

El camino del ostracismo: la justicia en el mundo andino y la negación de la reciprocidad en Guaman Poma de Ayala

The Path of Ostracism: Justice in the Andes and the Negation of Reciprocity in Guaman Poma de Ayala

Claudia Berríos-Campos

Michigan State University, Michigan, Estados Unidos

Contacto: berriosc@msu.edu

<https://orcid.org/0000-0001-6584-9177>

Resumen

La *Nueva corónica y buen gobierno* apunta un mundo “al revés” en el que la justicia no mantiene equilibrio en el mundo andino. Este ensayo estudia cómo en el “Primer capítulo de la Justicia” Guaman Poma realiza una valoración de la administración de justicia en el mundo andino y cómo la implementación de condenas afecta el lugar social del individuo en la comunidad. Rastrea entonces los temas de la justicia y castigos, así como la narración del viaje del autor a la Ciudad de los Reyes en el capítulo “Camina el autor” como una versión andina del ostracismo. Entiendo ostracismo como la reclusión física con posibilidades de integración y la condena social del *wakcha* (huérfano) a través de la negación de la reciprocidad. Por su parte, el ostracismo espiritual del autor es su sacrificio para llevar la justicia al mundo andino.

Palabras claves: Felipe Guaman Poma de Ayala; Justicia; Leyes; Castigo; Reciprocidad; *Wakcha*

Abstract

The *Nueva corónica y buen gobierno* noted that early colonial Andean society became a world “upside down” in which justice does not keep social balance. This article examines Guaman Poma’s assessment of the administration of justice in the Andean world in his work’s “Primer capítulo de la Justicia”. It looks into the implementation of punishment and its consequences on the individual’s social place in the Andean community. Through the topics of justice and punishment, and the author’s narration of his journey to Ciudad de los Reyes (Lima) in the chapter “Camina el autor”, I observe an Andean version of ostracism: a physical seclusion with possibilities of integration and the social condemnation of a *wakcha* (orphan) due to the lack of reciprocity and the spiritual exile. In addition, the author’s spiritual ostracism is his own sacrifice to bring justice to the Andean world.

Keywords: Felipe Guaman Poma de Ayala; Justice; Law; Punishment; Reciprocity; *Wakcha*

Recibido: 30.08.19

Aceptado: 29.10.19

Nueva corónica y buen gobierno (1615-1616) está escrita como una larga carta al rey de España cuyo autor, el indígena Felipe Guaman Poma de Ayala, señala ser descendiente de uno de los reyes incas más destacados y respetados de los Capaccuna, Topac Inca Yupanqui, y de la nobleza de los yarovilcas, una de las etnias más importantes en el Tahuantinsuyu. En su obra, Guaman Poma denuncia los malos manejos de la administración colonial y los maltratos hacia los indígenas. Como contraparte al desorden instaurado por los malos representantes del poder colonial, el cronista andino sugiere una propuesta alternativa de orden que podría introducir un nivel de equilibrio entre el mundo europeo y el mundo andino. El manuscrito de la *Nueva corónica* consta de 1180 páginas, siendo un tercio de ellas dibujos realizados por el mismo autor no solo para ilustrar, sino también para complementar su mensaje y, en ocasiones, estos textos visuales brindan una información más compleja que el texto escrito. La presencia de las imágenes constituye una estrategia de codificación y decodificación abierta a la interpretación de sujetos que portan tanto códigos letrados occidentales como códigos visuales indígenas. Como ha señalado López-Baralt (1988), las imágenes anclan el mensaje escrito, lo complementan y eventualmente lo contradicen.

La obra de Guaman Poma de Ayala puede leerse como un texto híbrido por la convivencia y comunicación entre la letra y la imagen como espacios complementarios y contrastantes que configuran un sentido plurivalente y plurisemántico en torno a su valoración del mundo andino y de las estructuras coloniales en él. Sin embargo, este mensaje de múltiples valencias nunca se desvía demasiado del proyecto general de su autor: realizar una denuncia de las injusticias de la administración colonial en los Andes y constituirse como el sujeto apropiado para presentarlas ofreciendo una solución al rey. El mundo colonial al que Guaman Poma remite estaba desestabilizado, era un “mundo al revés” no solo

por la mala administración colonial española, sino también porque se produjo una inversión en las estructuras de poder jerárquicas que regulaban la pirámide social de la sociedad andina. Por ejemplo, las mujeres andinas perdían el honor con españoles y hombres de otras castas que invadían el Perú, los nobles indígenas servían a españoles y a indios comunes, la justicia no existía para prevenir o castigar el mal comportamiento, sino para intensificar las penas de los indígenas. De esta manera, en la *Nueva corónica* se realiza una presentación y evaluación de la administración de justicia durante el gobierno de los incas, especialmente a través del énfasis en el mantenimiento del equilibrio y la preservación del orden, en contraste con la situación durante la colonia.

A través del análisis de “Primer capítulo de la Justicia” y de “Cuarto castigo. Castigo de doncellas y donceles”¹ examino dos procesos discursivos de Guaman Poma: (i) cómo el cronista realizaba una valoración de la justicia y del castigo en el mundo andino y (ii) cómo la implementación de condenas que afectaban el lugar social del individuo en la comunidad permitían el mantenimiento del equilibrio social. Propongo que a partir de estos dos argumentos, y de la narración del viaje del autor a Lima plasmada en el capítulo “Camina el autor”, puede trazarse la representación del ostracismo en el mundo andino. Con ostracismo me refiero a la reclusión física de un individuo con posibilidades de integración, la condena social como *wakcha* (huérfano) a través de la negación de la reciprocidad y su dimensión espiritual (que llamo ostracismo espiritual) como sacrificio del mismo autor para llevar la justicia al mundo andino.

Cabe recordar que Guaman Poma es un escritor que oscila entre dos mundos de referencia y, como tal, selecciona, compara y contrasta elementos de las dos realidades que puede (de)codificar, lo cual le permite entonces apelar a la atención de diversos receptores y oyentes. En tal sentido, es posible analizar la mirada del cronista andino desde los puntos de referencia que enlazan su contacto con los diversos mundos por los cuales camina. La perspectiva de Serge Gruzinski (1994) en torno a los puntos de referencia en *La guerra de las imágenes* nos ayuda a entender cómo Guaman Poma presentó su material con base en

adecuaciones, selecciones y comparaciones, con elementos pertenecientes al mundo de su auditorio como referencia al momento de adentrarse a una nueva materia. La mirada referencial fue una de las primeras estrategias de conocimiento en el encuentro conflictivo y traumático entre Occidente y el mundo americano. Funcionó como un marco cognoscitivo en el que se intentó aprehender lo desconocido a partir de lo conocido. Esta estrategia cognoscitiva marca la mirada de Guaman Poma, de su auditorio y lectores hasta el día de hoy.

La posición de las élites andinas en un “mundo al revés”

A partir del momento de la conquista y consecuente colonización española del territorio dominado por la etnia inca, se produjo un drástico cambio en todos los niveles de organización del mundo andino. El plano social fue uno de los principales puntos de enfoque de Guaman Poma, quien se declaró miembro de la nobleza local yarovilca y veía cómo la imposición del nuevo orden generaba una desestructuración que amenazaba la pervivencia del mundo andino colonial. Antes de la llegada de los conquistadores, las élites locales mantenían cierto poder sobre su región, especialmente porque no veían afectada la dinámica de organización de sus propias comunidades con el nuevo poder². A pesar de la presencia de grupos en desacuerdo con el poder inca, algunos de los cuales colaboraron con los conquistadores españoles, la obra de Guaman Poma representa el mantenimiento de cierto equilibrio jerárquico que regula las interacciones entre los diversos miembros de la sociedad y establece las condiciones en las cuales actúan los principios estructuradores andinos de la reciprocidad y la redistribución.

Con la imposición del orden colonial, las élites indígenas descubrieron que los parámetros impuestos por los conquistadores generaban conflicto con los patrones andinos de organización social. La administración colonial redujo los privilegios de la nobleza indígena y eliminó las sutiles diferencias entre los distintos órdenes sociales. La inserción de nuevos elementos de poder y control como intermediarios en el aparato colonial retiró el poder a los nobles andinos y se instauró un sistema vertical y violento que presionó a las comunidades indígenas para entregar sus tierras, pagar tributos excesivos y sufrir una serie

de abusos indiscriminados. La imposición de un régimen ajeno se extendió al intento de controlar y normativizar el lenguaje, la religión y la economía, órdenes de la estructura social que no solo tenían una dinámica propia, sino que se instauraban sobre la base de una serie de principios gnoseológicos que regían la totalidad heterogénea del mundo andino: la reciprocidad, la redistribución, el *tinkuy* y el *kuty*³.

Diversos estratos de la casta señorial andina interactuaron de diversas maneras con el régimen colonial, unos entraron rápidamente a servir bajo su gobierno y así aprovecharon las prerrogativas que pudieran lograr; otros se vieron imposibilitados o negados de acceder o mantenerse en una posición de poder y fueron rebajados en la escala social. Esta situación se extendió a los descendientes de la nobleza indígena, quienes supuestamente estaban protegidos por acuerdos de conquista. Sin embargo, la realidad política en tiempos de la imposición de un nuevo régimen era contradictoria y, en su mayor parte, desequilibrada. En este contexto aparece la figura de Guaman Poma, noble yarovilca y supuesto descendiente de Topa Inca Yupanqui, el gobernante más prestigioso de los Capaccuna, según las credenciales de legitimación que su crónica ofrece:

Socavada su privilegiada posición de clase señorial, fracasado su proyecto de preservar en sus aspectos centrales los mecanismos tradicionales andinos de regulación social y económica [...] las élites nativas se hallan a comienzos del siglo XVII amenazadas en su propia supervivencia como tales. (García-Bedoya, 2000, p. 167)

Como parte de su proyecto de reestructuración del orden, Guaman Poma llevó a cabo una presentación del sistema judicial andino en la primera parte de su crónica. En este sistema los castigos correctivos garantizaban no solo el cumplimiento de la ley, sino el equilibrio y la pervivencia de los principios reguladores que eventualmente se eliminaron en el mundo del autor y contribuyeron a la decadencia que conoció. A continuación examino dos ejemplos de la impartición de justicia en el mundo prehispánico bajo la mirada del cronista andino: la cárcel subterránea y el castigo a los adúlteros.

La cárcel de los traidores: el ostracismo bajo tierra

El “Primer capítulo de la Justicia” que se encuentra entre los folios 303 y 316 de la *Nueva corónica* incluye la descripción de diecinueve castigos correctivos a faltas cometidas por diversos elementos de la sociedad durante el gobierno de los incas⁴. De manera intercalada se incluyen cinco imágenes que representan visualmente algunos de los castigos. Guaman Poma ofrece no solamente un panorama de los diferentes quebrantamientos de la normativa en la sociedad inca, sino casi un catálogo que especifica exhaustivamente las faltas de cada grupo social en particular. Algunos elementos del discurso sobre estos quebrantamientos recuerdan a las prédicas eclesiásticas. Al respecto, Rolena Adorno ha señalado que Guaman Poma tomó muchos elementos de la retórica eclesiástica, especialmente del sermón. En tal sentido, el autor sigue el modelo de fray Luis de Granada en su *Memorial de la vida cristiana*: “Según fray Luis, el predicador debe dirigir el sermón a las diversas clases sociales, informando a cada una cuál es su deber moral” (Adorno, 1991, p. 88).

El capítulo inicia con el primer castigo del reino, a los traidores. En el folio 303 se presenta una breve descripción a manera de portadilla, en la cual destaca la palabra “IVSTICIA” como estrategia para llamar la atención de los lectores y hacer referencia a uno de los pilares del mundo andino, en contraste con el desorden y la ausencia de justicia que el narrador encuentra en el mundo dominado por el poder colonial. Además, se especifica que la impartición de justicia se encuentra a cargo del inca como figura principal de autoridad, ayudado por los señores principales y el consejo real. Además, se detallan algunos de los términos en quechua utilizados como parte del vocabulario judicial: “Primer cárcel de los traydores *yscay sonco auca* llamado *sancay* [cárcel perpetua], cárcel de las ciudades y uillas y pueblos se llamaua *pinas* [cautivo], *uatay uaci* [cárcel], primer castigo de justicia” (p. 303). En el folio 304 se presenta la imagen visual del primer castigo, la cárcel de los traidores:

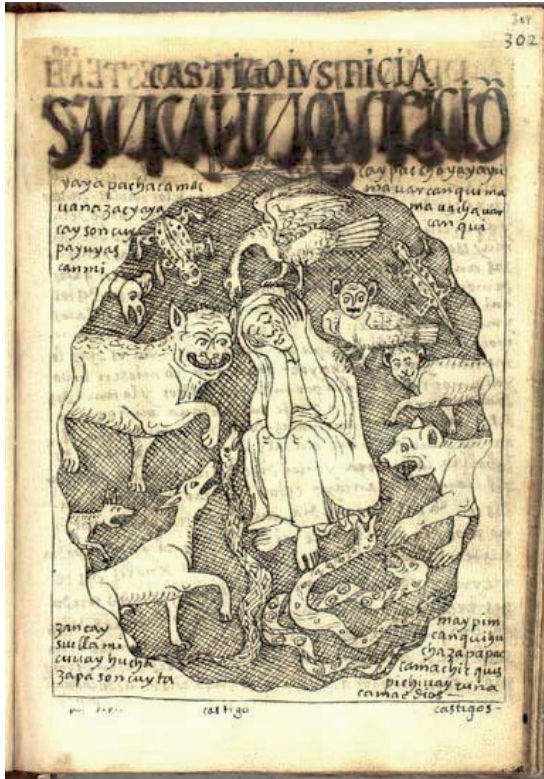


Figura 1. Nueva corónica y buen gobierno (1615), p. 304. Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca.

Conocida con la palabra quechua *sancai*, se configuraba como un agujero en lo profundo de la tierra en el cual se recluía al delincuente acosado por diversos animales y alimañas: un águila, un sapo, una lagartija, una lechuza, un cóndor, un jaguar, un puma y varias serpientes. En el centro de este agujero el traidor está sentado en posición fetal, con los ojos cerrados, huellas de lágrimas en el rostro y con las manos tapándose las orejas. Alrededor del agujero, en cada “esquina” de la imagen, se escriben frases en quechua que representan la pena y los lamentos del condenado en quechua:

Yaya Pacha Camac, uanazac yaya. Cay soncuypa yuyascanmi. [Padre creador del mundo, voy a escarmentar. Padre, es la memoria de mi corazón.] / *Caypaccho yaya yumauarcanqui, mama uachauarcanqui?* [¿Es para esto que me engendraste, padre, y me pariste,

madre?]/ *Zancay suella micuuay huchazapa soncuyla*. [Cárcel, cómeme de una vez este mi corazón pecador.] / *Maypim canqui huchazapapac camachic? Quispichiuy, Runa Camac dios*. [¿Dónde estás, creador del pecador? Creador del hombre, Dios, sálvame.] (p. 304)

En el siguiente folio se enumeran los tipos de delincuentes que cometían grandes delitos: “para castigar a los uellacos y malhechores dilenquentes *auca* [enemigo], *yscay songo* [traidor], *suua* [ladrón], *uachoc* [adúltero], *hanpioc* [brujo], *ynca cipcicac* [murmuradores del inca], *apuscachac* [soberbio]. A estos dichos le metían *hatun huchayoc* [grandes delincuentes]...” seguido por el tormento al que eran sometidos: “para que la comiesen bibo” (p. 305). En su texto, el autor equipara el grado de la culpa con las penalidades religiosas a las que condenaba la Inquisición española, el máximo tribunal judicial y espiritual en la época. Para Guaman Poma, la referencia a la Inquisición demostraba ante los lectores no andinos la gravedad del delito y también la separación del condenado de la vida comunitaria. De manera implícita, se realiza una equivalencia con la excomunión que separaba totalmente al individuo cristiano de la comunidad de la Iglesia y sus miembros. En el imaginario del mundo andino, la separación drástica del individuo de la comunidad no solo era la condena a la vida en soledad, sino implicaba la pérdida de la oportunidad de establecer relaciones de reciprocidad, lo cual lo condenaba a una vida de paria. Los animales que están en la cárcel subterránea son parte del elemento activo del castigo, pues su cometido es atormentar el cuerpo y comerse vivo al encarcelado. Vemos de esta manera que las formas que toma esta primera condena son el castigo físico y el aislamiento.

La representación que se da de este espacio de reclusión recuerda al ostracismo practicado en la antigua Grecia. La ley del ostracismo se registra en Atenas en el siglo V a. C. como práctica para resolver los problemas de tiranía que aquejaban a la ciudad. A través de la votación de una asamblea se decidía si el individuo en cuestión debía ser condenado al destierro en bien de la comunidad. El exilio no era nunca permanente y el desterrado no perdía sus derechos ciudadanos. Se configuró básicamente como una herramienta política, pues a pesar de tener una dinámica establecida, no se consideraba parte del código judicial. Básicamente, los historiadores creen que el ostracismo de la Antigüedad

griega constituyó un mecanismo de defensa popular⁵. La noción helénica del ostracismo como un mecanismo de control social puede contrastarse con la idea andina de separación del individuo problemático de la sociedad. No se sabe a ciencia cierta si estos castigos formaron parte de un código legal estructurado y en funcionamiento, pero es claro que para Guaman Poma las faltas, condenas y sanciones que estos castigos representaban respondían no solo a la situación de emergencia que experimentaba la sociedad andina, sino reproducían el orden perdido y el equilibrio entre una figura de autoridad, el buen comportamiento de la sociedad y la condena del comportamiento errado, elementos necesarios para la dirección de dicha sociedad hacia el progreso.

Otro punto de referencia que ofrece un contraste con la representación que Guaman Poma hace del castigo en la cárcel subterránea se encuentra en la reflexión que Michel Foucault hizo en *Vigilar y castigar*. Foucault se concentra en los métodos de control y represión sistematizados de las sociedades modernas pero, antes de introducirse en la materia, señala que uno de los cambios sustanciales que marcó el nacimiento de la prisión fue la desaparición del suplicio físico, la tortura y el espectáculo punitivo como métodos de castigo:

De este doble proceso —desaparición del espectáculo, anulación del dolor— son testigos los rituales modernos de la ejecución capital [...] para todos, una misma muerte, sin que ésta tenga que llevar, como blasón, la marca específica del delito o el estatus social del delincuente; una muerte que no dura más que un instante. (2002, p. 19)

Como puede verse en el castigo a los traidores, y como se verá más adelante con el castigo a las doncellas y donceles, la desaparición que menciona Foucault refiere a la pérdida de la presencia en la idea de castigo que maneja el autor indígena. Así, la condena es un espectáculo en el castigo a las doncellas y donceles; sus cuerpos desnudos son colgados y expuestos públicamente para hacer referencia al pecado sexual cometido. A su vez, en el caso de la mujer, la marca del delito afecta para siempre su posición social y la estigmatiza como una paria. El suplicio en tanto marca física sobre el cuerpo se aprecia también en la representación visual del primer castigo en el acto, por parte de los animales, de devorar el cuerpo vivo del condenado. Este debe permanecer por lo menos dos

días en el ostracismo subterráneo, sin alimentos ni bebida, a lo que se añade el tormento físico. Sin embargo, si el condenado sobrevive al castigo, es potestad del inca perdonarlo, darle la libertad y brindarle la posibilidad de que se reintegre en la comunidad andina.

Uno de los puntos más interesantes de este castigo era la total autoridad del inca en su ejecución. Podría interpretarse que el perdón se justificaba porque, al sobrevivir los dos días de tormento en la cárcel subterránea, el condenado demostraba su resistencia física y su temple, y ambos lo posicionaban como un miembro activo y productivo que podía reintegrarse en la comunidad. En el mundo andino, el castigo para los individuos problemáticos que afectaban el equilibrio de la sociedad era correctivo. Si se demostraba que el individuo podía ser agente transformador y productivo para el bien común, se aplicaba un castigo correctivo en lugar de recurrir al ostracismo total y a la pérdida de un miembro de la comunidad que podía serle útil una vez corregido por el castigo. No constituían entonces mecanismos de control o represión que cercenaran la libertad del individuo. En dicho contexto, la autoridad del inca en tanto figura reguladora del castigo se presentaba en la particularidad de estas cárceles. Dichos espacios de reclusión, señala el autor indígena, eran parte de la propiedad privada del inca y solamente él podía sustentarlas y, por ello, solamente se encontraban en las ciudades en las cuales residía el inca (p. 305).

Un aspecto sumamente interesante en torno a la experiencia de la pena del condenado se encuentra en los textos quechuas que acompañan la imagen de la cárcel subterránea. Para analizar el sentido de estos lamentos en quechua, que he citado páginas atrás, hay que recordar la lógica del posicionamiento visual de los elementos en las ilustraciones de Guaman Poma y la jerarquía que esconden. La mayoría de los dibujos del autor indígena requerían una mirada desde adentro, por lo que la división espacial de los dibujos en referencia a la cuatrupartición andina debe realizarse desde los ojos de los representados y no de los espectadores ni del autor⁶. De esta manera, Adorno señala que la distribución espacial alto/bajo y derecha/izquierda producía una “inversión del campo visual, que ofrece el mismo efecto que la imagen de un espejo, desde el punto de vista del observador externo, la derecha conceptual estará siempre a la izquierda pictórica” (1989, p. 154).

El primer texto se encuentra en el extremo superior derecho de la imagen (mirada interna que destaca el lado masculino) y constituye un lamento al Padre Creador Pachacamac, deidad tectónica y subterránea que también fungió como uno de los adoratorios más importantes del mundo andino: “Padre creador del mundo, voy a escarmentar. Padre, es la memoria de mi corazón”⁷. En este lamento se expresa el llanto del condenado a manera de invocación a la divinidad, pidiendo piedad y clemencia. Es posible reconocer aquí un ejemplo de la zona de contacto⁸ entre el hemisferio gnoseológico andino y el cristiano, con la referencia a Pachacamac como dios creador, pero también como la deidad subterránea que ejercía su poder sobre el *Uku Pacha*, el mundo de abajo, que se sugiere en la imagen de este tipo de cárcel. Un segundo punto de referencia lo conecta con el cristianismo, al evidenciar el buscar refugio en la divinidad en momentos de necesidad y peligro. Un tercer punto de referencia que solo puede ser decodificado por sujetos que operen el capital simbólico andino es que hablar de Pachacamac implica la posibilidad de un *pachacuti*, es decir, la inversión del mundo y la regeneración del mismo en uno nuevo. Desde un punto de vista antropológico actual, el *pachakutiy* andino es un concepto asociado al cambio, aunque también designa la necesidad de una reversión de un mundo en el que la comunidad y sus miembros sufren para iniciar el retorno a un tiempo regido por los valores sociales y religiosos andinos. Este retorno sienta las bases para la inversión del mundo (Landeo Muñoz, 2014, p. 107) cuyo objetivo es regular el “mundo al revés” que se ha generado con el sufrimiento del hombre. Es importante señalar que este concepto no implica la regresión a sistemas similares a los imperantes en el Tahuantinsuyu, sino más bien la incorporación de lo andino como un eje fundamental para la construcción de un nuevo mundo. Apelar a la clemencia de Pachacamac es una manera de invocar la inversión de la situación carcelaria y la posibilidad de reinserción en la comunidad.

El texto en el extremo superior izquierdo de la imagen presenta un lamento al padre y a la madre, no las divinidades (Pachacamac y Pachamama), sino a los engendadores del castigado: “¿Es para esto que me engendraste, padre, y me pariste, madre?”. Este retorno a través del recuerdo implica una vuelta a las raíces familiares, los primeros vínculos con la comunidad y los primeros lazos

de reciprocidad que experimenta el sujeto andino. Vuelvo ahora a la última parte del primer lamento que menciona “la memoria de mi corazón”. La mención al corazón no solo es una estrategia retórica de apelar a los sentimientos del lector⁹. El corazón como órgano de la memoria es parte de la retórica andina en torno al acto de recordar¹⁰. Dicho tópico se reafirma en el siguiente texto, en el lado inferior derecho de la imagen: “Cárcel, cómeme de una vez este mi corazón pecador”. La mención de un arbusto espinoso que devora el corazón del castigado intensifica la imagen del corazón como órgano vital que se encuentra activo en el momento del suplicio al estar recordando al padre y a la madre. Finalmente, el texto al lado inferior izquierdo establece similitudes y puntos de referencia con el ruego en la oración de Jesús en el calvario: “¿Dónde estás, creador del pecador? Creador del hombre, Dios, sálvame”. La petición del hijo de Dios de no abandonarlo y del sujeto andino de liberarlo de los hombres establece un potencial contacto subversivo, ya que relaciona la situación del condenado indígena con la imagen de religioso azuzador y delincuente que se le adjudicó a Jesucristo cuando lo llevaron al calvario. En el marco de la gnoseología andina, se instaura la imagen del dios indiferente. Esta constituye uno de los mitemas más recurrentes en la cosmovisión andina, pues si bien los dioses fundan el mundo y a sus habitantes, se olvidan de ellos, especialmente en momentos de crisis y *pachacuti*¹¹.

En suma, con la representación visual y escrita del primer castigo, Guaman Poma establece la imagen del *sancai* como el espacio del ostracismo y la reclusión física que formaban parte de la condena y la negación de participación en la comunidad. Pero estamos ante un tipo correctivo de castigo que, si se cumplen dos condiciones —sobrevivir al tormento y lograr la buena voluntad del inca que otorga perdón y libertad— puede revertir el destino del castigado y permitirle el retorno a la comunidad. De esta manera, la anulación de la reciprocidad y de la pertenencia a la comunidad en este castigo es momentánea y constituye un primer nivel en el camino andino hacia el ostracismo.

El pecado contra la honra, la reciprocidad y el ostracismo social

El castigo que analizo a continuación se aplicaba a las doncellas y donceles cuya falta era de orden físico y sexual; esta cobra un carácter moral, ya que Guaman

Poma la equipara al libertinaje y a la depravación que imperan en el mundo colonial. El cronista no menciona de manera explícita el carácter sexual de la falta, pero la configura como una transgresión al bien común y a la honra. La imagen de la página 310 antecede al texto y lleva como título “ANTA CACA, ARAVAI, CASTIGOS DE VÍRGENES / *tasquecona uacllispa huchallicoccuna* [los jóvenes que se corrompieron y pecaron] / *Equeco ynca* / Anta Caca, cobre pena / castigo /”:

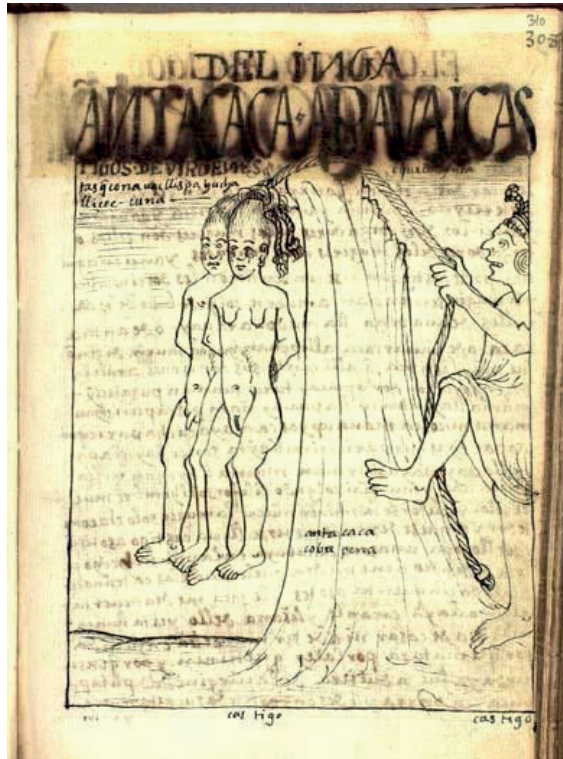


Figura 2. *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), p. 310. Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca.

En esta imagen destacan un par de jóvenes totalmente desnudos que son colgados de los cabellos por un hombre adulto. La imagen no presenta demasiados detalles, pero es intensa y apela de manera directa al lector debido a la crudeza de su representación. Los personajes castigados parecen ser bastante jóvenes debido a la

delgadez de sus cuerpos y a lo poco desarrolladas que se presentan sus características físicas. Tanto el hombre como la mujer llevan marcas de lágrimas en el rostro, pero mientras la muchacha parece desconsolada y afligida, el hombre parece lucir una actitud de furia en el rostro. El personaje castigador está parcialmente representado y no lleva marcas vistosas pero sí un tocado y orejeras, lo que indica que puede ser un miembro encumbrado de la sociedad o un oficial inca.

El texto que explica la imagen se encuentra en la página 311 y lleva como título “EL QVARTO CASTIGO: Castigo de donzellas y de donceles, los castigos que hazía para que se guardasen el bien y onrra de la donzel y donzella deste rreyno y pulcía y buena justicia y gouierno”. Es interesante que Guaman Poma incluya una referencia a la idea de honra que evocaba el sentido español de honor y que estaba basada sobre todo en la pureza de sangre aunada a la religiosa, es decir, la honra de ser cristiano viejo y no tener sangre de infieles, morisca o judía. No hay que olvidar que el capítulo de los castigos en el que se inserta esta imagen corresponde a la historia prehispánica y al gobierno de los incas que se narra en la primera parte de la *Nueva corónica*. A pesar de la impresión de referencia a la sociedad española de los siglos XV y XVI y no la estrictamente andina, hablar de honra en esta imagen alude, en principio, a hablar de virginidad. A partir del título que Guaman Poma da a este castigo puede colegirse que para el mantenimiento de la justicia y del buen gobierno, el comportamiento sexual no transgresor de la juventud es un elemento necesario. Es posible que en el mundo ideológico del cronista andino ya hayan influido los parámetros cristianos en torno al comportamiento sexual, pero lo más importante es que la unión sexual de doncellas y donceles antes del matrimonio implicaba un rechazo activo de la reciprocidad y del establecimiento de redes de interacción familiar.

La caracterización de los jóvenes como doncellas y donceles configura el estatus de virtud como condición previa a la falta, lo que implica que portan el potencial necesario para establecer nuevas redes de reciprocidad e interacción hacia sus familias y atraen de esta manera nuevas posibilidades de desarrollo para esta y su comunidad. En tal sentido, el establecimiento de relaciones sexuales ilícitas es una forma simbólica de negarse al intercambio recíproco, que, Alberti y Mayer definen, a propósito de la reciprocidad andina, como

[...] el intercambio normativo y continuo de bienes y servicios entre personas bien conocidas entre sí, en el que entre una prestación y su devolución debe transcurrir un cierto tiempo, y el proceso de negociación de las partes, en lugar de ser un abierto regateo, es más bien encubierto por formas de comportamiento ceremoniales. (1974, p. 21)

De esta manera, es difícil discernir cuáles fueron las implicancias que normativizaron el encuentro sexual entre los jóvenes y cuyas transgresiones lo tornaban ilícito. Aun así, a los ojos de la sociedad andina que Guaman Poma describe, su falta involucra no solo a la pareja en la toma de decisiones, sino a gran parte de la comunidad¹². En su estudio sobre los vínculos intermaritales en el mundo andino, Ralph Bolton señala que en la etnia qolla del Altiplano los matrimonios son, en general, “endógamos y han sido tradicionalmente arreglados por los padres de ambos esposos” (1974, p. 158). Esta práctica es común en el mundo andino, pues elegir pareja es una decisión que implica más que los sentimientos. Los padres participan en la elección porque ellos son el principal enlace de los jóvenes con la comunidad y conocen qué redes de reciprocidad deben ser reforzadas y cuáles no. La transgresión que implica la seducción sexual entre jóvenes conlleva vergüenza a la familia y a la comunidad en la época que el cronista describe: “y porque en su uida ya fue adúltera de la uirginidad, puta pública cin onrra y le desonrró a toda su casta, muera” (p. 11).

Las relaciones sexuales ilícitas en el mundo planteado por la *Nueva corónica* implican el desorden y la negación del equilibrio y de la reciprocidad como principios configuradores. Cuando Guaman Poma condena el amancebamiento de las indias con los españoles para crear “infames mestizillos”, implica que la vida sexual de la colonia ha llegado a tal desenfreno que amenaza la existencia de la raza andina. Ahora bien, este texto solo habla de indios prehispánicos que se encuentran en dos posibles escenarios de transgresión: (i) ambos cometieron la falta y consintieron en ella, o (ii) si uno (mujer u hombre) forzó al otro (mujer u hombre). El primer caso lleva el castigo más severo. Al haber consentido en la transgresión, ambos son castigados, como ilustra el dibujo, hasta morir:

[...] y ancí en aquel tiempo se castigaua ci se consentieron los dos, el hombre y la muger. Sentencian a muerte, colgado bibo de los cauellos de una peña llamado *arauay* [horca] o de Antaca Cacaca [*sic*] o de Yuar Caca. Allí penan hasta murir. (p. 11)

Ahora bien, si uno forzaba al otro y este/a consentía, el forzador era condenado a muerte y el forzado al azote y luego al ostracismo:

Ci le forsó el hombre, muere solo. Y se le forsó la muger, muere la muger solo. El acometedor y el que se dexó acometerse lleua castigo, asotes con *chocclo copa*, un asote de cabuya, en la punta hecho pelota, de dentro tiene piedra que le muele las entrañas. Con ella le da cinquenta asotes y le saca media muerta al yndio o a la yndia. Cúranle y le sana dello. Y ésta nunca más se a de casar ni a de ser manseba en su uida... (p. 11)

En el marco de esta intensa condena, podemos leer el discurso del adoctrinamiento cristiano que concebía a la mujer como agente de seducción y vehículo del pecado, semejante a Eva en la Biblia. Guaman Poma utiliza ciertas pautas de este adoctrinamiento intensificado al comprobar que, a sus ojos, son las indias las que están llevando la degeneración al mundo andino a través de su unión con españoles e indios bajos. El castigo de sus antepasadas prehispánicas se extendería al presente colonial: "...porque le matará por la ley que tienen y porque en su uida ya fue adúltera de la uirginidad, puta pública cin onrra y le desonrró a toda su casta, muera" (p. 311).

El caos que revela la transgresión es para Guaman Poma parte del mismo problema que enfrenta el mundo andino después de la conquista. Ello confirma mi hipótesis de que la ausencia de reciprocidad (padres/hijos, individuo/comunidad) causa el desorden. Ahora bien, en la época previa a la conquista, este desorden se sancionaba y se mantenía así el equilibrio. La condena social de la que son objeto las doncellas andinas como las aludidas en este episodio es una forma de ostracismo social, ya que no se les permite contraer matrimonio y se les niega la entrada en el circuito de la reciprocidad y el establecimiento de vínculos familiares. Considero este tipo de destierro un castigo más intenso que el ostracismo físico del primer castigo. En este caso, la condenada se convierte en una paria social imposibilitada de establecer vínculos maritales y, por lo tanto, de aportar con nuevos integrantes a la comunidad. Es una *wakcha*, una mujer pobre que no puede establecer reciprocidad porque está estigmatizada socialmente¹³. De ahí que, aunque la mujer no muera físicamente porque no ha sido la causante activa de la falta, lleva una "muerte" simbólica porque no puede perpetuar su casta a través de la descendencia.

Otro aspecto interesante de la condena es la expresión del dolor en boca de los mismos castigados de manera semejante al prisionero del primer castigo que utiliza oraciones para lamentar su situación y pedir misericordia. Una vez más, Guaman Poma recurre a los recursos del sermón doctrinero para apelar a la emoción de su lector. En este caso no utiliza rezos, sino cantos y lamentos con elementos musicales cuyo género se reconoce como *arauí*, una extendida forma poética en el mundo andino presente hasta el día del hoy, comúnmente de tema amoroso. Como en el castigo anterior, el cronista incluye la lamentación en quechua. En este *arauí* en particular se hace una petición a las aves, el cóndor y el halcón, para que lleven su recuerdo a sus progenitores. Los animales también son caracterizados con apelativos familiares, por lo que es posible que se quiera reforzar que los únicos lazos de reciprocidad que mantienen y tendrán estos jóvenes son los familiares:

*Yaya condor apauay Tura guaman pusauay Mamallayman uillapuuy
Nam pisca punchau Mana micosca, mana upyasca Yaya cacha puric,
quilca apac, chasqui puric Cimillayta soncollayta apapullauay
Yayallayman mamallayman uillapullauay.*

[Padre cóndor, llévame, Hermano gavián, guíame, intercedan por mí ante mi madre. Ya estoy aquí por cinco días sin comer, sin beber, caminando como mensajero de mi padre, que lleva instrucciones, que corre como mensajero. Lleva, te ruego, mis palabras y mi corazón, intercede por mí ante mi padre, ante mi madre.] (p. 311)

Estos lazos primarios en el mundo andino forman parte del capital simbólico que debe ser incrementado pero, en el caso de estos jóvenes, han fracasado en su rol social al practicar el egoísmo y la negación de la reciprocidad a través de relaciones sexuales ilícitas.

El ostracismo espiritual como resultado del sacrificio: “Camina el autor”

A lo largo de este ensayo he señalado que los castigos en los Andes prehispánicos, tales como los representa Guaman Poma en su obra, revelan diversos tipos de ostracismo. El primero corresponde al ostracismo físico con posibilidades de reintegrarse a la comunidad; el segundo representa el ostracismo social que, en el caso de la mujer, conlleva la condena de la negación al matrimonio y a la reciprocidad. Veamos ahora una tercera posibilidad en el capítulo “DEL MVNDO

BVELBE EL AVTOR A SV CASA” (pp. 1104-1139) en el cual el cronista configura su disposición al ostracismo físico para lograr la salvación del mundo andino. De esta manera, a través del alejamiento voluntario de la comunidad, el autor se representa a sí mismo como un sujeto a sacrificar que, a través de sus lamentos y peripecias, aspira a invertir el desorden y recuperar la justicia para los indígenas.

El ostracismo voluntario de Guaman Poma en uno de los capítulos finales de su crónica está marcado por la carencia y la soledad, es decir, por su condición de *wakcha*. El autor que camina es pobre porque está solo en un mundo ajeno que no reconoce sus atributos y credenciales de nobleza, porque es un mundo en el que no puede confiar en la red de reciprocidad. Su viaje empieza con una manifestación de la solidaridad y piedad del autor hacia sus congéneres, es decir, su configuración como buen cristiano, condición necesaria para asimilar la posición de ofrenda de sacrificio. Además, se representa como servidor del rey. Después de treinta años de servicio, el autor regresa a su pueblo en Lucanas y encuentra caos y desorden en su familia, su casa y su comunidad:

Treynta años estando seruiendo a su Magestad, halló todo en el suelo y entrádole en sus casas y sementeras y pastos. Y halló a sus hijos y hijas desnudo, seruiendo a yndios picheros, Que sus hijos y sobrinos y parientes no le conocieron porque llegó tan biejo; sería de edad de ochenta años, todo cano y flaco y desnudo y descalso. (p. 1104)

Uno de los aspectos principales que permite configurar a Guaman Poma como *wakcha* al inicio de este capítulo es que cuando llega a casa nadie lo reconoce, ni sus hijos ni su comunidad, además de que la familia ha perdido su alto estatus en la élite regional y se encuentra ahora sirviendo a “indios pecheros” (p. 1104). La orfandad del autor no se lee a través de la falta de reconocimiento y de la pérdida de la posición social, sino en el contraste entre un “antes”, en el que “se regalaba como señor y príncipe”, y un “después” en el que se encuentra “pobre y desnudo sólo para alcanzar y ver el mundo con la merced y licencia y vista de ojos de parte de su Majestad”. La caracterización de Guaman Poma como “muy cansado y muy pobre” es casi una letanía a lo largo del capítulo, al igual que las manifestaciones de abuso y violencia que encuentra en su camino. La condición de *wakcha* se reafirma a partir de su constante soledad y necesidad,

configurándose así el tercer estado del ostracismo, el ostracismo espiritual, que se toma voluntariamente a manera de sacrificio del sujeto prototípico para regenerar el mundo en crisis. Reconoce entonces que un *pachacuti* ha tenido lugar y, como todos los principios del mundo andino están en decadencia, es un *pachacuti* que no ha traído renovación. Una nueva era ha empezado, pero para los indígenas esta era solo alberga injusticia y sufrimiento. Es un mundo en completo desequilibrio.

Al inicio de su viaje, como se ve en la imagen que abre el capítulo (folio 1105), Guaman Poma está acompañado de su hijo, un caballo y dos perros “amigos”¹⁴, pero todo el apoyo se desvanece para dejar al autor una vez más abandonado, desamparado y sometido a los abusos de malos administradores coloniales.

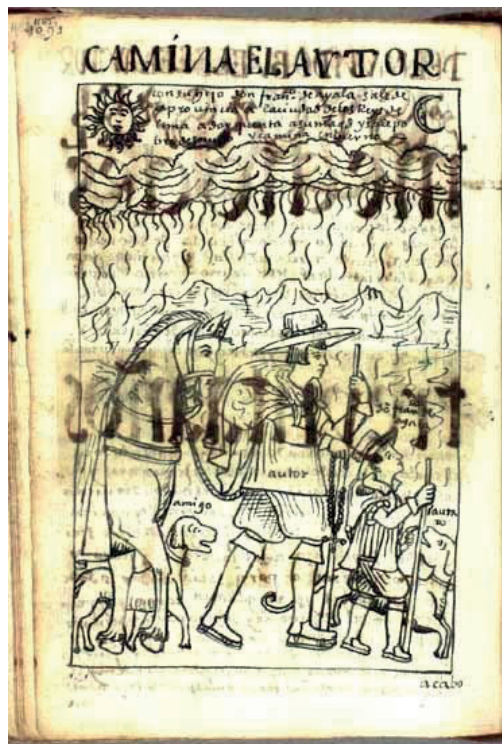


Figura 3. *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), p. 1105. Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca.

Sin embargo, en su camino a Lima se encuentra con indios en peor condición que la suya, a los que siempre ofrece consuelo y misericordia. También se encuentra con buenos samaritanos, incluso con españoles, que lo ayudan a reafirmar su posición como figura prototípica del sacrificio: en la tradición cristiana, esta figura debe encontrar sobre todo obstáculos, pero también debe ser ayudada en ocasiones para poder llevar el hilo narrativo a través de la esperanza en la salvación. Es posible que Guaman Poma haya tomado este modelo de las hagiografías. Además, en este capítulo, el autor hace gala una vez más de los recursos de la retórica del sermón, sobre todo a través de la apelación y los lamentos a la divinidad. A diferencia de los lamentos dirigidos a padres y madres divinos andinos y terrenales, de los castigos al traidor y a los donceles y doncellas, el indio ladino cristiano evoca a Dios y a la Virgen María. Estos lamentos suelen tener como tema la ausencia de justicia para los indígenas, contraponiéndola así con la pervivencia de la misma en el mundo prehispánico, que se ha analizado anteriormente: “Mira, señor, Dios del cielo, él haze este daño, un protetor de los yndios, al dicho autor. ¿Qué me hará a los yndios pobres de Jesucristo?” (p. 1111); “¡O, gran Dios mío, señora Santa María, o altícimo señor, nuestro rrey católico, doleos de ello de la criatura hechura que le costó tanto trauajo y castigos y tormentos y muerte y conprado con su preciosa sangre, doleos, Jesucristo, de buestros pobres!” (p. 1112).

Uno de los momentos importantes en el viaje del autor a Lima es su llegada a Huancayo en medio de las celebraciones de la Pascua. Como buen cristiano acude a la celebración de la misa, pero no encuentra posada ni buena alma que lo socorra. Finalmente, nuestro autor se halla solo en la plaza del pueblo, el lugar de encuentro por antonomasia de la comunidad, pero sin ninguna comunidad a la que afiliarse. El camino del ostracismo andino se ha cumplido. Guaman Poma ha sacrificado su posición para viajar por el mundo colonial portando unas credenciales de nobleza que ya no son reconocidas, con el proyecto de llevar su relato primero al virrey en Lima para que llegue al rey en España, pero su llegada a Lima termina en el peor desamparo, sin comida, sin bestias, sin dinero, fuera de un zaguán, sin casa, sin *wasí*, sin familia, sin piedad, sin justicia.

La representación que Guaman Poma hace de sí mismo, los constantes lamentos hacia la divinidad y su rol como cronista real y representante de la verdad del mundo colonial lo acercan a la figura del cordero sacrificial de la tradición judeocristiana. Guaman Poma es el representante de la nobleza andina, el único que reúne los atributos y los códigos necesarios que posibilitan la renovación y reordenamiento del mundo andino en crisis. Por este motivo, el autor se sacrifica a sí mismo y voluntariamente se dirige a un ostracismo espiritual, en el que puede estar en el mundo, pero no encuentra una red de interacciones sociales que sustente de manera activa su posición.

Para concluir, a lo largo de este ensayo he intentado mostrar cómo la condena en el mundo andino implica la presencia de un desequilibrio que debe ser estabilizado. El ostracismo físico del *sancai* y el ostracismo social del *antacaca* son castigos necesarios para restaurar el equilibrio, es decir, la reafirmación del principio de reciprocidad como estabilizador de un mundo en cambio o crisis. Pero Guaman Poma encuentra demasiada desestabilización para que un correctivo de condena de los pecadores sea suficiente. En este contexto, el cronista decide tomar en sus manos el papel de “corrector” del mundo al revés al desterrarse a sí mismo y alejarse de su comunidad. Como sujeto que reúne los atributos necesarios, él debe esparcir estos elementos renovadores en el mundo colonial desordenado y llevar su propuesta de orden al encargado final de la regeneración, el rey de España.

Notas

- 1 Para este artículo utilizo la versión digital del manuscrito que se encuentra en el portal dedicado al autor en la Biblioteca Real de Copenhague (Guaman Poma, 2006 [1615]); así, cuando se citen fragmentos del manuscrito serán en referencia a la numeración utilizada por Guaman Poma. Además se utiliza la edición de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste de 1987.
- 2 Para más información véase García-Bedoya (2000).
- 3 Dichos principios se presentan como la cuatripartición agrupada en dos binomios o dualidades: la reciprocidad-redistribución (el primero de ellos que se analizará en este ensayo) y el *tinkuy-kutiy*. El *tinkuy* es el intercambio de la diferencia entre elementos contradictorios pero complementarios, mientras que el *kutiy* refiere el turno o el intercambio posicional para mantener el mundo en equilibrio. Para mayor información sobre estos conceptos, revisar Landeo Muñoz (2014) y Quiroz (2011, pp. 76-79).

- 4 Estos castigos se aplicaban a los traidores, los principales, las adúlteras, las doncellas y los donceles, los envenenadores, los pontífices y sus falsas mentiras, las vírgenes de los templos, los señores grandes, las señoras principales, las mujeres pobres, los virreyes, los borrachos, los mentirosos, los perezosos, los traidores, los jugadores, los desobedientes y, finalmente, los matadores. Incluían también los castigos del inca. La justificación a la especificidad de estas faltas se encuentra en que todas ellas corresponden de una manera u otra a un quebrantamiento de la ley de la reciprocidad y redistribución que configuran la gnoseología andina. Por ejemplo, una ley que castiga a los perezosos puede parecer sumamente dura si tomamos como punto de referencia el panorama judicial occidental. Pero en el mundo andino, una de las grandes transgresiones es *ama quella* (no ser perezosos), pues el trabajo y la repartición de las labores son parte de los principios básicos de la economía andina. La reciprocidad implica un intercambio normativo de bienes y servicios entre personas de una misma comunidad. Constituye un deber y un derecho y es una de las principales marcas de pertenencia a la comunidad. A lo largo de este ensayo ahondo en diversas formas de reciprocidad. Para más información, véase la compilación de Alberti y Mayer (1974).
- 5 Para mayores detalles sobre el ostracismo en la antigua Grecia, consultar Denina (1793) cuyo capítulo XII realiza una breve descripción del mismo.
- 6 Un estudio exhaustivo sobre las jerarquías espaciales y el papel de la escritura alfabética en la crónica de Guaman Poma pueden encontrarse en Quispe-Agnoli (2006).
- 7 Esta y las citas siguientes pertenecen a la página 304 en la edición digitalizada del manuscrito de la *Nueva corónica*. Los textos originales están escritos solo en quechua como cité páginas atrás. Las traducciones al español son de Jorge Urioste. Para esta parte del análisis, solo cito la traducción al español.
- 8 La “zona de contacto” es un concepto propuesto por Mary Louise Pratt en 1991 por medio del cual invita a pensar en el contexto de coexistencia de sujetos de diversos universos culturales. El espacio intermedio que inaugura la zona de contacto tiene impacto en la producción de textos autoetnográficos que pueden comprenderse como intentos de colaboración y un canal de expresión para los sujetos colonizados. Pratt define la “zona de contacto” a partir de las negociaciones textuales e ideológicas que escritores indígenas como Guaman Poma de Ayala tuvieron que operar en el temprano periodo colonial: “social spaces where cultures meet, clash, and grapple with each other, often in contexts of highly asymmetrical relations of power, such as colonialism, slavery or their aftermaths as they are lived out in many parts of the world today” (p. 34). Algunos años antes, Adorno usó el término en español en su edición de la *Nueva corónica* de 1987.
- 9 Adorno ha identificado otro de los recursos del discurso predicador en Guaman Poma: poner el asunto del sermón a partir de la caracterización del propio predicador. El modelo de fray Luis señala que “el verdadero secreto para emocionar a otros es emocionarse uno mismo” (1991, p. 89).
- 10 Este tema se desarrolla con mayor amplitud en Berríos-Campos (2010).

- 11 Para más información sobre la figura del dios indiferente, véase Ortiz Rescaniere (1973).
- 12 Para más información sobre el tema de las pasiones en los Andes y en la Amazonía peruanos, revisar Ortiz Rescaniere (2004, capítulos 4, 5).
- 13 La problemática de “ser pobre” o *wakcha* en el mundo andino reside en la limitación de la posibilidad de establecer relaciones de reciprocidad con la comunidad, condicionando severamente la supervivencia o progreso del individuo. El campo de referencia del concepto de *wakcha* implica los sentidos de ‘huérfano’, ‘pobre’, ‘sin familia’, ‘sin ayllu’.
- 14 El simbolismo del perro en el mundo andino lo refiere como acompañante del hombre y guía en el *Uku Pacha* después de morir, que ayudará a su amo a sortear los obstáculos hacia el *Hanan Pacha*. Una excelente representación de este simbolismo puede encontrarse en la novela *Rosa Cuchillo* de Óscar Colchado.

Referencias bibliográficas

- Adorno, R. (1989). *Cronista y príncipe. La obra de don Felipe Guaman Poma de Ayala*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Adorno, R. (1991). *Guaman Poma. Literatura de resistencia en el Perú colonial*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Alberti, G. y Mayer, E. (1974). Reciprocidad andina: Ayer y hoy. En G. Alberti y E. Mayer (comps.). *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* (pp. 13-33). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Berríos-Campos, C. (2010). La construcción de un concepto mestizo de historia: análisis del capítulo XV al XVIII del primer libro de los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso. En *Actas del Congreso Internacional “Las palabras de Garcilaso”* (pp. 47-61). Lima: Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura; Academia Peruana de la Lengua; Universidad de San Martín de Porres.
- Bolton, R. (1974). Tawanku: vínculos intermaritales. En G. Alberti y E. Mayer (comps.). *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* (pp. 153-170). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Colchado, O. (1997). *Rosa Cuchillo*. Lima: Editorial Universitaria de la Universidad Nacional Federico Villarreal.

- Denina, C. (1793). *Historia política y literaria de Grecia*, tomo II. Joseph Navía y Bolaño (Trad.). Madrid: Pantaleón Aznar.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Aurelio Garzón del Camino (Trad.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- García-Bedoya, C. (2000). *La literatura peruana en el periodo de estabilización colonial (1580-1780)*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Gruzinski, S. (1994). *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Guaman Poma de Ayala, F. (1987 [1615]). *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Edición de J. V. Murra y R. Adorno. Madrid: Historia 16.
- Guaman Poma de Ayala, F. (2001 [1615]). *El sitio de Guaman Poma. Nueva corónica y buen gobierno*. Copenhague: Biblioteca Real. Recuperado de: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm>
- Landeo Muñoz, P. (2014). *Categorías andinas para una aproximación al willakuy*. Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores.
- López-Baralt, M. (1988). *Icono y Conquista*. Madrid: Hiperión.
- Ortiz Rescaniere, A. (1973). *De Adaneva a Inkarrí. Una visión indígena del Perú*. Lima: Retablo de papel.
- Ortiz Rescaniere, A. (2004). *Sobre el tema de la pasión. Mitología andino-amazónica*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Pratt, M. L. (1991). Art of the Contact Zone. *Profession*, 91, 33-40.
- Quiroz, V. (2011). *El tinkuy postcolonial. Utopía, memoria y pensamiento andino en Rosa Cuchillo*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Quispe-Agnoli, R. (2006). *La fe andina en la escritura: Resistencia e identidad en la obra de Guamán Poma de Ayala*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.