrategia individual.

A partir de 1570 se impuso de modo contundente una política general de la verdad donde la verdad revelada jerarquizaba al resto de modos de producción de la verdad, y una política general de la justicia donde las disputas privadas se dirimían con arreglo a la verdad fáctica -la verdad con arreglo a la evidencia-, pero en ningún caso por encima de la jerarquía peninsular, étnico-social, de género, etc. que se sanciona en base a la verdad sagrada. Para la primera pusieron en práctica una serie de técnicas de producción de la verdad, que apuntaban a enunciar saberes legítimos, y otra serie de técnicas de dominación que buscan la disciplina y la obediencia. Para ambas políticas contaron con instituciones que las llevarían a la práctica.

La universidad fue una institución importante en el desarrollo y aplicación de esas técnicas de producción de la verdad y de gobierno. Por un lado, en la universidad es donde el poder religioso se ejercía de manera efectiva, logrando que los estudiantes, mediante una serie de prácticas discursivas como la *retórica*, la *dictatio*, la *disputatio*, además de normas punitivas, internalizaran la verdad sagrada como guía y la obediencia como práctica. Virtudes que serían transmitidas al resto de la sociedad. Por otro lado, allí se impartía un repertorio de conocimientos que se tienen por incuestionables y científicos, siendo la teología la más importante de las ciencias, seguida de la lógica y el derecho. La neoescolástica, base de la filosofía del virreinato, no priorizó la producción de conocimientos mediante la observación y la experimentación, lo que fue común a otros virreinos¹⁷; eso no significaba que, en el caso del Perú, la universidad estuviera desligada de la generación de esta clase de conocimientos. La creación en San Marcos en 1657 de la “cátedra prima de matemáticas”, regentada por especialistas en astronomía, ciencias del mar y matemáticas, tenía la función de capacitar pilotos y navegantes, en un contexto de auge de la navegación mercantil. Sin embargo, es fuera de la universidad, en el entorno reflexivo de la producción y del comercio, donde inevitablemente la relación con lo concreto fue superior¹⁸. Se trataba de una ciencia que en Europa venía desarrollándose desde el siglo XIV de manera empírica, al margen de la filosofía y de las doctrinas lógicas¹⁹. En la universidad la lógica de la neoescolástica – que en el contexto colonial cumple un papel importante en la articulación del conjunto de modos de verdad–, aunque finalmente más cercana a lo formal, se halla algunas veces en medio de una tensión entre lo puro y lo concreto, éste último más ligado a lo moderno. Por ejemplo, el sabio Juan Espinoza Medrano se concentró no tanto en los

¹⁷ Para el virreinato de Nueva Granada ver Castro Gómez 2005.

¹⁸ Ver, por ejemplo, la tesis de Chumpitaz (2015) sobre innovaciones tecnológicas en la minería y de Chauca Tapia (2019) sobre el trabajo científico desarrollado por los franciscanos en la Amazonía, con características muy similares a las que luego tendría el movimiento ilustrado, estrechamente vinculado a intereses económicos y políticos de carácter autónomo.

¹⁹ Citando a A. Koyré, Antiseri y Reale (1995) informan del papel decisivo que tuvo el desarrollo de la técnica de los artesanos medievales en la revolución científica del siglo XV y XVI. Constructores de fortificaciones, agrimensores, ingenieros, navegantes, entre otros crearon instrumentos y máquinas que ofrecieron “técnicas de comprobación y que en ocasiones planteaban nuevos problemas” a los científicos (Tomo 2, p. 178)

aspectos más formales sino en una serie de cuestiones epistemológicas, ontológicas y hasta de carácter ético, que suelen adscribirse dentro de la filosofía más que de la lógica pura²⁰. Pero su caso no estuvo dentro de la generalidad. La mayoría de los académicos, muchos igualmente brillantes, como Jerónimo de Valera, que cultivaron la lógica junto a la lingüística²¹, no salieron del marco neoescolástico.

Los egresados de San Marcos –abogados, jueces, religiosos– fueron los funcionarios que se encargaban de la difusión y fijación del discurso verdadero, la administración de la justicia y en general del funcionamiento de la sociedad. Pero la realidad que los funcionarios, especialmente religiosos, tenían que enfrentar era mucho más compleja que la que podían haber imaginado. Su formación en un esquema lógico de matriz aristotélica colisionaba drásticamente con otras expresiones de la lógica como la andina –ajena al principio de no contradicción o el tercio excluido–, donde lo que puede ser puede también no ser como en el caso del pasado que puede ser presente y el presente puede ser pasado. O, en general, el tiempo que puede ser también espacio-tiempo (*pacha*). Pero esta misma lógica podía ser favorable a los objetivos de los españoles²². Los indígenas, se mostraban francamente interesados en Jesús, la virgen y los santos, como lo estuvieron antes en las deidades incas durante la expansión del Tahuantinsuyo, como lo hicieron después los esclavos yorubas del Caribe y de Bahía que veían a Babalú Ayé en San Lázaro y a Changó en Santa Bárbara²³; como actuaron los griegos y romanos que, a decir de Campbell, “podían ver que los dioses de otros pueblos eran los mismos dioses que ellos adoraban” aunque tuvieran nombres diferentes²⁴. Lo que quiere decir que el aprendizaje de la religión cristiana dependía de la existencia de campos de significación común a indios y españoles. La comprensión y la adoración podían realizarse, solo en la medida en que el mensaje propalado representaba algo (se hacía significativo) para el pensamiento indígena. La imagen de apóstol Santiago podía comprenderse a través de *Illapa*, San Isidro de *Amaru*, Jesucristo por el Sol. La identificación entre Cristo y el Sol se usó desde la Edad Media para sustituir el culto pagano al Sol del Imperio Romano por el “Sol de Justicia Dios Nuestro Señor”. Ahora debía de emplearse para propalar la fe en el Nuevo Mundo. La imagen del Sol asociado a Jesús se hizo presente en las cruces, pinturas de los templos y en su arquitectura, en la procesión del *Corpus Cristi* y en la eucaristía, “Sol sacramentado”, hostia consagrada²⁵. Una serie de santos patronos de fácil portabilidad sustituyeron a los monolitos (*wakas*) que las poblaciones de los pequeños curacazgos adoraban previamente. Cuando no hay reemplazo posible en el repertorio del catolicismo, no quedaba más que la persistencia de una serie de deidades ancestrales, como el agua, la tierra y los espíritus que habitan plantas y caminos, las *achachicllas*, es decir, una reafirmación de las espiritualidades, aunque subordinadas al dios cristiano. Tal persistencia, sin embargo, podría haber sido perfectamente articulada a la hegemonía que se iba construyendo, si tenemos en cuenta

²⁰ Redmond 1998.

²¹ Una ilustración reciente de Jerónimo de Valera en Egoávil 2019, aunque su idea del “puente lógico lingüístico” –sin duda sugerente– sólo queda en el nivel de la hipótesis. Al parecer Valera tiende un puente de carácter lingüístico, sólo eso.

²² Para el sentido del tiempo en la memoria sobre los gobernantes incas, la misma circularidad de acontecimientos para cada inca y su continuación en ceremonias en el periodo colonial, ver Hernandez Astete, 2018, pp. 55-71. Para la lógica de la conciliación andina en Ver Dejo 1990.

²³ Marzal 1988.

²⁴ Julio César cuando llegó a las Galias dijo: “al que ustedes llaman Cernunnos nosotros llamamos Plutón”. Citado en Campbell 2000, p. 226.

²⁵ En 1558 el Papa Pablo IV decretó una bula precisando que “los días que los indios por sus antiguos ritos dedicaron al sol y a sus ídolos, se reduzcan en honor del verdadero Sol Jesucristo”. Ver Lara 1999, p. 30

que el *Cántico* de Francisco de Asís agradece a Dios por el “hermano Sol”, la “hermana luna”, la “hermana agua”, “nuestra madre tierra, que nos sostiene y gobierna”. El *Cántico* podía ser oído por los indígenas en clave animista y el culto al agua o a la tierra podía ser mirado por los franciscanos como un acercamiento a la creación divina. Muchos rituales indígenas fueron tolerados en la medida que no colisionaban con el logos dominante. En cuanto a las poblaciones africanas, habría que precisar que, a diferencia de Brasil y del Caribe donde predominan los yorubas, en el virreinato del Perú, la población esclava, predominantemente bantú, carecía de deidades mitológicas o, en todo caso, no fueron lo suficientemente fuertes como las de los yoruba. Por esta razón el Señor de los Milagros, en los afros de la colonia, no reemplaza una personalidad sagrada de origen africano sino más bien a Pachacamac, el dios de los temblores, de los indígenas de pachacamilla. Con respecto a las poblaciones mestizas se produce, paralela a su adscripción católica, el rescate de elementos de una doble herencia pagana –andina y europea– relacionada con la hechicería, que no tenía sustituto en la religión cristiana. Sectores de la población criolla también creían en poderes paganos²⁶. Se salían peligrosamente de los marcos de la cristiandad.

Si bien la política general de la verdad disponía de instituciones orientadas a reprimir las creencias “falsas” (la Extirpación de Idolatrías para los aborígenes y el tribunal de la Santo Oficio para las poblaciones mestizas, afros y criollas), en los hechos la corona y la Iglesia estuvieron más preocupadas por las poblaciones del mundo hispano-peruano, probable objetivo –a entender de las autoridades– del protestantismo y del judaísmo²⁷. Y si bien es verdad que los extirpadores trabajaban para conseguir el olvido de la religión pagana, mediante la prohibición de los rituales y el exterminio de los materiales físicos de la memoria, también lo es que no fueron muchas las campañas de extirpación de idolatría, en parte por el hecho de que hacia el siglo XVII, la evangelización, en lo fundamental, había sido conseguida²⁸; un hecho que las autoridades no podían admitirlo de manera pública, precisamente por la necesidad de mantener vigente la justificación del dominio colonial se decía que el indio estaba siempre en transición²⁹. Más que represión hubo un trabajo intenso para lograr la hegemonía cultural por medio de instituciones educativas, adonde iban los Kuracas – que fueron la bisagra del dominio colonial–, y, sobre todo, de instituciones religiosas que, además de la palabra de los curas, apoyada en catecismos traducidos a lenguas nativas, desplegaban una comunicación visual que estaba destinada a fijar en la memoria la pasión y sufrimiento de Jesús, tanto en los templos como fuera de ellos: las cruces de los caminos, en los cerros y en las iglesias, los cuadros de los templos, con el dramatismo intenso del barroco son relatos gráficos muy eficaces para la recordación y la fijación de ideas como el necesario sufrimiento, la obediencia y la resignación. Todo ello, por cierto, experiencia milagrosa mediante. A ello agreguemos lo afirmado por Marzal: los santos se convirtieron en un recurso catequético muy eficaz, entre otras razones porque en la mentalidad de los indígenas equivalían a *wakas* móviles que les

²⁶ Mannarelli 1998.

²⁷ El tribunal del Santo Oficio contó con una extensa burocracia compuesta por ministros, fiscales, abogados y alguaciles y otros. Guibovich 2000

²⁸ Marzal 2002. En la segunda mitad del siglo XVIII, “la inmensa mayoría de indios” cree en Dios, los santos y en la malignidad del diablo, bautizan a sus hijos y contraen matrimonio; entierran a sus muertos según el rito católico. Respetan a los sacerdotes y rezan con frecuencia (Marzal, p. 281)

²⁹ Lllamarlos indios, cuando era claro que se vivía en el “nuevo mundo”, se explicaba porque “la Iglesia colonial jamás dará su labor por concluida” para, precisamente, no poner fin a la colonización. Estenssoro, 2003, p. 142. La denominación “indio” remitía al continente de la idolatría. Según el Padrón de Indios de la ciudad de Lima, había en esta ciudad “indios xapones”, de las filipinas y de china. Ver Vega Loyola 2015.

favorecían en el trabajo de la tierra. Figuras de los santos hechas de madera o de metal, a las que los sacerdotes hablaban y besaban, “¿estas no son *wakas* también como las nuestras?”³⁰.

La lógica de la complementariedad andina y, probablemente el enorme drama y desconcierto que trajo la mortalidad y morbilidad por acción de las nuevas e inexplicables epidemias, facilitaron la hegemonía de la verdad sagrada y, como consecuencia, la aplicación de la dominación y explotación racial/social con las cargas tributarias. Sin duda estas cargas/sin redistribución alarmaron a los indígenas que habían nacido en el periodo anterior a la conquista, quienes podían comparar entre una y otra situación. Lo expresa claramente el indio Tito, personaje de *Los Coloquios por la Verdad* (de 1567) de Pedro de Quiroga: “y es que, de aquellas tierras que nos quitáis, de allí pagábamos lo más del tributo de pan que los ingas nos pedían, y aquellas labrábamos e beneficiábamos para el señor; pero vosotros quitáisnos el árbol y pedisnos la fruta dél; ¿cómo os la podemos dar?”³¹. La indignación previa a la ira como resultado de una privación relativa, de una percepción que se basaba en la experiencia previa. Lo que al mismo tiempo hace inteligible el movimiento *Taky Onqoy*, aunque con extensiones en el espacio y en el tiempo mucho menores que –y una orientación distinta a– las que interesadamente presentó el clérigo Cristobal de Albornoz³². También es razonable suponer que la nueva realidad fue aceptada por las generaciones que nacieron y crecieron en un mundo colonial ya bien estructurado, con hegemonía de la verdad sagrada y de la política de la justicia, al punto que la internalizaron como parte de la costumbre y de su “economía moral”. A ello hay que agregar que la presencia misionera/utópica en los Andes, que podía alentar una actitud anticolonial, ya menor que su similar en Mesoamérica, lo fue más en los finales del siglo XVI³³, siendo solo intermitentes las referencias al mito de la resurrección del inca en los siglos XVII y XVIII³⁴. En la medida en que lo recibido y la expectativa de los indígenas iban muy cercanas reinó el consenso y la tranquilidad. Solo cuando esta costumbre fue violentada con las reformas borbónicas –el brutal incremento del tributo, los repartos y la mita– sobre todo en la segunda mitad del siglo XVIII, sobrevino la ola de revueltas y la Gran Rebelión de 1780³⁵ (con el objetivo de volver al periodo previo a las reformas).

³⁰ Un sermionario de 1773 recoge preguntas de los indios donde se aprecia la equivalencia entre santos y *wakas* móviles. Ver Marzal, M., 2002, p. 282.

³¹ La obra de Quiroga no se publicó sino hasta el siglo XX. Hemos consultado la edición crítica de Ana Vian Herrero de 2009.

³² Estudiado desde los años 1960, a partir de los aportes de Luis Millones, en los años 1990 nuevos historiadores (Rafael Varón, Juan Carlos Estenssoro, Pedro Guibovich y , con un matiz peculiar, Gabriela Ramos) cuestionaron las informaciones de Cristobal de Albornoz, un cura interesado en alcanzar posiciones en la jerarquía católica, en un contexto de reacomodo del poder con la llegada de nuevas órdenes religiosas, como los jesuitas, enfrentadas a los dominicos, y de búsqueda de una mayor explotación de los indígenas con el Virrey Toledo. Agreguemos que en *Los Coloquios por la Verdad* Quiroga no menciona el *Taky Onqoy*, siendo de la misma época lo que alimenta la tesis sobre su poca intensidad.

³³ Favre 1999, p. 19.

³⁴ En una coyuntura de liberalización de la mita minera, Solórzano y Pereyra (1648) informa que en el Perú “hay indios supersticiosos que creen ha de resucitar el inca, y para él guardan todas las minas ricas de que tienen noticia”. Citado en Marzal 1995, p. 11.

³⁵ Ver O’Phelaan 1988

Verdades fácticas y la justicia en los tribunales

Recordemos que el naciente imperio español, en términos culturales y en particular epistémicos, era un Estado que había dado pasos decisivos en la estructuración de una sociedad moderna, con una monarquía cada vez más centralizada y poderosa. Un hecho decisivo en esta historia fue el abandono, a finales del siglo XII, de la verdad-acontecimiento como elemento decisivo de la política de la verdad en los tribunales de varias monarquías europeas. Anteriormente una disputa entre dos individuos se resolvía en base a la confrontación de ambos en unas “pruebas” o retos –verbales, físicos o corporales– no para establecer los hechos sino la fuerza, el peso o la importancia de quién hablaba, o de “ordalías” y otros elementos de producción de la verdad procedentes de la tradición jurídica germánica: un procedimiento que había desplazado a la indagación tras el hundimiento del Imperio Romano³⁶ Pero, al final del siglo XII la investigación (verdad por correspondencia) reaparece como método por excelencia del proceso judicial (gracias a que se conservó en el ámbito religioso) a partir de las visitas realizadas, entre otros, por el obispo (*visitatio generalis*) luego de una ausencia, para establecer los hechos y los responsables. La investigación resurge entonces y se *explayó* a la administración del Estado, en especial con las nuevas monarquías, favoreciendo el desarrollo de la ciencia³⁷.

Aunque se podría corregir a Foucault, señalando que el mundo judío y el mundo musulmán tuvieron también sus propias historias que llevaron a la indagación científica y, sobre todo, que ésta repercutió en los desarrollos europeos³⁸, no puede negarse que la historia que narra el filósofo francés en general es la que desemboca directamente en lo que será el Perú a través de España. A la investigación llamaron *averiguación*, también, dependiendo el caso, *visita*. Una de las primeras fue la “Averiguación de los cacicazgos” que el virrey Toledo encomendó a Jerónimo de Silva en 1570. El mismo virrey realizó la *Visita General* de 1570 a 1575, cuando recorrió gran parte del territorio del nuevo Virreinato del Perú y entrevistó a cientos de indígenas, principalmente de la élite. Paralelamente, la verdad por correspondencia se practicaba intensamente en los pleitos del naciente “mundo hispano peruano”. La imputación y la defensa tenían ahora que demostrarse mediante la probanza. Las probanzas, a los pocos lustros de Cajamarca, fueron esgrimidas en los Audiencias por manos españolas como también por aborígenes. Las ordalías del periodo inca y otros modos eficaces de producir una verdad sobre el delito -de las que nos hablan Garcilaso y Guamán Poma- fueron canceladas con la nueva política de la verdad.

Asumir este procedimiento no fue problemático para los indígenas debido al ejercicio en el juego de verdades fácticas en el mundo previo a la conquista. Aunque sin separarse del pensamiento mítico, en el mundo prehispánico la verificación (además de la experimentación) cumplía un papel importante en la producción de las creencias, no

³⁶ Por ejemplo, la recitación de fórmulas retóricas, sin un solo error en la gramática o sin un cambio de palabras, podían garantizar que un acusado no había cometido un delito como también los testigos que acudían para jurar a favor de la honorabilidad del acusado y no para ofrecer un testimonio que pudiera echar luces sobre el hecho en cuestión. Ver Foucault 1995, Lección 3, pp. 63-88.

³⁷ Ver Foucault, 1996, pp. 53-80. También Foucault, 1980, Capítulo 12: “Verdad y poder”, pp. 175-189.

³⁸ Sobre el aporte de la ciencia árabe a la astronomía renacentista ver Salibá (2003). Para una ilustración de los orígenes islámicos de la investigación científica, en el mundo musulmán, puede consultarse Bilal Achmal (2008), que retoma ideas del pensador egipcio Samí Nashār. En lo que respecta al tribunal de justicia, también es importante recordar la particularidad del caso británico, donde, por una serie de hechos de orden político, los tribunales contaron con una importante presencia de la comunidad. Estaríamos ante una producción de la verdad mediante el consenso. Ver: Smith, J. 1998.

solo para la agricultura o la arquitectura, sino también fundamentales en esos arreglos de justicia que se daban en los intercambios recíprocos entre las etnias³⁹ y en los juegos de poder político al interior de las *panacas* reales o entre jefes étnicos. No de otra manera podría explicarse que los indígenas desde los inicios de la dominación colonial demostraron una gran capacidad de acción jurídica. Tampoco lo fue para los esclavos ya que las leyes de indias les permitían algunos derechos que de ser violados podían defenderse en los juzgados. Primero fueron los kurakas, quienes además estarían más predispuestos al ejercicio de la verdad-demostración por los intereses privados y la mayor libertad que tuvieron antes y después de la conquista. Kurakas cuzqueños y de otras regiones presentaron reclamos en base a documentos para evidenciar, por ejemplo, su participación en la gesta pizarrista, como los caciques Felipe Guacrapáucar y Francisco Cusichaca, estudiados por Waldemar Espinoza al analizar la caída del Tahuantinsuyo. Los kurakas hablaban a título personal y también a nombre de sus comunidades, y muchas veces se enfrentaron entre sí⁴⁰. Pero luego los indios del común también se quejaban de las autoridades. Los españoles no dejaron de sorprenderse por la ola de litigios y reclamaciones a tal punto que en 1561 el licenciado Polo de Ondegardo se quejaba del “incontrolable espíritu pleitista” de los amerindios. Bajo el patrocinio de abogados y procuradores, los indígenas, incluso indios de menores recursos, desarrollaron juicios contra los abusos de los encomenderos y otros españoles, algunos de ellos exitosos, especialmente entre los años 1550 y 1570⁴¹. Fue un primer momento de auge judicial. Y aunque hubo épocas desfavorables para los indígenas en sus relaciones con el sistema de justicia –debido a circunstancias de orden político–, también se registraron ciclos de lucha judicial bastante favorables. Luego de la Gran Rebelión de Tupac Amaru acaecieron en el Sur Andino, en parte por el miedo de la Corona a otra sublevación, varios auges judiciales, promovidos por indígenas contra recaudadores, alcaldes, subdelegados, curas y caciques foráneos que cometían una serie de abusos, como extorción, reparto de productos –este último prohibido a raíz de la rebelión tupamarista–, uso indebido de la tierra, bienes y el trabajo indígena y hasta el simple empleo de violencia, especialmente entre 1790-94 y 1805-09⁴². El juicio era visto por los indios como un medio para la contención de los abusos.

En todos estos casos, los indígenas se presentaron ante unas autoridades que además de quejas exigían la presentación de testimonios y de documentos. Los indígenas desde temprano ingresaron a esta práctica incluso incorporando elementos materiales propios de la cultura andina, como los quipus. Los esclavos, castas libres y mestizos también estaban inmersos dentro de esos juegos relacionados con la evidencia. En las causas criminales comunes (homicidio, injuria) y en los delitos que se resolvían en el tribunal de la Santa Inquisición, los denunciantes y las autoridades tenían que demostrar la imputación. Cuando alguien era acusado de haber robado o practicar hechicería, los testimonios eran importantes, pero también era necesaria la verificación, las evidencias que permitieran la incriminación. La sentencia de los tribunales era una verdad que presumía de corresponderse con los hechos.

³⁹ Nos referimos a esa “red de contradictorios reclamos, ajustes temporales, tensiones, lucha y treguas entre varios núcleos regionales”, de la que habla John Murra cuando se refiere al control de pisos ecológicos donde probablemente concurrían muchas etnias. Murra, J. 1975, p., 67.

⁴⁰ Medelius y De la Puente 2014.

⁴¹ Honores (2015) detalla una serie de casos donde la Audiencia de Lima emitió fallos favorables a los indígenas en temas tan álgidos como la asignación de tierras.

⁴² Walker, 1991.

Del diferendo al litigio. Verdad hegemónica y la justicia mayor

La verdad por correspondencia tenía existencia siempre y cuando no se ingresara al terreno de lo universal, cuestionando la verdad sagrada. Si un sacerdote expoliaba “sin tasa ni medida”, era denunciado por la comunidad de indios. A su vez, estos podían ser denunciados por idolatría. El proceso judicial, como vimos, se movía según su propio modo de producción de la verdad, por medio de evidencias que remitían a los hechos. Pero ningún poder individual, por más peninsular, masculino, adinerado o noble que ostentara el amo, podía trasgredir la política de la verdad donde lo sagrado era imperante. La verdad revelada podía en ocasiones amparar a los subalternos; por ejemplo, si un amo vendía a una esclava separada de su marido, estos podían enjuiciarlo argumentando el sacramento del matrimonio⁴³. Sin embargo, esa verdad sagrada era la misma que orientaba la misión salvífica que revestía el marco jurídico de la sociedad. Esto último se clarifica cuando se trataba de fundamentar lo justo ya no en el juzgado, en el Cabildo o en la Audiencia, sino en la escena mayor. Los indígenas podían vencer en una demanda por abusos de alguna autoridad, pero no podían modificar su condición.

Como es conocido, la idea de salvar las almas justificaba la conquista y daba fundamento a una política general de la justicia que era opuesta a la de los tiempos prehispánicos. Había entonces que reducir a los indígenas en poblados para facilitar la catequesis, el cobro del tributo y su movilización en función de la mita minera. A partir de ahí, la reciprocidad, que antes estaba en función de la verticalidad ecológica o del trabajo agrícola en el desierto, ahora se orientaba a la explotación de la fuerza de trabajo. La comunidad indígena, que se crea sobre la base de los ayllus prehispánicos, a la vez que limitaba el poder de la hacienda (y así los fundados temores de la corona con respecto a los criollos), estaba organizada de un modo que hacía viable la mita y el tributo. El tributo fue una novedad en el contexto andino, pues como tal no existió durante los incas: a lo más un traslado de fuerza de trabajo, siempre temporal, y sin alterar las necesidades de energía que las familias requerían para su reproducción social⁴⁴. Ahora la nueva juridicidad promueve la reciprocidad, el colectivismo y la solidaridad interna de las comunidades, como parte de una política de explotación (la obligación no era individual, cada comunidad tenía que cumplir con pagar la cuota fijada). La nueva juridicidad, al mismo tiempo, instala el imperio de la propiedad real y la propiedad privada, la posibilidad de acumulación para españoles y criollos y –aunque limitada– para la minoría de indios kurakas y mestizos; y establece diferentes derechos, según la raza y en mucha menor medida la posesión de dinero. Como sostuvo Macera, a diferencia de anteriores dominaciones coloniales, con el dominio español la estratificación implicaba un sometimiento de tipo racial⁴⁵. La justificación para el dominio se presentaba (y buscaba que se asuma) como una creencia verdadera que se traducía en ley, la base a partir de la cual se podían realizar las interpretaciones de lo que es justo y de lo que es injusto. Fuera de la ley natural cualquier interpretación era imposible. La otra alternativa era la ruptura, el diferendo. Moverse en el terreno de la ley consistía en aceptar esa juridicidad y a partir de ahí plantear el conflicto en términos

⁴³ El Tercer Concilio Limense (1583-1591), para mayor precisión con respecto a los esclavos, decretó lo siguiente: “Los dueños no deben prohibir a sus esclavos negros contraer matrimonio o hacer uso de sus derechos conyugales. Y los casados no sean llevados a lugares en los que se vean obligados perpetuamente o por largo tiempo a estar lejos de sus cónyuges, pues la ley natural del matrimonio no debe quedar derogada por la ley humana de la servidumbre”. En palabras más sencillas: lo que Dios ha unido no puede separarlo el hombre (Martínez, editor, 2017, p. 233)

⁴⁴ Murra 1978

⁴⁵ Macera 1983, p. 208.

de *litigio* y no de *diferendo*, hecho clave para el funcionamiento de la sociedad colonial, porque la aceptación del litigio significó el éxito de la política general de la verdad (en la medida en que se dejaba el culto pagano como central) y de la justicia (en la medida que solo se cuestionaba el abuso de la clase dominante), la aceptación de los discursos del poder colonial como verdaderos. Lo que ocurre claramente en las décadas finales del siglo XVI.

Para explicarnos mejor, un litigio supone la existencia de varios consensos, como estar de acuerdo en la naturaleza del hecho al cual se hace referencia y en las reglas para resolverlo; supone que las partes hablan con los mismos conceptos, no importando incluso si es en español o en lengua nativa, usando números arábigos o quipus. En cambio, un diferendo supone criterios y creencias irreconciliables (por ser) irreductibles, no habiendo posibilidad de una instancia que juegue un papel de árbitro, al no ser posible que la demanda sea recibida y escuchada, puesto que el “reglamento” del conflicto se desarrolla en base a conceptos de una de las partes⁴⁶. En otras palabras: supone la existencia de escalas de medida opuestas que al no permitir una solución pueden llevar al antagonismo. Veamos dos ejemplos situados en las esferas del intercambio y la producción. El criterio de la reciprocidad, tal y como la practicaban los indígenas en el contexto de un Estado redistribuidor –antes de los españoles y de la economía de mercado– implicaba un intercambio de dones. La redistribución, además, aseguraba el bienestar de todos. Por el contrario, el intercambio monetario conlleva la ganancia y la acumulación privada y un mayor poder de unos sobre otros y muchas veces es acompañado del silencio o del engaño en torno a la maximización de los valores de la transacción. A los indígenas les costaba mucho adaptarse a ese modus operandi; les costaba demasiado entender la moneda y su empleo cotidiano. Según la *visita* de Garci Diez, cuando los comerciantes españoles ofrecían a los indígenas (con pago diferido) coca, vino o herramientas a un precio mucho mayor que su valor real, los indígenas aceptaban todo como si se tratase de regalos generosos. Cuando se vencían los plazos de la deuda, los españoles iniciaban un pleito judicial con miras a expropiarlos, pues los indios estaban imposibilitados de pagar⁴⁷. Allí se evidenciaban dos creencias antagónicas sobre el intercambio justo: el intercambio monetario y la reciprocidad de bienes y favores. Algo similar ocurría con relación a la tenencia de la tierra. La noción de propiedad privada absoluta en las comunidades era inexistente en el horizonte cultural andino. El derecho de una persona o de un grupo sobre la tierra se determinaba por el uso y no por una delimitación surgida de una consideración extraña al valor de uso. Los españoles se regían principalmente por el valor de cambio, y tomaban posesión de las tierras que no estaban en uso. Los indios no entendían por qué ahora la propiedad individual de los terrenos los privaba de extensiones que antes estaban abiertas a todos, incluso a personas de otro curacazgo, y se quejaban ante las autoridades sin obtener respuesta⁴⁸. Al igual que en la venta de productos, dentro de sistema español no la había para este tipo de casos. Era un diferendo.

Durante las primeras décadas de la conquista los indígenas, convencidos de su concepto de lo justo, no tienen ninguna instancia a la que puedan apelar, pues sus criterios de lo justo no son reconocibles por la legalidad. Solo les quedaba dos alternativas: pasar del diferendo al antagonismo o aceptar (internalizando la legalidad) y plantear el conflicto en términos de litigio. En oposición al diferendo, el litigio se ajusta a lo que la ley

⁴⁶ El concepto de diferendo que empleo se inspira en Lyotard (1983).

⁴⁷ Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567 [1567]. Citado en Wasthel, 1973.

⁴⁸ Ramírez 2002, pp. 136-143.

construye y prohíbe y, por lo tanto, puede ser dirimido por una instancia judicial. No encajan dentro del diferendo, a pesar de su ilegalidad, las revueltas campesinas (porque surgen como una antesala, y a veces como secuela, de un proceso judicial y solo cuestionan el abuso del poder, no el dominio colonial). Incluso la convocatoria tupacamarista contra el mal gobierno tampoco encajaría dentro del diferendo. No en cambio la movilización campesina de la zona aimara, redireccionada hacia una ruptura total con Occidente, expresada en la quema de iglesias y la muerte de españoles, criollos y mestizos. Mucho aportaba a este resultado el discurso de los hermanos Katari en quienes se vislumbra una fuerte voluntad de antagonismo a partir del diferendo. El diferendo no es algo que se halla inscrito en la materialidad de las personas o de las comunidades, sino algo que se elabora y desarrolla en el terreno del discurso. El diferendo, como se aprecia en la adhesión de muchas comunidades y kurakas al bando realista en 1780-1783, no fue generalizado. Tras la derrota de los Katari, el diferendo, como en el bajo Perú, fue cediendo ante el litigio.

Elaborar el diferendo (verbalizarlo) es proponer una política de la verdad contrahegemónica, algunas veces de manera previa a las acciones. Lo hicieron pensadores y escritores defensores de los indígenas. El primer antecedente y el de mayor impacto ocurrió a mediados del siglo XVI a partir de la controversia entre Jinés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, un debate en el que los contendientes se mueven básicamente en dos juegos de verdad distintos: Sepúlveda en la verdad por coherencia con ciertos principios extraídos del *Antiguo Testamento* (el pasaje donde Yahvé justifica la violencia de judíos contra los cananeos por idólatras) o ideas aristotélicas, incorporadas por la escolástica, que justifican el sometimiento de lo imperfecto e inferior a lo excelente y superior; De las Casas, también argumentaba en términos de coherencia (con el *Nuevo Testamento*) pero principalmente argumentaba en términos de correspondencia con la realidad, mediante la denuncia de los abusos que cometían los encomenderos en el Nuevo Mundo y la exposición de la bondad del modo de vida indígena. Fue el primer cuestionamiento consistente a la dominación colonial realizado desde el Nuevo Mundo (a través de una lectura favorable del pasado prehispánico y compasiva con el sufrimiento de los indios) que dio forma a una suerte de doctrina, el lascasianismo, que se difundió por Sud América e impactó en la Corona con las Leyes Nuevas, que representaron un freno a la explotación de los indígenas. Fue un triunfo político que, sin proponérselo, abrió un periodo en el que la producción de la verdad por correspondencia pasó a disputarle espacio a la verdad por coherencia en el escenario de la justicia mayor.

Prueba de lo último es el hecho que el discurso del virrey Toledo y las crónicas que él ordenó realizar⁴⁹ tenían como fin el suministro de argumentos que permitieran derrotar un discurso jurídico que perjudicaba el “buen gobierno” (las políticas de dominación y explotación de España), no en el nivel doctrinal del cristianismo (la verdad como coherencia) sino más bien a partir de la investigación histórica (el juego de las verdades fácticas), es decir, demostrando que De las Casas habría propalado una visión falsa de los incas, originada no en la mala fe sino en el hecho de que nunca había estado en el Perú ni había recogido datos a través de terceros, por lo que no pudo saber la verdad del

⁴⁹ Historia de los Incas [1572] de Sarmiento de Gamboa 1942. El anónimo de Yucay frente a Bartolomé de Las Casas. Estudio y edición crítica del Parecer de Yucay, anónimo (Valle de Yucay, 16 de marzo de 1571). Ver Anónimo 1995.

pasado de los indios bajo gobierno de los kuracas y del inca, al que los cronistas toledanos califican de tirano despiadado⁵⁰. El dominio de España se justificaba, así, por haber liberado a las poblaciones indígenas del dominio del inca, y haberlos conducido a la “verdadera religión”, por lo cual Dios había puesto en el camino de los españoles abundancia de tesoros y riquezas. Una reactualización de la justificación de la conquista.

Se trató de la primera controversia de carácter histórico-político en el Virreinato del Perú, donde los cronistas toledanos exhibieron una pretendida superioridad epistémica con respecto a De las Casas (la misma que este último demostró frente a Sepúlveda) apoyada en un conocimiento directo de la realidad. Fue el comienzo de una larga controversia sobre el periodo inca y la conquista, que continuó durante el siglo XVII (y no termina todavía); siempre en el nivel del suministro de evidencia. Las crónicas de Guaman Poma y Garcilaso de la Vega fueron por la misma vía del padre de las Casas, especialmente Garcilaso quien representaba una respuesta a Sarmiento de Gamboa y en general a los cronistas toledanos. Garcilaso fijaba una verdad explícita (los incas no fueron tiranos: fueron civilizadores generalmente pacíficos) y una verdad que se desprende de la anterior (la guerra de conquista de los españoles fue una guerra injusta), lo que no lo llevaba a proponer la restitución del imperio incaico, pero sí una nueva justicia. Y aunque en su tiempo -y sobre todo en el Perú- el libro de Garcilaso fue eclipsado por un argumento opuesto –la crónica de Solórzano y Pereyra, arriba citada–, en el siglo XVIII logró una gran vigencia en el escenario discursivo del Perú. A fin de cuentas, la batalla por la verdad sobre el Tahuantinsuyo y sobre la conquista la ganó Garcilaso en parte gracias a un contexto significativo favorable. El renacimiento del punto de vista garcilasino y su impacto en los procesos sociales del siglo XVIII tuvo relación, como veremos, con el auge cada vez más importante que tuvo el juego de las verdades fácticas estimulado por el espíritu científico de la Ilustración.

Episteme moderna y saberes andinos

Inmersos en la cultura renacentista, los españoles cultivaron el conocimiento basado en la actividad científica. También los extirpadores -al igual que los franciscanos de la Amazonía- eran practicantes de la ciencia⁵¹, pese a que al arrasar con la memoria indígena podían destruir conocimientos prácticos. Esto último no puede llevarnos a pensar que no hubo un puente entre ciencia colonial y saberes indígenas, y que, como afirman algunos estudiosos, ocurrió un completo epistemicidio⁵². Por el contrario, para la mayor parte de científicos de la época, además de los filósofos y religiosos, la ciencia moderna no estaba reñida con los saberes indígenas; tampoco con algunos elementos tecnológicos como la *yupana* y el *quipu*, este último incorporado en la política general

⁵⁰ El autor del *Parecer* lo acusó también de practicar, con apoyo de caciques igualmente tiranos, sacrificios de hombres y comer carne humana. Anónimo (1995).

⁵¹ Francisco de Ávila llegó a tener la mejor y más grande biblioteca personal de su tiempo. Su colección incluía, además de libros religiosos, textos de filosofía y temas de historia europea, ciencia y tecnología: medicina griega, cirugía de la época renacentista, los textos del sabio árabe Avicena, obras sobre la metalurgia, tratados de aritmética, los astros y sobre las propiedades de las aguas. También se encontraban materiales de jurisprudencia, entre otros. La información sobre la biblioteca proviene de Hampe 1996.

⁵² Ramón Grosfoguel (2013), a partir de una idea de Boaventura De Souza, ofrece la imagen de un genocidio-epistemicidio en el que los españoles destruyeron siempre el saber científico contenido en “códices” y “quipus”. (Grosfoguel, p. 42).

de la verdad y de la justicia⁵³. La labor entonces consistía en separar el grano de la paja, desechando lo que hubiera de magia y conservando el saber práctico. Eso fue lo que buscaron las autoridades coloniales cuando distinguieron la hechicería (una alianza con el diablo para hacer daño o matar personas, lograr inundaciones o sequías) de la curandería (una práctica para sanar el cuerpo y el espíritu, suministrando hierbas y raíces que tenían efectos curativos) que era en gran medida una prolongación de la episteme andina prehispánica. Cuando comparecían ante el Tribunal de la Inquisición, las hechiceras se presentaban como curanderas o parteras, pues estas, además de no ser perseguidas por el Santo oficio, gozaban de prestigio⁵⁴. Los curanderos, si bien hacían algo diferente de la brujería, camuflaban un aspecto de su práctica: tenían un saber que mezclaba exitosamente ciencia y magia.

Los saberes indígenas fueron subalternizados por los europeos en razón a una doble consideración. En primer lugar, había en el mundo hispano-peruano una necesidad de médicos. Cronistas como Cieza de León y Antonio Calancha recurrieron a informantes para aprender de sus conocimientos sobre productos naturales. A falta de galenos, había buenos médicos indígenas y hierbas curativas que atenuaban las fiebres, o la coca, que aplacaba el dolor⁵⁵. En segundo lugar, la medicina de los españoles no era superior a la medicina indígena pues en Europa la investigación anatómica apenas comenzaba⁵⁶. En general la medicina europea combinaba un paradigma galénico-hipocrático con la tolerancia a los saberes populares en lo que respecta a plantas curativas. Combinaba la experiencia directa con suposiciones, creía en la efectividad de la observación de la orina para el diagnóstico de cualquier enfermedad y frotaba sobre los enfermos perros muertos para curar el reumatismo⁵⁷. La medicina europea dio un salto importante en el siglo XVIII –modificando la medicina española en el contexto de las reformas borbónicas–, marcando un giro, no imparable ni continuo, que apuntaba a entronizar la experiencia y la razón como criterios importantes para arribar a conclusiones. Pese a ello, la política española tolerante con los saberes indígenas no varió. En general, a lo largo de los siglos, se trate de los saberes prehispánicos, la medicina galénico-hipocrática o el paradigma miasmático en apogeo durante el siglo XVIII, los médicos peninsulares, criollos o indígenas actuaban –muchas veces con acierto– bajo convicciones que se movían en un juego de verdad de tipo pragmático, basado en la utilidad, el resultado de la curación y un poco menos en el criterio de correspondencia que tendría más importancia en el siglo XIX con la llegada de la bacteriología.

En conjunto, sea bajo criterios lógicos, pragmáticos o correspondentistas, la ciencia en el mundo hispano-peruano, desde un inicio estuvo más orientada a la aplicación que a la especulación. A las tempranas reflexiones lógicas con referencia a lo real y a las indagaciones biológicas y botánicas, podemos agregar como hecho relevante la fundación en 1680 de la primera publicación periódica de carácter científico, *El Conocimiento de los Tiempos*, con fines eminentemente prácticos como las mediciones

⁵³ En el tercer Concilio Limense se indica: “has de pensar bien tus pecados y hacer quipu de ellos”. Casos importantes de quema de quipus no fueron muy frecuentes durante la colonia. Siguió usándose durante 150 años con posterioridad a la conquista. La disminución de su empleo, que se colige de la escasa referencia a los quipus en los documentos de la época, se explica por la progresiva difusión de la escritura alfabética y números arábigos entre las élites autóctonas. Ver Curatola y De la Puente Luna (2013). Especialmente los trabajos de John Topic, Gary Urton, Regina Harrison y Mónica Medelius incluidos en este libro.

⁵⁴ Entre la extensa bibliografía que existe sobre la materia. Ver Mannarelli 1998.

⁵⁵ Cueto 2005

⁵⁶ Ver Antiseri y Reale 1995, T. II, p. 273-275.

⁵⁷ Cabieses 1986

astronómicas y náuticas, pronósticos del clima, entre otros. A mediados del siglo siguiente, en esa misma revista, Juan Rek y Cosme Bueno exponen, respectivamente, sobre experiencias “physico-matemáticas del fuego” y “physico experimental del aire”, donde concilian ideas del viejo paradigma clásico con la física moderna⁵⁸. Desde el siglo XVI se venía desarrollando con José de Acosta una concepción organicista –con impacto positivo en el conocimiento de la flora y fauna– que se convertirá en la base de los científicos locales (como Unanue) y europeos (como Humboldt) del siglo XVIII⁵⁹.

A lo sostenido por Quijano (1988), en el sentido que la elite criolla participó decididamente en la enunciación bilateral de la modernidad ilustrada, como productora, no como simple receptora, habría que añadir dos hechos. Primero, esto fue posible gracias al desarrollo previo de la actividad científica local, y segundo, que la contribución criolla se enuncia desde las metrópolis, a través de intelectuales, como Olavide y Viscardo, que participaron en la gestación de proyectos políticos modernos, aunque con direcciones diferentes, y principalmente desde el Perú con pensadores criollos que aportaron en el escenario de la ciencia con evidentes implicancias políticas que luego desembocarán en el curso de la independencia. Me refiero a quienes se agruparon en *Mercurio Peruano* y a los que más tarde se formaron en el Convictorio de San Carlos. La reforma educativa borbónica se gestaba no en base a los principios de la neoescolástica (no en base a “las ciencias inútiles y frívolas” como diría Olavide⁶⁰), sino buscando los conocimientos prácticos de los cuales el hombre pueda sacar provecho. La orientación hacia lo práctico adquiere un énfasis antes no visto, además de que ahora se encaminaba replantear el peso y la importancia de la verdad fáctica (la investigación) sobre otros modos de verdad, lo que llevó a focalizar temas relacionado con los recursos mineros y botánicos, con los problemas médicos y sociales, con la justicia mayor y la situación de indígenas y afrodescendientes, con implicancias en el cuestionamiento de los cimientos ideológicos de la dominación colonial. La ciencia llevaba a la política. Con ello se abrió un tiempo de crisis de hegemonía de la política general de la verdad, base y fundamento a la dominación colonial. Estaba emergiendo un nuevo régimen de verdad.

El nuevo contexto discursivo -previo a la configuración de una oportunidad política-favorecía a los sectores sociales con potenciales conflictos con la Corona. La gran acogida de los *Comentarios Reales* (reeditado en 1723, con fuerte impacto en criollos y en la nobleza indígena en las siguientes décadas; prohibido en 1782, tras la Gran Rebelión⁶¹) habría que ubicarla en la emergencia de ese nuevo régimen de verdad, antes que de un renacimiento mágico-mítico, pues Garcilaso reivindicaba el pasado incaico con un discurso que apelaba con precisión a las fuentes –las orales que entonces eran la fuente directa por excelencia– y a una cuidadosa referencia a los hechos, enmarcándolos en una temporalidad lineal, el significado exacto de los vocablos quechuas, el empleo de quipucamayos como apoyo para una lectura precisa de los quipus que contenían informaciones del pasado incaico. Sus lectores, kurakas y criollos asumieron como cierta la versión favorable al periodo incaico, con lo que indirectamente cuestionaban la justificación de la conquista. Los kurakas que se

⁵⁸ Un dato interesante es la extraordinaria continuidad de la revista: hasta mediados del siglo XIX. Ver: Pisconte Quispe y Katayama Omura, 2001, pp. 117-136.

⁵⁹ Ballón (2010)

⁶⁰ (Olavide 1969, p. 14). Bajo ese pensamiento, la corona española estableció en 1800 que en cada pueblo de indios hubiese una escuela, aunque por la falta de fondos las autoridades subalternas no podían cumplir esa orden por lo que recurrieron a los mismos indios (Macera 1977, p. 223).

⁶¹ Favre, H. 1999, p. 25.

apoyaban en un discurso que presumía de estar verificado y no en el discurso mágico-mítico, hallaban plena legitimidad (para plantear sus intereses y su identidad) en una política de la verdad, la borbónica, que ahora más que antes respaldaba lo científico. Pero derrotado Tupac Amaru, los kuracas quedan debilitados y sin las condiciones necesarias para dar un curso político viable a la demanda indígena. Mientras tanto, la nueva política de la verdad es aprovechada por los criollos para saltar de la verdad a la justicia, de ciencia a la política. En el *Elogio al virrey Jaúregui* de Baquíjano y Carrillo que se refiere al clamor de “la razón y la experiencia”, y a la Justicia como hija de las dos madres mencionadas, tratando de ensamblar las dos políticas generales, recurre a una metáfora de la mecánica, muy gráfica, para decir (en plena rebelión indígena) que “el pueblo es un resorte, que forzado más de lo que sufre su elasticidad, revienta destrozando la mano imprudente que lo oprime”⁶². Hipólito Unanue, partiendo de un análisis del clima (Unanue 1974) llega a la igualdad potencial de las razas indígenas y europeas, probada con la imaginación e inteligencia de los gobernantes incas. Y más adelante, Manuel Lorenzo de Vidaurre se refirió a la situación económica asfixiante del indio de las serranías, la rivalidad que mantiene con otros oprimidos y el freno que representa la religión para que el indígena pueda rebelarse “ya que ésta se respeta mucho en aquellos climas”⁶³. El planteamiento de Vidaurre, al menos en lo declarativo, apuntaba a que la nueva política general de la verdad alcance a los indígenas en la medida de que podía favorecer a su liberación.

Reflexión final

Desde los tiempos prehispánicos hubo diferentes ejercicios de política general de la verdad, que emanaban de un poder en pugna con otros para hacer prevalecer una serie de discursos verdaderos en detrimento de discursos considerados falsos. Para tal efecto, el poder articulaba los distintos modos en que se produce la verdad, jerarquizándolos de una manera que tuvieran el impacto decisivo en los órdenes de la justicia, condicionando el curso de la sociedad. Aquí nos hemos enfocado en el periodo colonial. La violencia, ciertamente, no estuvo al margen de esta historia. Sin embargo, lejos de haber —en todo momento— una imposición coercitiva, los españoles pusieron en funcionamiento una serie de instituciones y estrategias para lograr la internalización de ciertos discursos como verdaderos. Implantaron una política general de la verdad encaminada a lograr que las poblaciones indígenas, afros y mestizas se considerasen a sí mismas como inferiores en términos epistémicos y estéticos, y a que aceptaran con resignación, como normal, la dominación y explotación. Tras la conquista, el paso de los años y el nacimiento de nuevos hombres y mujeres indígenas, afros y mestizos, hicieron más viable la aceptación de esas verdades, incluso cuando se rebelaban contra los abusos. Según el testimonio de Vidaurre, el papel cumplido por la religión en el consenso de la masa indígena continuó con fuerza en los comienzos del siglo XIX.

Los diversos modos de producción de la verdad potencialmente, por sí solos, permitían abrir cursos de argumentación/acción para cuestionar la dominación colonial, se trate de la verdad mítica (el *taky onqoy*), la verdad como coherencia (con el Nuevo Testamento) y la verdad como correspondencia con los hechos (los discursos de Las Casas y Garcilaso). Pero fue este último el que, en concordancia con la historia global de la

⁶² Baquíjano Elogio ... pp. 88-89.

⁶³ Vidaurre, [1810] 1823, p. 40.

modernidad, estaría en posibilidad de hegemonizar al resto en una nueva política general de la verdad.

Hacia finales del siglo XVIII, la emergencia del nuevo régimen de verdad en el Perú y en general en América hispana, aunque con raíces propias, se afirma, paradójicamente, con la política borbónica despótico-ilustrada, que buscaba sacar a España del atraso. Sin embargo, la política de los borbones, funcional para la península, crea en las colonias una crisis de hegemonía epistemológica que será el telón de fondo para los discursos que dieron sentido a las acciones que, más tarde, desembocaron en la independencia, no obstante que esta no excluye sino más bien incorporan a la verdad sagrada, lo que quedó expresado en la declaración de Independencia de San Martín, en parte como una fuente de legitimidad en un pueblo católico y en parte como un anuncio de la continuidad en la estratificación social/racial. Si bien en algunos episodios de la independencia se toma en cuenta (aunque se instrumentalice) el mito del inca, en el orden epistémico los otros modos en que se produce la verdad —la diversidad mágico/mítica andina y amazónica— y su potencialidad para contribuir al buen vivir quedaron marginadas.

Referencias bibliográficas

Anónimo (1995) *El anónimo de Yucay frente a Bartolomé de Las Casas. Estudio y edición crítica del Parecer de Yucay, anónimo (Valle de Yucay, 16 de marzo de 1571)*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”

Antiseri, D. y G. Reale (1995) *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Tres tomos. Barcelona: Editorial Herder.

Basadre Ayulo, J. (2011). *Historia del derecho universal y peruano*. Lima: Ediciones Legales. .

Basadre Ghroman, J. (1937) *Historia del derecho peruano*. Lima: Biblioteca Peruana de Ciencias Jurídicas.

Baquijano y Carrillo, J. (1976) [1781] Elogio al Virrey Jáuregui por Baquijano en la Universidad de San Marcos. En: *Colección Documental de la Independencia del Perú. Los Ideólogos*. T. I, V. 3. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.

Ballón J.C. (2010) «La tradición organicista de la ciencia natural en el Perú —Hipólito Unanue visto por Augusto Salazar Bondy—». En José Carlos Ballón (ed.), *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano. Siglos XVII y XVIII* (pp. 385-420). Lima: Universidad Nacional Mayor de San M

Bilal Achmal (2008) Los verdaderos filósofos del islam. Selección de textos de Sami Nashár sobre la crítica de la filosofía peripatética en el mundo islámico. En: *Astrolabio, revista internacional de filosofía*. N° 6.

Bobbio, N. (1990) *Teoría General del Derecho*. Madrid: Editorial Debate.

Cabieces (1986) Yépez, E. editor *Estudios de historia de la ciencia en el Perú. V.I. Ciencias básicas y tecnológicas*. Lima: CONCYTEC.

Castro Gómez, S. (2005) *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2005,

- Campbell, J. 2000, *Los mitos en el tiempo*, Buenos Aires: Emecé, 2000.
- Cueto, M. Editor (1995) *Saberes andinos. Ciencia y tecnología en Bolivia, Ecuador y Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos
- Curatola, M. y De la Puente Luna, J.C. (2013) Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- De Trazegnies, F. (1980) *La idea del Derecho en el Perú republicano del siglo XIX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- Del Solar Rojas, F. (1991) *Historia del Derecho Peruano*. Lima: Ediciones Reales S.R.L.
- Dejo, J. (1990) Guaman Poma de Ayala y la lógica andina de la conciliación. En: *Apuntes*, 26, primer semestre. Lima: Universidad del Pacífico.
- Dussel, E. (2007) *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Editorial Trotta.
- Chanamé Orbe, R. (2010) *Introducción al Derecho*. Lima: Ediciones Legales
- Chauca Tapia, R. (2019) "El "imperio fluvial" franciscano en la Amazonía occidental entre los siglos XVII y XVIII". *Historia Crítica*, n.º 73 (2019): 95-116.
- Chumpitaz, J. (2015) Tecnología e invención: la metalurgia del azogue en Huancavelica (1630-1650), Lima: Tesis de Magister en Historia, PUCP.
- Ezcurrea, A. (2009) Reflexiones para la historia del quechuiso *cachua*. En *Lexis*, V. XXXII, (2)
- Estenssoro, J.C. (1989) *Música y sociedad coloniales. Lima 1680-1830*. Lima: Editorial Colmillo Blanco.
- Estenssoro, J.C. (2003) Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750. Lima: PUCP-IFEA.
- Favre, H. 1999. *El indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Flores Galindo, A. (1987) *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Foucault, M. (1980) *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta.
- Foucault, M. (1995) *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Foucault (1996) *Hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Editorial Altamira.
- Gamio, G. (2009) *Tiempo de memoria. Reflexiones sobre derechos humanos y justicia transicional*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- Grosfoguel, R. (2013) "Racismo/sexismoepistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI". *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.19: 31-58, julio-diciembre
- Guaman Poma de Ayala, F. (2001 [1615]). *El sitio de Guaman Poma. Nueva corónica y buen gobierno*. Copenhague: Biblioteca Real. Recuperado de: <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/304/en/text/>

- Hampe Martínez, T. (1996) Universo intelectual de un "Extirpador de Idolatrías": la biblioteca de Francisco de Avila (1648). *Ibero-amerikanisches Archiv*, Vol. 22, No. ½
- Hernandez Astete, F. (2018) La Cápac Cuna y la lucha por la memoria incaica. En: Hernandez Astete, F y R. Cerrón Palomino (editores) Juan de Betanzos y el Tahuantinsuyo. Nueva edición de Suma y narración de los incas. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, pp. 55-71pp. 55-71.
- Honores, R. (2015) "La asistencia privada a los señores indígenas ante la Real Audiencia de Lima, 1532". Manuscrito.
- Kelsen, H. (1975) *Teoría Pura del Derecho*. México: Editorial Porrúa.
- Lara, J. (1999) Cristo-Helios americano: La inculturación del culto al sol en el arte y arquitectura de los virreinos de la Nueva España y del Perú. En: *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XXI, núm. 75, primavera, 1999, pp. 29-49. México, Distrito Federal.
- Liotard, J.F. (1991) *La diferencia*. Barcelona: Ediciones Gedisa.
- Macera, P. (1983) *Las furias y las penas*. Lima: Mosca Azul Editores.
- Mannarelli, M.E. (1998) *Hechiceras, beatas y expósitas. Mujeres y poder en Lima*. Lima: Ediciones del Congreso del Perú.
- Martínez Ferrer, L. y Gutiérrez, J. (2017) *Tercer Concilio Limense (1583- 1591), edición bilingüe de los decretos*, Lima, Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima,
- Marzal, M. (1985) *El sincretismo iberoamericano*. un estudio comparativo sobre los quechuas (Cusco), los mayas (Chiapas) y los africanos (Bahía). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Marzal, M. (1995) El mito en el mundo andino ayer y hoy. *Antropológica* L V. 13, N° 13, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Marzal, M. (2002) *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Editorial Trota-PUCP
- Medelius, M. y J.C. De la Puente (2004) Curacas, bienes y quipus en un documento toledano (Jauja 1570). Lima: *Histórica*, V. 28, N° 2, PUCP.
- Meza Bazán, M. (2013) Justicia y poder en tiempos de violencia. Orden, seguridad y autoridad en el Perú, 1970 – 2000. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Morales Cama, J.M. (2010) *La Ilustración en Lima. Vida y obra del doctor Cosme Bueno y Alegre (1711 – 1798)*. Lima: CEPREDIM.
- Murra, J. (1975) Formaciones económicas y políticas del mundo andino. Lima Instituto de Estudios Peruanos.
- Nieto Vélez, A. (1992) *La primera evangelización en el Perú. Hechos y personajes*, Lima: Editorial Vida y Espiritualidad.
- Nozik, R. (1974) *Anarquía, Estado y utopía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Palma, C. (1897) El provenir de las razas en el Perú. Tesis para optar el grado de Bachiller. Lima: Universidad de San Marcos.

- Pisconte Quispe, Alan Martín y Katayama Omura, Roberto Juan. Orígenes de la ciencia moderna en el Perú, tres cosmógrafos coloniales: Juan Rer, Cosme Bueno y Gregorio Paredes. *Escritura y Pensamiento*, Año IV, No. 8, p. 117-136, 2001.
- O'Phelaan, S. (1988) *Un siglo de rebeliones anticoloniales, Perú y Bolivia, 1700-1778*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos, Bartolomé de las Casas.
- Prieto, G., Goepfert, N., Vallares, K., Vilela, J. (2014) Sacrificios de niños, adolescentes y camélidos jóvenes durante el Intermedio Tardío en la periferia de Chan Chan, valle de Moche, costa norte del Perú. *Arqueología y Sociedad*, Vol. 27.
- Ramirez Cruz, E. (2010) *Fuentes del derecho civil peruano*. Lima: Editores e Impresores EIRL.
- Ramos Núñez, C. (2019) *Historia del derecho peruano*. Lima: Palestra Editores
- Rawls, J. (1995) *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica
- Redmond, W. (1998) *La lógica en el virreinato del Perú*. Lima: PUCP-IRA.
- Ricoeur, P. (1990) *Historia y Verdad*. Madrid: Ediciones Encuentro
- Sandel, M. (2012) *Justicia ¿hacemos lo que debemos?* Barcelona: Debolsillo Editorial.
- Salazar Bondy, A. (1965) *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima: Talleres de Industrial Gráfica.
- Salibá, G. (2003) La astronomía griega y la tradición árabe medieval. En: *Investigación y Ciencia*, Madrid: junio, 2003. Recuperado el 5 de setiembre 2021 de <http://amscimag.sigmaxi.org/4Lane/ForeignPDF/2002-07SalibaSpanish.pdf>
- Sarmiento de Gamboa, Pedro [1572] 1942. *Historia de los Incas*. EMECÉ editores.
- Smith, J. (1998) *El desarrollo de las concepciones jusfilosóficas*. Buenos Aires: Ediciones Alberto Perrot.
- Sobrevilla, D. (1980) Historia de las ideas en el Perú Contemporáneo. En *Historia del Perú*, T. XI, Lima: Editorial Mejía Baca.
- Solórzano y Pereyra (1930) [1647] *Política indiana* [edición facsimilar]. Cinco tomos. Madrid/Buenos Aires: Compañía Ibero-Americana de Publicaciones.
- Taylor, Ch. (2004) What is pragmatism. En Richard J. Bernstein, Seyla Benhabib & Nancy Fraser (eds.), *Pragmatism, Critique, Judgment: Essays for Richard J. Bernstein*. MIT Press. pp. 73—92.
- Taylor, G. (2011) *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andino.
- Unanue, H. (1806) *Observaciones sobre el clima de Lima y su influencia en los seres organizados, en especial el hombre*. Lima: Imprenta Real de los Huérfanos, MDCCCVI; a costa de D. Guillermo del Rio, mercador de libros.
- Valcárcel, C.D. , *San Marcos, universidad Decana de América*. Lima: Fondo Editorial de la UNMSM, Segunda Edición,
- Vattimo, G. (2010), *Adiós a la verdad*. Barcelona: Gedisa.

Vidaurre, M. L. [1810] (1823) *Plan del Perú, defecto del gobierno español antiguo, necesarias reformas*. Philadelphia, Ed. Juan Francisco Hurtel, 1823.

Vega Loyola, J.J. (2015) El padrón y lista de los indios de China y el Xapon e India de Portugal en Lima de 1613. En: *Tipshe*, Año XV, N° 13.

Velásquez, D. (2018) “Una mirada de largo plazo: armas, política y guerra en el siglo XIX”, en *Tiempo de Guerra. Estado, nación y conflicto armado en el Perú, siglos XVII-XIX*, eds. Carmen McEvoy y Alejandro M. Rabinovich (Lima, IEP, 2018), 499-500

Vian Herrero, A. (2009) *El indio dividido. Edición crítica y estudio de los Coloquios por la verdad de Pedro de Quiroga*. Madrid: Editorial Iberoamericana-Vervuert.

Walker, Ch. (1991) La violencia y el sistema legal: los indios y el Estado en el Cuzco después de la rebelión de Tupac Amaru”. En: H. Urbano comp. Y M. Lauer edit., *Poder y violencia en los Andes*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.

Zizek, S. (2001) *Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad*. Madrid: Editorial Síntesis.