

LETRAS

REVISTA DE INVESTIGACIÓN DE LA FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

Número monográfico

Más allá de los 400 años:
Guamán Poma de Ayala revisitado

Editores: Rocío Quispe-Agnoli

Carlos García-Bedoya



UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
Universidad del Perú, Decana de América



UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
Universidad del Perú, Decana de América

LETRAS

REVISTA DE INVESTIGACIÓN DE LA FACULTAD
DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

Número monográfico

**Más allá de los 400 años:
Guamán Poma de Ayala revisitado**

Editores: Rocío Quispe-Agnoli

Carlos García-Bedoya

Vol. 91, N.º 133, marzo 2020

Lima, Peru

Letras
Revista de Investigación de la Facultad de Letras y Ciencias
Humanas
Acerca de la revista

ISSN versión impresa: 0378-4878

ISSN versión electrónica: 2071-5072

Misión

Español: Publicar artículos de investigación, revisión bibliográfica y artículos de opinión, vinculados a los estudios humanísticos en el ámbito nacional e internacional.

Inglés: Publish research articles, bibliographic reviews and opinion articles related to national and international humanities field.

Portugués: Publicar artigos de pesquisa, revisão bibliográfica e artigos de opinião relacionados com a área de humanidades no nacional e internacional.

Información básica:

Letras es la revista de investigación científica de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM, destinada a la publicación de artículos de investigación, revisión bibliográfica y artículos de opinión relacionados con los estudios humanísticos en el ámbito peruano y latinoamericano.

Periodicidad

Semestral

Indexación

- DOAJ
- Redib
- Open Access Map
- Google Scholar
- Latindex
- Proquest
- Sherpa Romeo
- SciELO
- Emerging Sources Citation Index

Licencia

Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas



Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)

Dirección Postal

Facultad de la Letras y Ciencias Humanas. Ciudad Universitaria de la UNMSM
Calle Germán Amézaga N.º 375, Lima 1 - Perú
Teléfono: (511) 619-7000 anexo 2801

Correo electrónico

revista.letras@unmsm.edu.pe

Letras
Revista de Investigación de la Facultad de Letras y Ciencias
Humanas
Cuerpo Editorial

Director

Alonso Estrada Cuzcano

Editor general

Rubén Quiroz Ávila, Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú.

Comité Editor

Marcel Velázquez, Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú.

Pedro Falcón Ccenta, Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú.

Yolanda Westphalen Rodríguez, Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú.

Agustín Prado Alvarado, Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú.

Jairo Valqui Culqui, Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú.

Karen Alfaro Mendives, Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú.

María Jacqueline Oyarce Cruz, Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú.

Comité Consultivo

Carlos García Bedoya Maguiña, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú.

egarciabedoyam@unmsm.edu.pe

Jesús Flores Vivar, Universidad Complutense de Madrid, España.

jmflores@ccinf.ucm.es

Rómulo Monte Alto, Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

romulomalto@uol.com.br

José Antonio Moreiro, Universidad Carlos III de Madrid, España.

jamore@bib.uc3m.es

Ulrich Mücke, Universität Hamburg, Alemania.

ulrich.muecke@uni-hamburg.de

Raúl Bueno, Dartmouth College, Estados Unidos.

raul.bueno@dartmouth.edu

Miguel Ángel Garrido Gallardo, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, España.

miguel.angel.garrido@cchs.csic.es

Ambrosio Velasco Gómez, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.

ambrosio@unam.mx

Yanna Hadatty Mora, Universidad Nacional Autónoma de México.

yanna@unam.mx

Gary Urton, Harvard University, Estados Unidos

gurton@fas.harvard.edu

Gestión de la revista electrónica:

Luis Gutierrez Coral, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú

lgutierrezc@unmsm.edu.pe

Corrección y cuidado de la edición:

Odín del Pozo

LETRAS

REVISTA DE INVESTIGACIÓN DE LA FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS.

Vol. 91, N.º 133



marzo 2020

ISSN: 0378-4878 - ISSN-e: 2071-5072

<http://dx.doi.org/10.30920/letras>

CONTENIDO

Rocío Quispe-Agnoli

“Escribirlo es nunca acabar”: cuatrocientos cinco años de lecturas y silencios de una *Opera Aperta* colonial andina 5

Carlos García-Bedoya M.

Guaman Poma: de la visión de los vencidos a la fundación del discurso letrado andino 35

Galen Brokaw

Texto y contexto en la *Nueva corónica y buen gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala 57

Dorian Espezúa Salmón

El lenguaraz Felipe Guaman Poma de Ayala y las murallas lingüísticas de la resistencia cultural 81

Regina Harrison

El papel como artefacto y comunicación en Guaman Poma: palabra e imagen en la *Nueva corónica* 113

Gonzalo Lamana

El rol de la incoherencia: pedagogía poscolonial y teología en la narrativa de la conquista de la *Nueva corónica y buen gobierno* 141

José Cárdenas Bunsen

La legislación eclesiástica, el cabildo indígena del Hospital del Cuzco
y la relación entre Murúa y Guaman Poma 163

Claudia Berríos-Campos

El camino del ostracismo: la justicia en el mundo andino y
la negación de la reciprocidad en Guaman Poma de Ayala 187

Mónica Morales

¿Se puede hablar de solidaridad y defensa en la narrativa
de Guaman Poma sobre los indios en “Buen gobierno”? 211

Laura León-Llerena

“Y dice que adora piedras”: Guaman Poma de Ayala y la construcción
discursiva de la materialidad de las idolatrías indígenas 233

Giovanni Salazar-Calvo

“Los que comen coca son hicheseros”: demonología y la coca
en la obra de Guaman Poma de Ayala 253

Marcel Velázquez Castro

Figuras del mal gobierno: “españoles soberbiosos e indias putas”
en la obra de Guaman Poma de Ayala 279

NÚMERO MONOGRÁFICO

EDITORES: ROCÍO QUISPE-AGNOLI
CARLOS GARCÍA-BEDOYA

“Escribirlo es nunca acabar”: cuatrocientos cinco años de lecturas y silencios de una *Opera Aperta* colonial andina

“Writing it is never ending”: 405 years of readings and silences in a colonial Andean Opera Aperta

Rocío Quispe-Agnoli

Michigan State University, Michigan, Estados Unidos

Contacto: quispeag@msu.edu

<https://orcid.org/0000-0002-8766-6459>

Resumen

Este ensayo introduce un conjunto de reflexiones de estudiosos del mundo andino colonial que, desde dentro y fuera del Perú, se acercan una vez más a la obra de Guaman Poma de Ayala que cumple 405 años de existencia en 2020. Desconocida, invisible, muda por casi 300 años, la obra del indio ladino se convirtió en un texto locuaz desde la revelación de su descubrimiento en la Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca, a principios del siglo XX. En poco más de 100 años, la crónica de Guaman Poma pasó de ser un texto mudo a un texto locuaz sin dejar de ser enigmático y críptico a la vez. Con el fin de contextualizar los estudios que se presentan aquí, este ensayo hace una revisión de las lecturas y propuestas que se hicieron acerca de la obra de Guaman Poma en el marco de celebración de su cuarto centenario. Reflexiona también acerca de la naturaleza abierta del campo de estudios guamanpomianos.

Palabras claves: Texto mudo; Texto locuaz; Interdisciplinarietà; Felipe Guaman Poma de Ayala; Obra abierta

Abstract

This essay introduces a collection of scholarly contributions, from inside and outside of Peru, to the study of the Andean colonial world. These essays address once again Guaman Poma de Ayala's chronicle in its 405th anniversary in 2020. Unknown, invisible, mute for almost 300 years, the ladino Indian's "letter to the king" reveals itself as a talkative text since its discovery at the Royal Library in Copenhagen, Denmark, at the beginning of the twentieth century. In a bit more than 100 years, Guaman Poma's work became a talkative text while keeping its enigmatic and cryptic nature. In order to provide a context to the essays that follow, this introduction provides a review of proposed readings related to Guaman Poma's works in the context of the celebration of its 400th anniversary. It also offers a reflection about the open nature of Guaman Poma area studies.

Keywords: Mute text; Talkative text; Interdisciplinarity; Felipe Guaman Poma de Ayala; Open book

Recibido: 14.06.19

Aceptado: 09.11.19

En el año 1615, Felipe Guaman Poma de Ayala terminó de escribir su voluminosa historia de los Andes y se encaminó a la Ciudad de los Reyes (Lima) para entregar personalmente su manuscrito a las autoridades pertinentes y solicitar permiso de impresión. Si bien el autor andino no logró la publicación a la que aspiraba en el siglo XVII, pocos años antes de cumplir el cuarto centenario de su obra, en 2007, la *Nueva corónica y buen gobierno* fue añadida al registro “Memoria del Mundo” de la Unesco¹ que la reconoció como un patrimonio documental de importancia mundial. Este reconocimiento constituye el cuarto hito de la historia de su recepción, que se suma a los tres primeros señalados por Rolena Adorno en el sitio digital de la obra: su hallazgo en 1908 por Richard Pietschmann en la Biblioteca Real de Copenhague, donde se encuentra catalogada como el manuscrito Gl. Kgl. S. 2232, 4^o; la edición facsimilar de 1936 realizada por Paul Rivet en París; y, en tercer lugar, la digitalización de la obra completa por la Biblioteca Real de Copenhague que, desde 2001, la ha hecho accesible al mundo y facilita su consulta, estudio, enseñanza y difusión (Adorno, 2001).

Desde el anuncio de su descubrimiento a principios del siglo XX, se ha clasificado a la *Nueva corónica y buen gobierno* como un ejemplo de “crónica india” en la cual se manifiesta una subjetividad andina de la colonia temprana. Otros ejemplos de “crónica india” de la misma época incluyen la *Instrucción al Licenciado Lope de Castro* (1570) del Inca Titu Cusi Yupanqui y la *Relación de antigüedades de este reyno del Perú* (1613) de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua. La obra de Guaman Poma de Ayala ha sido también asociada y contrastada con los *Comentarios reales de los incas* (1609) del Inca Garcilaso de la Vega y la *Relación de los quipucamayos* que el licenciado Vaca de Castro ordenó recoger para registrar (por lo menos una versión) de la historia inca en 1542 (Collapiña y Supno, 1974 [1542]). Ahora bien, a diferencia de otros textos de factura indígena o mestiza producidos en su época, el manuscrito autógrafo de Guaman Poma contiene no solo una relación escrita de la historia social y política

del mundo andino antes y después de la conquista española, sino también cerca de 400 dibujos y signos paratextuales que sirven de plataforma para la reflexión que ofrece. Al parecer, estos cumplían también con el objetivo del autor de demostrar su calidad publicable y su potencial aspecto impreso (numeración de páginas, índice de capítulos, títulos con letras que simulan iluminación, entre otros). La historia del manuscrito en tanto libro y artefacto codicológico, así como su viaje transatlántico y hemisférico de Lima a Europa hasta terminar en la Biblioteca Real de Dinamarca, ha sido ampliamente estudiada y documentada no solo en sí misma (Murra, Adorno & Urioste, 1987; Adorno & Boserup, 2015; entre otros), sino también en relación con los códices Galvin-Murúa y Getty-Murúa que registran las historias del Perú preparadas por el fraile mercedario Martín de Murúa (2004 [1590]; 2008 [1616], respectivamente), cronista coetáneo y rival de nuestro autor (cfr. Cummins, Engel, Anderson & Ossio, 2014). Asimismo, múltiples estudios publicados desde la década de 1980 han recorrido las aproximaciones que, desde varias disciplinas (Arqueología, Antropología, Historia, Historia del Arte, Literatura, Semiótica, entre otras) se han hecho —y continúan haciéndose— del icónico volumen colonial.

Dar relación de los estudios acerca de la obra guamanpomiana en los últimos cien años es tarea que no realizo aquí no solo por la magnitud de lo que tal revisión implica sino, entre otras razones, porque al ser la crónica de Guaman Poma de Ayala una mina inagotable de temas y enigmas como ya he anunciado en otros trabajos (Quispe-Agnoli, 2005; 2006; 2009; 2011), se ha convertido en un campo propio en el que se encuentran, intersecan y chocan propuestas desde los estudios coloniales latinoamericanos (Humanidades, Ciencias Sociales, Artes, Ciencias Políticas, Economía), los trabajos de indigeneidad, raza y etnia, las investigaciones poscoloniales y de la subalternidad y, más recientemente, los análisis de la decolonialidad (Mignolo, 2007; 2011). La *Nueva corónica y buen gobierno*, su autor, la constelación textual en la que se inserta, sus contextos de producción y su naturaleza transmediática que retroalimenta el imaginario de la sociedad andina hasta el día de hoy, constituye una “zona de contacto” no solo en los términos que planteó Mary Louise Pratt en 1991 —texto autoetnográfico

que se desarrolla en un espacio de encuentros y confrontaciones cuyos términos se negocian—, sino también en tanto “zona de contacto” académica, intelectual y artística cuyos temas por estudiar, comentar, discutir y aprender no se agotan².

Guaman Poma utilizó la frase “escribirlo es nunca acabar” para referirse al desafío de poner por escrito su experiencia del mundo colonial andino y sus ideas para corregir los desequilibrios que podían acabar con la raza andina. Su uso de esta frase acarrea un suspiro de resignación, un lamento, una frustración y un punto y aparte temporal para pasar a hablar de otro tema sin olvidar su objetivo principal: el caos del régimen colonial debe corregirse para que la raza andina no se acabe. Si bien la tarea que se impuso a principios del siglo XVII parece imposible, como muchos han interpretado “escribirlo es nunca acabar”, propongo que esta frase invoca también la apertura de su trabajo y su misión más allá de los límites del papel y tinta de los que dispone: escribir acerca de los indios, pobres de Jesucristo, del buen y mal gobierno, de la buena y mala escritura, de sus carencias y posibles remedios, de la memoria andina que se preserva por medio de la letra y el dibujo, del caos y el orden anhelado en la nueva sociedad colonial, de la necesidad de supervivencia por medio del acomodo sin olvidar la resistencia, constituyen todas tareas interminables que abren umbrales no solo para él mismo como autor sino para que otros autores como él los crucen y escriban más. Algo semejante ocurre con la recepción y estudio de la obra guamanpomiana: estamos ante un campo abierto lleno de riquezas, enigmas, acertijos —como varios de los trabajos recogidos aquí apuntan, estudian y tratan de descifrar— que no se cierra ni se acaba. Pensar y escribir acerca de la *Nueva corónica y buen gobierno* y su intertextualidad hoy es también “de nunca acabar”. En el contexto de reflexión que planteo aquí, me limito a comentar brevemente los alcances de cuatro colecciones de estudios acerca de Guaman Poma y su obra que se plantearon a propósito de la celebración de su cuarto centenario entre los años 2013 y 2016. Este repaso sienta también las características del contexto intelectual en el que los ensayos que siguen se insertan para enriquecer el infinito campo intertextual que es el estudio de la *Nueva corónica y buen gobierno*.

Desde su divulgación en el siglo XX, la crónica de Guaman Poma

ha sido estudiada, por un lado, como ejemplo de un discurso histórico cuyos aparentes errores, silencios y omisiones revelaban —según algunos autores— el “desorden mental” (Porras, 1948) de un autor multicultural y diglósico. Por otro lado, investigaciones desarrolladas en el horizonte del análisis discursivo (siendo Adorno y López-Baralt las pioneras de esta dirección de estudios) se aproximaron a los textos del cronista andino como apropiación de resistencia ante y negociación con el poder colonial europeo, así como una respuesta alternativa a las historias del hombre andino que los autores europeos escribieron a partir del siglo XVI (Adorno, 1986; López-Baralt, 1989). A partir de estas perspectivas, la obra del indio ladino de principios del siglo XVII ofrece un infinito corpus textual en el que podemos apreciar la construcción y despliegue de discursos andinos alternativos a aquellos que informaron la historia europea de los Andes. En tal sentido, la obra guamanpomiana se distingue por ser, según Mignolo (2007), ejemplo de un desprendimiento de la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad que regían (y aún rigen) a la producción historiográfica del Perú colonial. La escritura de Guaman Poma y los simulacros que construye a partir de la tradición letrada y artística europea, le permitieron ofrecer un discurso histórico alternativo al dominante europeo que manifestó la posición desde la cual un sujeto andino del temprano Perú colonial miraba su mundo y le habló acerca de él como indio ladino después de la conquista española.

En contraste con múltiples eventos académicos que celebraron a partir de 2009 el cuarto centenario de la primera edición de los *Comentarios reales de los incas* (1609) del Inca Garcilaso de la Vega³ y las subsecuentes colecciones de ensayos acerca de esta obra y su autor (Chang-Rodríguez, 2010; Mazzotti & Arellano, 2010; No & Romiti, 2010; entre otros), hasta el momento de la escritura de este ensayo hay pocos ejemplares en el mercado del libro que hayan sido dedicados al cuarto centenario de la obra de Guaman Poma de Ayala, su contexto y su impacto hasta el día de hoy. A ello se suman la organización de tres eventos académicos: un simposio (por invitación) organizado por Rolena Adorno e Iván Boserup en la Biblioteca Real de Copenhague en 2013, un congreso de convocatoria abierta a cargo de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos

de Perú y de la Universidad de Integración Latinoamericana de Brasil en octubre de 2014, y otro foro (también por invitación) que tuvo lugar en la Universidad John Hopkins, organizado por Sara Castro-Klarén en abril de 2016⁴. Si bien las contribuciones intelectuales a la obra del cronista andino y su contexto continúan⁵, pocas colecciones de ensayos han circulado en los circuitos académicos. Este panorama de eventos y publicaciones ofrece un contraste con aquellos dedicados a la obra, vida, nacimiento, muerte, publicación y otros episodios relativos a la trayectoria del Inca Garcilaso de la Vega. Aparte del número que se presenta aquí y otro dossier que se publicó en esta misma revista bajo la coordinación de Enrique Cortez y Jorge Valenzuela (2014), no he registrado números monográficos de revistas académicas especializadas acerca de este autor y su obra no obstante haber cumplido 400 años en 2015. Ello sugiere que nos encontramos ante una coyuntura histórica y académica oportuna cuya publicación contribuye al estudio de un autor necesario y crucial para el mundo andino y las sociedades indígenas contemporáneas a escala global. También nos recuerda que hay un campo abierto y sediento de nuevas lecturas y propuestas para conversar con el indio ladino que empezó a escribir en la segunda mitad del siglo XVI.

El contraste entre los eventos y publicaciones dedicados a las vidas y obras de los cronistas coetáneos Inca Garcilaso y Guaman Poma se debe en parte a sus respectivas historias de publicación. Como indiqué antes, la *Nueva corónica y buen gobierno* permaneció desconocida para los estudios académicos durante casi tres siglos. A esta situación se suman los desafíos hermenéuticos que se revelan cuando uno emprende el estudio de esta obra, sus ambivalencias y silencios irresueltos, su naturaleza textual en principio hermética y su factura multimodal. Estas dificultades han sido campo fértil no solo para un menor número de estudios acerca de la *Nueva corónica*, sino también para malos entendidos e interpretaciones equivocadas que deben examinarse y explicarse con un estudio cuidadoso de los contextos que condicionaron la producción de esta obra monumental. Los ensayos de tres volúmenes recientes y un breve dossier monográfico en esta revista (Letras, 2014) estuvieron dedicados al estudio de Guaman Poma, su vida, obra y contexto de escritura. Estas colecciones se

publicaron entre 2014 y 2016 y proveen una variedad de aproximaciones que ofrecen miradas de cómo el paradigma crítico del siglo XXI lee los Andes coloniales a través del enigmático y fascinante autor andino y su escritura. Los ensayos reunidos en estas colecciones también proyectan los propios horizontes de expectativas críticas de una academia en particular que tiende a dominar los discursos de conocimiento (y su divulgación global) en el área de estudios coloniales y guamanpomianos.

Tres volúmenes surgieron a partir de reuniones académicas que tuvieron lugar en Francia, Dinamarca y Perú entre 2010 y 2014, mientras que el dossier de la revista *Letras* (2014) fue una iniciativa de tema monográfico que se llevó a cabo sin un encuentro institucional. En su conjunto, los ensayos de todas estas colecciones incluyen diálogos interdisciplinarios entre analistas literarios, lingüistas, antropólogos, historiadores e historiadores del arte. Los volúmenes fueron editados o coordinados por Rolena Adorno e Iván Boserup (2015), Jean Philippe Husson (2016), Mauro Mamani Macedo (2016a) y Enrique Cortez y Jorge Valenzuela (2014). Los repasa a continuación mientras establezco vasos comunicantes entre ellos y apunto áreas o temas en los que las contribuciones de este número se insertan y apuntan nuevas lecturas de dichos temas o, siguiendo la metáfora de la puerta abierta que he usado antes, señalan nuevos umbrales a través de los cuales se visita la obra y su autor.

La colección preparada por Adorno y Boserup, *Unlocking the Doors to the Worlds of Guaman Poma and his Nueva corónica* (2015), recoge catorce ensayos que analizan elementos de cuatro áreas temáticas: (i) la factura del manuscrito en el contexto de cultura textual y material de su época, (ii) tierra y territorio, (iii) lenguaje y retórica escrita y visual, y (iv) interpretaciones etnográficas de la sociedad inca en tiempos prehispánicos y coloniales. Por su parte, *Guaman Poma y la escritura* es el título del conjunto de estudios recogidos por Jean Phillippe Husson (2016) y publicados por el Fondo Editorial la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ofrece una introducción detallada acerca del estado de la cuestión y recoge doce trabajos organizados en tres líneas temáticas: (i) la biografía del cronista a través del estudio de su obra en tanto artefacto material y discursivo así como sus

fuentes, (ii) la historia incaica y (iii) los ensayos que operan el análisis textual y discursivo de la crónica. Con la excepción de tres autores peruanos (Cárdenas Bunsen, De La Puente y Ossio), todas las contribuciones de estos dos volúmenes han sido preparadas por colegas de Dinamarca, Francia, Israel y los Estados Unidos. Apunto esto para comprender la función de la colección coordinada por Mauro Mamani Macedo, *Guaman Poma: las travesías culturales* (2016), que se añade —aunque con menos difusión global— a los volúmenes anteriores ya que reúne quince ensayos escritos, en su mayoría, por estudiosos peruanos que trabajan en y desde el Perú. Estos trabajos se organizan según cuatro temas que revelan una diversidad disciplinaria mucho más amplia que en los volúmenes de Adorno y Boserup y Husson: (i) hermenéutica y análisis textual, (ii) poética andina, (ii) historia y etnografía y (iv) filosofía y educación.

Al observar en conjunto todos los ensayos de estas colecciones distingo varias áreas de intersecciones temáticas: la *Nueva crónica* como un artefacto textual y discursivo; la atención al espacio (tierra, territorio, lo urbano) y su legado; los lenguajes escritos y visuales en la obra de Guaman Poma y su impacto en las artes y las letras peruanas contemporáneas, así como la percepción colonial de las sociedades andinas prehispánicas. Además, la violencia en sus múltiples manifestaciones, creencias y prácticas religiosas junto con la búsqueda de la definición de géneros textuales y discursivos (historia, etnografía, memoria) prevalecen en todos estos ensayos. Siete contribuciones estudian a la *Nueva crónica* como un artefacto textual y discursivo. El capítulo de Boserup y Krabbe Meyer (2015) contribuye a los estudios codicológicos con una interesante discusión sobre lo que diferencia a una “copia” de un “original”. Los autores efectúan una comparación analítica de dibujos similares de la *Nueva crónica* y un folio llamado “la hoja del contrato” encontrado en un medallón adjunto a un manuscrito atribuido a Blas Valera, *Exsul immeritus*. Se discute la autenticidad de los elementos textuales de estos materiales y se concluye que “la hoja de contrato” es un plagio moderno. En el mismo volumen, Cárdenas Bunsen (2015) —quien también colabora en la colección que presento aquí— explica las relaciones entre la *Nueva crónica* y el manuscrito Ternau atribuido a Bartolomé

de Las Casas. Las ideas de Las Casas constituyen una fuente importante para el tema guamanpomiano de la destrucción de España como consecuencia de la destrucción de las Indias. En una dirección semejante, el capítulo que inicia la colección coordinada por Mamani Macedo, escrito por Quispe-Agnoli (2016), discute la hermenéutica y lecturas erradas de la *Nueva corónica* y apunta conexiones textuales e iconográficas con *La nave de los locos* (1494) del moralista alemán Sebastián Brant. En esta línea de reflexión se inserta uno de los artículos publicados en el dossier de *Letras* en 2014, sobre el silencio del autor frente a lo sagrado y lo sobrenatural andinos —también escrito por Quispe-Agnoli— y varios ensayos del presente número (Galen Brokaw, Gonzalo Lamana, Laura León Llerena).

El examen del códice como artefacto se realiza en cuatro ensayos en el volumen editado por Husson. El capítulo de Adorno (2016) se focaliza en el receptor deseado de Guaman Poma: el rey de España y su aprobación para que el libro se publique. La analista literaria presta atención a la composición, convenciones, enmiendas y páginas añadidas en la *Nueva corónica* y apunta el énfasis que el cronista puso en ejemplos de buen gobierno —un concepto abordado por Marcel Velázquez, Gonzalo Lamana y Mónica Morales en las páginas que siguen—. Volviendo al capítulo de Adorno en Husson, las propuestas de reforma y la búsqueda de remedios posiciona a la *Nueva corónica* en el género del “arbitrio”, mientras que el capítulo siguiente de Boserup (2016) examina la génesis de la *Historia General del Perú* de Martín de Murúa a partir de la producción de los códices Galvin y Getty. A estos ensayos siguen dos capítulos relativos a la vida del cronista. Ossio (2016) ofrece un resumen de los estudios acerca de la vida y el tiempo en que se escribió la *Nueva corónica* y, después de examinar los años al servicio del extirpador de idolatrías Cristóbal de Albornoz, concluye que es posible estimar entre veinte y treinta años de escritura. Por su parte, De La Puente (2016) se aproxima a la vida del autor a través de su medio hermano mestizo Martín de Ayala que le permite proponer el año de nacimiento del autor y una edad joven cuando estuvo al servicio de Albornoz. Estas lecturas son suplementadas en el presente número por el ensayo de Brokaw acerca de texto

y contexto en la escritura de Guaman Poma que, además, provee una explicación alternativa a la de Ossio, De La Puente y Adorno sobre el tiempo utilizado por el autor para comenzar a escribir su obra. Asimismo, José Cárdenas Bunsen ofrece aquí un análisis nuevo de la relación conflictiva entre ambos cronistas y sus usos respectivos de decretos de los concilios limenses. El objetivo de Guaman Poma, señala Cárdenas Bunsen, es demoler la imagen del fraile mercedario y desautorizarlo como fuente de conocimiento acerca de los Andes.

El espacio, entendido como tierra, territorio y desarrollo urbano en el temprano Perú colonial, es el foco de atención de cuatro ensayos en los libros preparados por Adorno y Boserup (Cushman, 2015; Harrison, 2015) y Mamani Macedo (López Lenci, 2016; Depaz, 2016). Cushman estudia la representación del medio ambiente andino (ciudades, clima, mapas) en la *Nueva corónica* y profundiza en el impacto de la colonización en la ecología y geografía según la obra de Guaman Poma. La colonización española introdujo maneras europeas de pensar acerca del espacio y el clima que se activaron en la fundación de Huamanga como un asentamiento español. En dicho contexto se desarrollaron también conflictos entre etnias, uno de cuyos resultados fue justamente el fracaso legal del cronista para demostrar su estatus como cacique de Chupas. Esta propuesta de Cushman se complementa con la relación entre el mapamundi de las Indias y lo que Adorno (2014) llama “el fin de la historia”, es decir, el destino histórico de las Indias, plasmada en una cartografía simbólica del autor andino. Asimismo, uno de los últimos capítulos del libro coordinado por Mamani Macedo se centra en el posible entendimiento que tenía el cronista andino sobre espacio y tiempo en tanto conceptos ontológicos claves, tal como lo presenta el filósofo Depaz Toledo. Su artículo “Edades y partes del mundo” provee información para comprender la idea guamanpomiana del mundo.

Retornando al volumen de Adorno y Boserup (2015), la escritura de Guaman Poma también establece relaciones entre la tierra, el legado y la ley en el ensayo de Regina Harrison, lo cual fundamenta su clamor por justicia. De manera similar al estudio que hace Cushman de la crítica guamanpomiana de la colonización española y su efecto destructivo en el medio ambiente, el capítulo de

Harrison se centra en la voz andina contra la nomenclatura española de la tierra en contraste con los términos quechua que expresan prácticas nativas de tenencia y uso de la tierra. En el artículo de Harrison incluido en el presente número, la crítica literaria expande la preocupación guamanpomiana por el aparato legal colonial al estudio del rastro de papel, su entendimiento de ley natural, ley divina y leyes de las naciones, así como de los procesos legales que rodeaban la producción y circulación de recursos de amparo, cédulas y permutas. A ello podemos añadir el estudio sobre el espacio andino del trabajo de López Lenci (2016) en el libro editado por Mamani Macedo En este se analiza el viaje de Guaman Poma desde Huamanga a Lima, su rol de *puriq* (el caminante) y su autoridad acerca de la hibridez urbana de la cartografía andina. La experiencia del viaje que se plasma en “Camina el autor”, en la parte final de la *Nueva corónica*, es también elemento fundamental en los ensayos de Carlos García-Bedoya (Guaman Poma como sujeto migrante) y Claudia Berríos-Campos (Guaman Poma como sujeto que se autosacrifica por medio del ostracismo) que se incluyen en este número.

La interacción del lenguaje escrito y el lenguaje visual del quehacer guamanpomiano y su impacto en la literatura peruana contemporánea es una de las direcciones temáticas de varios capítulos de estos volúmenes. Es preciso distinguir entre aquellos ensayos que examinan las fuentes nativas del cronista y el uso que el autor hace del quechua y el español de aquellos que se focalizan en la retórica de las artes visuales de la época. El ensayo “A Little Known but Essential Element” de Jean-Philippe Husson (2015), publicado por Adorno y Boserup, estudia las fuentes nativas de Guaman Poma y el despliegue de la historia oral andina. Husson compara lo que el autor andino pudo haber entendido como “verdad histórica” con la realidad de la tradición oral que se entreteje en su obra y lo aproxima más a la labor de un etnógrafo que a la de un historiador. A esto se añade otro estudio del mismo crítico en la colección que este edita en 2016 (“Las oraciones cristianas en quechua de Guaman Poma de Ayala. ¿Una nueva liturgia para una nueva Iglesia?”), en el cual analiza los rezos católicos en quechua y el uso de secuencias como recursos del autor para proveer valor literario a su obra. Husson propone entonces que Guaman Poma usó el registro canónico del quechua

cuzqueño para otorgar carácter oficial a su obra y posicionarla para su uso en la liturgia en lengua indígena. Si regresamos al volumen de Adorno y Boserup, el artículo de Khaimovich “In Search of the Background for Bilingualism” (2015), examina la lengua quechua en cuatro capítulos de la *Nueva corónica* con el fin de comprender el rol del bilingüismo textual en su producción. Ya que los rituales andinos y otras prácticas sociales se censuraron en su época, la lengua fue la herramienta de los autores nativos para hablar de la cultura de sus antepasados. Esta necesidad de conservación explica omisiones intencionales de traducción. En el mismo volumen, Mannheim (2015) escribe acerca de *Warikza Arawi* y explora la textualidad de las descripciones guamanpomianas del *Inka Raymi* (la fiesta de los incas en el Cuzco). Este lingüista apunta la necesidad de considerar marcos sociales múltiples y niveles pragmáticos distintivos para entender la guía para efectuar rituales que la crónica ofrece. De manera similar a los capítulos de Husson, Mannheim plantea la pregunta sobre el género etnográfico de la *Nueva corónica*. Vuelvo sobre este punto más adelante cuando comento los ensayos que abordan géneros discursivos y textuales en la obra guamanpomiana. Por ahora señalo los vasos comunicantes con dos contribuciones en la colección que presento aquí. El artículo de Dorian Espezúa, que lleva el sugestivo título “El lenguaraz Felipe Guaman Poma de Ayala y las murallas lingüísticas de la resistencia cultural”, se ocupa de los dilemas de la lengua y cómo el cronista intenta hacer hablar a las voces silenciosas andinas. Asimismo, en la línea de reflexión planteada por Mannheim, el ensayo de Claudia Berríos-Campos presta atención al tema del ostracismo físico y espiritual, junto con las oraciones y cantos quechuas que se manifiestan en escenas prehispánicas de castigo en la *Nueva corónica*. Este trabajo también interseca los artículos de Husson (2016) y Khaimovich (2015) sobre fuentes indígenas y oraciones cristianas en quechua que se expanden en dos ensayos acerca de la traducción y la inclusión de la *Nueva corónica* en antologías contemporáneas de literatura peruana.

Siguiendo con el asunto de la lengua, otro ensayo en el volumen editado por Husson, “Traducción y traición” de Terrón (2016), analiza el episodio del encuentro entre Atahualpa y Pizarro en Cajamarca, prestando atención a los

tiempos verbales de la narración de estos eventos. Terrón propone que Guaman Poma usaba el tiempo verbal pretérito para referir el grandioso pasado del imperio inca, mientras que empleaba el presente para describir la catástrofe de la colonización. La analista literaria también distingue entre un “decir arraigado” y un “decir fuera de lugar”, y concluye que la versión guamanpomiana de este episodio es “auténticamente indígena” en contraste con las relaciones españolas. Por otro lado, “Un inconcluso proceso” de Carrillo Jara (2016), en el libro editado por Mamani Macedo, observa la presencia de Guaman Poma en el canon oficial de las letras hispano-andinas en antologías literarias del siglo XX. La inclusión de la *Nueva corónica* en el canon de las antologías de literatura peruana es un proceso incompleto debido a indeterminaciones lingüísticas, históricas y bibliográficas (por ejemplo, la traducción al español sin considerar o revisar el texto en su cita original), así como la incertidumbre de su género. Y, a pesar de estas inconsistencias, Carrillo Jara señala que las antologías convierten traducciones, interpretaciones y lecturas del texto en el canon contemporáneo de las letras andinas. No obstante, la occidentalización y la distorsión de la escritura del autor andino descubre su carácter heterogéneo y la necesidad de plantear algo equivalente a un canon intercultural, tal como lo propuso Antonio Cornejo Polar.

Tres capítulos adicionales en el volumen preparado por Mamani Macedo prestan atención a un área menos estudiada: el legado guamanpomiano en la poesía peruana contemporánea (Huamán, Espino Relucé, Mamani Macedo). “Música, poesía y danza” de Huamán (2016), que dialoga con los ensayos de Husson y Mannheim mencionados antes, examina canciones y bailes de hombres y mujeres que se encuentran en la *Nueva corónica: uaco, haylle* (celebración del triunfo), *uaricza* (canción ritual entre el inca y una llama), *aya harauí* (diálogo entre un hombre y una mujer), *uarmi uaca* (la canción de una guerrera Anti), *quirquiscatan mallco* (el compromiso ritual hacia lo sagrado y el inca) y *saynata* (canción burlesca). Huamán anota interpretaciones equivocadas de estas canciones en los textos de los cronistas españoles y señala, como Carrillo Jara, la necesidad de considerar el carácter heterogéneo del fenómeno transcultural, la oralidad y la memoria que se recogen en la obra de Guaman Poma. Por su parte, “La

travesía sublevante” de Espino Relucé (2016) se centra en poemas líricos quechua y en los bailes descritos por el autor para establecer una conexión entre estas prácticas y los géneros poéticos contemporáneos en quechua, como por ejemplo el *tinkawankay*. La palabra oral de la poética andina se torna ambivalente cuando se escribe, porque interactúa con dibujos y da como resultados textos polifónicos. “Informe al Rey” de Mamani Macedo (2016b) estudia las relaciones entre *Informe al Rey* (1967) del poeta Juan Gonzalo Rose y la crónica de Guaman Poma. Este capítulo observa la continuidad entre canciones y oraciones andinas y los poetas peruanos de diversas generaciones (Verástegui, Espézuza, Rose), reflexionando sobre el diálogo dinámico entre poesía e historia, escritura y reescritura, memoria y lo profano a lo largo del tiempo. Es así como *Nueva corónica* se puede entender como un “poema-crónica” o un “poema-archivo” en el que se registra la historia y se reescribe por medio de diversos géneros poéticos.

El estudio de las imágenes y retórica visuales es el centro de atención de siete ensayos en los volúmenes citados de Adorno y Boserup, Husson y Mamani Macedo. “Dedications and Devils” de Nielsen y Fritz Hansen (2015), “Inca Kings, Queens” de Ossio (2015) y “Lives of Saints” de Prévôtet (2015), en Adorno y Boserup; “Enanos y corcovados” de Holland (2016) en Husson; y “Guaman Poma en un texto” de Plasencia Soto (2016), “Y mandó retratarse” de Falcón Huayta (2016) y “Contra la forclusión” de Valle Quispe (2016), en Mamani Macedo. Nielsen y Fritz Hansen estudian dedicatorias e iconografías del diablo como motivos en la *Nueva corónica* y las comparan con fuentes mesoamericanas como el *Codex Florentino* de Bernardino de Sahagún. Los autores concluyen que ambas obras comparten fuentes europeas que incluyen la demonización de las religiones prehispánicas. El tema de la demonología también es estudiado en esta revista por Giovanni Salazar-Calvo en su ensayo sobre el consumo de la coca en la *Nueva corónica*. Salazar-Calvo opera el análisis textual e iconográfico de escenas de consumo de coca y argumenta que la evidencia de su uso regulado en tiempos prehispánicos sugiere la capacidad ordenadora de los incas, idea que se contraponen a la demonización de este arbusto en las crónicas españolas. Siguiendo con la línea de análisis de textos visuales, el capítulo de

Ossio (2015) en Adorno y Boserup compara representaciones escritas e icónicas de la nobleza inca en los códices de Guaman Poma y Murúa (Galvin y Getty), con especial atención a los diseños de *tocapu* en los textiles. El antropólogo muestra la falta de correspondencia de estos diseños en los dibujos de los tres manuscritos y señala que aquellos trazados por Guaman Poma corresponden a los *tocapu* en *uncus* originales (camisas incas de hombres). De esta manera, Ossio confirma el alto grado de exactitud y consistencia de las fuentes nativas del cronista andino. Además, el análisis iconográfico que hace Prévôtel (2015) de dibujos de Guaman Poma revela que grabados del *Flos sanctorum*, particularmente aquellos incluidos en la edición de 1580, demuestran el acceso del autor a la imaginería hagiográfica cristiana. De esta manera apreciamos el uso de códigos españoles y andinos de representación que plantea a indios como mártires y a españoles como pecadores con el objetivo de alcanzar a diversos lectores y establecer una protesta visual contra la colonización española. El análisis iconográfico de las ilustraciones en la obra de Guaman Poma junto con los grabados y estampas europeos que pudieron servir de fuente continúa en el artículo que esta historiadora del arte publicó en *Letras* en 2014. Si vamos ahora al volumen de Husson, el capítulo de Holland (2016) presta atención a la representación iconográfica de enanos que sostienen parasoles y se pregunta por el origen de estos artefactos: ¿Europa, Asia o los Andes? Holland propone que las imágenes vienen de China a los Andes por medio de las pinturas de misiones jesuitas en Japón, quienes produjeron formas híbridas de representación artística.

Tres artículos en el volumen coordinado por Mamani Macedo señalan conexiones entre Antropología, Arqueología y Literatura para examinar la memoria andina prehispánica. A partir de *Icono y conquista* de Mercedes López-Baralt (1989), Plasencia Soto (2016) comenta las interferencias entre diferentes modos de comunicación (oral y escrito) y los discursos (bíblicos, memoria andina, iconografía, denuncia de la violencia frente al rey) y concluye, como otros ya han apuntado, que la ambivalencia genérica de la *Nueva corónica* aspiraba a alcanzar una diversidad de lecturas. El capítulo de Falcón Huayta (2016) trabaja en las intersecciones de la Arqueología y la iconografía para confirmar el reclamo

guamanpomiano sobre un retrato de Manco Inca en una piedra (*Inkapintay*) cerca del Cuzco como un ejemplo de memoria andina histórica. El autor presta atención a las distorsiones de varias descripciones de este retrato a lo largo del tiempo y su significado simbólico durante la guerra de resistencia de Manco Inca. Finalmente, el ensayo de Valle Quispe (2016) demuestra la vigencia de los textos visuales guamanpomianos en la cultura popular peruana con el examen de narrativas gráficas contemporáneas por artistas como Miguel Det y Markus Ronjam, que utilizan los dibujos del cronista para ilustrar críticamente la esfera política peruana actual.

La percepción colonial de sociedades andinas prehispánicas es un área temática explorada en ocho ensayos de estos volúmenes. “The ‘Military Miracles’”, de Nir (2015), en Adorno y Boserup, estudia las apariciones de Santiago y la Virgen María durante el sitio del Cuzco por las fuerzas de Manco Inca en 1536. Este capítulo sugiere leer estos milagros no como imposiciones del discurso hegemónico español, sino a la luz de la ideología militar inca. Ello quiere decir que podríamos estar ante un ejemplo de cómo la cultura andina negociaba y reconstruía una situación de conquista y colonización según la cual el ganador aseguraba apoyo divino y justificaba su victoria. Además, en el volumen de Husson, la contribución de Nir propone mirar de cerca dos periodos de conflictos entre los incas y los Chancas. El historiador concluye que la tradición sobre el segundo periodo sigue fuentes chancas que demuestran que hubo dos versiones del mismo suceso histórico. La crónica de Guaman Poma incluyó la versión chanca, en contraste con la historiografía española que registró la versión inca. El tema de la conquista militar y la intervención de milagros se aborda también en los artículos de García-Bedoya (2020) y Lamana (2020) que se incluyen en este número monográfico.

Tres ensayos adicionales en el volumen de Husson se centran en la sociedad inca prehispánica. El capítulo de Szemiński (2016) acerca del uso guamanpomiano de fuentes incas y no incas para presentar a los capitanes prehispánicos conecta la atención que Nir presta a los conflictos entre los incas y otros grupos étnicos. Entre los temas que Szemiński explora se encuentran

los reyes incas previos a la dinastía cuzqueña, la conquista inca de Chile con Pachacuti y la relación entre los incas y los collas de Bolivia. Por su parte, el ensayo de Moscovich “¿Testigo de la administración imperial?” (2016) argumenta que la *Nueva corónica* provee mucha información acerca de los Andes prehispánicos mientras difiere de las obras de autores españoles porque ofrece detalles descriptivos de los oficiales incas. Moscovich estudia estas descripciones e inconsistencias aparentes —una reflexión que también guía los ensayos de Lamana (2020), Morales (2020), Salazar-Calvo (2020) y Velázquez (2020) en esta edición de *Letras*. El capítulo de Moscovich establece un diálogo con el estudio de Szemiński sobre las descripciones guamanpomianas de agencias de gobierno inca y el examen que hace Zuidema (2015) de la jerarquía inca antes y después de la conquista española en el volumen editado por Adorno y Boserup. Una vez más Szemiński señala que Guaman Poma se distingue de los autores españoles de su época por la información detallada que provee sobre la educación de especialistas y profesiones durante el tiempo del incanato. El capítulo de Zuidema, a su vez, estudia los grupos incas según edades cuyas descripciones detalladas en Guaman Poma incluyen mucha información sobre la ropa y la textilera. El trabajo en estos rangos se organizaba según principios temporales que estaban en la matriz del calendario político del Cuzco.

Un último ensayo en el volumen de Husson ofrece una mirada interesante de la sociedad prehispánica. El capítulo de Roberge “El juego en el Perú prehispánico” (2016) demuestra que los juegos eran más que entretenimiento. Entendidos como rituales, los juegos se organizaban en, por lo menos, tres grupos: habilidad y fuerza, suerte asociada con adivinación y estrategia para organizar la distribución de bienes. Este ensayo también resalta la protesta guamanpomiana ante la incompreensión y mal uso de juegos que pasaron de ser rituales a vicios y pecados después de la conquista. A esto se añade “Son indios belicosos” de Cornejo Chamorro (2016), en el libro editado por Mamani Macedo, que enfatiza el conocimiento del cronista acerca de los indios Antis, su visión del mundo y los intercambios interculturales y comerciales con los incas. En todos estos capítulos uno recoge la lectura de lo que distingue a Guaman Poma de los cronistas

españoles de su tiempo que también escribieron sobre los Andes.

Como indiqué páginas atrás, la violencia y sus diferentes manifestaciones es un tema frecuente en muchos ensayos de los tres volúmenes, junto con las contribuciones que aparecieron en *Letras* (2014) y en el número actual que presentamos. Los capítulos de Cárdenas Bunsen (2015) y Nir (2015) en Adorno y Boserup; Nir (2016) y Szemiński (2016) en Husson; y López Lenci (2016), Cornejo Chamorro (2016) en Mamani Macedo; así como Rosenthal (2014) en *Letras*, y Berríos-Campos (castigos y destierro) y Velázquez (cuerpos violentados), en la presente edición de la revista, examinan la violencia en una gran variedad de niveles. Tres estudios adicionales de la colección de Mamani también se ocupan de este tema desde el punto de vista de la extirpación de idolatrías y los roles de Joseph de Acosta y Francisco de Ávila (Chaupis y Aguilar, 2016) y la violencia textual usada por el cronista indígena para expresar un testimonio doloroso del Perú colonial (Matienzo, 2016). A propósito de la violencia sexual y su uso como mecanismo de poder, control y castigo, los ensayos de Berríos-Campos y Velázquez en este número de *Letras* lo estudian de cerca en el contexto de tormentos, condenas e injusticias. Es interesante apuntar que el tema de la violencia lingüística y textual también se analiza en “Literalidades híbridas” de Mariano Lessa (2016), en el libro editado por Mamani Macedo, y en León Llerena (en este número de *Letras*), así como la manera en que la lectura de la obra de Guaman Poma ha tenido un impacto en el análisis del tema entre maestros indígenas de Brasil.

La discusión de la categorización de la obra de Guaman Poma como historia o etnografía es un tema prevalente a lo largo de varios trabajos en los libros publicados entre 2014 y 2016. Además de las investigaciones organizadas en áreas de estudios interseccionales que he comentado aquí, los ensayos de Salomon (2015), Prévôtel (2016) y Landa Vásquez (2016) se unen a los de Husson (2015) y Mannheim (2015) para discutir la naturaleza etnográfica e histórica de la *Nueva corónica*. “Guaman Poma’s *Sapçï*” de Salomon parte del presente etnográfico de la casa de gobierno de la comunidad de Rapaz para investigar la institución prehispánica y colonial temprana acerca de los almacenes

del pueblo. El antropólogo argumenta que el concepto actual de *sapçi* deriva de épocas anteriores a los incas y fue adaptado por ellos, lo cual se menciona en la obra de Guaman Poma. El cronista además señala que el *sapçi* colonial fue una contribución andina para el gobierno colonial. “La etnografía y Guaman Poma de Ayala” de Landa Vásquez se pregunta si las descripciones testimoniales del autor andino se deben entender como historia o etnografía. El antropólogo peruano se centra en la conexión entre la experiencia de eventos de primera mano y las descripciones de testigos cuyas declaraciones son luego interpretadas y registradas por los oficiales y notarios del gobierno español. Landa Vásquez concluye que Guaman Poma es más un historiador que un etnógrafo, porque no experimentó muchos de los sucesos que relata. Por su parte, “Historia y memoria” de Prévôtel (2016) parte del concepto contemporáneo de memoria de Maurice Halbwachs y Pierre Nora para examinar la idea de memoria colectiva de Guaman Poma en tanto forma de preservar el pasado histórico que se recrea para servir los intereses e identidad del autor o el grupo que el autor representa. En la conclusión de su ensayo, la historiadora del arte señala la distinción entre la verdad histórica y la verdad simbólica que surge en la lectura de la obra de Guaman Poma. Este ensayo ofrece una respuesta potencial a las preguntas sobre el carácter etnográfico de la *Nueva corónica* planteado por Husson, Mannheim y Landa Vásquez.

Las conversaciones interdisciplinarias que he resumido a partir de 45 ensayos publicados entre 2014 y 2016, a los que se suman los 12 artículos de este número de *Letras*, demuestran que la obra de Guaman Poma es una de las expresiones más reconocidas del punto de vista nativo acerca de los Andes durante la dominación española. No solo provee claves sobre el pasado, sino también sobre nuestro presente. La *Nueva corónica* es también un programa para conservar la memoria, registrar y contar la historia con elementos retóricos europeos y andinos. Después de más de cuatrocientos años, la vida y obra del autor andino continúa siendo un tema atractivo de estudio, enigmático, críptico y esquivo para la comprensión occidental de la historia, la etnografía y la literatura latinoamericanas. Las aproximaciones a esta obra monumental son más productivas cuando se incluyen voces y puntos de vistas de estudiosos y artistas

“Escribirlo es nunca acabar”: cuatrocientos cinco años de lecturas y silencios de una Opera Aperta colonial andina desde dentro y fuera de diferentes círculos. La continuidad de la obra de Guaman Poma cumple una función significativa en las artes, humanidades y ciencias sociales del Perú actual, además de constituir una herramienta fundamental para comprender la política de la (auto)identificación en el mundo andino del pasado y el presente.

Los objetivos de este número monográfico de la revista *Letras* responden a cuatro necesidades del campo de estudios guamanpomanos: (1) continuar y reforzar la celebración de la *Nueva corónica y buen gobierno* por Felipe Guaman Poma de Ayala más allá del cuarto centenario de su producción; (2) ofrecer un estado de la cuestión acerca del lugar que ocupa la obra de Guaman Poma de Ayala en los estudios de la subjetividad andina e indígena de América; (3) revisar y repensar las lecturas de la obra de Guaman Poma en su contexto, así como el impacto que tiene hasta el día de hoy en el reconocimiento de historias del mundo y del pensamiento andino, que son alternativas a las historias escritas desde la perspectiva europea, y (4) proveer un foro de discusión entre especialistas que se aproximan a la obra de Guaman Poma desde diferentes horizontes académicos (en distintos lugares como Sudamérica, Norteamérica y Europa). Por estas razones, los ensayos reunidos en este número de *Letras* abordan la *Nueva corónica* en su contexto de producción y en su impacto en los estudios sobre el mundo y la subjetividad andinos hasta el día de hoy. Cada uno de ellos ofrece, en primer lugar, reflexiones sobre la construcción de respuestas alternativas a la forma europea de ver el mundo indígena de América. Abordan también intersticios y supuestos vacíos, silencios, omisiones, aparentes errores y confusiones que han sido apuntados por estudiosos de la historiografía y que sirven, más bien, como punto de partida para (re)lecturas críticas de esta obra. Dichos silencios, omisiones y errores pueden entenderse como tema o como elemento de la estrategia retórica que el cronista andino utilizó para negociar de la mejor manera posible el lugar de su texto, su producción y difusión en la “zona de contacto” colonial. Si leemos dichos silencios, omisiones y errores de la *Nueva corónica* como respuestas alternativas a la lógica colonial del imperio español bajo la cual se “escribió oficialmente” la historia andina a partir del siglo XVI, observaremos que aquellos constituyen uno de los recursos más reveladores de su lugar de enunciación y

discursos alternativos a la lógica imperial europea. La heterogeneidad de la obra de Guaman Poma —que se interpreta por muchos como carácter alternativo a la forma occidental de conocer mundos— sigue vigente en las sociedades indígenas globales del presente. No solo la *Nueva corónica y buen gobierno* constituye un icono cultural en los países latinoamericanos —y otras partes del mundo donde hay poblaciones indígenas que han sido desplazadas por conquista y colonización—, sino mantiene su naturaleza de *opera aperta* (Eco, 1985 [1962]) que generaba y genera una relación particular entre autor y lector; una obra en movimiento donde lo ambiguo, lo mudo y silencioso que acompaña a la imagen estridente, lo absurdo y lo incoherente, lo indeterminado y lo heterogéneo reflejan crisis pasadas y presentes que siguen buscando remedio.

Notas

- 1 Para el registro de la obra en la página de la UNESCO, véase <<http://www.unesco.org/new/es/communication-and-information/flagship-project-activities/memory-of-the-world/register/access-by-year/2007/>>. La edición que se usará es la de la Biblioteca de Copenhague (Guaman Poma, 2001 [1615]).
- 2 En su ensayo “Art of the Contact Zone”, propuso el término “contact zone” para definir aquellos espacios de negociación cultural y lingüística entre sujetos de diferentes horizontes culturales que están forzados a coexistir por circunstancias históricas (Pratt, 1991, pp. 34-35). Sin embargo, años antes, un concepto semejante ya había sido propuesto en castellano como “zona de contacto” por Rolena Adorno en su introducción a *Nueva corónica y buen gobierno* en su edición de 1987: “[...] el indígena que sabía español y vivía en la zona de contacto directo entre la temprana sociedad colonial española y la nativa” (Guaman Poma, 1987, pp. xviii). Adorno aclara esta información en su ensayo reciente sobre el autor andino y su negociación con las leyes españolas (2012, p. 80, nota 1).
- 3 Entre los múltiples eventos académicos podemos citar: “IV Centenario de los *Comentarios reales*”, Universidad Nacional de San Antonio Abad, Cuzco; “Mestizo Renaissance”, Tufts University; “Las palabras de Garcilaso”, Academia Peruana de la Lengua; “400th Anniversary of *Royal Commentaries* (Library of Congress, Washington D. C.); “Inca Garcilaso de la Vega and his *Royal Commentaries* (1609, 1617): A Rereading for the 21st Century”, CUNY-The Graduate School; “Colonial Peru in Trans-Atlantic and Trans-Pacific perspectives. Commemorating the 400th Anniversary of the *Comentarios reales de los incas*”, University of Wisconsin, Madison. A estos debemos añadir eventos académicos que celebran el 400 aniversario de la muerte del Inca Garcilaso desde 2015: “Mediator of Cultures: Inca Garcilaso de la Vega and His Heritage”, Universidad de Manchester; “Conference series on Inca Garcilaso de la Vega”, Casa América de

“Escribirlo es nunca acabar”: cuatrocientos cinco años de lecturas y silencios de una Opera Aperta colonial andina

España; “Exhibición y Congreso sobre el Inca Garcilaso”, Utrecht, Holanda; “Inca Garcilaso and the Birth of the Mestizo Culture of the Americas”, Organización de los Estados Americanos, y “Globalization and the Fourth Centennial of Inca Garcilaso de la Vega, Cervantes, and Shakespeare, 2016”, por Early Modern Image and Text Society y ACRMS.

4 Este evento fue dedicado a la memoria del antropólogo Tom Zuidema (1927-2016), quien iba a participar pero falleció poco antes del mismo.

5 Estas contribuciones son, en su amplia mayoría, presentaciones en eventos académicos y artículos publicados en revistas especializadas. Uno de los libros recientes dedicado a este autor y su obra es el de Mónica Morales (2012) citado aquí.

Referencias bibliográficas

Adorno, R. (1986). *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru*. Austin: University of Texas Press.

Adorno, R. (2001). *Guaman Poma and His Illustrated Chronicle from Colonial Peru. From a Century of Scholarship to a Century of Reading*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.

Adorno, R. (2012). Court and Chronicle: a Native Andean’s Engagement with Spanish Colonial Law. En Saliha Belmessous (Ed.), *Native Claims: Indigenous Laws Against the Empire, 1500-1920* (pp. 63-84). Oxford: Oxford University Press.

Adorno, R. (2014). El fin de la historia en la Nueva corónica y buen gobierno de Felipe Guaman Poma de Ayala. *Letras*, 85(121), 13-30. Recuperado de: <http://revista.letras.unmsm.edu.pe/index.php/le/article/view/249/247>

Adorno, R. (2016). Los textos manuscritos de Guaman Poma (I). La preparación de la Nueva corónica para la imprenta. En J. P. Husson (Ed.), *Guaman Poma y la escritura de la Nueva corónica*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Adorno, R. y Boserup, I. (Eds.). (2015). *Unlocking the Doors to the Worlds of Guaman Poma and His Nueva Corónica*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.

Boserup, I. (2016). Los textos manuscritos de Guaman Poma (II). Las etapas de

la evolución del manuscrito Galvin de la *Historia general del Perú* de Martín de Murúa. En J. P. Husson (Ed.), *Guaman Poma y la escritura de la Nueva corónica*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Boserup, I. y Krabbe Meyer, M. K. (2015). The Illustrated Contract between Guaman Poma and the Friends of Blas Valera: A Key Miccinelli Manuscript Discovered in 1998. En R. Adorno y I. Boserup (Eds.), *Unlocking the Doors to the Worlds of Guaman Poma and His Nueva Corónica* (pp. 19-64). Copenhagen: Museum Tusculanum Press.

Cárdenas Bunsen, J. (2015). Manuscript Circulation, Christian Eschatology, and Political Reform: Las Casa's Tratado de las doce dudas and Guaman Poma's Nueva corónica. En R. Adorno y I. Boserup (Eds.), *Unlocking the Doors to the Worlds of Guaman Poma and His Nueva Corónica* (pp. 65-86). Copenhagen: Museum Tusculanum Press.

Carrillo Jara, D. (2016). Un inconcluso proceso de canonización: Guaman Poma de Ayala y las antologías generales de poesía peruana. En M. Mamani Macedo (Ed.), *Guaman Poma. Las travesías culturales* (pp. 85-102). Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Pakarina Editores.

Chang-Rodríguez, R. (Ed.). (2010). *Entre la espada y la pluma. El Inca Garcilaso de la Vega y sus "Comentarios reales"*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Chaupis Torres, J. A. y Aguilar Saavedra, R. (2016). Guarnan Poma de Ayala y la extirpación de idolatrías. En M. Mamani Macedo (Ed.), *Guaman Poma. Las travesías culturales* (pp. 169-180). Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Pakarina Editores.

Collapiña y Supno (1974 [1542]). *Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los incas [Relación de los quipucamayos]*. Lima: Editorial Jurídica.

Cornejo Chaparro, M. (2016). Son indios belicosos, indios de la montaña, comen carne humana: representación del Antisuyu en *Nueva corónica y buen gobierno* de Guaman Poma de Ayala. En M. Mamani Macedo (Ed.),

Guaman Poma. Las travesías culturales (pp. 219-230). Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Pakarina Editores.

Cortez, E. y Valenzuela, J. (Coords.). (2014). Don Felipe Guaman Poma de Ayala y el Primer nueva coronica y buen gobierno 400 años después. *Letras*, 85(121), 5-12. Recuperado de: <http://revista.letas.unmsm.edu.pe/index.php/le/article/view/248>

Cummins, T. B. F., Engel, E., Anderson, B. y Ossio, J. (Eds.). (2014). *Manuscript Cultures of Colonial Mexico and Peru. New Questions and Approaches*. Los Angeles: The Getty Research Institute.

Cushman, G. T. (2015). The Environmental Contexts of Guaman Poma: Interethnic Conflict over Forest Resources and Place in Huamanga, 1540-1600. En R. Adorno y I. Boserup (Eds.), *Unlocking the Doors to the Worlds of Guaman Poma and His Nueva Corónica* (pp. 87-140). Copenhagen: Museum Tusulanum Press.

De la Puente Luna, J. C. (2016). El capitán, el ermitaño y el cronista. Claves para establecer cuándo nació el autor de la Nueva coronica y buen gobierno. En J. P. Husson (Ed.), *Guaman Poma y la escritura de la Nueva coronica*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Depaz Toledo, Z. (2016). Edades y partes del mundo: claves ontológicas en la obra de Guaman Poma de Ayala. En M. Mamani Macedo (Ed.), *Guaman Poma. Las travesías culturales* (pp. 233-246). Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Pakarina Editores.

Eco, Umberto. (1985 [1962]). *Obra abierta*. Barcelona: Ariel.

Espino Relucé, G. (2016). Guaman Poma: la travesía sublevante de la palabra poética. En M. Mamani Macedo (Ed.), *Guaman Poma. Las travesías culturales* (pp. 57-84). Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Pakarina Editores.

Falcón Huayta, V. (2016). Y mandó retratarse el dicho Mango Inga y a sus armas en una peña grandísima para que fuese memoria.... En M. Mamani Macedo (Ed.), *Guaman Poma. Las travesías culturales* (pp. 151-166). Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Pakarina Editores.

- García-Bedoya M., C. (2020) Guaman Poma: de la visión de los vencidos a la fundación del discurso letrado andino. *Letras* (Lima), 91(133), 35-56. doi: 10.30920/letras.91.133.2
- Garcilaso de la Vega, Inca. (1960 [1609]). *Comentarios reales de los incas*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- Guaman Poma de Ayala, F. (1987 [1615]). *Primer nueva crónica y buen gobierno*; edición crítica de J. V. Murra y R. Adorno; traducciones y análisis textual del quechua por J. L. Urioste. 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>
- Harrison, R. (2015). Guaman Poma: Law, Land, and Legacy. En R. Adorno y I. Boserup (Eds.), *Unlocking the Doors to the Worlds of Guaman Poma and His Nueva Corónica* (pp. 141-162). Copenhague: Museum Tusulanum Press.
- Holland, A. (2016). Importancia de los enanos y corcovados en la Nueva corónica. En J. P. Husson (Ed.), *Guaman Poma y la escritura de la Nueva corónica*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Huamán, C. (2016). Música, poesía y danza en las corónicas de Guaman Poma. En M. Mamani Macedo (Ed.), *Guaman Poma. Las travesías culturales* (pp. 39-56). Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Pakarina Editores.
- Husson, J. P. (2015). A Little Known but Essential Element of Cultural Context of the Nueva corónica: Felipe Guaman Poma de Ayala's Native Sources. En R. Adorno y I. Boserup (Eds.), *Unlocking the Doors to the Worlds of Guaman Poma and His Nueva Corónica* (pp. 163-188). Copenhague: Museum Tusulanum Press.
- Husson, J. P. (Ed.). (2016). *Guaman Poma y la escritura de la Nueva corónica*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Khaimovich, G. (2015). In Search of the Background for the Bilingualism of El primer nueva corónica y buen gobierno. En R. Adorno y I. Boserup (Eds.), *Unlocking the Doors to the Worlds of Guaman Poma and His Nueva Corónica* (pp. 189-210). Copenhague: Museum Tusulanum Press.

- Lamana, G. (2020). El rol de la incoherencia: pedagogía poscolonial y teología en la narrativa de la conquista de la Nueva corónica y buen gobierno. *Letras (Lima)*, 91(133), 141-162. doi: 10.30920/letras.91.133.6
- Landa Vásquez, L. (2016). La etnografía y Guaman Poma de Ayala. En M. Mamani Macedo (Ed.), *Guaman Poma. Las travesías culturales* (pp. 129-144). Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Pakarina Editores.
- Letras. Órgano de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM. (2014). Homenaje: 400 años de el “primer nueva crónica y buen gobierno” de Felipe Guaman Poma de Ayala. *Letras (Lima)*, 85(121), 5-94. Recuperado de: <http://revista.letras.unmsm.edu.pe/index.php/le/issue/view/13>
- Lopez Baralt, M. (1989). *Icono y conquista*. Madrid: Hiperión.
- López Lenci, Y. (2016). Puriq Guaman Poma. Espacialidades y territorios en movimiento. En M. Mamani Macedo (Ed.), *Guaman Poma. Las travesías culturales* (pp. 193-218). Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Pakarina Editores.
- Mamani Macedo, M. (Ed.). (2016a). *Guaman Poma. Las travesías culturales*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Pakarina Editores.
- Mamani Macedo, M. (2016b). Informe al Rey. Guaman Poma y Juan Gonzalo Rose. En M. Mamani Macedo (Ed.), *Guaman Poma. Las travesías culturales* (pp. 103-126). Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Pakarina Editores.
- Mannheim, B. (2015). What Kind of Text is Guaman Poma’s Warikza arawi? En R. Adorno y I. Boserup (Eds.), *Unlocking the Doors to the Worlds of Guaman Poma and His Nueva Corónica* (pp. 211-232). Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Mariano Lessa, G. da S. (2016). Guaman Poma de Ayala: literalidades híbridas en la formación de profesores indígenas en Brasil en el siglo XXI. En M. Mamani Macedo (Ed.), *Guaman Poma. Las travesías culturales* (pp. 269 ss.). Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Pakarina Editores.

- Matienzo León, E. M. (2016). Las violencias en/sobre el Primer nueva corónica y buen gobierno de Felipe Guarnan Poma de Ayala. En M. Mamani Macedo (Ed.), *Guaman Poma. Las travesías culturales* (pp. 181-192). Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Pakarina Editores.
- Mazzotti, J. A. & Arellano, I. (Eds.). (2010). *Renacimiento mestizo: 400 years of the Royal Commentaries*. Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- Mignolo, W. (2007). Delinking. The rhetoric of modernity, the logic of coloniality, and the grammar of decoloniality. *Cultural Studies*, 21(2), 449-514.
- Mignolo, W. (2011). Crossing Gazes and the Silence of the “Indians”: Theodor de Bry and Guaman Poma de Ayala. *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 41(1), 173-223.
- Morales, M. (2012). *Reading Inebriation in Early Colonial Peru*. Burlington: Ashgate.
- Morales, M. (2020). ¿Se puede hablar de solidaridad y defensa en la narrativa de Guaman Poma sobre los indios en “Buen gobierno”? *Letras (Lima)*, 91(133). doi: 10.30920/letras.91.133.9
- Moscovich, V. (2016). Guaman Poma de Ayala, ¿testigo de la administración imperial en el Cuzco y las provincias? En J. P. Husson (Ed.), *Guaman Poma y la escritura de la Nueva corónica*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Murra, J., Adorno, R. y Urioste, J. (1987) [Véase Guaman Poma de Ayala, 1987].
- Murúa, M. de. (2004 [1590]). *Códice Murúa. Historia y Genealogía Real de los Reyes incas del Perú, de sus hechos, costumbres, trajes y manera de Gobierno*. Estudio de J. Ossio. Madrid: Testimonio Compañía Editorial.
- Murúa, M. de. (2008 [1616]). *The Getty Murua: Essays on the Making of Martin de Murua's Historia General del Piru, J. Paul Getty Museum Ms. Ludwig XIII 16*. Edición de T. B. F. Cummins y B. Anderson. Los Angeles: Getty Research Institute.
- Nielsen, J. y Fritz Hansen, M. (2015). Dedications and Devils: Comparing Visual Representations in Early Colonial Mesoamerican Sources and Guaman Poma's Nueva corónica. En R. Adorno y I. Boserup (Eds.), *Unlocking*

the Doors to the Worlds of Guaman Poma and His Nueva Corónica (pp. 233-268). Copenhagen: Museum Tusulanum Press.

Nir, A. (2015). The “Military Miracles” in the 1536 Siege of Cuzco. En R. Adorno y I. Boserup (Eds.), *Unlocking the Doors to the Worlds of Guaman Poma and His Nueva Corónica* (pp. 269-290). Copenhagen: Museum Tusulanum Press.

Nir, A. (2016). Los orígenes de las informaciones relativas a los conflictos entre los incas y los chancas en la crónica de Felipe Guaman Poma de Ayala. En J. P. Husson (Ed.), *Guaman Poma y la escritura de la Nueva corónica*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

No, S. y Romiti, E. (Eds.). (2010). *400 años de Comentarios reales*. Montevideo y West Lafayette: Universidad del Uruguay y Purdue University Press.

Ossio, J. (2015). Inca Kings, Queens, Captains, and Tocabus in the Manuscripts of Martín de Murúa and Guaman Poma. En R. Adorno y I. Boserup (Eds.), *Unlocking the Doors to the Worlds of Guaman Poma and His Nueva Corónica* (pp. 291-330). Copenhagen: Museum Tusulanum Press.

Ossio, J. (2016). Mito e historia en torno a la fecha de nacimiento de Guaman Poma de Ayala. En J. P. Husson (Ed.), *Guaman Poma y la escritura de la Nueva corónica*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Plasencia Soto, R. (2016). Guaman Poma en un texto: ensayo de antropología y literatura. En M. Mamani Macedo (Ed.), *Guaman Poma. Las travesías culturales* (pp. 145-150). Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Pakarina Editores.

Porras Barrenechea, R. (1948). *El cronista indio Felipe Huamán Poma de Ayala*. Lima: Lumen.

Pratt, M. L. (1991). Art of the Contact Zone. *Profession*, 91, 33-40.

Prévôtel, A. (2014). De los libros impresos a la Nueva corónica. Los grabados como fuentes de Guaman Poma. *Letras*, 85(121), 63-80. Recuperado de <http://revista.letras.unmsm.edu.pe/index.php/le/article/view/252/250>

Prévôtel, A. (2015). A Central Aspect of the Intellectual, Religious, and Artistic Context of the Nueva corónica: Lives of Saints. En R. Adorno y I. Boserup

- (Eds.), *Unlocking the Doors to the Worlds of Guaman Poma and His Nueva Corónica* (pp. 331-354). Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Prévôtel, A. (2016). Historia y memoria en la crónica de Guaman Poma de Ayala. En J. P. Husson (Ed.), *Guaman Poma y la escritura de la Nueva corónica*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Quispe-Agnoli, R. (2005). Cuando Occidente y los Andes se encuentran: *Qellqay*, escritura alfabética y *tokhapu* en el siglo XVI. *Colonial Latin American Review*, 14(2), 263-298.
- Quispe-Agnoli, R. (2006). *La fe andina en la escritura. Identidad y resistencia en la obra de Guaman Poma de Ayala*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Quispe-Agnoli, R. (2009). Spanish Scripts Colonize the Image: Inca Visual Rhetorics. En D. Baca y V. Villanueva (Eds.), *Rhetorics of the Americas 3114 BCE to 2012 AC* (pp. 41-68). Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Quispe-Agnoli, R. (2011). *Y ancí por la letra y lo escrito nos ueremos: Visualidades coloniales y la heteropía de la resistencia*. En S. Kirk (Ed.), *Desplazamientos y disyunciones. Nuevos itinerarios de los estudios coloniales* (pp. 161-172). Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- Quispe-Agnoli, R. (2014). El silencio de Guaman Poma de Ayala ante Supay: de duende, espíritu y fantasma a diablo. *Letras*, 85(121), 47-62. Recuperado de: <http://revista.letras.unmsm.edu.pe/index.php/le/article/view/251/249>
- Quispe-Agnoli, R. (2016). Acerca de silencios y “errores”: “... el compañero de Colum a las yndias”. En M. Mamani Macedo (Ed.), *Guaman Poma. Las travesías culturales* (pp. 17-36). Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Pakarina Editores.
- Roberge, D. (2016). El juego en el Perú prehispánico y colonial, según Felipe Guaman Poma de Ayala. En J. P. Husson (Ed.), *Guaman Poma y la escritura de la Nueva corónica*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rosenthal, O. E. (2014). La figura abyecta del mestizo en El primer nueva corónica y buen gobierno *Letras*, 85(121), 31-46. Recuperado de <http://revista.letras.unmsm.edu.pe/index.php/le/article/view/250/248>

- Salazar-Calvo, G. (2020). "Los que comen coca son hicheseros": demonología y la coca en la obra de Guaman Poma de Ayala. *Letras (Lima)*, 91(133), 253-276. doi: 10.30920/letras.91.133.11
- Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua, J. (1968 [1613]). *Relación de las antigüedades deste Reyno del Perú*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- Salomon, F. (2015). Guaman Poma's Sapçi in Ethnographic Vision. En R. Adorno y I. Boserup (Eds.), *Unlocking the Doors to the Worlds of Guaman Poma and His Nueva Corónica* (pp. 355-396). Copenhagen: Museum Tusculanum Press.
- Szemiński, J. (2016). Las sorpresas de la lista de los capitanes. En J. P. Husson (Ed.), *Guaman Poma y la escritura de la Nueva corónica*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Terrón, H. (2016). Traducción y traición en el episodio de la muerte de Atahualpa, según Guaman Poma de Ayala. En J. P. Husson (Ed.), *Guaman Poma y la escritura de la Nueva corónica*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Titu Cusi Yupanqui. (1985 [1570]). *Instrucción del Inga Don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui para el muy ilustre señor el licenciado Lope García de Castro*. Lima: El Virrey.
- Valle Quispe, J. (2016). Contra la forclusión: la herencia gráfica y política de Felipe Guaman Poma de Ayala en dos dibujantes peruanos contemporáneos. En M. Mamani Macedo (Ed.), *Guaman Poma. Las travesías culturales* (pp. 247-268). Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Pakarina Editores.
- Velázquez Castro, M. (2020). Figuras del mal gobierno: "españoles soberbiosos e indias putas" en la obra de Guaman Poma de Ayala. *Letras (Lima)*, 91(133), 279-304. doi: 10.30920/letras.91.133.12
- Zuidema, T. (2015). Guaman Poma on Inca Hierarchy, Before and in Colonial Times. En R. Adorno y I. Boserup (Eds.), *Unlocking the Doors to the Worlds of Guaman Poma and His Nueva Corónica* (pp. 441-470). Copenhagen: Museum Tusculanum Press.

Guaman Poma: de la visión de los vencidos a la fundación del discurso letrado andino

Guaman Poma: From the Vision of the Vanquished to the Foundation of an Andean Lettered Discourse

Carlos García-Bedoya M.

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú

Contacto: cgarciabedoyam@unmsm.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-1543-662X>

Resumen

Guaman Poma de Ayala ocupa un lugar de excepción en la cultura del Perú colonial. Es un letrado indígena, miembro de la ciudad letrada virreinal en tanto productor de la Nueva corónica y buen gobierno. En su caso se da a plenitud el tránsito de indio ladino a letrado andino. En este sentido, es también la figura representativa y fundacional del “sujeto migrante” en contraposición con la figura paradigmática del sujeto mestizo que escribe dentro de los parámetros del canon letrado y cuyo representante más conocido es el Inca Garcilaso de la Vega. Por estas razones, la obra de Guaman Poma ocupa una posición de bisagra entre las textualidades andinas coloniales tempranas que dan cuenta del choque de la conquista española, la visión de los vencidos y aquellas formas discursivas andinas que fueron promovidas por las élites indígenas coloniales en sus procesos de transculturación. En este corpus discursivo indígena-mestizo, la negación de la conquista europea se ha constituido en un eje temático fundamental hasta el día de hoy. En el presente ensayo abordo la problemática de esta negación a partir de la narrativa de la conquista en la obra del autor.

Palabras claves: Felipe Guaman Poma de Ayala; Letrado indígena; Sujeto migrante; Discurso letrado andino; Crónica andina transcultural

Abstract

Guaman Poma de Ayala has an exceptional place in the colonial Peruvian cultures. He is an indigenous intellectual and as the author of the Nueva corónica y buen gobierno, he is a member of the viceregal lettered city. He is an example of the full journey from ladino Indian to Andean intellectual. In this sense, he is also a foundational representation of the “migrant subject” as a counterpart of the “mestizo subject” that writes within the limits of the lettered canon and whose most famous example is Inca Garcilaso de la Vega. Guaman Poma positions himself as a hinge between early colonial Andean textualities subjected to transculturation. In this indigenous and mestizo discursive corpus, the denial of the European conquest has become a crucial thematic axis to present day.

This essay departs from the author's stories about the conquest to address the reasons and consequences of this denial.

Keywords: Felipe Guaman Poma de Ayala; Indigenous intellectual; Migrant subject; Andean lettered discourse; Transcultural Andean chronicle

Recibido: 25.06.19

Aceptado: 21.10.19

1. Guaman Poma, figura fundacional

1. 1. De indio ladino a letrado andino

Por múltiples razones, Guaman Poma ocupa un lugar de excepción en la cultura del Perú colonial. Es la única figura a la cual cabe considerar, en todo el sentido de la palabra, un letrado indígena. Quizá podría acompañarlo Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, aunque la brevedad de su *Relación de antigüedades deste reyno del Perú* (1613) lleva a poner en duda esa posibilidad. La producción letrada promovida por las élites indígenas en los Andes virreinales implica casi siempre la participación de sujetos escriturarios no indígenas, ya sean mestizos, españoles o criollos, en colaboración con sujetos indígenas. Este es el caso temprano de la *Instrucción del Inca Don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui al Licenciado don Lope García de Castro* (1570) en cuya producción textual el agustino español fray Marcos García desempeñó un rol clave. De igual modo, en el caso más tardío de la *Representación verdadera y Exclamación rendida que toda la nación hace a su Majestad* (1750), fray Calixto de San José Tupac Inca contó con la decisiva colaboración del franciscano criollo Antonio Garro para dirigirse al rey Fernando VI (en Loayza, 1948 [1750])¹. Más de medio siglo después, una vez proclamada la independencia política de España, el hermano de Tupac Amaru, Juan Bautista, redactó sus dolidas memorias que, con el título *Cuarenta años de cautiverio*, se publicaron en Buenos Aires en 1824. El autor contó con la ayuda del sacerdote criollo agustino Marcos Durán Martel, quien tuvo una destacada participación en la rebelión de Huánuco de 1812. Por otra parte, hay que considerar también las obras de escritores mestizo, como el Inca Garcilaso de la Vega y Juan de Espinoza Medrano, así como los textos dramáticos quechuas coloniales atribuidos a sacerdotes mestizos como Antonio Valdez y Gabriel Centeno de

Osma. Es apenas en tiempos republicanos que podemos encontrar letrados reconocidos como tales entre los últimos descendientes de la nobleza andina colonial². Entre estos se encuentran José Domingo Choquehuanca, renombrado por su célebre panegírico a Simón Bolívar (1825) o Justo Apu Sahuaraura, quien publicó en 1850 sus *Recuerdos de la monarquía peruana*³. Cuando, con legítimo orgullo, Guaman Poma se proclama “autor y príncipe”, hiperboliza sin duda su jerarquía nobiliaria, pero es plenamente objetivo al identificarse como “autor”: es el único sujeto indígena al que cabe considerar miembro de pleno derecho de la ciudad letrada virreinal, en tanto productor individual del texto de la monumental *Nueva corónica y buen gobierno*, a lo que habría que añadir su condición de artista plástico⁴. Solo en el caso de Guaman Poma se da a plenitud el tránsito de indio ladino a letrado andino en el Perú colonial.

1. 2. Guaman Poma, sujeto migrante

Antonio Cornejo Polar destaca a Guaman Poma como figura representativa y fundacional de lo que denomina “sujeto migrante”, en contraposición a la figura paradigmática del sujeto mestizo, el Inca Garcilaso de la Vega (Cornejo Polar, 1995). Mientras Garcilaso, sujeto mestizo, busca mediante suturas homogeneizadoras construir lo que Cornejo llama “un discurso de la armonía imposible”, un sincretismo entre las dos mitades de su herencia personal y cultural, la Inca y la hispánica (Cornejo Polar, 1994), Guaman Poma, sujeto migrante, no intenta fusionar códigos andinos y occidentales, sino que se desplaza discursivamente entre esos dos polos diferenciados. Como lo apunta Cornejo, el capítulo final “Camina el autor” —por ser el de redacción más tardía, como lo ha demostrado Rolena Adorno (1986; 1989)—, escrito hace casi exactamente 400 años, traza el recorrido simbólico del migrante, desde el allá añorado de la sierra ayacuchana hasta el aquí hostil de la capital virreinal. En el recorrido migratorio recibe, en su condición de señor natural, las quejas de los indios del común, víctimas de la campaña de extirpación de idolatrías que entonces impulsaba el padre Francisco de Ávila. Al final de la jornada, solitario y menesteroso en Lima, Guaman Poma se figurativiza como el *wakcha* desamparado⁵.

1. 3. Utopía andina y mesianismo andino

Esta dicotomía entre Guaman Poma (sujeto migrante) y Garcilaso Inca (sujeto mestizo) puede complementarse con la contraposición de las distintas utopías que ambos vehiculan en su producción textual (Burga, 1988). Entiendo la noción de utopía en el sentido planteado por Paul Ricoeur (1986), es decir, como un ejercicio de expresión que propone una sociedad alternativa al orden existente: “L’utopie [...] est l’expression de toutes les potentialités d’un groupe qui se trouvent refoulés par l’ordre existant. L’utopie est un exercice de l’imagination pour penser un ‘autrement qu’être’ du social”, a lo que añade que “Sa fonction qui est toujours de proposer une société alternative” (pp. 427-428)⁶. En tanto la *Nueva corónica y buen gobierno* está marcada por las huellas de la catástrofe inicial, y propone una utopía retrospectiva, orientada hacia la vuelta a un orden andino autónomo, los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso formulan una utopía eminentemente prospectiva, basada en la armonización de un *hanan* (espacio alto, mitad activa) español y un *urin* (espacio bajo, mitad no activa) andino, que se convertirá en la matriz paradigmática asumida por las élites indígenas coloniales, sobre cuya base se edificará el discurso andino posterior.

La noción de utopía andina, tal como ha sido definida, debe entenderse pues como expresión de los proyectos sociales de los grupos dirigentes indígenas. En cambio, conviene vincular el concepto de mesianismo andino con el imaginario de las vastas mayorías nativas⁷. Sin incursionar en los complejos debates que implica el polisémico término “mesianismo”, cabe destacar al menos dos aspectos de su campo semántico: la evocación de un pasado primigenio perdido y añorado, y la esperanza en el advenimiento de una figura redentora. En el imaginario popular andino, esa figura liberadora será la de Inkari. Como ha apuntado Mercedes López-Baralt (2005)⁸, tanto Garcilaso Inca como Guaman Poma pueden ser considerados figuras fundacionales en la constitución de ese arquetipo andino. En los relatos de ambos cronistas destaca la dimensión trágica y patética que adquiere la ejecución arbitraria, por orden del virrey Toledo, de Tupac Amaru, el último Inca de Vilcabamba (Garcilaso, 1970 [1616], lib. VIII,

cap. XIX; Guaman Poma, 2001 [1615], pp. 453-454)⁹. En la *Nueva corónica*, además, el dibujo de la ejecución del Inca refuerza la poderosa emotividad de este episodio, ya que destaca en especial el lamento unánime de la multitud indígena (p. 453). En los dibujos de Guaman Poma se opera a nivel simbólico una fusión clave del imaginario indígena colonial: la asociación entre Inkarrí y la muerte de Tupac Amaru. A ello se añade también el paralelismo entre este evento y la ejecución del Inca Atahualpa (p. 392). La semejanza en las representaciones icónicas y textuales de la muerte de ambos gobernantes en la obra del cronista andino es extrema pues Atahualpa, al igual que Tupac Amaru, es degollado (lo cual es históricamente inexacto, pues le dieron garrote vil). Observamos entonces que, en la obra de Guaman Poma, las figuras individuales de esos dos soberanos han dado lugar a una imagen arquetípica única: el Inca mártir añorado. Esto permite entender cómo el tirano Atahualpa, sanguinario exterminador de las panacas cuzqueñas, según la influyente versión garcilasista¹⁰, será más tarde evocado en las fiestas panandinas del Ecuador a Bolivia, pasando por el Perú, en las múltiples danzas y versiones dramáticas sobre la muerte del Inca¹¹. En el trabajo de la memoria andina, a las figuras de Atahualpa y Tupac Amaru se agregará la de José Gabriel Condorcanqui, Tupac Amaru II, cuya terrible ejecución resuena en el desmembramiento de Inkarrí. La dimensión redentora de esta figura se aprecia con máxima claridad en aquellas versiones del mito en que el cuerpo del Inca decapitado se reconstituye, anunciando el advenimiento de un *pachakuti*, de un retorno del orden andino¹².

Si bien ambos autores tuvieron clara incidencia en el imaginario indígena, en la obra del Inca Garcilaso, tan embebido de cultura humanista y renacentista, es más visible la dimensión utópica, mientras en la de Guaman Poma adquieren fuerte relieve las resonancias mesiánicas, por su mirada retrospectiva, su orientación hacia el pasado y por su construcción iconográfica de la figura del Inca mártir, del Inca rey. Además, a lo largo de su *Nueva corónica y buen gobierno*, Guaman Poma establece reiteradamente la sinonimia de los vocablos inca y rey, a los que yuxtapone de modo frecuente, prefigurando la denominación sincrética posterior, Inkarrí.

1. 4. De la visión de los vencidos al discurso andino

La obra de Guaman Poma ocupa una posición de gozne entre las primeras textualidades andinas (Lienhard, 2008) que dan cuenta del brutal choque de la conquista o invasión española, expresión de la visión de los vencidos, y una discursividad andina promovida por élites indígenas coloniales ya impactadas por procesos de transculturación (García-Bedoya, 2000). Las heterogéneas visiones de los vencidos se plasmaron en el siglo XVI en textos como la *Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui que he mencionado antes y la *Relación de los Quipucamayos*, compilada inicialmente en 1542 (Vega, 1974; cfr. también García-Bedoya, 2017a). Las que Martin Lienhard (1983) denominó crónicas mestizas, y que he preferido llamar crónicas andinas transculturales, representan un momento fundacional del discurso andino: la *Nueva corónica* de Guaman Poma, la *Relación de antigüedades* de Pachacuti Yamqui y sobre todo los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso, matriz básica de la discursividad andina, así como del movimiento o renacimiento inca a lo largo de los siglos XVII y XVIII (García-Bedoya, 2017b). Ninguno de estos textos mencionados, salvo los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso, circuló entonces en versión impresa; sin embargo, sus ecos resuenan en discursos posteriores. Ello evidencia complejos y aún poco estudiados procesos de transmisión oral y letrada (posiblemente en algunos casos mediante copias manuscritas) del discurso andino, en los que sin duda desempeñaron rol gravitante sectores proindigenistas del clero (Mazzotti, 1998), en especial franciscanos o jesuitas, así como los colegios para los hijos de nobles indígenas.

El discurso andino letrado colonial, cuya matriz básica fue, como se ha explicado, la obra del Inca Garcilaso, es una producción discursiva definida por su relación orgánica con un grupo social, el de las noblezas indígenas, quienes eran tanto los patrocinadores como los consumidores de esta producción simbólica. El discurso de esas élites andinas es un discurso transcultural, resultante de un grupo social fuertemente empapado de cultura hispánica, en especial plenamente cristianizado, pero también concededor, a través de su educación, de las manifestaciones más destacadas de la cultura metropolitana. La producción

discursiva vinculada con este grupo revela la configuración de un cuerpo coherente de ideas consensualmente compartido por sus integrantes (García-Bedoya, 2000).

Cabe destacar en este corpus discursivo andino del periodo de estabilización colonial, además de las mencionadas crónicas mestizas o andinas, los memoriales del renacimiento inca, en especial la *Representación verdadera* que fray Calixto Tupac Inca entregara en 1748 al rey Fernando VI (en Loayza, 1948 [1750]). Hay que hacer mención también al corpus dramático quechua colonial (Meneses, 1983). Luego, ya en el periodo de crisis del orden colonial, cabe resaltar la *Genealogía* de José Gabriel Condorcanqui, Tupac Amaru (en Loayza, 1946 [1777]), y *Cuarenta años de cautiverio*, las memorias de su hermano Juan Bautista Tupac Amaru (en Loayza, 1941 [1824]), para culminar, ya avanzada la república, con la obra de Justo Apu Sahuaraura, *Recuerdos de la monarquía peruana*, expresión de un discurso andino supérstite en plena etapa republicana (Sahuaraura, 2001 [1850]).

2. “Y no conquistó con armas ni derramamiento de sangre ni trabajo”

La negación de la conquista se constituye en un eje básico a lo largo de todo el corpus discursivo aludido. Se abordará ahora ante todo la obra de Guaman Poma, pero estableciendo algunas conexiones significativas con el resto de ese corpus. El análisis se centrará prioritariamente en la sección de la *Nueva corónica* dedicada a narrar la conquista.

Negar la conquista implica negar los derechos de los conquistadores y sus herederos, en especial su control sobre la tierra y la mano de obra indígena, al mismo tiempo que proteger al indio del común de las exacciones españolas, y sobre todo reivindicar los derechos y privilegios de los herederos de los “señores naturales”: la nobleza indígena, ya sea la de estirpe inca o la procedente de las diversas etnias andinas. Al mismo tiempo, se afirma la voluntaria sumisión de la población andina a la autoridad del monarca español. Ya en un pasaje temprano de la obra, se enuncia con claridad esa conclusión:

Y en este alboroto [se refiere al enfrentamiento entre Huáscar y Atahualpa] saltaron de Castilla a este reyno los españoles y no

se defendieron los yndios como los yndios de Chile. Y se dieron al servicio de Dios de la corona rreal de su Magestad los señores yndios deste rreyno. (p. 117)

2. 1. La conquista militar

La narrativa guamanpomiana expone tajantemente que no hubo conquista militar. Apenas desembarcado en Tumbes, Pizarro recibe un emisario de Huáscar:

[...] el primer embajador del lixítimo y rey *capac apo Ynga Tupa Cuci Gualpa Uascar*, *yinga*, rey y señor deste rreyno. Le envió a dar pas al puerto de Tunbes al enbaxador del enperador y rey de Castilla. Le envió a su segunda persona, uirrey deste rreyno, *capac apo*, excelentísimo señor, don Martín *Guaman Malque* de Ayala. (p. 378)

El encuentro de Tumbes es interpretado como un encuentro entre pares, embajadores de dos potencias: Pizarro en representación del rey de España y, como representante del legítimo Inca Huáscar¹³, nada menos que su padre Guaman Malqui (presentado con una versión ya hispanizada de su nombre, “Martín Guaman Malque de Ayala”). Tenemos así lo contrario a un hostil encuentro bélico: un civilizado diálogo diplomático entre acreditados representantes de soberanos cuya legitimidad queda fuera de toda duda. De paso, Guaman Poma aprovecha para exaltar la encumbrada jerarquía de su padre, segunda persona del incario. Más tarde, recibe Pizarro un segundo embajador, Rumi Ñahui, enviado por el bastardo (y por ende ilegítimo) Atahualpa, lo que recalca la opción negociadora de todas las facciones incaicas (p. 382).

En el encuentro de Cajamarca, refiere Guaman Poma, no se produjo ningún combate “Y no conquistó con armas ni derramamiento de sangre ni trabajo” (p. 397), y por ende no hubo victoria militar (generadora, según los códigos de la época, de derechos de conquista):

Y acá luego comensaron los caballeros y despararon sus alcabuses y dieron la escaramusa y los dichos soldados a matar indios como hormiga. Y de espanto de arcabuces y rruido de cascabeles y de las armas y de uer primer hombre jamás visto, de estar llieno de indios la plasa de Caxamarca, se derribó las paredes del serco de la plasa de Caxamarca y se mataron entre ellos. De apretarse y pizalle y tronpesalle los cauallos, murieron mucha gente de indios que no se puede contar. De la uanda de los españoles murió cinco personas de su voluntad, por ningún yndio

se atrevió de espanto asonbrado. Dizen que también estaua dentro de los indios muerto los dichos cinco españoles; debe de andar tonteando como yndio, debe de tronpizalle los dichos caballeros. (p. 388)

El relato presenta una escena de pánico en la que mueren accidentalmente apretujados numerosos indios y apenas un puñado de españoles víctimas de su atolondramiento, no de la resistencia incaica. A ello hay que añadir el sadismo de españoles que se divierten masacrando indios indefensos y pasivos. Nada pues de lo que puedan enorgullecerse los guerreros ibéricos, ni victoria ni derechos de conquista, apenas una trágica hecatombe.

Titu Cusi presenta la escena de modo similar. Los incas, confiando en un encuentro diplomático con la pequeña mesnada española, acudieron a Cajamarca desarmados, y fueron víctimas de la insania de españoles que masacran a los indios “como quien mata a ovejas, sin hacerles naidie resistencia” (Cusi Yupanqui, 1972 [1570], p. 7)¹⁴. A esta escena de salvajismo le antecede en el relato de Titu Cusi un encuentro diplomático entre Atahualpa y dos enviados de Pizarro: al invitarles a beber (chicha es de suponer) en finos vasos de oro (queros sin duda), uno de los españoles, en lugar de brindar con el Inca, siguiendo los códigos andinos de la reciprocidad, ofende a Atahualpa derramando la bebida en gesto despreciativo (p. 5). Los españoles reiteran esta actitud irrespetuosa en el encuentro de Cajamarca y la airada reacción del ofendido Atahualpa sirve de pretexto para desatar el ya aludido irracional estallido de violencia de las huestes pizarristas (pp. 6-7). Queda en evidencia el comportamiento bárbaro de los violentos españoles, ajenos a las más elementales normas de cortesía, en contraste con los benevolentes y civilizados incas. La versión de Garcilaso (1970 [1616], lib. I, cap. XXVII) es coincidente con la de Guaman Poma y Titu Cusi: una furiosa y sangrienta arremetida española que no encuentra resistencia alguna y culmina con la captura de Atahualpa. El glorioso episodio militar de los fastos españoles queda, literalmente, disuelto en el aire.

El principal momento de enfrentamiento militar, la sublevación de Manco Inca, no da tampoco lugar, según Guaman Poma, a ningún éxito bélico español. Manco Inca es derrotado por intervenciones milagrosas de la divina providencia.

En un primer hecho milagroso, los indios sublevados intentan prender fuego a una cruz, que no se quema por mediación divina (pp. 402-403). Luego, ante la súplica de los españoles acorralados, la Virgen acude en su auxilio y siembra el desconcierto en las huestes incaicas (pp. 404-405). Finalmente, el propio apóstol Santiago cierra contra los indios, ultima a muchos de ellos (Santiago Mata-moros se transfigura en Santiago Mata-indios), desbarata el cerco y fuerza a Manco Inca a replegarse a Tambo (p. 406)¹⁵. La versión del Inca Garcilaso, más amplia y detallada, coincide punto por punto en el relato de esas tres intervenciones milagrosas (1970 [1616], lib. II, caps. XXIV y XXV). El relato de Titu Cusi, aunque menos explícito, también hace referencia a intervenciones sobrenaturales: es gracias al favor divino que los españoles logran refugiarse en Sacsahuaman, contando además con el auxilio de un caballo blanco (sin duda una alusión al apóstol Santiago), que causa gran daño a los indios (p. 45). Sorprende encontrar narrativas tan similares en textos entre los que se supone no se estableció vínculo alguno: Guaman Poma y Garcilaso están escribiendo sus textos casi en simultáneo, el uno en España, el otro en el Perú, en tanto la obra muy anterior de Titu Cusi pertenece a una marginal tradición vilcabambina. Para evidenciar aún más tales vínculos, cabe comparar los relatos garcilasiano y titucusiano sobre la sublevación de Manco Inca. Ambos textos presentan con términos bastante afines el discurso que sus capitanes le dirigen a Manco Inca antes de la sublevación, haciéndole notar sus errores y al mismo tiempo reiterándole su lealtad (Titu Cusi, 1992 [1570], p. 20; Garcilaso, 1970 [1616], lib. II, cap. XXII), así como el discurso de despedida que Manco Inca dirige a sus seguidores antes de partir a refugiarse a Vilcabamba (Titu Cusi, 1992 [1570], pp. 51-52; Garcilaso, 1970 [1616], lib. II, cap. XXIX). Cabe recordar que el texto de Tito Cusi Yupanqui resultó tan marginal a la propia tradición discursiva andina que la figura misma de Titu Cusi queda omitida en todos los relatos de las crónicas, incluyendo hasta el tardío texto de Sahuaraura: entre los herederos de Manco Inca en el trono de Vilcabamba se menciona siempre a Sayri Tupac y luego a Tupac Amaru como su inmediato sucesor¹⁶. Los paralelismos con la obra de Garcilaso solo pueden proceder de una vigente tradición oral inca cuzqueña.

2. 2. La conquista espiritual

Los españoles no fueron pues conquistadores, pero tampoco en verdad evangelizadores. Si ningún derecho de conquista ampara el despojo padecido por las élites indígenas andinas, tampoco cabe justificarlo con base en argumentos religiosos. Guaman Poma plantea explícitamente que la evangelización del mundo andino fue obra de un apóstol de Cristo, San Bartolomé, que recorrió la región en tiempos del Inca Sinchi Roca, de lo cual quedó perenne testimonio en la Cruz de Carabuco (pp. 92, 93-95, 653-656). Las enseñanzas del apóstol habrían dejado huella en la religiosidad andina, que se fue desdibujando con el paso del tiempo, en la medida en que se expandían poco a poco las prácticas idolátricas, culminando con el perdido Inca idólatra Huáscar (p. 119). Un protomonoteísmo tenía además larga tradición en los Andes, ya que en las edades anteriores a los Incas, Wari Wiracocha Runa, Wari Runa, Purun Runa y sobre todo Auca Runa, época en que prevalecieron sus antepasados Yarovilcas, la idolatría era inexistente. De la última edad afirma nuestro autor: “Adoraron a Dios y Criador como los antiguos yndios y abía mucha caridad y mandamiento desde antiguo” (p. 65). Santa Cruz Pachacuti Yamqui también nos habla de una primera evangelización, a cargo en su relato del apóstol Santo Tomás, llamado también Tonapa, quien dejó como legado una versión muy similar a la doctrina cristiana “caçi caçi era 10 mandamientos de Dios, principalmente los siete preçeptos no les faltava. Solamente nombre de Dios Nuestro Señor y de su hijo Jesuxpo Nuestro Señor les faltava” (1993 [1613], p. 189). Igualmente, se hace referencia a que erigió la cruz de Carabuco; la diferencia mayor con la versión guamanpomiana radica en que la venida del apóstol fue previa a la dinastía incaica. Esta referencia a Santo Tomás como el evangelizador de las Indias procede sin duda de la conocida tradición cristiana del apóstol Tomás, evangelizador de la India (transmutada en las Indias)¹⁷. Quizá al optar en cambio Guaman Poma por San Bartolomé¹⁸ rinde homenaje a fray Bartolomé de Las Casas, el apóstol de los indios. Aunque Garcilaso no hace referencia a una primera evangelización prehispánica de América, es conocido que nos presenta una religiosidad incaica protomonoteísta, y a la civilizada sociedad Inca como propicio terreno para recibir el mensaje cristiano, en la lógica

de una *preparatio evangelica*. Planteamientos de similar índole se enuncian también en la *Representación verdadera*: “los indios desde el tiempo de su gentilidad, supieron y ahora saben que sólo la ley católica y pura de Cristo es la verdadera” (en Loayza, 1948, p. 19)¹⁹. Estos diversos textos nos muestran pues una religiosidad y una moralidad cuasi cristianas con larga vigencia en el mundo andino, mucho antes del arribo de los españoles, cuyo rol como introductores de la verdadera religión queda, si no anulado, al menos relativizado.

Guaman Poma, siempre confrontacional, a diferencia del armonizador y conciliador Garcilaso, nos presenta a la codicia española como único móvil de la conquista: “Ací fueron los primeros hombres [se refiere a los conquistadores]; no temió la muerte con el enterés de oro y plata. Peor son los desta vida [los de su época], los españoles corregidores, padres, comenderos. Con la codicia del oro y plata se van al ynfierno” (p. 376). A la codicia se añade otro pecado capital, la lujuria: “después de auer conquistado y de auer robado comensaron a quitar las mujeres y donzellas y desvirgar por fuerza” (p. 397). Un tropel de saqueadores y violadores: a eso se reduce para Guaman Poma la empresa de la conquista.

En tanto los españoles son malos cristianos, los indios son retratados como virtuosos, antes y después de su conversión. Igual contraposición nos presenta Titu Cusi. La generosidad de su padre Manco Inca es retribuida con atropellos y humillaciones, motivados por insaciable sed de oro (*auri sacra fames*) y libidinosidad incontenible. Gonzalo Pizarro llega hasta el extremo de querer despojar al Inca de su mujer, la Coya (p. 28), contraviniendo la norma bíblica: no codiciarás a la mujer de tu prójimo. El propio Manco Inca deja en evidencia esa conducta anticristiana de sus captores españoles: “lo aveis hecho, no como cristianos e hijos que dezis que sois del Viracochan, sino como siervos del supay, cuyas pisadas vosotros seguis, haciendo mal a quien os haze bien” (p. 34). Quizá la conclusión más tajante sobre este papel antievangelizador la formula, ya en tiempos republicanos, Justo Apu Sahuaraura: “[...] es un horror que los Españoles hubiesen traido á nuestro suelo el conocimiento del Dios verdadero; quando se debía decir que mas bien ellos le pusieron enbaraso”. Y añade inmediatamente:

Gracias a los pocos Religiosos que se dedicaron á enseñar la Doctrina Christiana, y sembrar la palabra del Señor á los desgraciados yndios, entre ellos el principal, y el que mas caridad manifestó, fue el glorioso Apostol de las Yndias Fray Bartolome de las Casas. Óh Religioso el más caritativo digno de otra nación mas culta. (Sahuaraura, 2001 [1850], p. 64)

Se ha detectado también ecos lascasianos en la propia obra de Guaman Poma y se alude a las ideas del Obispo de Chiapas igualmente en la *Representación verdadera* (en Loayza, 1948 [1750], p. 35), y de modo aún más nítido en la versión en latín que se entregó al Papa, el *Planctus indorum christianorum in America peruntina* (en Navarro, 2001, p. 166, por ejemplo). Comienzos del XVII, mediados del XVIII, mediados del XIX: resuena pues a lo largo de los siglos la gratitud indígena hacia su más abnegado defensor, una evidencia más de esas continuidades que se detectan en el discurso andino.

2. 3. Tiranía española, lealtad andina

En tanto Garcilaso Inca evita formular críticas explícitas al orden virreinal e invita en cambio a sus lectores a sacar sus propias conclusiones al establecer un implícito contraste entre el cosmos incaico y el caos colonial, toda la segunda parte de la obra de Guaman Poma, el “Buen gobierno”, es un vasto memorial de agravios contra el colonialismo español. Como se aprecia en su relato sobre la conquista, en el tramo final de la “Nueva corónica”, primera parte de su obra, además de codiciosos y lujuriosos, los españoles son también tiranos y soberbios. Pizarro actúa con soberbia al ordenar la ejecución de Atahualpa, contra la opinión de Almagro y los demás jefes, según lo refiere Guaman Poma, que concluye: “Ves aquí cómo le echa a perder al enperador con la soberbia, cómo pudo sentenciar un cauallero a su rrey. Y ci no le matara, toda la riquiesa fuera del enperador, y se descubriera toda las minas” (p. 393). La ejecución de Atahualpa es no solo una grave transgresión, pues es únicamente atribución de un monarca ordenar la muerte de otro soberano, sino que causa además un grave perjuicio económico al rey y al tesoro real. Toledo actúa con igual soberbia al condenar a Tupac Amaru, y quizá lo idéntico de esas conductas refuerza la analogía entre los dibujos que

representan la ejecución de Atahualpa y la de Tupac Amaru. Vitupera a Toledo con términos muy similares a los usados para condenar a Pizarro:

¡O, cristiano soberbio, que aués hecho perder la hazienda de su Magestad, de los millones que daua la ciudad y los tesoros escondidos de sus antepasados y de todas las minas y rrequiesas! A perdido su Magestad por quererse hacerse más señor y rey don Francisco de Toledo. ¡No seáys como él! (p. 452)

Aquí sí, en plena concordancia con Garcilaso Inca, Guaman Poma narra luego la triste muerte de Toledo, rechazado por Felipe II (pp. 460-461). De este modo refiere Garcilaso las expresiones del monarca: “Y en breves palabras le dijo que se fuese a su casa, que Su Majestad no le había enviado al Perú para que matase Reyes, sino que sirviese Reyes” (1970 [1616], lib. VIII, cap. XX, p. 875). Además, tirano fue Pizarro al ordenar quemar vivo a Guaman Chava (pp. 398-399), abuelo de Guaman Poma y segundo personaje del incario, así como tirano fue Toledo al empoderar a los corregidores, implacables verdugos de los indios (p. 448).

Para completar esta efigie de los españoles como anticristianos, estos, en opinión de nuestro autor, son además desleales a la corona. Las guerras civiles entre las facciones de conquistadores son motivadas por la codicia, son pugnas por el reparto del botín. Cuando convino a sus mezquinos intereses, no vacilaron en rebelarse contra su soberano legítimo, como ocurre en especial con Gonzalo Pizarro o Francisco Hernández Girón.

En contraste con la deslealtad española, destaca Guaman Poma la constante lealtad de los indios. Desde que aceptaron someterse pacífica y voluntariamente al monarca español, estos dieron constante respaldo al bando leal contra los turbulentos rebeldes: “Somos fieles este rreyno yndios; desde la conquista se dieron a la corona rreal y lo rretifico otra ves. Son fieles yndios deste rreyno” (p. 449). De igual modo, se incide en la lealtad de los indios en la *Relación de los quipucamayos*, que destaca el papel preponderante de Paullu Inca, en especial ante la insurrección de Manco Inca (cfr. Brokaw, 2003). Afirma Paullu: “[...] después que los cristianos entraron en este reino, les he servido con

mucho amor y lealtad, siendo siempre contra los míos, por tener entendido ser lo más acertado servir a Dios” (Vega, 1974 [1542], p. 69); además, será el primer Inca en convertirse al cristianismo. Fieles vasallos y buenos cristianos, los indios representan los valores antagónicos a los de los pecaminosos y díscolos españoles.

2. 4. La gesta de Guaman Malqui

En este contexto de la lealtad andina a la monarquía hispánica, aprovecha la ocasión Guaman Poma para exaltar los méritos y servicios de su padre, Guaman Malqui. Siguiendo el modelo discursivo del homenaje ritual al Inca, analizado por Lienhard (1985), construye nuestro autor un pequeño cantar de gesta en torno a los hechos de armas de su padre; para ello reproduce, en menor escala, el modelo que propone Titu Cusi al exaltar las hazañas de su padre Manco Inca o el que se plasma en la *Relación de los quipucamayos* para relevar los hechos del Inca Paullu²⁰. Además de su ya reseñado papel como primer embajador de Huáscar, refiere los servicios militares prestados por su padre a la corona. Así, se destaca que Guaman Malqui brindó una importante contribución en la batalla de Chupas, combatiendo bajo las órdenes del gobernador Vaca de Castro a las huestes de Almagro el mozo (p. 415). Más tarde, tuvo un rol destacado en la defensa de Huánuco contra las tropas de Gonzalo Pizarro (p. 423). En la batalla de Huarina luchó también en el bando leal contra las huestes rebeldes, y en esa circunstancia salvó la vida a Luis Avalos de Ayala (p. 16), padre del hermano mestizo de nuestro autor, el santo sacerdote Martín de Ayala; de ese ilustre caballero, Guaman Malqui y toda su familia tomó el apellido hispánico Ayala. Pero sin duda, la mayor hazaña del padre ocurrió durante la rebelión de Francisco Hernández Girón: Guaman Poma atribuye la derrota final y la posterior fuga del rebelde a la firmeza de las tropas indígenas comandadas por su progenitor (pp. 434-435).

2. 5. “Las Yndias del Pirú en lo alto de España”

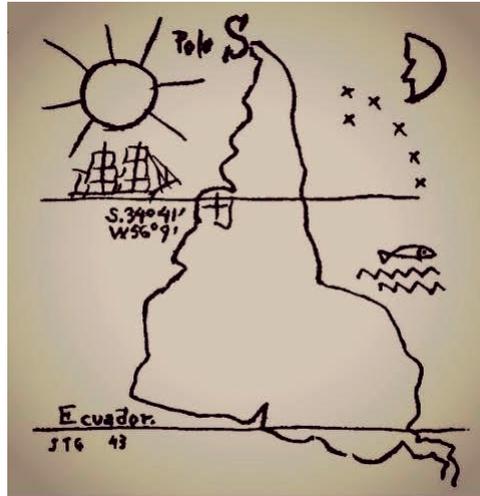
Guaman Poma no se conforma con establecer la superioridad moral de los indios, también busca dejar sentada su superioridad simbólica. Mercedes López-Baralt (1988 y 1993) ha estudiado muy bien las estrategias icónicas que emplea Guaman Poma para evidenciar en sus dibujos la preeminencia de los indígenas sobre sus

Letras-Lima 91(133), 2020

supuestos conquistadores. En esta lucha por el poder simbólico, bastará traer a colación un conocido dibujo que lleva por título “Pontifical Mundo” (p. 42): allí, contrariando las representaciones cartográficas entonces vigentes (y aún vigentes ahora)²¹, aparecen en la mitad de arriba las Indias, con el Cuzco como centro de un espacio cuatripartito (*Tawantinsuyo*), y en la mitad de abajo Castilla como centro de un espacio en que se aplica el tradicional modelo andino de la cuatripartición: “las Yndias del Pirú en lo alto de España [...] Castilla en lo auajo de las Yndias”. España queda relegada a la posición inferior de *urin*, mientras que las “Yndias” (el mundo andino tawantinsuyano) ocupan la posición superior de *hanan*. Para reforzar esta operación, recurre Guaman Poma a elaborar una peculiar etimología del nombre:

En este tiempo se descubrió las Yndias del Pirú, y ubo nueua en toda Castilla de cómo era tierra en el día, yndia, más alto grado que toda Castilla y Roma y Turquía. Y acá fue llamado tierra en el día, yndia, tierra de rriqueza de oro, plata. (p. 43)

Refutando la etimología usualmente aceptada, que interpreta la denominación de India o Indias como fruto de la confusión de Colón, que en la búsqueda de una ruta occidental más corta creyó haber llegado a la India, Guaman Poma propone otra, que se apoya abiertamente en una fonética quechua-andina: “Yndias” o “Yndia” viene de “En día” (no la India, sino la *Endia*), esa tierra en el día denotada en el dibujo por el emblema solar: tierra del sol, tierra de la abundancia y la riqueza, donde el brillo solar se transmuta en el fulgor del oro. Pero Guaman Poma no se limita a estas sutiles argumentaciones iconográficas o etimológicas, sino que recurre a enunciados directos y contundentes: exhibiendo una —quizá— deliberada falta de tacto, le espeta al propio rey de España: “cin los yndios vuestra Magestad no uale cosa porque se acuerde Castilla es Castilla por los indios” (p. 900)²². Al proclamar a los indios como la fuente de la riqueza y la grandeza de España con audacia inaudita, Guaman Poma invierte las jerarquías y afirma, en gesto descolonizador, la superioridad de los oprimidos.



Fuente: Joaquín Torres García. Nuestro norte es el sur.

Notas

- 1 En “Élites andinas y renacimiento inca” (1992) examino las vinculaciones entre el texto de fray Calixto Tupac Inca y la crónica de Guaman Poma.
- 2 Cabe recordar, sin embargo, que los integrantes de la aristocracia indígena virreinal eran en general más bien mestizos biológicos (“mestizos reales”, los denomina Scarlett O’Phelan), como su admirado Garcilaso Inca. Era el caso, por ejemplo, de fray Calixto Tupac Inca.
- 3 Choquehuanca y Sahuaraura eran miembros del linaje de Cristóbal Paullu Inca, uno de los hijos del Inca Huayna Cápac que colaboró con los conquistadores españoles. A diferencia de Guaman Poma, tuvieron la oportunidad de seguir estudios superiores.
- 4 La imagen juega un papel preponderante en la producción simbólica promovida por la nobleza andina colonial. Desde el primigenio dibujo enviado por las panacas incas del Cuzco a la corte española, al que alude Garcilaso Inca (1959 [1609], lib. IX, cap. XL), pasando por los dibujos de Guaman Poma (y de Murúa), la serie de cuadros coloniales que representan a la dinastía incaica, hasta terminar con las ilustraciones que acompañan el texto de Justo Apu Sahuaraura.
- 5 El huérfano andino o *wakcha* es una figura clave en la discursividad andina colonial. Piénsese en el personaje de Usca Páucar, en la obra del mismo nombre, o en personajes de similares rasgos en *El hijo pródigo* de Espinoza Medrano o en *El pobre más rico* de Centeno de Osma. Igualmente, en los “dioses pobres” (Pariacaca, Huatyacuri) de *Dioses y hombres de Huarochiri*.
- 6 “La utopía [...] es la expresión de todas las potencialidades de un grupo, las cuales se encuentran reprimidas por el orden existente. La utopía es un ejercicio de la

imaginación para pensar ‘otra forma del ser’ social”. “Su función es siempre proponer una sociedad alternativa”. La traducción es mía.

- 7 Sobre el mesianismo andino, un aporte fundamental fue el libro compilado por Ossio, *Ideología mesiánica del mundo andino* (1973).
- 8 Véase en especial el capítulo VII “Literatura fronteriza: la elegía por Atahualpa como encrucijada textual” de su libro *Para decir al otro* (López-Baralt, 2005).
- 9 Mis referencias a la obra de Guaman Poma siguen la paginación corregida establecida en la edición de Rolena Adorno y John Murra y considerada en la edición digital de la Biblioteca Real de Copenhague (2001 [1615]). En adelante, para referirnos a esta obra solo citaremos el folio.
- 10 Recuérdese la furia del respetado tío materno del Inca Garcilaso cuando este, adolescente, se refiere a Atahualpa como su “pariente” (1959 [1609], lib. IX, cap. XXXIX).
- 11 Sobre esa producción existe una amplia bibliografía. Véase Wachtel (1976), Burga (1988) y Cornejo Polar (1994).
- 12 Véase en especial la versión recopilada por José María Arguedas, publicada con el título “Puquio, una cultura en proceso de cambio” (2012 [1956]).
- 13 Al proclamar la legitimidad de Huáscar, se niega de paso cualquier acusación de tiranía hacia los Incas. Además, esta toma de partido por el bando huascarista es coherente con su vínculo con la panaca de Tupac Yupanqui (por parte de su madre); en esto, coincide con Garcilaso (quizá su primo lejano) y con la *Relación de los quipucamayos* (en Vega, 1974 [1542]).
- 14 Se indica en adelante el número de página entre paréntesis.
- 15 En el contexto de la rebelión de Manco Inca, se minimiza incluso una hazaña bélica del admirado Luis Avalos de Ayala. Este logra matar al ilustre Quizo Yupanqui, hijo nada menos que de la hermana de su abuelo Guaman Chava (p. 114), primo por tanto de su padre Guaman Malqui y tío suyo, el general enviado por Manco Inca contra Lima, pero solo gracias a que este valeroso guerrero resbala accidentalmente (p. 395).
- 16 La única excepción es la *Relación de los quipucamayos*, cuyas fuentes serían contemporáneas a Titu Cusi.
- 17 La referencia a una temprana evangelización de las Indias está muy difundida en América. En México, frecuentemente se identifica a Santo Tomás con la divinidad azteca Quetzalcoatl, figurativizada como un hombre blanco, de modo semejante a lo que ocurrió con Viracocha en el mundo andino. Referencias tempranas en México a tal labor evangelizadora se encuentran en las obras de Motolinía, fray Diego Durán y el cronista indio Alva Ixtlilxochitl, e incluso alguna alusión indirecta en la obra de Las Casas. Más tarde, Sigüenza y Góngora retoma esta teoría, y quien la formula más radicalmente, empleando ese argumento para descalificar la conquista española, es fray Servando Teresa de Mier, precursor de la independencia. En el caso peruano, además de los autores aludidos, Calancha, Ramos Gavilán y el propio Francisco de Ávila se hacen eco de esa evangelización temprana. En el Paraguay, el jesuita criollo

limeño Antonio Ruiz de Montoya recoge versiones similares de la tradición guaraní, lo que se confirma en *La Argentina*, el poema épico de Barco Centenera. En Brasil, lo propio ocurre en las cartas del jesuita Manuel da Nóbrega. Por casi toda la geografía americana se encontraron además cruces prehispánicas, evidencia que reforzaba la convicción de una temprana evangelización.

- 18 También en algunas tradiciones cristianas se atribuye a este apóstol haber realizado labor evangelizadora en la India.
- 19 Tomo esta observación de Elena Altuna (2009, p. 182).
- 20 Los ecos de esas hazañas resuenan aún siglos después en la obra de su descendiente Justo Apu Sahuaraura. Según su versión, el noble Paullu declinó la corona que le ofrecían los generales de Atahualpa a favor de su hermano Manco Inca (véase Sahuaraura, 2001 [1850], p. 66).
- 21 Habría que pensar como alternativa en el dibujo del pintor uruguayo Joaquín Torres García y su frase: Nuestro norte es el sur.
- 22 En la *Representación verdadera* se afirma que los indios “son vuestro mayor tesoro y los que enriquecen vuestros reales haberes y os sudan tesoros en sus tributos” (en Loayza, 1948 [1750], p. 29).

Referencias bibliográficas

- Adorno, R. (1986). *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru*. Austin: University of Texas Press.
- Adorno, R. (1989). *Cronista y príncipe: la obra de don Felipe Guamán Poma de Ayala*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Altuna, E. (2009). *Retórica del desagravio. Estudios de cultura colonial peruana*. Salta: CEPIHA, Universidad Nacional de Salta.
- Arguedas, J. M. (2012 [1956]). Puquio, una cultura en proceso de cambio. En Sybila Arredondo de Arguedas (Ed.), *Obras completas. Obra antropológica*, tomo IV (pp. 245-292). Lima: Editorial Horizonte.
- Brokaw, G. (2003). The Poetics of Khipu Historiography: Felipe Guaman Poma de Ayala's *Nueva corónica* and the *Relación de los quipucamayos*. *Latin American Research Review*, 38(3), 111-147. doi: 10.1353/lar.2003.0029
- Burga, M. (1988). *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los Incas*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

- Choquehuanca, J. D. (1982 [1825]). *Evocaciones a Bolívar*. Caracas: F. Tirado García.
- Cornejo Polar, A. (1994). *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Editorial Horizonte.
- Cornejo Polar, A. (1995). Condición migrante e intertextualidad multicultural: el caso de Arguedas. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 21(42), 101-109.
- García-Bedoya M., C. (1992). Élités andinas y renacimiento Inca. *Pretextos*, 3-4, 126-148. [Reproducido en *Indagaciones heterogéneas*; pp. 181-206.]
- García-Bedoya M., C. (2000). *La literatura peruana en el periodo de estabilización colonial*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- García-Bedoya M., C. (2012). *Indagaciones heterogéneas. Estudios sobre literatura y cultura*. Lima: Pakarina, Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar y Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM.
- García-Bedoya M., C. (2017a). Visiones de los vencidos. Memorias divergentes y heterogéneas, *Letras*, 88(128), 39-54. doi: [10.30920/letras.88.128.2](https://doi.org/10.30920/letras.88.128.2)
- García-Bedoya M., C. (2017b). La otra cara de la modernidad. Garcilaso Inca y la utopía andina. *Cuadernos Americanos*, 3(161), 115-136. Recuperado de <http://www.cialc.unam.mx/cuadamer/textos/ca161-115.pdf>
- Garcilaso de la Vega, I. (1959 [1609]). *Comentarios reales de los Incas*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Garcilaso de la Vega, I. (1970 [1616]). *Historia General del Perú*. Lima: Editorial Universo.
- Guaman Poma de Ayala, F. (1980 [1615]). *Nueva corónica y buen gobierno*. Edición de R. Adorno, J. Murra y G. Urioste. Madrid: Siglo XXI Editores.
- 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>

- Lienhard, M. (1983). La crónica mestiza en México y el Perú hasta 1620: apuntes para su estudio histórico-literario. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 9(17), 105-115.
- Lienhard, M. (1985). La épica incaica en tres textos coloniales (Juan de Betanzos, Titu Cusi Yupanqui, el *Ollantay*). *Lexis*, 9(1), 61-85. Recuperado de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/lexis/article/view/5351>
- Lienhard, M. (2008). Indigenous Texts. En J. Pillsbury (Ed.), *Guide to documentary sources for Andean studies, 1530-1900*, vol. I (pp. 87-103). Norman: University of Oklahoma Press.
- Loayza, F. A. (1941 [1824]). *Cuarenta años de cautiverio*. Lima: Domingo Miranda.
- Loayza, F. A. (1946). *Genealogía de Túpac Amaru*. Lima: Domingo Miranda.
- Loayza, F. A. (1948 [1750]). *Fray Calixto Tupak Inka*. Lima: Domingo Miranda.
- López-Baralt, M. (1988). *Icono y conquista: Guaman Poma de Ayala*. Madrid: Ediciones Hiperión.
- López-Baralt, M. (1993). *Guaman Poma, autor y artista*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- López-Baralt, M. (2005). *Para decir al otro. Literatura y antropología en nuestra América*. Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- Mazzotti, J. A. (1998). Indigenismos de ayer: prototipos perdurables del discurso criollo. En M. Moraña (Ed.), *Indigenismo hacia el fin del milenio. Homenaje a Antonio Cornejo Polar* (pp. 77-101). Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- Meneses, T. (Ed.). (1983). *Teatro quechua colonial*. Selección, introducción y traducción de Teodoro Meneses. Lima: Edubanco.
- Navarro, J. M. (Ed.). (2001). *Una denuncia profética desde el Perú a mediados del siglo XVIII: el Planctus indorum christianorum in America peruntina*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Murúa, M. de. (2004 [1590]). *Códice Murúa. Historia y Genealogía Real de los Reyes Incas del Perú, de sus hechos, costumbres, trajes y manera de Gobierno*. Estudio de J. Ossio. Madrid: Testimonio Compañía Editorial.
- Murúa, M. de. (2008 [1616]). *The Getty Murua: Essays on the Making of Martin de Murua's Historia General del Piru, J. Paul Getty Museum Ms. Ludwig XIII 16*. Edición de T. B. F. Cummins y B. Anderson. Los Angeles: Getty Research Institute.
- O'Phelan Godoy, S. (2013). *Mestizos reales en el virreinato del Perú: indios nobles, caciques y capitanes de mita*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Ossio, J. (Ed.). (1973). *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Ignacio Prado Pastor.
- Pachacuti Yamqui Salcamaygua, J. de S. C. (1993 [1613]). *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*. Edición de Pierre Duviols y César Itier. Lima y Cuzco: Institut Français d'Études Andines y Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Ricoeur, P. (1986). *Du texte à l' action. Essais d' herméneutique II*. París: Seuil.
- Sahuaraura Inca, J. A. (2001 [1850]). *Recuerdos de la monarquía peruana o bosquejo de la historia de los Incas*. Lima: Fundación Telefónica.
- Titu Cusi Yupanqui, D. (1992 [1570]). *Instrucción al licenciado don Lope García de Castro (1570)*, edición de Liliana Regalado. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Vega, J. J. (Ed.). (1974 [1542]). *Relación de la Descendencia, Gobierno y Conquista de los Incas*. Lima: Ediciones de la Biblioteca Universitaria.
- Wachtel, N. (1976). *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza Editorial.

Texto y contexto en la *Nueva corónica y buen gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala¹

Text and Context in Felipe Guaman Poma de Ayala's
Nueva corónica y buen gobierno

Galen Brokaw

Montana State University, Montana, Estados Unidos

Contacto: Brokaw@montana.edu

<https://orcid.org/0000-0002-1720-6588>

Resumen

La naturaleza compleja de la Nueva corónica y buen gobierno de Felipe Guaman Poma de Ayala admite diferentes —y aun contradictorias— lecturas. La poca información que tenemos hasta el día de hoy acerca de este autor indígena hace difícil una comprensión de la relación entre su obra y su contexto socioeconómico y político. Este ensayo propone esclarecer esta relación al combinar lo que se sabe de Guaman Poma de otras fuentes y un análisis de lo que el autor revela sobre sí mismo en su texto.

Palabras claves: Felipe Guaman Poma de Ayala; Biografía; Texto y contexto; Chachapoyas; Yarovilca; Guerra justa

Abstract

The complex nature of Felipe Guaman Poma de Ayala's *Nueva corónica y buen gobierno* supports many different —and often contradictory— readings. The fact that relatively little is known about Guaman Poma's life complicates our understanding of the relationship between the work and the author's personal, social, political, and economic context. This essay attempts to shed light on this relationship by combining what is known about Guaman Poma from other sources with an analysis of what the author reveals about himself in his text.

Keywords: Felipe Guaman Poma de Ayala; Biography; Text and context; Chachapoyas Indians; Yarovilca Indians; Just War

Recibido: 02.07.19

Aceptado: 15.09.19

La *Nueva crónica y buen gobierno*² es un texto extraordinariamente complejo y multidimensional cuya comprensión exige una contextualización histórica y cultural bastante amplia. El título de la obra sugiere que se organiza en dos partes: una “crónica” y un “buen gobierno”. Sin embargo, las convenciones paratextuales dividen el texto en tres o cuatro secciones que tratan de temas diversos como la sociedad indígena prehispánica: su historia y gobierno, la conquista española y la administración colonial, el calendario andino y sus actividades (laicas y espirituales) relacionadas entre sí, un perfil de las ciudades del Perú colonial y consejos para reformar la administración colonial, entre otros. Los etnohistoriadores han recurrido al texto de Guaman Poma como una fuente de datos acerca de la historia y la cultura andinas prehispánicas, pero la *Nueva crónica y buen gobierno* ofrece también información primaria sobre la vida del mismo autor. Cuando esta obra fue dada a conocer al mundo intelectual en 1908, las únicas informaciones disponibles pertinentes a Guaman Poma eran datos autobiográficos subrayados en la misma *Crónica*. Ahora bien, desde su divulgación a principios del siglo XX, varios documentos relativos a la existencia del autor han salido a la luz, añadiendo elementos biográficos e históricos. Los datos contenidos en estos documentos amplían notablemente nuestro conocimiento sobre la vida de Guaman Poma. Los documentos del archivo convergen con los textos de la crónica para proveer algunos detalles sobre dos periodos cortos en la vida del autor y ello, a su vez, nos permite trazar un esquema general de su biografía. Rolena Adorno ha estudiado en detalle el manuscrito de la crónica y otros documentos relacionados con su producción y la vida de Guaman Poma (Adorno, 1978; 1986; 1987; 1989; 1993; 2001; 2002). Si bien la ausencia de documentación más amplia impide expandir los detalles explícitos de su biografía, la naturaleza y complejidad de la obra de Guaman Poma y sus vínculos intertextuales sientan las bases para emprender futuras investigaciones acerca de su vida, su corpus textual y el marco social en que se desenvolvía. En este ensayo propongo evaluar de nuevo nuestra comprensión del origen de la *Nueva crónica y buen gobierno* y cómo se relaciona con la vida profesional y personal de su autor.

Rodolfo Salazar (1938) dio a conocer el primer documento del archivo que corroboraba la existencia histórica de Guaman Poma. Dicho documento

forma parte de un expediente relativo al pueblo de Quinua, en la provincia de Huamanga (Ayacucho); está fechado el 20 de noviembre de 1595 y tiene la firma de Amador de Valdepeña con la ratificación de “don Phelipe Guaman Poma”. De acuerdo con Raúl Porras Barrenechea, este documento constituye el primer índice de la existencia histórica del cronista andino antes de la *Nueva corónica* (Porras Barrenechea, 1948, p. 71), lo cual confirma su aseveración de haber trabajado como intérprete para varios funcionarios coloniales.

En 1952, Elías Prado Tello encontró otro expediente que contenía copias de documentos legales (peticiones, cartas, constancias de venta, comparencias, entre otros) provenientes de la zona de Chupas, cerca de la ciudad de Huamanga ((Prado Tello & Prado Prado, 1991). Estos se remontaban a la segunda mitad del siglo XVI hasta el año 1640 (Adorno, 1993, p. 53). Tanto este documento, publicado con el título *Y no hay remedio* (1991), como la *Compulsa de Ayacucho*, por Edmundo Guillén Guillén (1969), resaltan la participación activa de Guaman Poma, a veces como demandante y otras como acusado, en la década de 1590 en pleitos contra indios chachapoyas que se habían apropiado de tierras que le pertenecían a él y a su familia en Chupas. Si bien logró cierto éxito en las primeras etapas del litigio, el futuro cronista y su familia perdieron la batalla legal y, en consecuencia, Guaman Poma fue sentenciado a 200 azotes y al exilio de Huamanga por dos años. Los chachapoyas ganaron este juicio porque fueron capaces de convencer a las autoridades de que Guaman Poma era un impostor paupérrimo cuyo nombre verdadero era “Lázaro”. “Lázaro” no tenía ningún vínculo con la familia de Guaman Poma ni con los miembros de la familia Tingo que litigaban juntos. Por consiguiente, este “Lázaro” carecía de base para sustentar sus reclamos (Adorno, 1993, p. 76). El éxito de los chachapoyas en la arena legal no debe asombrarnos, ya que colaboraron con los españoles por lo menos desde 1538 y, además de sus recompensas, habían actuado como agentes en la implementación de la ley imperial española en Huamanga precisamente en la década de 1590 (Adorno, 1993, pp. 77-78).

Dichos acontecimientos constituyeron el marco de producción para la versión final de la *Nueva corónica*. El mismo autor declara en su texto que él

había invertido veinte o treinta años en la composición de su texto (2, pp. 715, 916; 3, pp. 1091, 1103) aunque no es posible confirmar esta afirmación. Tenemos una idea aproximada de cuándo terminó de escribir su obra, pues en una carta de presentación de la misma el autor la fecha en 1613. Hay además indicios de enmiendas y revisiones hasta 1615 y posiblemente hasta 1616. En 1945 Guillermo Lohmann Villena (1945) encontró en el Archivo General de Indias de Sevilla una carta firmada por Guaman Poma y fechada el 14 de febrero 1615. Con esta misiva se dirigía al rey para avisarle de la existencia de su *Nueva corónica y buen gobierno* y para pedirle que ordenara al virrey del Perú mandársela a España. La carta también incluye información sobre un posible contacto entre el cronista y el rey, previo a esta fecha. Por eso es posible deducir que en 1613 la *Nueva corónica* ya contaba con una primera versión, sobre la cual introdujo cambios en los años siguientes (Adorno, 2002, pp. 48-49).

Fechar el comienzo del proyecto guamanpomiano es más difícil. Si creyéramos lo que Guaman Poma nos dice acerca de los veinte o treinta años dedicados a componer su texto, su trabajo en la misma habría empezado entre 1583 o 1593. Sin embargo, Adorno sostiene que a partir de las evidencias en el mismo manuscrito y otros documentos pertinentes, Guaman Poma no podría haber empezado su proyecto antes de 1600, cuando fue exiliado de Huamanga (Adorno, 1993, p. 81; 2002, p. 48) y que la versión final habría sido redactada entre 1612 y 1615 (Adorno, 1989, p. 54). Adorno aduce la siguiente oración de la *Nueva corónica* para apoyar su conclusión: “Los dichos yndios comunes deste tiempo *en el año que andamos de 160 [0] y adelante* serán haraganes y mentirosos, grandísimos borrachos y jugadores, ladrones, traydores, enubidente [...]” (p. 886, mi énfasis)². Notemos que el último dígito del año 1600 en el manuscrito original está ausente. Adorno añade el número que falta a partir de su interpretación de “andar” como “salir de un lugar”, aseverando entonces que se trata de una referencia a su exilio de Huamanga en 1600. Aun si fuera acertada esta fecha, no indicaría necesariamente el año en que Guaman Poma empezó a escribir su manuscrito, sino solamente que redactó esa sección de su obra después de tal fecha.

Es tentador interpretar esa declaración como un intento de correlacionar,

por lo menos a nivel retórico, la fecha de su derrota legal y el inicio de una época de deprivación indígena, mas la frase en cuestión admite otra interpretación más convincente. En primer lugar, el uso de la primera persona plural “andamos”, en lugar del singular, resulta curioso dada la tendencia marcada de Guaman Poma de utilizar el yo a lo largo de su texto. Además, no tendría sentido hacer referencia al año de su destierro en dicho contexto. El uso del futuro verbal “serán” inmediatamente después de la fecha indica que el punto de referencia es el presente. Así, la frase “el año que andamos de 160 y adelante” se debe entender no como “desde el año que salimos y adelante”, sino como “desde el año presente en adelante”. El verbo “andar” puede señalar movimiento a través tanto del tiempo como del espacio. Pero en este caso, la mención “de este tiempo” es una cláusula adjetival que apoya la interpretación de “andar” como instancia de tiempo. Por ende, nuestra hipótesis explicaría el uso aquí del plural de primera persona como si fuese el “nosotros” mayestático que incluye al autor y a su lector en un solo pronombre.

La interpretación que ofrezco aquí hace imposible deducir el dígito que falta en la fecha “160 [?]”, pero explica la razón por la cual faltaba. Guaman Poma habría dejado un espacio en blanco con la intención de completar el año en el momento de enviar el manuscrito al rey. La configuración inacabada de “160 [?]” significa que el cronista andino estaba trabajando en su manuscrito después de 1599 y alimentaba la expectativa razonable de que lo acabaría antes de 1610. Evidentemente, como se colige por la fecha de su carta introductoria de 1613, Guaman Poma no pudo realizar dicho objetivo.

Más allá de este *impasse*, determinar la fecha de inicio de la *Nueva corónica* sigue siendo un asunto problemático. Los vínculos de la obra con los manuscritos elaborados por Martín de Murúa complican el asunto. Hasta hace poco, los estudiosos no cuestionaban las declaraciones de Guaman Poma que proclamaba su esfuerzo de veinte o treinta años para componer su texto (Adorno, 1978, p. 124), y esto informaba la interpretación de las semejanzas entre las crónicas de Murúa y Guaman Poma (Bayle, 1946; Ballesteros Gaibrois, 1962). La cronología reclamada por Guaman Poma y su comparación con el expediente Prado Tello, y luego los manuscritos de Murúa, abre la posibilidad de que la

Nueva corónica haya sido la base para el proyecto de Murúa. Ahora bien, algunos estudios han puesto en tela de juicio esta interpretación intertextual (Rowe, 1958; Condarco Morales, 1967; Murra, 1992). Adorno y Boserup afirman que el análisis del manuscrito Galvin Murúa “demuestra que la participación de Guaman Poma en este proyecto [...] fue tardía y limitada” (2008, p. 42). En contraste, y después de una investigación detallada de los códices Galvin Murúa y Getty Murúa, Juan Ossio sigue convencido por la palabra de Guaman Poma y apoya la idea de que el manuscrito de la *Nueva corónica* antecedió a los de Murúa (Ossio, 2004, p. 60). Uno de los sustentos para dicho argumento, y por ende para determinar la influencia de Guaman Poma sobre la producción de Murúa, es la carta de Martín Guaman Mallque de Ayala fechada en 1587 que se inserta al principio de la *Nueva corónica* (Ballesteros Gaibrois, 1962, p. 40). Pero Adorno y Boserup señalan que la fecha de esta misiva plantearía que Guaman Poma había ya pasado para esa época dos o tres décadas de su vida ocupado en la producción de su manuscrito (Adornoy Boserup, 2005, p. 222). Si este fuera el caso, la génesis de su obra se remontaría aproximadamente a 1557. Por lo tanto en 1613, Guaman Poma habría dedicado más de medio siglo a su libro.

Si bien es cierto que la interpretación de “andar” no respalda necesariamente el comienzo del proyecto de Guaman Poma en los años posteriores a 1600, la fecha de inicio de la crónica que propone Adorno no depende exclusivamente de esta evidencia. Ella postula, de modo convincente, que la versión final del manuscrito indica que este fue elaborado después del año 1608 (Adorno, 1987, p. xlii). Su argumento parte de la premisa de que si Guaman Poma hubiera completado un borrador incipiente en 1587, se manifestaría una consciencia acerca del contexto histórico, eventos y personajes de aquella época. La evidencia textual de la consciencia histórica del autor revela funcionarios administrativos y acontecimientos que acontecieron entre 1608 y 1613. En relación con ello, Adorno advierte que, en la primera mitad de la obra, Guaman Poma se atiene casi exclusivamente a la fecha de 1613, mientras que la cronología de eventos en la segunda mitad no deja lugar a dudas sobre su composición posterior al año 1608 (Adorno, 1987, p. xlii). Teniendo en cuenta el año incompleto de “160 [?]” y la fecha explícita de la carta introductoria, es posible que no existieran borradores tempranos del manuscrito. Guaman Poma habría

comenzado a componer su texto alrededor de 1608 y lo habría acabado en 1613, con modificaciones adicionales en los dos años siguientes. Cualquier planteamiento de un inicio de esta obra antes de 1608 tendría que demostrar indicios textuales de consciencia histórica de una etapa más temprana o que las revisiones finales hubieran alterado el registro de dicha consciencia.

La discrepancia entre el reclamo de Guaman Poma sobre la fecha y la consciencia histórica que se manifiesta en su texto podría ser producto del choque entre los distintos conceptos de lo que realmente constituía “trabajar en el proyecto”. El cronista andino podría haber considerado sus años como intérprete de administradores coloniales como parte del proceso de creación de su obra. Adorno explica que él trabajó como asistente del inspector eclesiástico de los Andes en la década de 1560, mientras en los años de 1590 ejerció un trabajo de rango inferior como administrador de asuntos indígenas (Adorno, 2001, p. 27). Aunque los indicios del archivo apoyan estas dos fechas, es posible suponer que, a lo largo de su vida adulta, Guaman Poma haya tenido oficios similares. No es posible asegurar que, con el paso de los años, el autor haya recogido sus propias informaciones para darles cabida en su obra, pero es innegable que sí adquirió cierto dominio del español escrito y reunió conocimientos de libros impresos y de géneros discursivos en el mismo idioma. Habría aprendido así los procedimientos metodológicos empleados por los españoles para recabar datos. Y, por si fuera poco, Guaman Poma podría considerar, como un paso inicial para la producción de su obra, su participación en la elaboración de las crónicas de Murúa en la década de 1590.

Dejando de lado por un momento la fecha de inicio del manuscrito, no hay duda de que dicho texto fue influido y moldeado por la situación personal y la pérdida legal que Guaman Poma sufrió a fines del siglo XVI y que desembocó en su exilio de Huamanga en 1600. El *Expediente Prado Tello* y la *Compulsa Ayacucho* iluminan muchos pasajes de la *Nueva crónica* y revelan el contexto en el que se produjo esta obra. Con la excepción de cierta referencia al malestar por los beneficios concedidos a los chachapoyas (como la exención de tributo), Guaman Poma se abstiene de aludir a la posición privilegiada de este grupo en Huamanga. Más bien manifiesta su desprecio por ellos (Adorno, 1993, pp. 77-79; Guaman Poma, 2001 [1615], 1, p. 347; 2, pp. 391, 397). En “Un itinerario Letras-Lima 91(133), 2020

simbólico: las ciudades y villas de *Primer nueva corónica y buen gobierno*”, Raquel Chang Rodríguez sostiene que la representación de Huamanga hace alusión a las batallas legales de Guaman Poma (Chang-Rodríguez, 1987, p. 324). Al describir a los habitantes de Huamanga, el autor escribe: “Unos afaborese a los pobres, otros quita sus haciendas y procura de echalle de la ciudad y quitalle la uida y la hazienda” (p. 1058). Adorno también apunta algo similar: “El retrato despectivo que Guaman Poma hace de Huamanga puede ser comprendido únicamente como ataque contra la ciudad que había condenado a uno de sus propios hijos” (Adorno, 1993, p. 80).

Los documentos del archivo revelan los procedimientos jurídicos coloniales por medio de los cuales Guaman Poma expuso su demanda. Luego de apelar el veredicto original, el autor había agotado los cauces legales que podrían haber resuelto este pleito a su favor. Si bien él había ganado una batalla en los años de 1590 gracias a una evaluación objetiva y justa de los hechos, perdió el pleito de 1600 por las influencias políticas que tenían sus adversarios chachapoyas en esa época. El desenlace de su caso condujo a su pérdida de confianza en los españoles, los caciques indígenas, los curas y, por último, en los pobres indios. A lo largo de su texto, el autor repite una y otra vez su ira y frustración con la fórmula: “y no hay remedio” (p. 919). Como sucedió con otras crónicas, la confiscación de sus tierras contribuyó a la génesis de la *Nueva corónica* como parte de una empresa más amplia: un marco para arremeter contra una enfermedad acerca de la cual su propia experiencia era un síntoma.

Es posible pensar que una apelación directa al soberano tendría pocas probabilidades de éxito. Primero, la apelación tenía que navegar la burocracia en Perú y después la de España. Por eso, Guaman Poma intentó pasar la burocracia por alto en otra carta dirigida al monarca en la cual le avisaba de la existencia de su *Nueva corónica* y le pedía que ordenara al virrey del Perú que se la enviara:

[...] el dicho tratado de corónica general no lo embio en esta armada a España y así suplico a V.M. siendo servido se le mande al Uirrey que gobernare este reino que Lo resciaua y Embie a buen recaudo a Buestra Mgd. Que yo estoy presto de se lo entregar Luego que me lo pidiere. (En Porras, 1948, p. 75)

No sabemos si el rey prestó atención a la carta de Guaman Poma, pero la existencia de esta misiva indica que el autor ya le había escrito anteriormente sin conseguir respuesta.

Aunque los intentos de Guaman Poma para llamar la atención del rey parecieran inútiles, su proyecto descansaba sobre la base de las leyes españolas. Quizás no fuera apropiado apelar al rey sobre un pleito territorial que ya había sido resuelto. Pero Chang-Rodríguez señala al respecto, en *El discurso disidente*, que el derecho medieval de representar (*appellare et supplicare*) facultaba a los súbditos del rey con el deber de informarle de la verdad (Chang-Rodríguez, 1991, p. 95). Chang-Rodríguez explica que “cuando ciertas acciones contravenían el dogma cristiano y podían resultar en el daño de consciencia o condena divina para quien ocultara los hechos, los súbditos tenían el deber de comunicarle lo ocurrido al soberano, quien era garante como ‘último juez’” (Chang-Rodríguez, 1991, p. 96; cfr. también Sánchez Agesta, 1959, pp. 143-145). En “Guaman Poma: *Nueva corónica* o carta al rey”, Juan Ossio observa que el autor se dirige al monarca español empleando el término “inca” y que los miembros de estamentos inferiores no podían dirigirse al rey. Ossio explica que el hecho de que el padre de Guaman Poma fuera “segunda persona” del soberano inca y que él mismo, como su hijo, fuera heredero de dicho rango, le confería la autoridad de representar a los pueblos andinos y de dirigirse al rey de manera directa (Ossio, 1973, p. 205).

Con este contexto en mente, y considerando el recelo que Guaman Poma mostraba ante los pormenores de su situación, las desavenencias legales dejan de ocupar un lugar central en su retrato del Perú colonial. Los detalles de su demanda fallida servirían solamente para socavar la legitimidad de sus reclamos, a la vez que subrayarían la realidad de su humillación. Hacia el final de la *Nueva corónica* hallamos el sufrimiento del autor en la sección que describe su vuelta a casa: “Señor, no boy a pleytear, cino abisalle a su Magestad y descargalle su real consencia. Con eso cumplo porque a mi todos ellos que me hará[n]” (3, p. 1107[1117]). Esta observación implica que Guaman Poma había abandonado toda esperanza de lograr del sistema legal colonial justicia para él. En consecuencia, el cronista andino se resigna a la realidad del sistema colonial español en Perú, un sistema que facilitaba y perpetuaba la injusticia. Ello podría explicar por qué no

continuó con sus intentos de restitución en el marco de procedimientos jurídicos y oficiales del virreinato.

Por otro lado, Guaman Poma aprendió de los chachapoyas una estrategia novedosa por medio de la cual esquivaba a las autoridades regionales; así, la puso en práctica en la elaboración de la *Nueva corónica*. Dado que su proyecto se vinculaba indirectamente con la pelea territorial, el alcance del mismo podría, quizás, cambiar o anular el dictamen desfavorable emitido por el sistema jurídico colonial. En *La apropiación del signo* (1988), Raquel Chang Rodríguez señala que, luego de la conquista militar de los incas, la resistencia indígena abandonó la espada y estrenó la pluma como arma nueva en la lucha contra los abusos del sistema colonial y contra la hegemonía europea en general. La resistencia escrita podía tomar muchas formas, desde abogar por la sublevación abierta, hasta la petición de reformas con el fin de acatar las reglas del sistema legal establecido. Cabe señalar, sin embargo, que el enfrentamiento que tuvo Guaman Poma con los chachapoyas y la documentación que se produjo en torno a estos eventos no se consideraron expresiones de resistencia al sistema colonial, sino más bien evidencia de una lucha socioeconómica llevada a cabo conforme a los procesos jurídicos de la colonia. Una vez derrotado, Guaman Poma dejó de poner sus esfuerzos en el acatamiento de procedimientos legales y más bien se dedicó a criticar las premisas que justificaban su aplicación en los Andes coloniales.

La primera sección de la *Nueva corónica* reúne la versión tradicional de la historia andina con el modelo dominante de la historiografía europea que se basaba en los relatos bíblicos del Génesis. Siguiendo las pautas de la *historia general*, el texto empieza con la historia de la creación divina del mundo y una genealogía cuyo origen se remonta a Adán y Eva. Se argumenta a continuación que los pueblos indígenas eran descendientes de uno de los hijos de Noé que se estableció en los Andes después del Diluvio (pp. 25, 49, 74, 925) y que el cristianismo fue introducido por San Bartolomé mucho antes de la llegada de los españoles (pp. 92-93). De esta manera, Guaman Poma señalaba que los andinos antiguos poseían el verdadero conocimiento de Dios y sus mandamientos (pp. 54-56). Adorno observa que esto establece la base para el argumento central del buen gobierno: no había justificación ni para la administración colonial española

ni para las campañas misioneras (Adorno, 1978, p. 128).

Guaman Poma presenta este argumento de manera directa e indirecta en su texto. En el capítulo sobre los encomenderos, el autor reunió sus proposiciones esenciales para este argumento: (i) los indios son cristianos más piadosos que los españoles coloniales; (ii) los indios eran cristianos por herencia y poseyeron el verdadero evangelio de Dios; (iii) los indios no se resistieron a los conquistadores españoles, sino más bien se sometieron pacíficamente a la autoridad del rey; y, por último, (iv) los indios eran vasallos más leales que los españoles que eran traidores (pp. 563-564). Estas proposiciones minan el sistema colonial en varios frentes. Como los indios descendían de Noé, conocían a Dios y habían sido convertidos al cristianismo por San Bartolomé, por lo tanto no había necesidad de la labor misionera. Esta proposición también socava el sistema de encomiendas que se justificaba con la supuesta catequización de la población indígena. Además, Guaman Poma señala que los indios eran los habitantes originales de los Andes: “[...] todo el mundo es de Dios y ancí Castilla es de los españoles y las Yndias es de los yndios [...]. Y los yndios son propetarios naturales deste rreyno, y los españoles naturales de España” (p. 929). Adorno subraya que el autor sigue el argumento de Bartolomé de Las Casas en el *Tratado de las doce dudas*; según este, no hubo justificación para un gobierno colonial administrado por la encomienda o el corregimiento porque los andinos no habían usurpado ningún territorio español, no les habían hecho ningún daño y no habían sido sometidos por ningún gobernante europeo (Adorno, 1987, p. xxv; 1993, pp. 83-84). Adorno agrega que Guaman Poma prescinde de otras versiones que trataban del encuentro inicial entre españoles e indígenas que conocía y que reescribió la historia para instalar a Martín Malque de Ayala (padre de Guaman Poma) como embajador de Huáscar (Adorno, 1978, p. 130). Según esta versión, el padre del autor entregó la soberanía del Perú voluntariamente a Francisco Pizarro en una reunión ficticia en Tumbes en 1532 (pp. 375-376;). Por lo tanto, Guaman Poma sostenía no solo que no hubo causa para una guerra justa en los Andes, sino también que no hubo guerra alguna (pp. 117, 447, 564). Esto también socava la base del sistema de encomiendas como un sistema de recompensa real por participar en la conquista, ya que los encomenderos no tenían ninguna jurisdicción en los Andes (p. 564; Adorno, 1978,

p. 130). En tanto habitantes originales de los Andes que eran descendientes de Noé, que fueron cristianizados por San Bartolomé y se sometieron pacíficamente y por propia voluntad a la soberanía del rey católico, no había ninguna base religiosa o política para el régimen español. Según los preceptos de la ley natural y en consonancia con el argumento de Guaman Poma, los andinos gozaban del derecho pleno de gobernarse a sí mismos (Adorno, 1987, p. xxv).

Adorno observa que Guaman Poma conocía bien muchas de las obras religiosas y teológicas que figuraban entre los primeros libros impresos en Sudamérica (1978, p. 123). El autor aprovechó estos datos para fundamentar su posición contra la encomienda, el corregimiento y todas las formas de abuso entre las cuales se destacaba la confiscación de tierras. Aunque en el momento en que Guaman Poma escribía su obra la encomienda ya había sido reemplazada por el corregimiento, muchos grupos indígenas seguían viviendo bajo el sistema de la encomienda (Adorno, 1978). Y aun después de este cambio, los españoles seguían confiscando tierras de individuos y comunidades indígenas (Adorno, 1978, p. 126; Guaman Poma, 2001 [1615], p. 446). Sin embargo, hubo los que intentaron defender a los indios y abogaban por la restitución. Guaman Poma sabía de estos aliados españoles que apoyaban su causa. Adorno cita, por ejemplo, la referencia a Jerónimo de Loaysa, arzobispo dominicano de Lima, quien legó sus estancias y tierras al Hospital de Santa Ana en 1575 (1978, p. 126; Guaman Poma, 2001 [1615], p. 612). En 1560, Loayza había escrito: “Auisos breues para todos los confesores destos reynos del Pyru”, una guía acerca de la restitución de propiedad indígena para confesores que se había modelado a partir de las obras de Las Casas (Loayza, 1945, pp. 575-581; Lohmann, 1966, pp. 38-77; Adorno, 1993, pp. 126-127). En esta guía, Loayza sostiene que no solo los encomenderos sino también sus hijos, herederos, esposas, criados, sirvientes, caporales y congéneres debían hacer restitución si se habían beneficiado de bienes robados a los indios (Loayza, 1945, pp. 577-579). Adorno señala que Guaman Poma dirige demandas de restitución a estos mismos grupos sociales (Adorno, 1978, p. 127 n. 28).

Guaman Poma debía haber entendido que si los defensores españoles de la reforma radical habían fracasado, él tampoco tendría éxito. Sin embargo, la *Nueva crónica y buen gobierno* fue un intento valiente para desacreditar

Letras-Lima 91(133), 2020

tanto los principios como la actuación del gobierno colonial en Perú. Si bien la gran mayoría de los argumentos del cronista andino parecía aplicarse a todos los andinos que sufrían el régimen español, hay numerosas referencias a la situación personal de Guaman Poma que constituyen un claro intento de identificar a su familia como nobles andinos legítimos y sirvientes leales del rey. El cronista enfatiza su descendencia de una familia noble. Señala que su padre, don Martín Guaman Malque de Ayala, era segunda persona de Huáscar cuando llegaron los españoles (p. 378). Además, el autor andino sostiene que su padre fue uno de los fundadores de Huamanga y que poseía las tierras de Santa Catalina, compartidas con Pedro Tingo. En la batalla de Chupas, estos personajes brindaron ayuda al ejército real (p. 1058). Estos pasajes resaltan el papel destacado que desempeñó el padre del cronista en el establecimiento exitoso del imperio español en el Perú y coloca a las familias de Guaman Poma y Tingo en el mismo rango que los chachapoyas que habían ganado poder e influencia en la zona como recompensa por sus servicios a la corona como soldados. El autor adquirió una lección valiosa en su pleito contra los chachapoyas e intentó revertir la situación contra sus adversarios al documentar una historia que le permitiera reclamar los mismos privilegios que aquellos disfrutaban.

Guaman Poma también intentó establecer la ilegitimidad y mezquindad de sus opositores andinos. En el capítulo de la conquista, afirma que los chachapoyas contribuyeron al caos causado por los españoles:

En este tiempo de la conquista ni auía Dios de los cristianos ni rrey de España ni auía justicia. Ací dieron a hurtar y rrobar los españoles como *Chalico Chima*, *Quis Quis*, *Aua Panti*, *Rumi Naui* y otros muchos capitanes y los yndios Canaris y Chachapoyas [...]. (p. 391)

Más aún, en otro segmento de su texto, el cronista cuenta que los chachapoyas se aliaron con los españoles no para auxiliar al rey, sino para robar y saquear: “Y los Canares y Chachapoyas y yanaconas se metieron solo a fin de rrobar y hurtar” (p. 397). En otro capítulo en el que describe las funciones del alguacil mayor, el autor hizo hincapié en la fidelidad y lealtad de su linaje yarovilca, procedente de Huánuco, mientras que criticaba la postura de los chachapoyas:

Y acá por que fueron grandes seruidores de la corona rreal del Ynga los yndios Guanucos, fieles como en Castilla los biscañnos, acá le dio muchas tierras y muchos pueblos en este rreyno. A los yndios Guanocos, Chinchay Suyos sugeto de *capac apo Guman Chaua*, Yaro Bilca, Allauca Guanoco, y a sus hijos le dieron muchos cargos y oficios, beneficios en todo este rreyno. No les dio ningún cargo a los Chachapoyas y Canares porque fueron rreueldes y ladrones, ynbosteros. (p. 347)

En su edición crítica de la *Nueva corónica y buen gobierno*, John Murra y Rolena Adorno advierten lo errado de la declaración del autor acerca del incumplimiento de sus deberes al rey de parte de los chachapoyas (Guaman Poma, 1987). Aunque estos se habían rebelado contra el dominio inca, fueron incorporados en las filas reales del Cuzco alrededor de 1520, doce años antes de la conquista (Guaman Poma, 1987, pp. 1332, 347 n. 3). No es casualidad que Guaman Poma destaque el servicio de los yarovilcas y que inmediatamente después hable mal de los chachapoyas. Por medio de esta comparación, Guaman Poma contrasta los dos grupos para validar su propia familia y deslegitimar a los chachapoyas.

En otra sección, el texto señala la nobleza legítima de los yarovilca:

Que en dezir Yaro Uilca es dezir que es muy muy mucho más alto alto señor de todas las naciones Yaro Bilca. De *Uari Uira Cocha* desendió *Uari Runa*, Yaro Bilca, desendió Purun Runa, Yaro Bilca, desendió Auca Runa, Yaro bilca. Éste fue rrey lexítimo que desendió de Adán y de Noé; quiere dezir rrey Yaro Bilca, quiere dezir *Ynga* Yaro Bilca. (pp. 74-75)

En la página siguiente a esta cita, el texto identifica a Guaman Poma como heredero de este legado ilustre: “Y dejó a su hijo lexítimos don Felipe *Guaman Poma* de Ayala [...] y proseguirá adelante en el seruicio de Dios y de su Magestad” (p. 76). En la época del escritor, ya no existían —si habían existido alguna vez— los vínculos entre el poder reinante y los yarovilca. Pero el texto fragua cierta continuidad entre la nobleza de su abolengo bajo los incas y el servicio de su familia al rey.

En los documentos legales del *Expediente Prado Tello*, Guaman Poma no menciona su stirpe yarovilca procedente de Allauca Huánuco ni tampoco que su familia llegó a Huamanga como *mitmaquna*, súbditos del imperio inca trasladados a otros lugares del imperio usualmente por motivos políticos

(Adorno, 1993, p. 84). Aun en la *Nueva corónica y buen gobierno*, Guaman Poma se abstiene de mencionar su rango de *mitmaquna* en Huamanga. El concepto de “mitimaq” había adquirido matices negativos en la etapa colonial, con una acepción en español que equivaldría a “forastero” (Adorno, 1993, p. 84). En una ocasión, Guaman Poma emplea el concepto de “mitimaq” cuando describe a los españoles en Perú (p. 929). Adorno señala que el programa del virrey Toledo de asimilar a forasteros en comunidades permanentes subvirtió la legitimidad del rango de “mitimaq” o “migrante” en el Estado inca. Por eso, el uso que Guaman Poma hace del término “insinúa un estamento social considerado inferior, por ser tildado de irrelevante a las estructuras que conforman la sociedad (Adorno, 1993, p. 84). Esto nos permite comprender la omisión de Guaman Poma, ya que estos hechos revelan que su familia no era oriunda de Huamanga y, por lo tanto, no podía reclamar su derecho de soberanía natural. Al igual que Guaman Poma, los chachapoyas evitaron hablar de este asunto, pues ellos también eran migrantes posteriores a los yarovilca.

En Huamanga, los chachapoyas habían tomado el lugar del cronista y su familia aprovechando que tenían el favor del gobierno local. Su texto nunca menciona el lugar privilegiado de los chachapoyas, pero insiste en imponerles tributo: “Y los *yanaconas* y *chachapoyas* ciruan plasas, minas, *tanbos*, *chasques* [mensajero] y pague tributo a la corona rreal en todo el rreyno, aunque sean oficiales, como no sea hijo de cacique principal y nieto” (p. 857); “Y los dichos *yanaconas* Chachapoyas, Canares, Cayanbes paguen tributo y ciruan a las minas y servicios personales a vuestra Magestad en todo el rreyno enpadronados. Y acá no abrá ausentes y multiplicará los yndios en este rreyno” (p. 994). Teniendo en cuenta los documentos judiciales descubiertos, estas referencias a ambos grupos étnicos que se encuentran a lo largo de la *Nueva corónica y buen gobierno* buscan desacreditar y desplazar a los chachapoyas, al igual que reivindicar a los yarovilcas cuyo rango se eleva por su aparente linaje noble y por su servicio al rey.

La *Nueva corónica y buen gobierno* no pretende funcionar como una petición legal para remediar los daños ocasionados por las pérdidas personales de Guaman Poma y su familia. Sin embargo, las aseveraciones constantes acerca de la ilegitimidad de los chachapoyas en comparación con los derechos y privilegios

de los yarovilcas sientan las bases para una conclusión evidente. Hacia el final de la obra, el texto incluye tres pasajes que evocan el caso de Guaman Poma. El primer segmento describe en términos generales las prácticas injustas que dieron lugar al robo de sus tierras y las propiedades de otros indios, así como la complicidad de los oficiales coloniales:

Cómo los dichos *marcacamayos*, mandoncillos, *pampacamayos* y *quipucamayos*, despenseros quitan y hurtan en ausencia de los dichos yndios pobres y sacan entrando de su casa plata y comidas y le quita sus carneros y no ay remedio. Como en siendo bacheller un yndio luego se haze por fuerza *curaca* principal o mandón del dicho aylllo [parcialidad] cin tener título ni tener derecho. Y se ajuntan una quadrillera de uellacos yndios. Estos dichos les rroba y hurta públicamente, sacándole en casa en casa [sic] de los pobres yndios en este rreyno y mucho más de las yndias pobres. Quanto puede, les lleua toda su hazienda y el dicho corregidor conciente, porque con color de la *mita* [turno en cumplir] de los susodichos, les roba en este rreyno. (pp. 871-872)

Este episodio no menciona el caso legal de Guaman Poma, pero sí describe los pormenores de su pleito tal como aparece en el *Expediente Prado Tello*.

El segundo pasaje es más específico acerca de la disputa de tierras hasta el punto de que incluye referencias a los mojones que delimitaban su propiedad:

Y los dichos procuradores son mas proculadrones, que la justicia que más son que palos, **teniendo yo pleyto por la defensa de unas tierras de que me uenia de derecho con justo título y poción desde que Dios fundó la tierra y desde los *Yngas*** y de la Conquista y sauiedo la uerdad su magestad y toda su audiensea sentencia por rreuista y uista y confirmado de los señores bizzorreys y uista **la dicha tierra y ualle de Santa Catalina de Chupas** adonde ubo la batalla de don Diego de Almagro el moso contra la corona rreal. Allí seruió a su Magestad de la uande y seruicio de su Magestad y lo uido el oydor leenciado Montalbo. De uista de ojos concludo **este plyto de los mojones y sayuas puesto de *Topa Ynga Yupanqui* y todas las tierras y chacaras y alizales que ay dentro de los mojones siguientes, sayuas:** Caxa Cancha Urco, Pomayoc Uayco, Uaraco Urco, Quecama Chaypata, Guamanin Yncap, Alpa Chaca Ylla Uaci, Ucucha Puyco, Hacha Pampa, Challua Mayo, Yanana Piruro, Acoconca, Achaclla Urco, Mulli Pampa, Pata, Uchuc Urco Pocara Caxa, Uira Cocha Pampa, Hatun Pata, Caxa Cancha Cuzconan. **Estos dichos son los mojones y otras chacaras y estancias;** *chacara* de Otoca, Concipción, Uayoc, Uchuc Marca, Tanbo Quemado, Santa Catalina, Uilca Tuna, Aclla Uaci,

Chipau, Queca, Apcara, Hacralla. En los demás pueblos **como señor y príncipe tiene tierras en este rreyno**. Estando en este estado un tiniente de corregidor llamado Pedro de Reuera, vecino de Guamanga, hombre que no entiende de letra ni escriue, cin obedeser la executoria, auiendo mandado que uaya en persona, le manda su Magestad enbía a dos escriuanos a hazer daño Y acá, mira, Dios mío, **qué favor dan a tus pobres. Esto hizo conmigo; ¿qué me harán con otros pobres que no sauen?** (p. 918; mi énfasis).

Adorno señala que la lista de mojones o *saywa* en esta cita es idéntica a la de una petición de 1597 entregada por el cronista e incluida en el *Expediente Prado Tello* (Adorno, 1993, p. 79). La oración final de este pasaje da cuenta del asunto como ejemplo de injusticia contra la población indígena y, al mismo tiempo, la precisión de los detalles específicos incorpora el pleito de Guaman Poma a su obra, funcionando como un llamado a la justicia.

El tercer pasaje narra las mismas injusticias que aparecen en el primero, pero las sitúa en el contexto de la experiencia personal del autor cuando regresa a su casa y encuentra que sus enemigos lo han privado a él y a su familia de sus propiedades y los tratan como sirvientes:

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 e hijas desnudos, 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. Porque solía andar todo de seda y de *cunbes* [tejido fino] y se regalaua como señor y príncipe, nieto del dízimo rrey. Se hizo pobre y desnudo sólo para alcansar y uer el mundo con la merced y lesencia y uista de ojos de parte de su Magestad. **¿Qué cristiano hará esto, dexar hijos y hazienda, valor de ueynte mil, y desnudarse, meterse con los pobres treynte años?** (p. 1104, mi énfasis)

En la última oración de esta cita, Guaman Poma destaca el valor de la tierra que le había sido robada. No es una casualidad que el texto traiga a colación las tres décadas de servicio de Guaman Poma al mismo tiempo que sus desgracias. Esta estrategia es típica de las relaciones y peticiones coloniales y sirve implícita o explícitamente para pedir rectificación o recompensa. En el esquema de su proyecto, los obstáculos legales del autor no ocupan el primer plano; no obstante, las alusiones a su pérdida, el retrato de los chachapoyas y los datos recogidos en la

documentación legal indican que el fracaso jurídico constituía un texto subyacente que se manifiesta, breve pero repetidamente, a lo largo de la *Nueva corónica y buen gobierno* por medio de temas como la ilegitimidad de los chachapoyas y la nobleza del linaje de Guaman Poma.

Aunque estos temas no son los componentes principales del texto, nos ayudan a entender las condiciones de producción de su libro y apoyan una de sus advertencias más sobresalientes: la situación en Perú es un “mundo al revés”. En otros artículos, he estudiado cómo Guaman Poma coloca la *Corónica* dentro de lo que Gary Urton llama “una lógica de rectificación” (Brokaw, 2002; Urton, 1997). Guaman Poma no pide explícitamente la intervención del rey en su pleito contra los chachapoyas, mas establece la necesidad de rectificación a un nivel más general en términos tanto andinos como europeos. Propone una forma novedosa de gobierno en la cual las autoridades indígenas regirían en los Andes y seguirían siendo vasallos del monarca español. En el caso improbable de que su idea fuese adoptada, el mismo cronista disfrutaría de una situación propicia para resolver sus problemas ya que su libro deja fuera de dudas que su familia era sucesora legítima del rey inca. Recordemos que la historia guamanpomiana de los incas coloca a su padre como oficial segundo del inca. En consonancia con eso, estipula que el rey español es, de hecho, el nuevo inca: “¿Quien es el Ynga?: el rrey católico” (p. 918). Si el monarca aceptara la propuesta de la *Nueva corónica*, reconocería a Guaman Poma como nuevo virrey indígena ya que tendría, por derecho, un puesto equivalente al del padre en la administración española.

Guaman Poma seguramente se daba cuenta de que este resultado era poco probable. Apelar directamente al rey sin intermediarios para que interviniese en su pleito habría debilitado sus argumentos a favor de un gobierno indígena autónomo y habría socavado su demanda al poder. La campaña textual para desacreditar a los chachapoyas y documentar el servicio de su familia a la corona apuntala su confianza en el tema de la restitución y, al mismo tiempo, subraya los reclamos relacionados con su derrota legal. Incluir el valor pecuniario de las tierras robadas es, quizás, la insinuación más explícita de restitución, pero hay otros pasajes en su texto que también sugieren esta posibilidad: “estando en este estado, pretendió el dicho autor de yrse a presentarse a su Magestad para que

fuese executado su servicio y trauajo de tantos años” (p. 1108); “Responde el dicho hombre, dijo: ‘Hijo, uete a Castilla. El rrey te hará merced de tanto seruicio y natural propietario que soys’” (p. 1118).

El texto intenta ganar el favor real no solo por medio de reclamos contra la injusticia, sino también con la autorrepresentación jurídica de Guaman Poma. El texto subraya varias veces los veinte o treinta años de servicio del autor al rey: “Y me e criado en palacio, en casa del buen gobi[e]rno y en la audiencia y e seruido a los señores bisorreys, oidores, presedentes y alcaldes de corte y a los muy yllustres yn Cristos señoría obispos y a los yllustres comisarios” (p. 715); “Treynta años estando seruiendo a su Magestad” (p. 1104); “Yo tanbién, como *guaman*, rrey de las aues, buela más y balo más en el seruicio de Dios y de su Magestad y serbió treynta años” (p. 1117). Además, la composición de la *Nueva corónica* es un ejemplo de servicio meritorio:

El autor Felipe Guaman Poma de Ayala, digo que el cristiano letor estará marauillado y espantado de leer este libro y corónica y capítulos y dirán que quién me la enseñó, que cómo la puede sauer tanto. Pues yo te digo que me a costado treynta años de trauajo i yo no me engaño, pero a la buena razón beynte años de trauajo y pobresa. Dexando mis casas y hi[j]os y haciendas, e trauajado, entrándome a medio de los pobres y seruiendo a Dios y a su Magestad, prendiendo las lenguas y le[e]r y escriuir, seruiendo a los dotores y a los que no sauen y a los que sauen. (p. 715)

A la luz de los hallazgos presentes en el *Expediente Prado Tello* y la *Compulsa Ayacucho*, es posible entender las múltiples declaraciones del servicio a la corona como *probanza de mérito*, un documento, o conjunto de documentos, que proveía evidencia de servicios meritorios al rey con el propósito de pedir privilegios o recompensa como (Adorno, 1986, p. 7).

Otra estrategia semejante es el empleo de la representación de Guaman Poma como un hombre cristiano santo. Este motivo combina los principios de nobleza andina y servicio cristiano a los pobres. Por un lado, el autor se retrata como personaje noble que renegó de su riqueza y su vida de lujo para caminar por los Andes y padecer tribulaciones para honrar a Cristo y al rey. La narración del regreso a su casa luego de treinta años de servicio resalta que su meta principal fue apoyar a los pobres, los enfermos y Dios: “Lo primero, becitó a todos los pobres enfermos y viejos y guerfanos y becitó la yglecia, ydefico en ella buenas

cosas” (p. 1104). Solo después de este acto de humildad y de entrega desinteresada regresó Guaman Poma a su familia desposeída (p. 1104). En otro pasaje de su obra, el autor se encuentra entre indios pobres, la mayoría de los cuales no lo reconocen. Los que sí saben quién es, lo acogen calurosamente, confían en él, cuentan sus sufrimientos y hasta lo llevan a sus hogares:

Y el dicho autor estaba metido entre pobres que no lo conocían, aunque sus bazallos le conoció y le abrasó y le contó toda su miseria y y trauajos que tenía en la dicha su prouincia y de las dichas minas. Y ancí lo llebó al dicho autor a sus posadas los dichos sus pobres yndios supxetos. (p. 1123)

Estas escenas evocan la representación de Jesucristo en la Biblia quien, acorde con la doctrina católica, fue Dios hecho hombre para brindar socorro a los pobres. Solo algunos se dieron cuenta de su verdadera identidad y también estuvo supeditado a la buena voluntad de otros para tener alojamiento y comida.

Otros pasajes del texto contribuyen al paralelismo entre Guaman Poma y Jesucristo. En una ocasión se habla de la persecución experimentada junto a sus discípulos (p. 599). En cierto momento, Guaman Poma se presenta como salvador y redentor:

Pues digoos, cristianos letores, que no aués tenido ermano que os aya querido tanto de la saluacion de buestra ánima y conc[e]ncia y que en el mundo os a librado de trauajos y pesadumbres y os a honrrado tanto. [...] Págame agora vuestras oraciones. (p. 716)

Su entrada en Lima hace eco del episodio bíblico de María y José cuando buscaban refugio para el nacimiento de Jesús:

Y ancí se fueron el dicho autor y el dicho pobre hombre y entraron a la dicha ciudad de los Reys de Lima uien tarde. Y no hallaron posada ni quien le socorriera. Por ser tan pobre durmieron en un saguán cin senar bocado y sus bestias cin yerua porque trayya tanta pobreza. (p. 1135)

La idea del sufrimiento como acto de servicio y la asociación entre los sufrimientos de una persona y los de Jesucristo son recursos retóricos comunes a las literaturas hagiográficas y de peregrinajes. En el caso de la *Nueva corónica y buen gobierno*, estos recursos literarios constituyen una estrategia adicional del autor para ganar el favor real.

Si bien la *Nueva corónica* no dedica un espacio exorbitante a estos paralelismos y motivos, sí los incluye como una parte esencial del texto. Sería un reduccionismo interpretar la autorrepresentación de Guaman Poma meramente como un recurso para reivindicar su fracaso legal. Su proyecto fue más ambicioso y más abarcador que su caso particular. Las referencias implícitas y explícitas a sus querellas legales contribuyen al proyecto más amplio de registrar el desorden en Perú y al mismo tiempo evidencian cómo los esfuerzos del cronista en nombre de la corona española le habían causado pérdidas catastróficas. No es casual que Guaman Poma añada una sección entera a su obra que describe sus viajes y esfuerzos mientras compone su obra. Los encabezados de las páginas de esta sección titulada “Camina el autor” dan un resumen conciso:

CAMINA EL AUTOR / POR LA CIERA CON MVCHANIEVE / IPASA
POR CASTRO VIRREINA / CHOCCLO COCHA, GVANCABILCA /
VALLE DE XAVXA I / PROVINCIA DE VAROCHIRI / EL DICHO
AUTOR / AIALA / SERVINDO A SU MAGESTAD / TREINTA
AÑOS / DEIANDO SUS HIJOS / I PERDER MVCHA HAZIENDA /
SÓLO EN SERVICIO DE DIOS / I DE SV MAGESTAD / E [F]ABOR
DE LOS POBRES / DE IESVCRISTO / ANDVBO EN EL MVNDO /
LLORANDO / EN TODO EL CAMINO / HASTA / PRESENTARSE
/ EN LOS REIS / DE LIMA / ANTE SV MAGESTAD / I SV REAL
AVDIENCIA / DE PRESENTARSE / I CVMPLIL / CON LA DICHA
CORÓNICA / DESTE REINO / CONPVESTO / DON FELIPE /
GVAMAN POMA / DE AIALA. (pp. 1105-1129)

La intervención del rey en el pleito de Guaman Poma habría sido bienvenida, pero esta no era la solución principal por la que abogaba la *Nueva corónica*. Es cierto que la improbable aceptación de su propuesta de buen gobierno habría hecho irrelevante su disputa con los chachapoyas. No obstante, las implicaciones del proyecto más amplio y el hecho de que Guaman Poma se abstuviera de apelar explícitamente su caso particular abren una serie de respuestas y soluciones posibles. Estas van desde su nombramiento como virrey de Perú a algún tipo de recompensa por sus servicios a la corona española por haber compuesto su obra. Es decir, la porción relativamente limitada de la *Nueva corónica* que contiene la autorrepresentación de Guaman Poma con alusiones a su situación personal es tan multidimensional como la obra entera de la cual forma parte.

Notas

- 1 Primera traducción del inglés por S. Fredrick. Traducción final y revisada del inglés por R. Quispe-Agnoli.
- 2 Todas las citas del texto provienen de la edición digitalizada del manuscrito que se encuentra disponible en el portal de red de la Biblioteca Real de Copenhague (Guaman Poma, 2001 [1615]). Anoto aquí la numeración corregida en esta edición.

Referencias bibliográficas

- Adorno, R. (1978). Felipe Guaman Poma de Ayala: An Andean View of the Peruvian Viceroyalty, 1565-1615. *Journal de la Société des Americanistes*, 65, 121-143. doi: 10.3406/jsa.1978.2159
- Adorno, R. (1986). *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru*. Austin: University of Texas Press.
- Adorno, R. (1987). Waman Puma: El autor y su obra. En J. V. Murra & R. Adorno (Eds.), *Nueva corónica y buen gobierno* (pp. xvii-xxvii). Madrid: Historia 16.
- Adorno, R. (1989). *Cronista y príncipe: la obra de Felipe Guaman Poma de Ayala*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Adorno, R. (1993). The Genesis of Felipe Guama Poma de Ayala's *Nueva corónica y buen gobierno*. *Colonial Latin American Review*, 2(1-2), 53-92.
- Adorno, R. (2001). *Guaman Poma and His Illustrated Chronicle from Colonial Peru: From a Century of Scholarship to a New Era of Reading*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Adorno, R. (2002). A Witness Unto Itself: The Integrity of the Autograph Manuscript of Felipe Guaman Poma de Ayala's *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1615/1616). *Fund og forskning I Det Kongelige Biblioteks samlinger*, 41, 7-106.
- Adorno, R. y Boserup, I. (2005). Guaman Poma and the Manuscripts of Fray Martín de Murúa: Prolegomena to a Critical Edition of the *Historia del Perú*. *Fund og forskning I Det Kongelige Biblioteks samlinger*, 44, 107-258.
- Adorno, R. y Boserup, I. (2008). The Making of Murúa's *Historia General del Piru*. En T. B. F. Cummins y B. Anderson (Eds.), *The Getty Murúa* (pp. 7-75). Los Angeles: Getty Research Institute.

- Ballesteros Gaibrois, M. (1962-1962). Advertencia final. En M. de Murúa, *Historia general del Perú, origen y descendencia de los incas*, vol. 2 (pp. 275-276). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Bayle, C. (1946). Introducción. En M de Murúa, *Historia del origen y genealogía real de los reyes incas del Perú* (pp. 1-42). Madrid: Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Brokaw, G. (2002). *Khipu Numeracy and Alphabetic Literacy in the Andes: Felipe Guaman Poma de Ayala's Nueva corónica y buen gobierno*. *Colonial Latin American Review*, 11(2), 275-303. doi: 10.1080/1060916022000023387
- Chang-Rodríguez, R. (1987). Un itinerario simbólico: las ciudades y villas de Felipe Guaman Poma de Ayala. En A. Miró Quesada, *Libro homenaje a Aurelio Miró Quesada*, vol. 1 (pp. 320-336). Lima: Talleres Gráficos P. L Villanueva S. A. Editores.
- Chang-Rodríguez, R. (1988). *La apropiación del signo: Tres cronistas indígenas del Perú*. Tempe: Arizona State University Press.
- Chang-Rodríguez, R. (1991). Guaman Poma de Ayala y las guerras civiles del Perú. En R. Chang-Rodríguez (Ed.), *El discurso disidente: ensayos de literatura colonial peruana* (pp. 75-98). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Condarco Morales, R. (1967). *Protohistoria andina: Propedéutica*. Oruro: Universidad Técnica de Oruro.
- Guaman Poma de Ayala, F. (1987). *El primer nueva corónica y buen gobierno*, 3 vols. 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>
- Guillén Guillén, E. (1969). El cronista don Felipe Guaman Poma y los manuscritos hallados en el pueblo de Chiara. *Amaru*, 10, 89-92.
- Loayza, J. de. (1945). Auisos breues para todos los confesores destos Reynos del Pyrú. En S. J. B. Lopétegui, Apuros en los confesionarios. *Missionalia Hispánica*, 2(6), 575-581.
- Lohmann Villena, G. (1945). Una carta inédita de Huamán Poma de Ayala. *Revista de Indias*, 6, 20, 325-327.

- Lohmann Villena, G. (1966). La restitución por conquistadores y encomenderos: un aspecto de la incidencia lascasiana en el Perú. En *Estudios lascasianos* (pp. 21-89). Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.
- Murra, J. (1992). Guaman Poma's Sources. En R. Adorno; M. López-Baralt et ál. (Eds.), *Guaman Poma de Ayala: The Colonial Art of an Andean Author* (pp. 60-66). Nueva York: Americas Society.
- Ossio, J. (1973). Guaman Poma: *Nueva corónica* o carta al rey: Un intento de aproximación a las categorías del pensamiento del mundo andino. En J. Ossio (Ed.), *Ideología mesiánica del mundo andino* (pp. 153-213). Lima: Ignacio Prado Pastor.
- Ossio, J. (2004). Introducción. En J. Ossio (ed.), *Códice Murúa: Historia del origen real de los reyes Incas del Perú* (pp. 7-72). Madrid: Thesaurus Americane.
- Porrás Barrenechea, R. (1948). *El cronista indio Felipe Huamán Poma de Ayala*. Lima: Lumen.
- Prado Tello, E. & Prado Prado, A. (Eds.). (1991). *Guaman Poma de Aiala, Phelipe. Y no hay remedio*. Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica.
- Rowe, J. H. (1958). The Age-Grades of the Inca Census. En *Miscellanea Paul Rivet Octogenario Dicata*, vol. 2 (pp. 499-522). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Salazar, R. (1938). Pieza de un expediente de la comunidad de indígenas de Quinua. En J. Varallanos (Ed.), *Guaman Poma de Ayala: cronista precursor y libertario* (pp. 210-211). Lima: G. Herrera.
- Sanchez Agesta, L. (1959). *El concepto del estado en el pensamiento español del siglo XVI*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Urton, G. (1997). *The Social Life of Numbers*. Austin: University of Texas Press.

El lenguaraz Felipe Guaman Poma de Ayala y las murallas lingüísticas de la resistencia cultural

Talkative Felipe Guaman Poma de Ayala and the Linguistic Barriers of Cultural Resistance

Dorian Espezúa Salmón

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú

Contacto: respezuas@unmsm.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0001-5755-3325>

Resumen

Evidenciar cuándo, dónde, cómo, por qué y para qué se expresa un cronista lenguaraz es el objetivo de este ensayo. Examinó los medios de los que se vale el autor indígena para dar a conocer la visión y versión de los vencidos acerca de la conquista del mundo andino. *Nueva corónica y buen gobierno* manifiesta el dilema sobre la lengua de un indio ladino, bilingüe y policultural obligado a mostrar, con múltiples códigos lingüísticos e icónicos, un mundo y una realidad desconocidas por el rey de España. La obra guamanpomiana evidencia el proceso de asimilación del castellano y de los sistemas simbólicos occidentales por parte de los indios que fueron formados como informantes, intérpretes, escribanos o notarios y que se aprovecharon del grafocentrismo para hacer “cantar” a los que no tenían voz en el concierto de las crónicas coloniales y denunciar la violencia del conflicto cultural e ideológico en el mundo andino.

Palabras claves: Felipe Guaman Poma de Ayala; Lenguaraz; Policultural; Escritura; Paratexto; Representación

Abstract

This essay intends to demonstrate when, where, how and why a talkative chronicler expresses himself. I examine the means used by the indigenous author to provide information about the world vision of those who were conquered in their own voices. *Nueva corónica y buen gobierno* brings to the forefront the dilemma surrounding the language of a ladino Indian who was bilingual and multicultural and used several linguistic and iconic codes to write about an unknown world to the Spanish king. Guaman Poma's work shows Indian processes of assimilation of Castilian Spanish and Western symbolic systems. Thanks to these processes, Andean informants, translators, scribes or notaries took advantage of alphabetic grafism to make speak to those who did not have a voice in the colonial accounts. Their goal was to denounce the cultural and ideological conflicts in the Andean world.

Keywords: Felipe Guaman Poma de Ayala; Talkative; Multicultural; Paratext; Representation

Recibido: 04.07.19

Aceptado: 19.09.19

Paradojas de la representación

Existe una aparente contradicción entre la propuesta sociopolítica contenida en la *Nueva corónica* y el lenguaje en el que se expresa dicha propuesta. Cabe recordar que el cronista indio manifestó varias veces en su obra su oposición a la mezcla de razas, al mestizaje y a la confusión de castas. Así, el español, el indio y el negro debían mantenerse “puros” y separados, sin mezclarse los unos con los otros. El mestizo y el mulato constituían la prueba del desorden social y del mundo al revés. Tampoco debían mezclarse los plebeyos y los aristócratas. El cronista ladino consideraba que el mestizaje era la verdadera causa de la “desaparición” de los indios y, por lo tanto, de la destrucción del mundo andino. En la lógica del cronista indio, el mestizo deja de ser indio porque perdía sus antiguos valores. Guaman Poma está preocupado por el mantenimiento de la identidad de casta que llevaba consigo la identidad de la matriz cultural indígena y, al mismo tiempo, un temor a la homogeneización y desaparición de los indios.

Este segregacionismo guamanpomiano tiene excepciones. Los curas doctrineros tenían que aprender una lengua indígena en la que debían ser examinados para predicar y los caciques principales debían ser examinados, entre otras cosas, en su cristianismo, en su comportamiento ejemplar y en su competencia para hablar, leer y escribir en la lengua de Castilla. Padres doctrineros, nobles y caciques legítimos constituían una excepción a la regla, porque eran parte de una zona de intermediación cultural cuyos miembros estaban encargados de la organización, administración y control del virreinato y que, además, debían servir de intérpretes y traductores culturales. La educación de los indios constituye otra excepción por cuanto existe un dilema en el cronista indio debido a que es consciente de lo importante que es apoderarse de la escritura alfabética y, a la vez, sabe que la única manera de que los indios no se acaben es manteniendo sus lenguas, etnias, cosmovisiones lejos de la influencia negativa de tradiciones foráneas de las que se exceptuaba el cristianismo. La educación que implicaba el aprendizaje de la lectoescritura por parte de los indios era necesaria, pero constituía también el procedimiento aculturador más efectivo.

La mentalidad nobiliaria, en palabras de Raúl Porras (1948, p. 69), lo lleva a plantear una “utopía reformista” en la que esboza una reforma del mundo colonial de manera que se restauren los privilegios de los antiguos caciques de acuerdo con la antigua tradición prehispánica. Porras considera que esta propuesta pretende reemplazar un despotismo por otro. En efecto, para el cronista lenguaraz todos deben tener su lugar, ocupar su sitio y exhibir los símbolos que los identifiquen como tales para evitar el caos, la anarquía o el desorden. Con excepción de sacerdotes y caciques, en términos sociopolíticos Guaman Poma propone una convivencia cultural en la que se mantengan las razas y las castas separadas, al mismo tiempo que se respete el aristocratismo social. Pero una cosa es la propuesta político-social que busca una utópica separación de las repúblicas, y otra son las culturas, las lenguas y los sistemas simbólicos que inevitablemente se interfieren.

El cronista indio, que está en contra de los mestizos y del mestizaje, no se opone al “mestizaje cultural” que más bien promueve. En efecto, como sostiene Francisco Carrillo (1992, p. 83), este tipo de mestizaje es visto como una estrategia de sobrevivencia y, por lo tanto, de conservación de la cultura andina. Son innumerables los ejemplos de negociación cultural que se encuentran en la crónica con los cuales se demuestran los inevitables procesos de sincretismo religioso en particular y de transculturación en general. Además, el mestizaje cultural está presente desde el momento en que el cronista se apropia de las tradiciones discursivas occidentales para mezclarlas con las tradiciones discursivas andinas.

Las ambivalencias también están relacionadas con las correcciones o las enmiendas hechas a la *Nueva corónica* que tienen que ver con la construcción de su linaje y de su imagen. Así, unas veces el autor es un cronista pobre y otras es un curaca, príncipe y hasta virrey de España en el Perú; cuestiona el proceder de los sacerdotes, pero acata el catolicismo; critica a los españoles y les sirve de informante; defiende la separación de las razas y al mismo tiempo acepta la cultura europea; se opone al sistema colonial y busca ocupar un lugar dentro de él; relata la historia oral y la cosmovisión indígena, pero pretende hacerlas encajar dentro de la historia occidental y adaptarla a dicha cosmovisión.

Existe también una aparente contradicción entre la propuesta sociopolítica y el lenguaje con el que expresa su propuesta. En términos lingüísticos, Guaman Poma mezcla, combina, interfiere, traduce, inserta, transgrede, adapta, mixtura y compone su discurso con una diversidad de lenguas, dialectos y códigos semióticos en general provenientes de las matrices culturales en conflicto. El lenguaje del cronista indio es en cada página intertextual, multilingüe, polifónico y heteroglósico. Además, en su discurso, transgredir la lengua implica infringir la forma discursiva de la expresión propia y, por lo tanto, constreñir su discurso adaptándolo a nuevas formas discursivas. Así, la transgresión tiene que ver también con reprimir la lengua materna, aprender una lengua foránea, mezclar lenguas, recuperar lenguas, hacer hablar a otras lenguas o naturalizar una lengua. Bien se puede decir que, en el lenguaje, el indio ladino es permeable al “mestizaje lingüístico” o a lo que he llamado la *translingüístización* como correlato de la transculturación.

Sin embargo, la crítica que el cronista hace al trabajo de Domingo de Santo Tomás, a quien alaba por su erudición y logros literarios, sugiere que Guaman Poma era consciente de que las lenguas debían mantenerse “puras” y sin revolveerse con las otras lenguas. En efecto, el cronista indio critica al dominico el hecho de haber compuesto su vocabulario mezclando el quechua con el español, de modo que no se mantiene la “pureza” del quechua que más bien se corrompe. Tanto Guaman Poma como el Inca Garcilaso de la Vega corrigen la mala traducción que hacen los españoles del quechua. Ambos cronistas se refieren con ironía a la “media lengua” quechua que han aprendido los europeos. Para el cronista indio las lenguas, igual que las etnias, deben mantenerse separadas de modo que los españoles hablen español y los indios las lenguas de sus respectivas regiones. Los intérpretes y traductores como él corrompen las lenguas.

¿Se puede sostener que Guaman Poma tenía una doble consciencia lingüística? La evidencia demuestra que sí. Por un lado, hay una consciencia respecto a que el quechua debe permanecer como una lengua “limpia” no corrompida por el español y, por otro lado, está su práctica escritural en la que de hecho las lenguas entran en contacto interfiriéndose mutuamente. ¿Cuál es el remedio? La única alternativa para que los indios, las culturas y las lenguas andinas no desaparezcan es

que los indios se reproduzcan y, como consecuencia de ello, se restauren las etnias, las culturas y las lenguas. Al ser esto así, las lenguas indígenas deben reproducirse en boca de hablantes indígenas que, además, deben ser celosos guardianes de la “pureza” de su lengua. Así como hay una oposición radical al mestizaje étnico, como correlato, habría también una oposición radical al mestizaje lingüístico por lo menos en el plano político, aunque en la práctica se haga lo contrario.

Su propuesta sociopolítica tampoco concuerda con su expresión gráfica o pictórica, donde sus personajes aparecen retratados con los signos y emblemas de las dos culturas. Por lo tanto, podemos hablar de sincretismo semiótico o de una síntesis iconográfica donde se unen códigos artísticos andinos y occidentales. Este sincretismo simbólico está representado por los iconos de la cristiandad como la Biblia, la paloma blanca, el Espíritu Santo y el diablo mezclados con los iconos de la cultura andina como la *maskha paycha* y los *quipus*. Es paradójico que el cronista indio defienda la idea de que todas las etnias, las castas o las clases deben diferenciarse por su indumentaria en su propuesta sociopolítica y, en su práctica gráfica, evidencie el sincretismo simbólico en la vestimenta de los personajes simbolizados en los dibujos donde, por ejemplo, el retrato del cronista tiene rasgos andinos, no tiene barba, aparece con el pelo cortado hasta debajo de la oreja, pero con su ropa de origen europeo.

Huellas del proceso escritural

No es lo mismo leer una crónica impresa con letras de molde que un manuscrito. En el manuscrito quedan huellas del proceso de escritura de la crónica que se convierten en aspectos apreciables en el momento de su comprensión. Las huellas revelan los tiempos de la escritura, los cambios de opinión, las incrustaciones de ideas complementarias, las estrategias argumentativas, las supresiones y las enmendaduras que, además de los dibujos, convierten al manuscrito de “escritura-dibujada” en un texto que está formado por varios otros textos.

Además de las páginas mutiladas por la encuadernación, que ha cortado las apostillas o notas marginales, llama la atención: i) la existencia de páginas con una escritura aireada y otras con una escritura tupida; ii) el contraste entre páginas

escritas con letra pequeña y páginas con letra grande (el folio 574 que cubre toda la página tiene solo ocho líneas); iii) las páginas que tienen una escritura en forma de pirámide invertida y los folios donde confluyen cuatro triángulos que se unen en el centro de la página; iv) las tachaduras, las enmiendas, los agregados, las correcciones, las supresiones y las notas hechas al texto; v) la intercalación de diferentes formas discursivas que producen un texto de suma complejidad intertextual; vi) las casi cuatrocientas ilustraciones que complementan el decir de la escritura. Todo ello indica que la *Nueva corónica* fue redactada y corregida en varios tiempos.

A pesar de que Rolena Adorno ponga en duda la pobreza y la falta de recursos del cronista ladino, “porque es evidente que tuvo acceso a materiales de alta calidad y en cantidad impresionante” (1989, p. 49), creo que las páginas con escritura aireada y las que tienen escritura tupida podrían indicar, por un lado, la necesidad de comprimir la escritura por falta de espacio en el papel en el que se transcribió la segunda versión y, por otra parte, la tranquilidad del cronista para escribir sin apremio y sin pensar en el peso y la extensión gradual que adquiriría la *Nueva corónica*. Ello puede concordar con el hecho de que muchos agregados se hacen en las páginas aireadas, como las escritas en triángulo invertido y no en nuevas páginas. En el mismo sentido va la explicación en torno a las páginas cuya “caja” está escrita y llena con letra grande o pequeña y folios donde se alterna la letra grande y menuda. La letra de mayor tamaño le sirve al cronista para titular a inicio o media página, para introducir un tema, para diferenciar párrafos, para prologar, para enumerar o para indicar diálogos. No hay que descuidar el trabajo estético de la escritura que se nota claramente en el folio 574 donde se cubre la “caja” con ocho líneas de “letra dibujada”. Las páginas con letra pequeña a veces corresponden con las páginas tupidas de manera que pueden calificarse de “sábanas”. Cuando se intercala la letra pequeña y grande, la letra grande cumple la función de airear la “sábana”.

¿Qué tanto tiene que ver con esto la hipótesis de que el manuscrito haya sido copiado por segunda vez antes de su forma final? ¿Es posible que en esta segunda escritura se haya querido “calzar” o hacer encajar la escritura de las páginas de la primera escritura con las páginas de la segunda escritura? Llama

la atención la encuadernación contemporánea del manuscrito que mutila las apostillas del texto y que demuestra la existencia de una encuadernación anterior; llama la atención también la homogénea caligrafía y la desigual densidad de la escritura que apoyan la hipótesis que sostiene que el manuscrito tuvo dos versiones: una original redactada hacia 1613 y otra versión actual —corregida y aumentada— redactada entre 1614 y 1615.

Respecto a la escritura en forma de pirámide invertida y en forma de cuatro triángulos que confluyen en una misma página se ha sugerido que Guaman Poma intentaba reflejar el anudamiento de los *quipus* o el tejido iconográfico de los *tocapus*. No obstante, tomando en cuenta el color de tinta, la variación ortográfica, la diferencia temática y el agregado de nueva información etnográfica sobre la actualidad colonial, Adorno (en Guaman Poma, 2006 [1615], pp. xxxiii-xxxiv) afirma que son textos agregados o enmiendas. Esta crítica también expresa que el capítulo que evidencia más enmienda es la “becita general de los indios y de las indias puesto por Topa Ynga Yupanqui” (Adorno, 1989, pp. 195-326) que, según la investigadora, Guaman Poma enmendó en su totalidad, añadiendo nueva información en casi todas las páginas. ¿Por qué el indio ladino agregó información etnográfica en páginas ya redactadas y no utilizó otros folios, tal y como lo hizo con los demás añadidos que aparecen en la versión final? Los dos tipos de añadidos obedecen a intenciones diferentes. La información agregada en una página ya existente guarda estrecha relación con lo previamente escrito, tal y como sucede con el comentario agregado a mano en los dibujos, pero cuando la información es nueva o debe llenar un vacío informativo se utilizan folios nuevos.

En la *Nueva corónica* no está del todo claro el límite entre un añadido y una enmienda dado que, en algunos casos, una enmienda es un añadido y un añadido es una enmienda. Cabe recordar aquí que el cronista añade más de 125 pasajes en folios anexados al texto y que no hay folios agregados en la primera parte correspondiente a la “Nueva corónica”; los folios añadidos de contenido etnográfico o histórico corresponden al “Buen gobierno”, la segunda parte de la crónica. Adorno tiene la hipótesis de que muchas de sus preocupaciones obsesivas surgen del *shock* que experimentó el cronista indio en su viaje y estancia en Lima

(1989, p. 65). Ello le permitió tomar en cuenta acontecimientos antes dejados de lado, como la extirpación de idolatrías encabezada por Francisco de Ávila. Guaman Poma corrige porque entra en contacto con una realidad nueva que ve y escucha y que lo obliga a incorporar o reiterar información. Adorno también ha manifestado que muchas veces los añadidos se dan porque se ha omitido una información no considerada con anterioridad o porque se quiere repetir y redundar obsesivamente y con énfasis una información dirigida a su interlocutor (1989, p. 50).

Tal vez el añadido más importante sea el capítulo “Camina el autor”, de 18 folios, en el que narra su viaje a Lima para entregar su manuscrito. Adorno sintetiza el tema:

En conjunto, los folios posteriormente añadidos giran alrededor de tres temas: 1) la explotación de los indios en las minas de azogue, 2) las campañas de extirpación de idolatrías encabezadas por Francisco de Ávila, y 3) el número siempre creciente de “caciques falsos” debido a la usurpación de los cargos hereditarios. (1989, p. 50)

Los añadidos al texto original son relevantes porque amplían con una información nueva el universo de denuncias y críticas al sistema colonial entonces vigente.

Las enmiendas, en cambio, son claras correcciones de la estrategia argumentativa del cronista. En efecto, no es lo mismo escribir desde la posición de un príncipe que desde la posición de un indio cualquiera, teniendo en cuenta que el interlocutor principal de la *Nueva corónica* es el rey Felipe III y considerando las denuncias y pedidos hechos por el cronista y príncipe. Esta estrategia narrativa produjo una serie de cambios en los títulos y ascendencia de su familia, como el cambio de “cacique principal” a “capac que es príncipe”, o la identificación de su madre como hija del Inca Tupac Yupanqui. Las enmiendas, que desde mi punto de vista no pueden ser consideradas simples traducciones de conceptos andinos, son una clara evidencia de una estrategia comunicativa por la cual un noble se dirige a otro noble con el objetivo de llamar su atención.

La relación entre añadiduras, enmiendas y supresiones del texto confirman un derrotero de la escritura que puede ser: i) dibujar, ii) escribir el capítulo que acompaña al dibujo, iii) agregar folios con datos olvidados o con

datos considerados a último momento y iv) enmendar o suprimir folios según la coherencia de su estrategia narrativa. Hablamos de supresión porque, como lo ha sugerido Adorno, es bastante probable que el cronista tuviera otros escritos que no logró añadir a la *Nueva corónica* o que agregó y luego eliminó por causas que desconocemos. Las evidencias en la numeración de las páginas apuntan a “la posibilidad de que hubiera existido diez páginas destinadas pero no incorporadas al texto, que debían haberse intercalado entre las páginas consecutivas 1003-1004, numeradas en el original 985 y 996 respectivamente” (Adorno, 1989, p. 50). Pero, si tomamos en cuenta que las enmiendas fueron hechas por el mismo autor, entonces también hay que considerar la posibilidad de que el propio cronista indio haya suprimido estas diez páginas de contenido desconocido por alguna consideración que afectaría su estrategia discursiva. Adorno agrega:

Aparte de la discrepancia en la numeración, la palabra clave al pie de la página 985, “todas” para corresponder a “todas las ciudades” en la página siguiente, fue cambiada a “capítulo”, lo que sugiere la incorporación de un apartado que no aparece. (1989, p. 50)

¿Qué pasó con este capítulo perdido? No creo que haya evidencia suficiente como para considerar la hipótesis que sostiene que fue suprimido por “una mano externa”. Los cambios se deben, desde mi punto de vista, a una voluntad autorial; por ello, hay que considerar o que el capítulo ha sido suprimido por el propio autor o que el capítulo no haya sido incorporado también por la voluntad del cronista indio.

Morfogénesis o mestizaje genérico

El conflicto de formas expresivas, que implica un conflicto de géneros discursivos y de lenguas, derivó en la aparición de textos híbridos tanto en la forma como en el contenido. En efecto, en la *Nueva corónica* confluyen géneros discursivos provenientes tanto de la tradición oral como de la tradición escrita, sean estos andinos u occidentales; aparecen también géneros de la tradición iconográfica visual andina, así como géneros propios de la tradición visual europea. Estamos, por lo tanto, frente a una obra generológicamente difícil de clasificar, como lo ha ratificado Carlos Garatea (2010) quien sugiere que la complejidad del discurso se

debe a la heterogénea formación cultural del cronista. Una de las razones que explica esto es que Guaman Poma no solo está pensando en un destinatario perteneciente a la *ciudad letrada*, sino también en un receptor oral y visual, no necesariamente letrado, integrante de cualquier grupo étnico y de cualquier clase social.

La cuestión del género discursivo de la *Nueva corónica* es un asunto fascinante porque tal vez aquí se inaugura la tradición latinoamericana de transgredir, mezclar, reinventar, acomodar o sincretizar géneros discursivos para producir otros nuevos e inesperados. Quispe-Agnoli (2006) ha sintetizado bien las investigaciones que se han referido al tema y que sostienen que el cronista indio se apropia de géneros retóricos occidentales de corte legal, histórico, religioso y político como son la biografía, la carta, los documentos jurídicos, el prólogo, el sermón, la profecía, la prédica, la crónica; todo ello para persuadir al destinatario de la *Nueva corónica* y, al mismo tiempo, para hacer escuchar la queja, el lamento, el dolor y la crítica al orden impuesto y, cómo no, la parodia y sátira del “mundo al revés”. El manuscrito es fundamentalmente una crónica, perteneciente al género histórico, pero tiene mucho de carta relatoria, de testimonio personal, de sermón religioso didáctico, de documento antropológico en el que se recopila la tradición oral, de reporte sobre las idolatrías, de documento judicial y de narración visual u obra pictórica.

Con relación a los géneros andinos, Urioste ha evidenciado con ejemplos que en el texto del cronista indio están representadas las siguientes formas literarias: “oraciones y rezos de tipo tradicional y espontáneo, canciones, sermones y quechua eclesiástico, discursos imitativos y maldiciones” (en Guaman Poma, 2006 [1615], p. xxiii). Resumiendo el importante estudio de Urioste observamos que las oraciones y rezos, aprendidos y dichos de memoria, son en su mayoría de tipo tradicional y tienen un lenguaje y una estructura más o menos fija. Aparecen también oraciones espontáneas que reflejan el estilo y la forma de las oraciones cristianas. Respecto de las canciones, Urioste sostiene que no es posible saber con certeza si el cronista indio es el autor de los cantos aparecidos en la *Nueva corónica* y que todo parece indicar que se limitó a “recoger” cantos tradicionales; esto que lo convierte en uno de los primeros recopiladores de la tradición oral. Los sermones y amonestaciones en quechua eclesiástico corresponden con el

estilo y el lenguaje clerical que entonces se usaba para la predicación, por eso deben considerarse géneros transculturales que expresan en quechua un género occidental. Los discursos imitativos, que Guaman Poma utiliza para satirizar el habla de otros, no necesariamente son quechuas. En efecto, se satiriza el quechua hablado por los españoles, lo que evidencia el proceso de “castellanización” del quechua que implica su corrupción. También Urioste se refiere al lenguaje poético usado por el padre Cristóbal de Molina en un sermón en quechua que emplea un lenguaje distinto del coloquial (en Guaman Poma, 2006 [1615], p. xxvii). Es decir, el cronista indio imita también el decir “retórico y grandilocuente” de la época. Finalmente, las maldiciones —expone Urioste— constituyen un género literario por su variedad, abundancia y estilo propio.

Tan importante es el discurso religioso que la *Nueva corónica* está compuesta según el modelo de la retórica eclesiástica didáctica que tiene como finalidad persuadir al lector para que logre alcanzar la perfección moral y ética. No hay que olvidar que uno de los modelos discursivos provenientes del discurso religioso es el de la literatura ascética. En efecto, no se puede negar la enorme influencia de los discursos orales y escritos procedentes del discurso evangelizador que se manifiesta en los sermones, prólogos o frases bíblicas incorporadas a la obra. Si tomamos en cuenta que la finalidad de la *Nueva corónica* era que sirva de provecho y enmienda de vida para los cristianos e infieles, entonces debemos concordar con Adorno cuando afirma que la elección de la retórica eclesiástica se debe, primero, al valor persuasivo de la retórica de la amenaza y, segundo, a la coordinación entre un principio de la doctrina cristiana articulado por fray Luis y el programa de la reforma colonial propuesto por de Las Casas (1989, pp. 103-107).

Es conocido que la apropiación de la escritura por parte de los indios va de la mano con el aprendizaje del discurso legal con el objetivo de demandar, reclamar y denunciar los abusos cometidos por las autoridades coloniales. Los indígenas letrados descubrieron rápidamente el poder legal y político de la escritura porque casi todos los aspectos de la vida estaban judicializados. Los indios tenían que apoderarse de la lengua del colonizador por diversos motivos, entre los que posiblemente el reclamo judicial haya sido el más importante. Guaman Poma

ejemplifica bien este proceso por cuanto él no solo se apropió del español, sino del género discursivo más influyente de la época que es el documento legal. Esto se evidencia en su vocabulario fuertemente influenciado por el discurso notarial y forense. La impronta del discurso legal aparece en la *Nueva corónica* en la frecuente rúbrica notarial del cronista, en su legitimación de los testimonios de sus testigos y en su discurso testamentario. No es casual entonces su formación como escribano y notario, pues eso le permitió usar todos los recursos retóricos a su alcance para denunciar, demandar y recomendar.

Desde la perspectiva de María Pilar Pérez Cantó (1996), la obra del cronista indio se inscribiría en el género del memorial de arbitrios o remedios porque el cronista, en posición subordinada, informa al rey de los males de su reino como son: “el descenso de la población, el abandono de la agricultura, el exceso de tributos, el excesivo lujo y la pobreza, la lujuria, el desorden social, el respeto perdido a los nobles o principales” (en Quispe-Agnoli, 2006, p. 232). Después de informar sobre los problemas, el cronista indio que se ve en la necesidad de “descargar la conciencia” intenta persuadir al rey a través de consejos para remediar dicha situación con el objetivo de realizar un “buen gobierno” dado que si no hay remedio para los indios tampoco habrá remedio para España. La famosa frase “...y no hay remedio” que se repite a lo largo de la *Nueva corónica* corresponde, según Quispe-Agnoli (2006), a la fórmula retórica jurídica “no hay reparación” (p. 237). La misma autora señala que el término “remedio” tenía el sentido de “reparación jurídica, política y legal” y, además, señala que de acuerdo con el *Diccionario de Autoridades* y con el diccionario actual de la RAE, la palabra “remedio” tiene acepciones como reparar daño o inconveniente, enmendar o corregir, restituir o defender, componer o precaver, resguardar o recobrar.

Textos independientes o paratextos

Guaman Poma declara, al inicio, que su obra está:

[...] escrito y debojado de mi mano y ingenio para que la uaridad de ellas y de las pinturas y la enbinción y dibuxo a que vuestra Magestad es enclinado haga fázil aquel peso y molestia de una lectura falta de enbinción y de aquel ornamento y polido ystilo que en los grandes ingenios se hallan. (2006 [1615], p. 10)

El cronista indio, consciente de su escritura deficiente y de raro estilo, carente de ornamento que puede dificultar la lectura de su obra debido a su español interferido por las lenguas andinas, se muestra muy preocupado por construir un discurso que ante la apreciación del rey sea ornamentado, pulido e ingenioso. El cronista dibujante es consciente de que no puede lograr el pulido ornamento en su lenguaje escrito; por lo tanto, debe lograrlo en —y a través de— los dibujos incorporados a la obra escrita porque asume que todo dibujo es también una forma de comunicación. Los dibujos colocados dentro de la obra del cronista indio tienen una función ilustrativa, referencial y ornamental.

Coexisten en la obra guamanpomiana un estilo en la escritura alfabética determinado por el contacto lingüístico y por la confluencia de varios géneros discursivos y un estilo correspondiente a los dibujos donde también convergen una representación visual que viene de la tradición pictográfica andina encarnada por ejemplo por el *quillcacamayoc* y una tradición artística europea de carácter religioso. El cronista indio es consciente de que su escritura no es fácil de leer, pero también sabe que los dibujos facilitan la comprensión de lo enunciado de modo más eficaz y confiable. Así, la *Nueva corónica* está compuesta por dos narrativas, una escrita y otra visual. La primera está gobernada por reglas gramaticales del español que no domina del todo y por una retórica que debe respetar al momento de escribir. La segunda, no exenta de parámetros aunque más liberada de ellos, le permite expresarse con mayor libertad y con los sistemas simbólicos de la cultura indígena. Ambas narrativas se complementan mutuamente aunque no guarden una relación homológica entre ellas.

Adorno (1989) hace notar la conciencia que tiene el cronista indio de la potencia de lo visual (p. 25). En efecto, el indio ladino sabía, por la importancia que la Iglesia le había dado a la imagen en la catequización de los indios analfabetos, que la comunicación visual era mucho más efectiva que la comunicación escrita, por lo que decidió expresarse de los dos modos. Además, es posible que el código iconográfico le haya sido más adecuado para comunicarse si lo comparamos con la expresión escrita donde tenía más dificultades. Adorno (1989) escribe: “Podemos afirmar que él hizo primero una serie de dibujos y después redactó el

capítulo escrito que lo acompañaba” (p. 49). Me parece que deben considerarse también las otras dos posibilidades: i) que primero sea la escritura y luego el dibujo o ii) que se haya alternado la composición de lo visual y lo escrito. Esto porque no existe un dibujo para toda narración escrita y porque muchas veces la narración visual no corresponde con lo escrito y hasta parece contradecirlo, de modo que se puede afirmar que la relación entre lo verbal y lo visual puede ser de complementariedad y hasta de contradicción.

Basados en lo anterior podemos plantear, por lo menos, dos hipótesis no necesariamente contrapuestas que a saber son: i) que los dibujos funcionan como *paratextos*, es decir, como textos que condicionan y complementan la lectura del texto escrito, o ii) que los casi 400 dibujos funcionan como un texto autónomo que puede leerse de manera independiente. No descuido tres observaciones: a) que en los dibujos aparece la escritura que fue agregada después de la primera redacción del texto, b) que en la narrativa visual hay una serie de mensajes que no figuran en la narrativa escrita, y c) que en los dibujos hay una coexistencia de por lo menos tres sistemas semióticos, por lo que la expresión literaria del cronista es también expresión espacial, gestual y corporal. No hay que olvidar que, a decir de Adorno (1989), “el artista usaba el campo pictórico en algunas ocasiones para imponer los contenidos de las tradiciones orales a los ojos y mente del lector. En otras, lo utilizaba para subvertir la autoridad manifiesta de las fuentes escritas” (p. 122). En efecto, es en la mayor parte de los dibujos donde Guaman Poma, por ejemplo, usa la división cuatripartita del mundo andino organizada alrededor de un centro para ubicar a personajes y acciones de manera tal que por el solo hecho de ocupar un lugar en el espacio visual adquieren un valor y un sentido. No estamos ante un “texto secreto” o frente a un “texto cerrado” cuyo hermetismo solo puede ser comprendido por un destinatario andino. Si estamos delante de un texto dirigido al rey español a quien se le quiere hacer inteligible la representación, aunque no necesariamente pueda descifrar todos los códigos semióticos.

Es claro que, aparte de la escritura alfabética y de la escritura en *quipus* y *tocapus*, Guaman Poma también considera a los dibujos como un tercer sistema de escritura. Recordemos que el autor-artista afirma que el rey está inclinado a la pintura, la invención y el dibujo. Siendo esto así, los dibujos pueden considerarse

complementos y aclaraciones de la expresión escrita frente a la imposibilidad de escribirlo todo o de escribir aquello que está “sin escritura”. Pero, por otra parte, se puede considerar la posibilidad de que el rey solo observe los dibujos de manera que, por sí mismos, constituirían un texto autónomo. Entonces, los dibujos refuerzan la escritura y cumplen una función persuasiva visual. Un argumento a favor de la primera hipótesis es que los dibujos también establecen equivalencias isotópicas entre lo expresado en la ilustración y lo expresado con palabras, dándole coherencia a la obra. También se puede argüir —en favor de la segunda hipótesis— que estamos frente a dos textos autónomos con contenidos dispares e incluso discordantes expresados en códigos semióticos diferentes.

La incorporación de los dibujos al texto escrito o de los textos escritos a los dibujos indica el esfuerzo creativo del cronista indio por conciliar, amalgamar o ensamblar dos tradiciones nemotécnicas con las que intenta reconstruir el pasado y dar cuenta del presente. Así, la tradición oral y artística andina se complementa con la tradición escrita y artística de Occidente no sin producir conflictos, interferencias, adaptaciones, pérdidas y ganancias. Ciertamente existen algunas contradicciones entre lo visual y lo escrito debido a que la escritura no tiene el mismo impacto que lo visual en los destinatarios del texto. No creo que los dibujos medien entre la oralidad y la escritura, porque —desde mi punto de vista— estos tres modos de expresión aparecen integrados en una sola obra policultural, multilingüe e intersemiótica. Me explico: los dibujos y los textos escritos funcionan como traducciones intersemióticas que permiten pasar lo escrito a imágenes y los dibujos a palabras. Recordemos que el cronista indio se propone escribir la oralidad y escribir los dibujos, ya que si no se puede persuadir con las palabras, se intentará persuadir con las imágenes, del mismo modo que en el discurso religioso. Así, para el cronista no es suficiente una expresión escrita, porque esta debe ser reforzada con otros códigos semióticos de manera que los dibujos y los textos se complementen mutuamente.

Si consideramos que la *Nueva corónica* tenía varios destinatarios, entonces tenemos que reparar en que los dibujos pudieron estar dirigidos a un público que no tenía acceso a la escritura, esto es, a iletrados o analfabetos que se informaban del contenido a través de códigos visuales o auditivos. Ello no implica

que existan voces narrativas o puntos de vista desarticulados. Adorno (1989) lo expresa así: “Pese a su aparente forma contradictoria, las afirmaciones de Guaman Poma representan un punto de vista individual, consolidado y coherente y no la manifestación de múltiples puntos de vista” (p. 131). Tomo otra cita de Adorno (1989), donde sugiere una cierta independencia del texto visual respecto del texto escrito, para fijar posición a favor de la hipótesis que sostiene que los dibujos son *paratextos*: “No obstante, como hemos visto, el texto pictórico no está subordinado al texto escrito sino que sirve de guía y orientación a éste” (p. 132). Me interesa subrayar la parte de la cita que afirma que el texto visual guía y orienta la lectura del texto escrito; vale decir, que los textos visuales son *paratextos* de los textos escritos. También, en dicho sentido, se encuentra la opinión de González, Rosati y Sánchez (2011) quienes, después de analizar todos los dibujos de la *Nueva corónica* y de demostrar que estos están organizados de acuerdo con un orden preestablecido regido por modelos de pensamiento andino, concluyen que los dibujos constituyen una forma expresiva complementaria con la escrita. Así, los dibujos acompañados de un “lema” no son simples ilustraciones añadidas al texto para hacer más amena su lectura, sino más bien *paratextos* fundamentales en la estructura del texto porque guían y condicionan la lectura y porque evidencian la complementariedad entre las formas de representación en conflicto.

La consideración de que estamos frente a un punto de vista coherente no anula la posibilidad de que el texto, que está formado de varios textos visuales y escritos, exhiba algunos elementos desequilibrantes. En tal sentido, me parece pertinente la afirmación de Adorno (1989) según la cual “el campo pictórico era el terreno en el que se integraba la esencia de las tradiciones orales y escritas, imbricándolas visualmente como si fueran hebras de un tejido común” (p. 122). Hay, entonces, en el cronista indio no una doble, sino una triple escritura conformada por la iconografía indígena heredada de la tradición prehispánica a través del arte en general y en particular de los textiles (*quipus* y *tocapus*), de la artesanía (*queros*) o de la iconografía prehispánica; otra escritura expresada con letras o grafías occidentales correspondientes a la lengua de Castilla; y una escritura a través de los dibujos. Es posible que el natural de Suntuntu, no solo haya aprendido a dibujar y a escribir y leer el castellano, sino también haya aprendido a

escribir y leer los *quipus* y *tocapus*. De modo que estamos frente a una “escritura dibujada”, una “escritura artística” o frente a una “escritura artesanal” compuesta con materiales provenientes de diferentes medios expresivos.

Los dibujos de las ciudades que se observan en la *Nueva corónica* parecen indicar que estuvieron influenciados por modelos de dibujos de villas, ciudades y mapas que probablemente el cronista consultó en otros textos históricos, novelas bizantinas y libros de viaje que se encontraban en bibliotecas privadas o de las órdenes religiosas. Así lo sostiene Raquel Chang Rodríguez (2005) cuando expresa: “parece evidente que Guaman Poma se inspiró en modelos occidentales para dibujar las ciudades de su crónica” (p. 52). Todo indica, aparentemente, que Guaman Poma conoció algunas técnicas europeas de dibujo que posiblemente aprendió en una escuela pictórica del Cuzco.

La consideración de que las ilustraciones o dibujos son *paratextos* no anula la hipótesis según la cual los dibujos en su conjunto y organización conforman un texto autónomo que puede ser leído e interpretado de manera independiente. Es más, cada uno de los dibujos es un texto cuya complejidad demanda procedimientos interpretativos inter- y multidisciplinarios. No obstante, tomando en cuenta que la obra es un sistema cuyos elementos funcionan de modo interdependiente, consideramos que los códigos lingüísticos e icónicos deben leerse de manera complementaria.

Las lenguas de la *Nueva corónica* y las lenguas del cronista

El complejo universo lingüístico en el que está escrito el texto guamanpomiano aparece declarado en la siguiente cita: “Escogí la lengua e frasis castellana, *aymara*, *colla*, *puquina conde*, *yunga*, *quichiua ynga*, *uanca*, *chinchaysuyo*, *yauyo*, *andesuyo*, *condesuyo*, *collasuyo*, *cañarí*, *cayanpi*, *quito*” (Guaman Poma, 2006 [1615], p. 10). El cronista usa alternativamente las palabras *bocablo* y *lengua* para referirse también a una serie de dialectos. Reconstruir el universo lingüístico que la *Nueva corónica* intenta representar requiere conocer la historia de las culturas andinas y la historia de la evolución de las familias lingüísticas que se asentaron en el llamado “mundo andino” durante los siglos XVI y XVII. Además, conviene

tomar en cuenta la tesis de Cárdenas (1997) según la cual en la redacción de la obra intervienen varias manos de modo que muchos pasajes parecen haber sido redactados al dictado. Guaman Poma transcribió, recopiló o parafraseó los textos, las lenguas y los dialectos de varios informantes. Estamos frente a un texto que reúne variados textos, muchas lenguas e incontables dialectos que le costaron al cronista “tanto trabajo” y en el que gastó “mucho tiempo y muchos años” para pasar en limpio la información proveniente de *quipus* y de fuentes “sin escrito”.

Las investigaciones de Alfredo Torero (1970; 1998) demuestran que en el tiempo en que se escribió la *Nueva corónica*, en el Perú se hablaban, además de un número indeterminado de lenguas locales, tres “lenguas generales” que a saber eran la puquina, la aru y la quechua, cada una con una diversidad dialectal apenas esbozada por los estudios de lingüística histórica. ¿Qué lenguas se hablaban en las regiones que recorrió el cronista indio? Conviene citar a Porras Barrenechea (1948), quien afirma que “la única región que verdaderamente conoció y recorrió Guaman Poma fue la de Huamanga y no en toda su extensión, sino en las partes más próximas a la provincia de Lucanas y a su pueblo de San Cristóbal de Suntunto” (p. 31). La evidencia proporcionada por la lingüística histórica prueba que la región que recorrió el cronista viajero era una zona de contacto lingüístico entre lenguas de origen aru y de origen quechua.

A la región del actual Ayacucho hay que sumar las regiones por las cuales transitó en su periplo hacia Lima, que incluyen a Huancayo. No hay ninguna evidencia que demuestre que el cronista indio estuvo en el Altiplano peruano, región donde se habló el puquina y se habla hasta ahora el aymara. Tampoco hay evidencia que pruebe la vida del cronista indio en el Cuzco, capital del Tahuantinsuyu, ciudad que por esa época estaba rodeada por territorios de habla aymara y cuya quechuización estaba en pleno proceso. Carrillo (1992) escribe que: “Es muy probable que, muy niño el autor, se trasladara la familia al Cuzco para atender la educación del hijo. En esta ciudad el padre del cronista obtendría un trabajo en el Hospital de Naturales del Cuzco” (p. 14). Además, José de Mesa y Teresa Gisbert (1982 [1942]), Vicente Gesualdo (1968) y nuevamente Teresa Gisbert (1992) han sugerido que el historiador indio aprendió técnicas de dibujo en algún taller del Cuzco más o menos alrededor de 1560. Por lo tanto, la respuesta

a la pregunta planteada tiene que evidenciar, sin descuidar el territorio cuzqueño, las lenguas que se hablaban en los Andes centrales (actuales departamentos de Ayacucho, Junín y parte de Lima) en los siglos XVI y XVII.

Según los datos proporcionados por los cronistas se puede afirmar que el puquina, lengua más antigua que el aymara, no está presente en el universo lingüístico de los Andes centrales. Eso explicaría por qué en la *Nueva corónica* aparecen solo como sustrato las lenguas quechuas y las lenguas de la familia aru. Jan Szeminski afirma: “Huellas del puquina ocurren en algunas expresiones técnicas referentes a la administración imperial” (1993, p. 13). En efecto, el puquina, lengua dispersa que se habló en un extenso territorio que cubría los actuales departamentos peruanos de Arequipa, Moquegua y Tacna además de partes importantes del Altiplano peruano-boliviano y el norte de Argentina, sufrió una acelerada reducción durante el siglo XVI que devino en su extinción en el siglo XVII, ello debido a su avanzada dialectalización y a la penetración del aymara en el siglo XIII según la hipótesis lanzada por Torero (1970) que, además, afirma que no hay noticias de la presencia de la lengua puquina en los Andes centrales. El puquina o, más bien, los puquinas aparecen solo mencionados en la *Nueva corónica* donde se les describe como perezosos. Las investigaciones de Torero demuestran que entre las lenguas puquina y callahuya existió una relación muy estrecha cuando no un vínculo de parentesco.

La familia aru, conformada por las actuales lenguas aymara, haqaru y cauqui, sí tuvo presencia en los Andes centrales durante los siglos XVI y XVII. Es posible que durante el periodo en que vivió el cronista indio, la familia aru haya tenido variedades dialectales ahora desaparecidas. La evidencia, sacada de documentos coloniales por Torero (1970), prueba que durante el siglo XVI la lengua aymara, por ejemplo, se hablaba en muchas provincias de los actuales departamentos de Ayacucho y Apurímac. Es posible que el aymara haya sido introducido en estas regiones por colonos mitimaes, pero también es probable que, debido a la mayor variedad lingüística de la zona, las lenguas aru se hayan originado en los Andes centrales (Torero, 1970; Cerrón, 2000).

La familia aru, llamada *Jaqaru* por Martha Hardman (1983) quien

además ha probado el parentesco del aymara, el haqaru y el cauqui, forma parte del universo lingüístico de la *Nueva corónica* porque Guaman Poma usó o recogió uno o varios dialectos aru que se hablaban en la zona central del Perú. El problema es determinar qué lenguas o dialectos aru conocía o recopiló el cronista viajero. Las hipótesis que se desprenden del importante texto de Torero (1970) son: i) que esa lengua era el “huahuasimi”, lengua antiquísima y distinta a las lenguas generales quechua y aymara que todavía se hablaba durante los siglos XVI y XVII en los Andes centrales —según Torero, todo indica que algunos, sino todos, los dialectos “huahuasimi” eran de la familia lingüística aru—; ii) que era la “lengua chumbibilca”, nombre con el que se designaba una variedad dialectal del aymara ahora desaparecida o a la lengua aymara propiamente dicha; iii) que era el “quichua aymara”, nombre que le da el cronista indio a la lengua principal de la “tribu” de los quechuas. A pesar del nombre “quichua aymara”, esta lengua sería, en realidad, un dialecto aymara diferente al “chinchaysuyo quichua” identificado como dialecto quechua; iv) Szeminski (1993) sugiere la hipótesis de un dialecto aru: “el habla de los Yawyu y otras regiones” (p. 13). Según dicho investigador, esta habla Yawyu no fue el aymara ni tampoco el haqaru. ¿Puede ser el protocauqui que derivó después en la lengua que se habla actualmente en la provincia de Yauyos o un dialecto aru ahora desaparecido?; v) que era un aymara “cuzqueño” o “ayacuchano” en la terminología propuesta por Marco Ferrell (1996); vi) que era un conglomerado de tres dialectos aymaras: uno de la región lucana, otro de la región Conde Suyu y otro de la región colla según lo propuesto por Xavier Albó y Félix Layme (2005). Los vocablos de otras lenguas desconocidas, minoritarias en ese entonces, que aparecen en la *Nueva corónica*, probarían la compleja diversidad dialectal aru en los Andes centrales durante los siglos XVI y XVII.

Aparte de Vitaliano Huanca que tradujo los textos aymaras para la edición de Murra, Adorno y Urioste, son capitales los trabajos que, sobre el aymara de la *Nueva corónica* han realizado Ferrell, Albó y Layme. Por la información relevante voy a sintetizar lo planteado por estos tres investigadores. i) Ferrell (1996) sostiene que “sin lugar a dudas” Guaman Poma sabía aymara. En esto concuerda con el planteamiento de Szeminski (1993), quien afirma que

el “idioma materno del autor” era una variante de la familia aru que no era el aymara ni el haqaru. Ferrell, además, plantea que el aymara de la crónica proviene de un dialecto ya perdido denominado anacrónicamente aymara “cuzqueño” o “ayacuchano”. ii) Albó y Layme (1993) sostuvieron, en un primer momento, que el cronista indio no conocía el aymara. Esta idea sintoniza muy bien con la hipótesis sugerida por Cárdenas (1997) según la cual Guaman Poma pudo haber sido un recopilador, transcriptor, traductor o escriba de textos aymaras. iii) En un segundo momento, Albó y Layme (2005) plantearon la tesis de que el cronista indio tenía “cierto conocimiento secundario del aymara, quizá más pasivo que activo”. Por la cantidad de textos aymaras, que son minoritarios comparados con los textos quechuas, podemos colegir que el aymara actúa como sustrato lingüístico del quechua o como una lengua residual.

Descartamos las dos primeras hipótesis debido a que no es suficiente prueba la presencia ocasional de aymarismos en un texto de predominio quechua para afirmar que el cronista sabía aymara como tampoco es probable que, por el predominio quechua y la presencia de variedades del aymara, el cronista indio no sabía aymara. Estas hipótesis se autoanulan más aún si tomamos en cuenta que el quechua y el aymara coexistían en las regiones que el cronista indio recorrió y que eran zonas de contacto lingüístico del quechua con el aru. Queda en pie la tercera hipótesis según la cual entre el aymara y el quechua se dan cruces, superposiciones, préstamos, etc., de manera que podemos hablar de una continua interrelación no solo entre las lenguas, sino también entre sus dialectos. Albó y Layme (2005) prueban que el aymara que aparece en la crónica no corresponde a un mismo dialecto hoy perdido, como lo sostiene Ferrell (1996), que además habría sido su idioma materno según Szeminski (1993). Por el contrario, los investigadores bolivianos sostienen que están presentes en la *Nueva crónica* por lo menos tres variantes o dialectos aymaras: un dialecto local de la región lucana, un dialecto de la región de Conde Suyo y un dialecto de la región colla no muy distinto a la lengua aymara que describe Ludovico Bertonio. Como vemos, el aymara que aparece en la obra del cronista indio no es homogéneo y presenta una variedad tan compleja como la variedad de los dialectos quechuas.

Para el caso de la familia quechua creo pertinente partir de la afirmación de Szeminski (1993) según la cual la *Nueva corónica* está repleta de textos en varios dialectos quechuas “quichiua ynqa uanca chinchay suyo” (p. 10). Dado que, como dice Szeminski, los textos quechuas guamanpomianos no pueden circunscribirse a ningún dialecto quechua porque, además, no se conocen los dialectos quechuas de los siglos XVI y XVII, tenemos que acudir a la lingüística histórica que da nombres modernos a los dialectos antiguos. Se tienen que descartar dos hipótesis: una que sostiene que la crónica fue escrita en un “quechua general” y otra que postula que la obra fue redactada en una variedad quechua denominada “quechua central” o “quechua waywash”. La hipótesis más viable postula que la crónica fue escrita en una variedad de “quechua sureño” o “chinchaysuyo quechua”. Otra hipótesis que se puede trabajar es la posible presencia de un idioma “híbrido” denominado *quechuaru* (Torero, 1998) o *quechumara* (Cerrón, 1994).

Vale la pena recordar la anotación de Torero respecto a que el vocablo quechua puede referirse a un dialecto aymara (quichua aymara) o a un dialecto quechua (chinchaysuyo quechua). Así, el grupo *quichiua ynqa* del Cuzco hablaba un dialecto aymara y el grupo chinchaysuyo hablaba un dialecto quechua. Las investigaciones sobre lingüística histórica de Torero (1970) demuestran que las variedades del quechua durante el siglo XVI, aparte del quechua cuzqueño, eran la “huanca” y la “chinchaysuyo” calificadas como “quechua corrupto”. La primera correspondería con un quechua central y la segunda con el quechua sureño. Jean-Philippe Husson (1985) considera que en las canciones de la *Nueva corónica* aparecen “tres grandes grupos de lenguas andinas” que, a saber, son el quechua general, el aymara y el quechua “huaihuash” o “waywash” entendido como quechua central hablado en los departamentos de Áncash, Huánuco, Pasco, Junín y la sierra de Lima. Cerrón Palomino (2005, p. 77), basado en un estudio de la “cachiua” guamanpomiana, ha demostrado que la *cachiua* no fue escrita en un quechua central, sino en un tipo de quechua que modernamente se llama quechua “ayacuchano” con fuerte sustrato del aimara “cuzqueño”.

¿Cómo podemos llamar a esta lengua que está entre el quechua y el aru?
¿Estamos frente a una lengua *quechuaru* o *quechumara*? Si consideramos que el “quichua aymara” del Cuzco (entendido como una variedad del aymara que se

Letras-Lima 91(133), 2020 102

hablaba hasta el actual departamento de Ayacucho) y el “chinchaysuyo quechua” (una variedad quechua que posteriormente se superpuso al aymara cuzqueño) entraron en contacto o tuvieron una misma raíz, entonces podemos hablar de una lengua *quechuaru*, como lo sostiene Torero (1998), más que de una lengua *quechumara*, como afirma Cerrón Palomino (1994). A ello se tiene que sumar la tesis expuesta por Cerrón Palomino según la cual en el quechua “ayacuchano” se encuentran formas híbridas quechua-aymaras, lo que demostraría la enorme influencia del aymara (aru) en el quechua (2005, p. 87). Cerrón Palomino, concordante con la tesis de Torero (1998), afirma que un “aimara ancestral” era hablado en la región de Ayacucho en pleno siglo XVI.

Por el esfuerzo de transcribir y recopilar de la tradición oral las canciones, músicas, bailes, oraciones o rezos quechuas y aymaras con las grafías de la lengua castellana, no es difícil imaginar la titánica tarea del cronista para escribir en lenguas indígenas si tomamos en cuenta que el español y las lenguas andinas tienen estructuras fonéticas, fonológicas, morfológicas, sintácticas, semánticas y pragmáticas diferentes. ¿Cómo hacer encajar la estructura de las varias lenguas que forman parte del universo lingüístico en el que habita el cronista en la estructura de la lengua española no solo a nivel fonético-fonológico? El cronista indio no tenía otra opción que adaptar el sistema escritural del español al sistema fonémico de las lenguas andinas que eran lenguas orales, como lo ha sostenido Urioste (Guaman Poma, 2006 [1615], p. xx).

Por su parte, Szeminski (1993) señala que el cronista usa los diferentes dialectos de la familia quechua con las propiedades fonéticas y morfológicas propias de la época; además, indica que no es posible separar el léxico local del léxico dialectal ni del léxico cultural panandino que el cronista conocía bien (p. 12). Todo indica que el dialecto quechua dominante fue sureño. Sin embargo, Guaman Poma menciona el dialecto “ynga” que probablemente sea el cuzqueño, el dialecto “Uanca” que es el dialecto de Huancayo y Jauja, y el dialecto chinchaysuyo que se refiere a una suma de dialectos quechuas de la zona central. Szeminski sostiene que por su trabajo Guaman Poma conoció bien el quechua eclesiástico y que el mismo trabajo le permitió estudiar dos dialectos generales más del quechua: el “quechua de los españoles” y la “media lengua” de los indios

Letras-Lima 91(133), 2020

que aprenden español como segunda lengua (1993, pp. 12-13). El cronista indio llama “lenguaraces de la lengua *ynga, quichiu, aymara, chinchaysuyo* deste rreyno” a los predicadores, letrados y maestros del latín con un tono satírico y con claras alusiones a lo malhablados que son cuando usan las lenguas indígenas que han aprendido como segunda lengua (Guaman Poma, 2006 [1615], p. 483). Por eso recomienda que los padres y curas doctrineros sean examinados en su dominio de las lenguas andinas.

Según lo planteado por Szeminski (1993) y Torero (1970) podemos decir que Guaman Poma conoció por lo menos tres variedades de quechua, siendo dominante el dialecto sureño central y dos o tres variedades de aru. Szeminski afirma que el cronista habló una lengua de la familia aru que no fue el aymara descrito por Ludovico Bertonio, ni tampoco el haqaru. ¿Cuál fue entonces el idioma materno de Guaman Poma? Szeminski concluye:

La diferencia entre esta lengua y el aymara sugiere que se trata del idioma materno del autor, y su copresencia con el quechua, indica quizás que en lo andino don Felipe Guaman Poma fue un bilingüe completo en un dialecto local aru, y un dialecto sureño de la lengua general quechua. (1993, p. 14)

Por otro lado, Albó y Layme (2005) señalan que el cronista indio no era bilingüe quechua-aymara. ¿Guaman Poma es, entonces, un bilingüe castellano-quechua y no un trilingüe? Recordemos que el cronista indio aprendió tempranamente el español no solo en su dicción, sino también en su escritura.

Hay una lengua “culta” que usa el cronista viajero: el latín. En esta lengua culta se escriben algunas citas de la *Nueva corónica* —“siempre con errores”, como dice Szeminski (1993)—, lo que demuestra una formación de corte cristiano a la que el cronista accedió de la mano de su hermano Martín de Ayala y por su vinculación con miembros de la Iglesia católica. Esta lengua es usada en el primer folio del texto: “Dimine Deus salutis meae” (p. 1). No obstante, el latín no pasa de ser una lengua usada esporádica, residual, anecdótica y de retórica restringida a proverbios y frases hechas que el cronista indio copia o repite. La otra lengua culta es el castellano “castizo” que el cronista no usa sino para “transcribir”, copiar, resumir, recapitular o parafrasear, adaptando a su estrategia

narrativa pasajes de, por ejemplo, el *Memorial de la vida cristiana* (1598) de fray Luis de Granada. Esto prueba que en la obra guamanpomiana se encuentran diversos dialectos del castellano debido a su compleja intertextualidad. Además, hay que tomar en cuenta el apunte de Carrillo, quien expresa: “Ahora bien, ciertas deficiencias de su redacción provienen de la situación del idioma escrito en su tiempo: ortografía vacilante, texto desarrollado de corrido sin provecho de puntuación, nada de acentuación, abreviaturas numerosas. Esto era común entre cronistas” (1992, p. 63). En la época de redacción de la *Nueva corónica* se usaba un castellano que no tenía normas fijas para su escritura.

Por las interferencias lingüísticas, se concluye que la crónica fue redactada por un sujeto bilingüe con lengua materna indígena que aprendió el castellano como una segunda lengua. Urioste ha explicado la influencia del quechua en el singular estilo del cronista indio. El estilo para Urioste está íntimamente ligado a la gramática del peculiar español de Guaman Poma. Así, respecto de la fonología, Urioste hace notar que:

Waman Puma [...] utiliza varios grafemas para representar el mismo sonido como *s*, *ss*, *x* y *c* para el fonema /s/, o bien un solo grafema con dos valores fonológicos, como *x* con valor de /s/ y de /x/. A eso se añade el hecho de que Waman Puma escribe una misma palabra de varias maneras diferentes. (2006, p. xxviii)

Además, Urioste explica muy bien que en el quechua todas las consonantes oclusivas, africadas y fricativas son sordas, mientras que en el español esas consonantes sordas tienen consonantes sonoras correspondientes, de manera que hay un contraste fonémico como en el caso de /p/ /b/, /t/ /d/, /k/ /g/. Ocurre que un hablante quechua no hace la distinción entre consonantes sonoras y sordas de modo que usa, en su español, las consonantes sordas cuando en español corresponde usar sonoras, como en el caso del vocablo *absoluto*. Cuando Urioste se refiere al léxico evidencia los préstamos del quechua al español y del español al quechua. Ello demuestra que ya en la época de Guaman Poma las dos lenguas habían asimilado muchas palabras por contacto lingüístico y que muchos vocablos fueron “traducidos” a la lengua receptora, como es el caso de las palabras *tinkuy* con los significados de “encontrarse”, “luchar” o “guerrear” y *Rikhuriy* con los significados de “ver” y “parecer”.

Es en la gramática donde Urioste encuentra los mayores ejemplos de reglas gramaticales quechuas que influyen en la gramática española. Las enumeramos en el orden presentado por el investigador: a) falta de concordancia en número y género en frases nominales y verbales; b) objeto gramatical traducido por un instrumental en quechua; c) adverbiales temporales; d) posesivos en quechua y español; e) frases nominales antecedentes en quechua; f) adverbiales marcados en quechua por el morfema *-ta*; g) construcciones OSV en quechua; h) cláusulas quechuas nominalizadas en *-spa*; i) frases nominales calificativas de *ñisqa*; j) enclítico de afirmación de reportaje. Urioste concluye:

En ese sentido, el estilo de la *Nueva corónica* no puede considerarse como agramatical, sino que debe interpretarse como un dialecto un tanto criollizado que da testimonio a la cultura de Waman Puma donde elementos importados y autóctonos se mezclan en una realidad orgánica indivisible. (2006, p. xxxi)

Por su parte, Szeminski opina que la *Nueva corónica* está escrita básicamente en el castellano propio de un sujeto bilingüe que se expresa de modo fluido. El castellano andino del cronista indio, influenciado por el quechua y el aymara, se caracteriza por la frecuente confusión entre los fonemas *e – i*, *o – u*, *b – p*, *g – k*, *t – d*. Además, Szeminski señala que:

Sus grafías no permiten saber si distinguió *z – s – x* como fonemas distintos en castellano. En palabras quechuas el uso de *z/c* y *s/x* es relativamente consecuente y parece indicar que el escritor diferenció los dos fonemas mejor en quechua que en castellano. (1993, p. 9)

Respecto de la flexión y sintaxis, Szeminski indica que: i) no hay huella de concordancia obligatoria de géneros y números, ii) no hay un uso correcto de tiempos y iii) utiliza formas especiales con las palabras *dice* y *dicen* para indicar categorías quechuas de información de segunda mano. Como vemos, en términos generales hay coincidencia en las apreciaciones de Urioste y Szeminski.

No cabe duda de que el cronista indio se dio la enorme tarea de introducir la oralidad dentro de la escritura. Para lograr ese objetivo usó tres estrategias: i) recopilar la tradición oral y transcribirla, ii) parafrasear sin entrecomillar el discurso de sus informantes orales y iii) naturalizar la oralidad dentro de la

escritura. Cabe aclarar aquí que la oralidad naturalizada por la crónica proviene tanto de la tradición occidental como de la tradición andina. El castellano de la *Nueva corónica* está plagado de onomatopeyas que intentan representar los giros orales y las particularidades expresivas de las lenguas nativas. Ello indica que el cronista representa los modos de contar historias de la tradición oral, y que le da mucha importancia a la entonación, a la imitación de sonidos de la naturaleza y a la expresión corporal. Guaman Poma evidencia los problemas de la traducción lingüística y cultural poniendo énfasis en lo intraducible.

Existen algunos pasajes de la crónica donde el porcentaje de quechua y de aymara usado es mayor que el español. En esas partes, el español está subordinado a las lenguas nativas, como en los pasajes donde se transcriben las canciones y bailes. Cuando el cronista hace eso, subvierte el orden del discurso en el que predomina el castellano y coloca en primer plano al quechua. En este caso, el destinatario del discurso ya no es solo el rey de España ubicado en una posición externa a la cultura andina, sino los indios situados dentro de la misma cultura andina. Es interesante también anotar la resistencia a traducir el quechua o las lenguas indígenas en muchos pasajes de la *Nueva corónica*, como lo sostiene Urioste (2006, p. xxii).

Existe una tensión entre la traducción condicionada por el contexto de destino y la resistencia a la traducción determinada por la fidelidad a la lengua y cultura de origen. Como se puede notar, el castellano de Guaman Poma está “contaminado” de quechuismos, aymarismos, etc.; es un castellano “motoso” propio de un bilingüe subordinado que se apodera de la tecnología de la escritura. Pero el quechua del cronista también está influenciado por hispanismos que son préstamos lingüísticos que vienen a llenar los vacíos significantes de su propia lengua. El cronista indio escribía de manera que el destinatario estuviera obligado a aprender las lenguas nativas o a buscar un traductor de las lenguas andinas. Así, el receptor occidental también debe hacer el esfuerzo por entender el contexto cultural y lingüístico de origen andino.

La lectura dificultosa del texto trabado del cronista lenguaraz nos revela el grado de dominio del castellano alcanzado por Guaman Poma y su inocultable

condición de tener como lengua materna una lengua indígena. No sorprenden, por lo tanto, las continuas interferencias lingüísticas que aparecen en su escritura. Son bastante evidentes los errores en la concordancia, en el uso de preposiciones, en la construcción de oraciones coordinadas y subordinadas, en las limitaciones para construir párrafos por causa de las interferencias lingüísticas. Ello indicaría que el cronista no domina el castellano y que se expresa en un castellano diglósico o en una “media lengua”. Además de lo señalado, conviene anotar la intención de asemejar todas las lenguas nativas para su traducción al español. En efecto, quiere homogeneizar la heterogeneidad lingüística andina, uniformizar las lenguas adecuándolas al contexto de destino diciendo: en aymara se dice, en quechua se dice, etc. La *Nueva corónica* está plagada de onomatopeyas que indican la presencia de la oralidad y la acomodación al nuevo sistema escritural elegido por el cronista, dado el conflicto fonético entre las lenguas.

A modo de conclusión

No hay que dejar de lado las fuentes de las “historias sin escritura ninguna”. La *Nueva corónica* está tejida por una compleja y heterogénea red de fuentes de información recogidas tanto de la tradición oral como del mundo letrado. En cuanto a las fuentes andinas, el cronista hace alusión a los *quipus* y a los *tocapus*, usados por *apoconas*, en varios dibujos y textos. Guaman Poma declara que se requiere mayor habilidad para “escribir” en *quipus* que para escribir con letras. Es probable que el cronista indio se haya informado a través de los *quipus*, como lo probarían sus dibujos, porque durante los siglos XVI y XVII todavía existían los *quipucamayos*. Quispe-Agnoli (2006, pp. 136-168) afirma que Guaman Poma le da mucha importancia a dos personajes trascendentales para conservar la memoria y el material gráfico, como son el *quipucamayoc* y el *quilcacamayoc*.

Los ancianos testigos de vista que sirven como informantes son mencionados desde el inicio como fuentes fundamentales de la *Nueva corónica*. El cronista viajero recogió versiones de la historia oral con un plan sistemático por el cual se consulta a cuatro informantes de cada una de las cuatro partes de estos reinos. Al tener en cuenta que el testimonio de vista y oído era considerado fidedigno en la época, es clara la intención del cronista de presentar la otra versión,

de dar voz a los discursos sin escritura, de dar cabida a los discursos extraoficiales de los indios viejos no recogidos en los discursos oficiales o de recopilar lo que ahora se conoce como tradición oral.

En la *Nueva corónica* se escriben los nombres de los informantes orales entre los que está el padre del autor. Todos estos informantes a quienes interrogó para compilar información son sabios, viejos caciques principales, testigos de vista y “libros” que guardan la memoria histórica de los vencidos, sirven de fuente declarada para la escritura de la crónica. En tal sentido, el historiador andino actúa como traductor no solo de los *quipus* y *tocapus*, sino también de los informantes viejos que narran en diferentes lenguas y de quienes traduce la historia oral para adaptarla al contexto de destino de la crónica.

A diferencia del Inca Garcilaso, el cronista indio no cita directamente sus fuentes occidentales (a excepción de fray Luis de Granada) dentro de su discurso. Él se apodera de las fuentes europeas con las que dialoga, parafraseándolas en su discurso. En el discurso de Guaman Poma aparecen indirectamente aquellos que pertenecen a “los primeros sauios historiadores de las crónicas pasadas”. El autor oraliza sus fuentes escritas guardadas en su memoria, de modo que las incorpora después como parte de su discurso letrado.

Escritores como Bartolomé de Las Casas y Domingo de Santo Tomás son interlocutores textuales porque asumen una posición similar a la del autor-artista con relación a la defensa de los indios. Un interlocutor duramente criticado es fray Martín de Murúa, de la orden de Nuestra Señora de las Mercedes de Redención de Cautivos, que, según Guaman Poma, escribe “todo contra yndios gentiles y sus rretos y de sus herronías” (2006 [1615], p. 1090) y a quien, además, acusa de quererle quitar a su mujer. El cronista indio critica a los cronistas españoles el hecho de no trabajar con fuentes andinas y, por lo tanto, de no comprender ni tomar en cuenta la versión de los vencidos a pesar de existir todavía testigos de los acontecimientos de la conquista. No es este el caso de Miguel Cabello Valboa —“el padre cauellos”— quien concluye que los indios descienden de Noé. Con relación a temas históricos, el indio ladino dialoga con los textos de Agustín de Zárate y Diego Fernández el Palentino a quienes critica su falta de averiguación, verificación o comprobación de las cosas que escriben.

También hay influencia del discurso religioso católico a través de la Biblia, el Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento, los sermones, las oraciones y frases bíblicas que vienen de la retórica evangelizadora oral y de la retórica eclesiástica escrita de fray Domingo de Santo Tomás, fray Luis de Granada y de fray Gerónimo de Oré. Esta influencia se manifiesta en los “prólogos” que aparecen al final de muchos capítulos. El cronista indio, por ejemplo, copia la sección *Symbolo Catholico Indiano* (1598) de Luis Gerónimo de Oré y toma varios pasajes del *Memorial de la vida cristiana* (1566) del padre dominico fray Luis de Granada, el único a quien cita directamente, que le sirven como modelo para escribir varios pasajes de su obra.

Se desprende de todo lo anterior que el cronista indio no era para nada un indio semiculto como lo sostuvo Porras. Era, por el contrario, cultísimo, porque, además de conocer la tradición e historia de la cultura andina, leyó críticamente crónicas, obras religiosas, gramáticas y documentos de la administración colonial con una actitud antropofágica por la cual asimiló lo que necesitaba y desechó lo que no le hacía falta.

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.
- Albo, X. & Layme, F. (1993). Los textos aymaras de Waman Puma. En P. Duviols (Ed.), *Religions des Andes et langues indigènes. Équateur-Pérou-Bolivie avant et après la conquête espagnole* (pp. 27-49). Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence.
- Albo, X. y Layme, F. (2005). Más sobre el aymara de Guaman Poma. En J. P. Husson (Ed.), *Entre tradición e innovación. Cinco siglos de literatura amerindia* (pp. 101-172). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Cardenas Bunsen, J. (1997). *La redacción de la “Nueva corónica y buen gobierno”*. (Tesis de Licenciatura). Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

- Carrillo, F. (1992). *Cronistas indios y mestizos II. Guamán Poma de Ayala*. Lima: Editorial Horizonte.
- Cerrón Palomino, R. (1994). *Quechumara. Estructuras paralelas de las lenguas quechua y aimara*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- Cerrón Palomino, R. (2000). *Lingüística aimara*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Cerrón Palomino, R. (2005). Entre el aimara y el quechua: la <cachiua> guamánpomiana. En J. Husson (Ed.), *Entre tradición e innovación. Cinco siglos de literatura amerindia* (pp. 77-99). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Chang-Rodríguez, R. (2005). *La palabra y la pluma en Primer nueva corónica y buen gobierno*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ferrel Ramírez, M. (1996). Textos aimaras en Guamán Poma. *Revista Andina*, 14, 413-455.
- Garatea, C. (2010). *Tras una lengua de papel. El español del Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Gesualdo, V. (1968). *Enciclopedia del Arte en América*, vol. II, Historia. Buenos Aires: Editorial Bibliográfica Argentina.
- Gisbert, T. (1992). The Artistic World of Felipe Guaman Poma. En R. Adorno (Ed.), *Guaman Poma de Ayala. The Colonial Art of an Andean Autor* (pp. 75-91). Nueva York: The Americas Society.
- Gonzalez, H., Rosati, H. & Sanchez, F. (2011). *Guaman Poma. Testigo del mundo andino*. Santiago de Chile: Lom Ediciones.
- Guaman Poma de Ayala, F. (2006 [1615]). *Nueva corónica y buen gobierno*, cuarta edición. R. Adorno, J. Murra y G. Urioste (Eds.). Ciudad de México: Siglo Veintiuno.
- Hardman, M. J. (1983). *Jaqaru. Compendio de estructura fonológica y morfológica*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Husson, J. P. (1985). *La poésie quechua dans la chronique de Felipe Waman Puma de Ayala*. París: L'Harmattan.

- Mesa, J. de y Gisbert, T. (1982 [1942]). *Historia de la pintura cuzqueña*. Lima: Fundación A. N. Wiese.
- Pérez Canto, M. del P. (1996). *El “Buen gobierno” de Don Felipe Guaman Poma de Ayala*. Quito: Abya-Yala.
- Porras Barrenechea, R. (1948). *El cronista indio Felipe Huaman Poma de Ayala*. Lima: Lumen S. A.
- 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.
- Szeminski, J. (1993). Vocabulario y textos andinos de don Felipe Guaman Poma de Ayala. En F. Guaman Poma de Ayala. *Nueva crónica y buen gobierno*, vol. 3 (pp. 161-267). Lima: Fondo de Cultura Económica.
- Torero, A. (1970). Lingüística e historia en la sociedad andina. *Anales Científicos de la Universidad Agraria*, 8(3-4), 231-264.
- Torero, A. (1998). El marco histórico-geográfico en la interacción quechua-aru. En S. Dedenbach-Salazar et ál. (Eds.), *50 years Americanist Studies at the University of Bonn: New Contributions to Archeology, Ethnohistory, Ethnolinguistics and Ethnography* (pp. 601-630). Bonn: Verlag Anton Saurwein.
- Urioste, J. (2006). Estudio analítico del quechua en la Nueva crónica. En F. Guaman Poma de Ayala. *El primer nueva crónica y buen gobierno*, vol. 1 (pp. xx-xxx). Ciudad de México: Siglo Veintiuno.

El papel como artefacto y comunicación en Guaman Poma: palabra e imagen en la *Nueva corónica*¹

Guaman Poma's Paper Trail: Word and Image in the *New Chronicle*

Regina Harrison

Universidad de Maryland, College Park, Maryland, Estados Unidos

Contacto: reglee@umd.edu

<https://orcid.org/0000-0002-8066-1727>

Resumen

En tanto traductor, testigo y litigante, Felipe Guaman Poma encarna la implementación de las instituciones administrativas y jurídicas del Perú colonial. En textos letrados, así como en los dibujos en blanco y negro de su obra, el autor andino hizo continuas referencias a los artefactos de papel de los procesos jurídicos españoles en su proyecto para preservar propiedades, así como prácticas culturales andinas. Este ensayo examina el conocimiento que Guaman Poma tenía de los formatos y procesos legales de su época y su programa para constituir un legado de justicia en los Andes. Mi estudio de textos ejemplares como la orden de amparo, la cédula y la permuta demuestra que el cronista indígena adaptó la ley española para que sirva a propósitos andinos. Partiendo de investigaciones realizadas por Adorno, Quispe-Agnoli, De la Puente Luna y Burns, este ensayo examina los conceptos europeos de ley y de historia considerados ventajosos por las comunidades indígenas de los Andes.

Palabras claves: Felipe Guaman Poma de Ayala; Orden de amparo; Cédula; Petición; Permuta; Historia andina

Abstract

As a translator, a witness, and a litigant, Guaman Poma well serves to describe the implementation of Spanish administrative and juridical institutions in colonial Peru. In lettered texts, as well as in black and white drawings found in his *Nueva Corónica*, Guaman Poma references the paper artifacts of Spanish juridical processes in his project to preserve native Andean cultural practices and properties. This essay examines his knowledge of legal processes, legal formats, and his program for a legacy of justice in the Andes. In closely studying exemplary texts such as the writ of amparo, *cédula* (decree) and *permuta* (exchange), Guaman Poma uses Spanish law for his Andean purposes. With attention to previous research by Adorno, Quispe-Agnoli, de la Puente Luna, and Burns, this study examines concepts of European law and history deemed advantageous for native Andeans.

Keywords: Felipe Guaman Poma de Ayala; Writ of amparo; Paper trail; Decree; Petition; Andean history

Recibido: 12.07.19 Aceptado: 15.10.19

Paper is a tenacious substance, which can be cut or torn, [...] being neither brittle like glass, nor woven like cloth, but having fibers, and not distinct threads, just as natural substances, so that scarcely anything similar can be found amongst artificial substances, and it is absolutely singular².

(Sir Francis Bacon, *Novum Organum Scientiarum*, 1620, citado en Basbanes, 2013, p. 3)

La estima que Sir Francis Bacon tenía del papel se hace evidente en la cita anterior. Dicha consideración también se hizo patente en sus elogios a otras tecnologías como la pólvora, la brújula magnética y la imprenta. La admiración por el papel, una sustancia singular, se remonta por lo menos al año 105 d. C., cuando Cai Lun escribió las pautas para su manufactura en la corte del emperador Ho Ti en China. Sin embargo, la fabricación del papel es aún más antigua que la fecha de este episodio y posiblemente se puede fechar en el año 140 a. C., como se aprecia en fragmentos provenientes de una tumba china en la provincia de Shaanxi. A mediados del siglo VIII d. C., los árabes dominaban el arte de fabricar papel y su uso se extendió por el Medio Oriente, el norte de África y España. Aunque el papiro tuvo gran protagonismo como vehículo transmisor de la escritura en la Antigüedad, los pensadores posteriores hicieron hincapié en la eminencia del papel. Los miembros del califato islámico abasí, por ejemplo, daban gran importancia a las hojas de papel para administrar su imperio regido por documentos gubernamentales. El papel se volvió imprescindible en la esfera musulmana desde tiempos antiguos y se utilizó en el proceso creativo y artístico. Una vez liberada de la necesidad de recurrir solo a la memoria oral, la sabiduría de las civilizaciones árabe, griega, asiáticas e hindú se podía registrar y conservar en un medio tangible como el papel. Asimismo, tal como muchos investigadores han apuntado en sus estudios sobre los orígenes del papel, desde China al Medio Oriente, la Península Ibérica y el norte de Italia, *la ruta de la seda* tuvo un rol fundamental en el movimiento de este rastro documental (Basbanes, 2013, pp. 7-11, 48-59).

España se benefició de la tecnología árabe para la elaboración de papel y Córdoba fue la sede de producción de papel en Iberia. Jaime I de Aragón utilizó papel árabe en lugar de papiro o pergamino para su correspondencia administrativa de 1238. El papel aportaba una superficie idónea para la escritura, resistía las falsificaciones, era portátil y facilitaba a los escritores un medio ágil para componer textos. Siglos más tarde, Felipe II utilizaba tanto el papel que lo apodaron “el rey del papel”. El rey prefería las peticiones escritas antes que las audiencias orales (Müller, 2014, p. 33). Por ejemplo, en marzo de 1571, el monarca revisaba 40 peticiones cada día. En 1580, mandó a hacer un sello con su firma para aligerar la firma de documentos. Por supuesto, sus numerosos cuestionarios, solicitudes de mapas y cuadros de datos exigían copiosas resmas de papel. El papel se convirtió entonces en aliado del rey a quien le gustaba blandir manojos de este durante el transcurso de sus audiencias. Müller relaciona el poder del papel en el gobierno de esta manera:

[...] en el mundo de Felipe II, el papel, en su función doble de portador de secretos y barrera de acceso al soberano, ayudó a cambiar el centro del poder a la esfera de la invisibilidad y esto influyó en la modernización de la administración del Estado moderno temprano. (2014, p. 34)

En esta época, la calidad del papel y su apenas perceptible marca de agua “equivalía[n] a la vestimenta” cortesana y eran indicadores de un estatus especial o de su ausencia. Las dimensiones de las misivas, color, ortografía, espacios en blanco, márgenes y marcas de agua heráldicas hacían sobresalir el estamento jerárquico del remitente y del destinatario (Müller, 2014, p. 75). En tal sentido, las marcas de agua “AA”, “IA” y “GM” que se encuentran en las páginas de los manojos 1, 5, y 22 del manuscrito de Guaman Poma revelan las fuentes europeas de origen de papel de alta calidad (Boserup y Adorno, 2003, pp. 138-140). Aunque no sabemos precisamente cómo el cronista andino obtuvo papel como este, es posible pensar que lo haya adquirido cuando fue intérprete y asistente de Cristóbal de Albornoz en las campañas de extirpación de idolatrías, a través de sus colaboraciones artísticas con fray Martín de Murúa, o como traductor y garante de los títulos de propiedad de tierras en Huamanga. La cruz

latina con forma aovada y las letras “GM” en el manuscrito de Copenhague son “muy similares a la mayoría del papel utilizado en la copia del Getty Murúa” (Turner, 2014, p. 108).

El papel fue un artículo de consumo de notable valor para Guaman Poma y su época. Rolena Adorno ha analizado el afán del autor por llenar cada página de su obra con una letra medida. Este es también el caso en aquellas en las que hace enmiendas y/o añadidos con oraciones apretadas en los espacios en blanco de la página. Adorno sugiere la posible escasez de papel cuando Guaman Poma estuvo en las últimas etapas de su proyecto. De ser así, el autor se vio obligado a abandonar su plan original de escritura, de hojas dobles y reforzadas, y comenzó a usar hojas sueltas que se pegarían (Adorno, 2003, p. 49). De hecho, el mismo autor nos dice que tiene mucho que decir —y escribir—, pero no tiene suficiente papel para hacerlo. Ello se aprecia en su relación de las características negativas del líder borracho don Juan Capcha que no cuenta en totalidad porque no hay suficiente papel para resumir todas sus faltas: “no fuera bastante una rresma de papel” (p. 793)³.

Guaman Poma apreciaba los sistemas incas de comunicación como el *quipu* y el *tocapu*. Por eso, su texto está lleno de dibujos en tinta que acompañan su prosa e indican la manera en que los reinos andinos se administraban por medio del *quipu* y las convenciones geométricas y abstractas de los *tocapu*. Los *tocapu* que aparecen en textiles, cerámica y arquitectura, transmitían información sobre jerarquías sociales y políticas. No obstante, numerosos ejemplos del texto guamanpomiano demuestran su tendencia hacia la escritura alfabética, sobre todo en las páginas dedicadas a correspondencia epistolar y documentos legales que seguían fórmulas retóricas específicas. Esta tendencia se manifiesta también en muchos dibujos de libros abiertos o cerrados. Su habilidad para leer y escribir lo llevó a un lugar prominente en su época como autor, notario, escribano y litigante, como veremos enseguida.

Rolena Adorno, Tom Cummins, Mercedes López-Baralt, Augusta E. Holland y Rocío Quispe-Agnoli han llamado la atención sobre la fascinación del cronista con la obra de los escribas, y han enfatizado su comprensión del poder del decreto real y de la interacción de imagen y escritura que enriquece

sus ilustraciones. Observamos también su atracción, casi fetichista, hacia pedazos sueltos y tangibles de papel mientras escribía su obra. En la *Nueva corónica*, Guaman Poma incluyó copias de cartas, llenando páginas enteras del manuscrito, y dibujó trozos de correspondencia oficial con una letra sumamente legible en hojas pequeñas que aparecían en las manos de funcionarios trazados en los bocetos. El cronista también introdujo copias de documentos históricos para enfatizar la capacidad de los letrados de construir archivos históricos por medio de la escritura. Además, incluyó páginas de breviaros y cuadernos de contabilidad, dejando evidencia de su admiración por el poder de la palabra escrita. Este ensayo parte justamente de la admiración y respeto que Guaman Poma tenía ante la escritura y el papel, que iban de la mano con su conocimiento de procesos legales, formatos jurídicos y del programa de justicia que aspiraba a implementar en los Andes. Para acercarme a esta experiencia del escritor andino, ya he estudiado en trabajos anteriores dos ejemplos textuales de la *Nueva corónica*: una orden de amparo y un ejemplo de testamento. Ambos constituyen evidencias de modelos textuales jurídicos para el uso de peticionarios y litigantes indígenas, que buscaban asegurar que la reglamentación española cumpliera con sus intereses (Harrison, 2014 y 2015). En las páginas que siguen estudio mecanismos adicionales de escritura (cédulas, cartas de justicia, permutas y peticiones) que estaban al alcance de las poblaciones indígenas y que formaban parte del plan que Guaman Poma adjudicaba al papel y a la escritura alfabética: garantizar la restitución y la justicia.

Esbozando los rastros de papel

Por lo menos al principio de su trabajo, Guaman Poma tuvo a su disposición cantidades de papel, un hecho que ha dado lugar a comentarios y estudios sobre la relación entre los códigos de escritura alfabética y sus respectivos dibujos figurativos. En su examen del manuscrito, Adorno advierte que la imagen dibujada inevitablemente antecede al texto escrito: “Cada uno de los 398 dibujos de Guaman Poma, en el anverso o reverso de la hoja, deparan una presentación que luego es ampliada por la escritura en una página de prosa, o más” (2003, p. 54). Cummins concuerda con esta observación, ya que la imagen y la palabra no

son entidades diferenciadas en la obra de Guaman Poma, sino más bien fluyen como una sola unidad. Las palabras son “imprescindibles” en los dibujos que se usan para establecer identidades de personajes, escribir títulos capitulares o efectuar un “acto discursivo” (Cummins, 1992, pp. 49-50).

Varios historiadores del arte han propuesto sistemas clasificatorios para esclarecer los vínculos que unen palabra e imagen. Las categorías usadas en estos sistemas clasificatorios sirven para deconstruir los juegos semánticos e interrelaciones inscritas visualizados en la obra de Guaman Poma. El análisis semiótico de Mieczyslaw Wallis (1973) provee el modelo genérico para estudios posteriores sobre el uso de la inscripción en el arte. Este analista describe las construcciones de palabra e imagen en el arte medieval como “enclaves semánticos” compuestos a partir de una variedad de signos convencionales destinados a suscitar asociaciones con sentimientos religiosos. Wallis organiza dichas construcciones en cuatro categorías: i) rótulos que transmiten información, ii) inscripciones que señalan discurso y/o diálogo, iii) invocaciones y iv) expresión estética sin vínculo aparente con la imagen como la firma del pintor. Estas inscripciones surgen en respuesta a patrones culturales y cronologías. Por ejemplo, Wallis apunta la disminución de inscripciones discursivas (diálogos) en las obras artísticas de la época renacentista. Esta disminución tuvo lugar a pesar de que el número de adagios inscritos en las pinturas aumentó; incluso aparecieron como elementos inseparables del mismo cuadro como, por ejemplo, una hoja escrita de papel que colgaba de un muro o una dedicatoria inscrita en una lápida. Además, en el siglo XVI las firmas de los artistas se destacaban visualmente en el cuadro. Estas usualmente usaban letras romanas, aunque otras veces era la firma individual de un pintor particular como El Greco o Rembrandt (Wallis, 1973, pp. 1-19).

John Sparrow (1969) continuó el estudio de inscripciones y diferenció entre inscripciones aleatorias y esenciales. Las aleatorias son las inscripciones impuestas a la obra sin que sean inherentes a la misma. En contraste, elementos esenciales que expresaban realismo eran considerados internos a la imagen. Ambas formas de inscripción podían aportar información fundamental descriptiva (rótulos) o podían proyectar un significado (mensaje) multidimensional y

complejo. Por su parte, en su estudio de 1986, Dario Covi analizó las palabras escritas en cuadros renacentistas como títulos, epígrafes, explicaciones, nombres de figuras específicas e inscripciones que representaban el discurso. Anotó que estas expresiones se dirigían a lo representado en la pintura o servían para apelar a la atención del espectador. Covi distinguió entre las inscripciones que “flotaban” en la imagen del cuadro (como nombres propios y diálogo) y aquellas que formaban parte “integral” de la pintura. Esta última conformaba un efecto realista; por ejemplo, un libro con el título expuesto y situado en un anaquel dibujado dentro de la pintura es verídico⁴. Mientras ningún sistema puede abarcar todas las relaciones posibles entre palabra e imagen, muchos de los componentes del análisis de estos especialistas facilitan la comprensión del “enclave semántico” en los dibujos de la *Nueva corónica* como el siguiente:



Figura 1. *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), p. 641. Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca.

En el dibujo de la página 641 de la *Nueva corónica*, se hace evidente la confluencia de distintos niveles de significado visual y escrito según los cuales varios códigos de comunicación se activan. Este dibujo forma parte de un capítulo sobre el clero y muestra a un vicario español tocando la cabeza de un indio del pueblo que se arrodilla ante él. El humilde indio lleva un fardo grande a sus espaldas y viste sencillamente con una camisa-túnica de tela basta y sandalias. El vicario lleva prendas que lo revelan como miembro del clero: una capa elaborada y un tocado distintivo. De esta manera, se establecen visualmente las jerarquías del poder a través de los códigos de la vestimenta y el lenguaje corporal. Además, Guaman Poma refuerza la información dibujada con el texto escrito. En la parte superior de la ilustración se nombra al vicario y se alaban sus acciones caritativas que protegen a los indios de la provincia.

Dos actos comunicativos que ocurren en esta página nos llevan a un diálogo en varios niveles, simultáneamente. Las palabras del vicario, que flotan al lado de su boca, se emiten en quechua: “*Caymi churi quilcayqui*” (aquí, mi hijo, [está] tu papel). Este pronunciamiento en quechua que se dirige al indio arrodillado nos muestra al vicario de una manera positiva, ya que es un miembro del clero que puede conversar en quechua con sus feligreses analfabetos. Se destaca aquí el empleo de la palabra *quilca*, un lexema quechua utilizado en esta instancia para designar “papel”. *Quilca* tiene una acepción rica y ambigua ya que hace referencia a un sistema semiótico de pintura, bordado y escultura y, más tarde, se usa para significar transcripciones alfabéticas y el papel (Grube y Arellano, 2002, pp. 56-57; Cummins, 2002, pp. 211-212; Quispe-Agnoli, 2006, p. 185). Asimismo el vicario se dirige al lector de la *Nueva corónica* que quizás no comprenda la frase en quechua. Su mano derecha extiende el papel ceremoniosamente hacia el lector desde un ángulo que permite el desciframiento del mensaje, así como de su composición. El mensaje es “integral” al tema del dibujo, pues estamos ante un pedazo de papel con una inscripción que se hace visible: “mandamiento de amparo. Confiad”. De esta manera, mientras se proclama la bondad del vicario hacia el indígena a través del gesto paternalista, las palabras del título, la frase en quechua y las inscripciones legales en el papel

respaldan y extienden la información transmitida por los distintos códigos, tanto lingüísticos como pictóricos.

El *amparo*, el mensaje escrito aquí, facilitaba la intervención administrativa en asuntos indígenas ya que se trata de “una orden para exigir de los oficiales indicados que protegieran al peticionario en lo relativo a la tenencia de la tierra o en el ejercicio de una función que el demandante temiera le fuese injustamente cuestionada o prohibida” (Borah, 1983, p. 53). Estas órdenes han sido revisadas minuciosamente —como lo ha hecho Brian Owensby en el caso de la Nueva España— con el objetivo de resumir las circunstancias particulares de individuos y comunidades que solicitaban dicho amparo de los funcionarios españoles y, a veces, en contra de ellos (2008, p. 52). Los elementos de un *amparo* son provistos por Guaman Poma, cuya obra brinda las fórmulas jurídicas correctas a sus lectores y asegura, por ende, el éxito de la demanda. El texto de Guaman Poma ofrece una petición de amparo ejemplar que, si bien está abreviada aquí, incluye lenguaje legal estándar: “por su Magestad le defiendo y anparo a *Domingo Alcas*, yndio rreseruado, o yndia biuda Maria *Timtama* deste dicho pueblo. Y que no pague tributo ni acuda a las demás seruiicios personales” (p. 516). En general, los derechos a tierras y edificios también gozaban del poder escrito del amparo.

Guaman Poma estaba muy consciente de los medios para inscribirse a sí mismo y a su comunidad en los marcos jurídicos españoles. En sus páginas, despliega una oleada de actividades legales: una gran cantidad de peticiones, pleitos y otros documentos que eran utilizados por los notarios indígenas de los Andes⁵. Nuestro autor hace hincapié en la creación y la conservación de estos documentos escritos en su debido formato, tal como se ve en el comentario que destina al rey:

Que todas las justicias seglares y gl[e]ciásticos destos rreynos rreciuan las peticiones y memoriales, enterrogatorios, abisado o carta que los yndios lo dieren y presentaren, aunque sea en lengua de yndio. Aunque sea un rreglón, al pie de ella lo rresponda y con la rrespuesta se las buelva para su derecho, justicia, aunque sea yndio alcalde. Jamás haga justicia de palabra, cino que sea de letra, para que le conste al dicho corregidor. Si uniere de palabra, no le oyga y pida escrito. (p. 831)

Es posible que la obsesión guamanpomiana con la escritura y sus herramientas haya surgido de una decisión legal de 1530 que introdujo el *cognitio summaria* para simplificar los pleitos civiles de los pueblos indígenas. Mediante la determinación oral de los casos por un juez español, sin documentos y sin reglamentación de proceso, se resolvía rápidamente el litigio. Su intención era agilizar los procesos jurídicos de alto costo y sustituirlos por audiencias informales. Sin embargo, en el caso de pleitos entre indígenas y españoles, o disputas que involucraban pueblos enteros, el proceso exigía a menudo la comparecencia de una nómina de testigos (30 testigos era una práctica común), además de la documentación probatoria que, a su vez, daba lugar a 30 preguntas pertinentes al caso (Borah, 1982, pp. 14, 35, 56). Además, la insistencia española sobre el derecho de apelación significaba que los indios “podrían arrastrar a cualquier funcionario a la corte para desafiar sus decisiones” (Borah, 1982, p. 40). De hecho, muchos indígenas se acogían al mismo derecho como una oportunidad para reivindicarse. Las investigaciones de Woodrow Borah, como he señalado antes, han constituido un gran avance en este tema y han servido de base para otros estudios. John Charles señala que el Segundo Concilio Limense (1567) alentaba a los magistrados eclesiásticos a que escucharan argumentos orales en un pleito, en lugar de peticiones escritas, con el objetivo de facilitar resoluciones más rápidas (2010, p. 39). A su vez, Alan Durston (2008) ha rastreado los intentos del virrey Toledo para contener litigios, en vista de la documentación voluminosa en la época colonial. Un dictamen de 1574 limitaba, además, el acercamiento de los indios al corregimiento y a las cortes de Audiencia; nombraba “jueces naturales” para resolver demandas de manera oral y no por escrito. Este decreto también redujo el número de abogados conocidos como “protectores de naturales”. Al año siguiente, Toledo determinó que los alcaldes indígenas administrarían justicia por medio de audiencias orales (Durston, 2008, p. 66). Pero a pesar de estas resoluciones legales, Guaman Poma aconsejaba conservar las resoluciones de las audiencias por escrito, para luego reportar las decisiones al corregidor.

El interés de Guaman Poma por la palabra escrita y la referencia a las leyes españolas se hacen evidentes en el código de inscripciones que, con frecuencia, eran integrales y realistas, como la muestra del papel en el dibujo (figura 1) o como las inscripciones impuestas en los dibujos, los diálogos (*speech scrolls*). El análisis de estos dibujos y textos permite rastrear la divulgación del material escrito y nos ayuda a identificar estrategias jurídicas y discursivas de litigantes indígenas, aunque la investigación de José Carlos de la Puente Luna (2015) demuestra que no solo los nobles indígenas aprovecharon el sistema jurídico español. De todos los amparos dibujados por Guaman Poma, la mayoría atañe a la jurisdicción eclesiástica; así, respalda la observación de Durston de que las cortes eclesiásticas eran más receptivas a las comunidades indígenas (2008, p. 67).

Previamente había citado el dibujo del vicario que defendía a un indígena por medio de un amparo. En otro ejemplo pictográfico-textual seguimos otro litigio paso a paso: en él, un líder del cabildo indígena entrega una carta a otro personaje (figura 2). En este caso, el oficial indígena le da la misiva a una mujer solicitante que lleva a su hijo en sus espaldas y se arrodilla frente a él. Por medio de dicha carta escrita por este alcalde y miembro del cabildo, la persecución sacerdotal hacia esta mujer terminará pronto. La carta, que se muestra inclinada para que el lector pueda leer el texto, lleva una inscripción dirigida al cacique de su comunidad: “a mi señor cacique”. El título de esta página es didáctico porque indica las etapas posibles del recurso legal: nos informa que el cacique enviará esta queja al vicario quien, a su vez, la reenviará al obispo y finalmente se hará justicia contra el sacerdote abusivo.

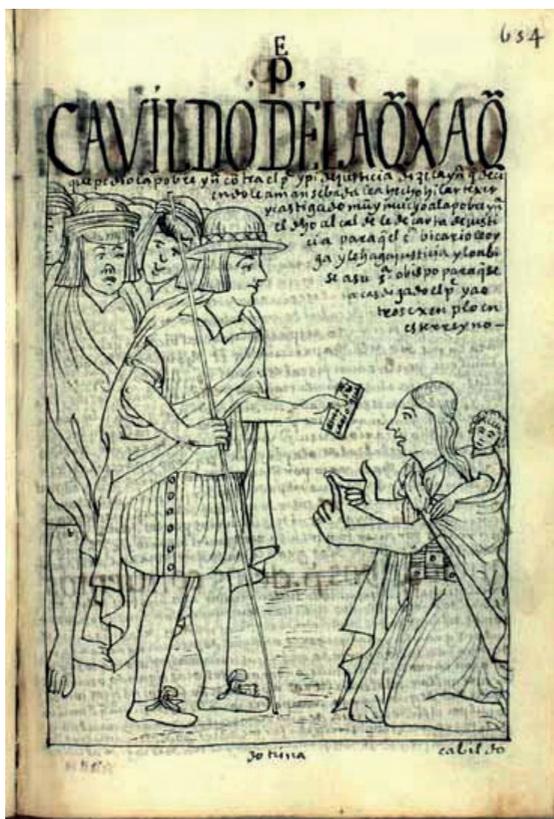


Figura 2. *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), p. 668. Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca.

Una descripción más compleja de las cortes eclesiásticas se encuentra en el dibujo de unas *permutas*, un título legal que es una resignación o renuncia que dos eclesiásticos hacen de sus beneficios en manos del ordinario, con súplica recíproca para que dé libremente el beneficio del otro. En esta ilustración se destacan las *permutas* en las manos (véase figura 3).



Figura 3. *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), p. 584. Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca.

Un sacerdote le entrega al otro un pedazo de papel en el que consta “Tengo hecho a vuestra Merced esta p[er] muta”, mientras que en el otro el papel es visible “Permuta de Uayanay y de Santiago”. Las inscripciones se pueden leer fácilmente dado que los dedos de los curas no ocultan la escritura en los papeles. Además, los dedos índices de ambos llaman la atención del lector al poder de la letra legal. Un dedo índice horizontal apunta al intercambio de documentos, mientras que el dedo índice del otro sacerdote señala el cielo y la legislación divina. Guaman Poma embellece su prédica visual con una explicación en prosa. Él resume los detalles de la permuta: con un cambio de funcionarios en la doctrina

parroquial, llegará un nuevo cura con órdenes de castigar al cacique principal y a la comunidad entera (p. 585).

En otro dibujo que ilustra la importancia del papel, un sacerdote está sentado ante su escritorio con sus utensilios de escritura, mientras escribe una petición que señala: “Don *Juan Pilcone* de Apcara, *curaca camachicoc*: Digo que el corregidor me pide yndio para traxeneador” (p. 602). El mensaje en el papel es completamente visible, posicionado bien encima de la mesa, dictado por el cacique que se encuentra al lado del cura. Parece entonces que este sacerdote actúa a favor del cacique que se queja del corregidor español, ya que este le ha exigido de manera ilícita que un cargador indio porte sus pertenencias a todos lados. Sin embargo, el texto en la página siguiente provee información adicional que contradice la benevolencia de esta imagen:

Como haze peticiones los dichos padres y curas de las dichas dotrinas destes rreynos o los dichos bicarios por rrebolber a los dichos corregidores con los prencipales. Hazen las dichas peticiones con sus manos y nota y mandan que tengan pleyto y encisten quanto puede porque se rrebuelva la tierra. Después queda rey[é]ndose del corregidor y de los prencipales; por detrás manda castigar al prencipal y anci vengan ellos. (p. 603)

Guaman Poma revela aquí que a menudo los curas instaban a los caciques a reclamar las acciones de corregidores u otros funcionarios españoles o indígenas, para que cundiera el desasosiego dentro de la comunidad. Dicho esto, los sacerdotes no eran el único grupo equipado con pluma y tinta para defender los intereses de los indios. Por ejemplo, en la página 784 de la *Nueva corónica* leemos que un noble indígena inició un pleito teniendo cuidado de que textos escritos (recibos, declaraciones formales) respalden el litigio. El pago de un arancel para la Iglesia se representa en un recibo que el líder indígena escribe en la mesa, rodeado por sus instrumentos de escribir. Su texto dice lo siguiente “De terzio de San Juan pago 80 pesos Pedro N.”. El título del dibujo amplía el propósito pedagógico-moral de Guaman Poma: el noble indígena conoce “la letra y lengua del español” y puede escribir una petición, elaborar un *interrogatorio* y encauzar un *pleito*. El interrogatorio es un recurso legal de importancia básica, como lo señala Jeremy Mumford:

Según el procedimiento castellano civil, el demandante preparaba preguntas y citaba testigos para comparecer frente a un juez. Ocasionalmente los testigos contestaban de modo inesperado a las preguntas y añadían sus propias informaciones. De igual modo y con frecuencia, simplemente afirmaban, negaban o reclamaban ignorancia a cada pregunta del interrogatorio. (2008, p. 115)

En otra muestra de actividades con el papel como protagonista, Guaman Poma despliega una imagen de cómo el Estado satisface exigencias de mano de obra. Así, un capitán del ayllu sostiene en su mano una *cédula de alquiler* (permiso) que comprueba que él ha autorizado la sustitución del trabajo forzoso (*mita*) en la minería (p. 535). Una vez más, Guaman Poma insiste en anotar transacciones en forma permanente por medio del papel y aboga por el acto formal de registro. El papel aquí es una cédula que afirma que un indio pobre fue alquilado para trabajar en una mina y reemplazar a otro que se había enfermado por el envenenamiento de azogue. La cédula de papel señala que se ha recibido el pago del capitán por esta transacción. Eventualmente, Guaman Poma regresará a esta página y agregará un comentario moral y didáctico, ya que, al parecer, el dibujo solo no era suficiente. De manera desafiante, el cronista andino señaló que este pago, representado por el saco lleno de monedas y por una moneda en particular, debería transferirse al trabajador alquilado. Entonces, el mismo dinero del “alquiler” podría ser encauzado para pagar el tributo.

El tema del papel y la moneda aparecen también en la página 525 (figura 4) en la cual un escribano español escribe una petición frente a un indio de la comunidad: El indio está de pie a un lado de la mesa de escribir. Entre los útiles típicos de un escribano de cabildo, hay muchas monedas que quedan relegadas a la esquina de la mesa y otras aparte apiladas en el centro. El notario y el indígena tributario conversan bruscamente con frases flotantes alrededor de sus respectivas bocas: “Paga”, ordena el notario y la respuesta en quechua del indio dice: “*Caymi cino*” (aquí tiene, señor). La carta contiene una inscripción legible y tiene como destinatario a: “don Diego de Mendoza, corregidor desta provin [cia]”. Lo que sucede en esta escena se explica por su título: el indio empobrecido está sobornando al notario codicioso. Una explicación más detallada de los distintos tipos de soborno se ofrece en la página siguiente:

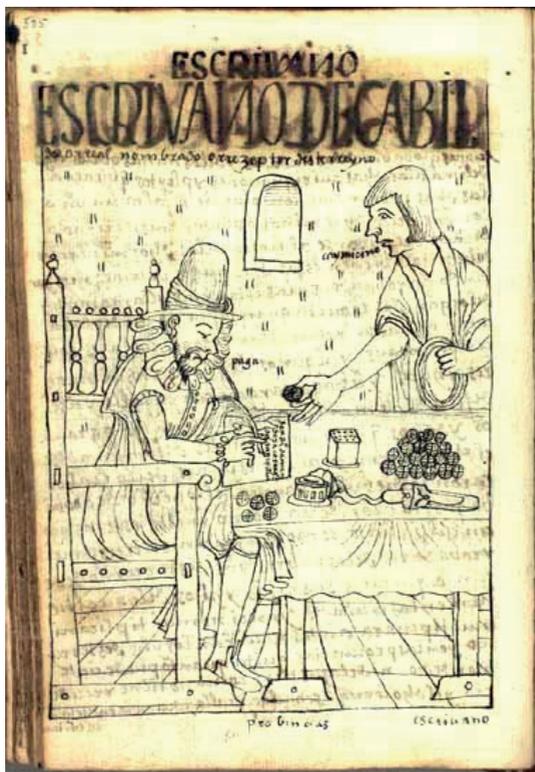


Figura 4. *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), p. 525. Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca.

Que los susodichos escrivanos reciben grandes cohechos de los caciques prencipales y de los pobres yndios con color de dalle mandamiento o de otros pleytos o dalle testimonio para la audiencia o para yr a cobrar los tributos a sus yndios de cada pueblo y de otras cosas, que gastan más en los testimonios que lo que an cobrado. (p. 526)

En su detallado análisis sobre textos mundanos escritos en quechua, Alan Durston (2008) sostiene que los casos civiles y eclesiásticos se presentaban mejor en castellano, lo que explicaría la relativa escasez de textos legales que poseemos en lenguas andinas, sobre todo si lo comparamos con los muchos que han sobrevivido del virreinato de Nueva España. Este es también el mensaje subyacente a estas inscripciones: todos estos documentos legales son escritos por curas y notarios en español y, solamente muy de vez en cuando, por dirigentes

indígenas. Por esta misma razón, Guaman Poma insiste en que los caciques y funcionarios indígenas principales se sometan a exámenes de conocimiento del español escrito y de capacidad de hablar el idioma con soltura. De esta manera, las comunidades a las que sirvan estarán bien defendidas tanto en las cortes eclesiásticas como en las civiles. Aún más deseable sería el dominio del latín para “leer, escrevir, contar y sepa ordenar peticiones y enterrogatorios para defensa de sus personas y de sus yndios” (p. 785).

Rastreando la documentación de papel: cartas de letrados

La eficacia del papel en los marcos jurídicos coloniales se comprueba en los dibujos, inscripciones y comentarios prosísticos de la obra de Guaman Poma. Nuestro autor admira las virtudes de la palabra escrita en la correspondencia, en las palabras escritas entre funcionarios españoles y en las palabras registradas en papel entre españoles e indios. Guaman Poma valorizaba el acto de escribir y tenía consciencia de las pautas del estilo literario de su época, de la cortesía epistolar de saludos y despedidas formales y de cómo estructurar el hilo conductor narrativo para esclarecer mejor el significado del texto ante los ojos de su lector. Desde la perspectiva del cronista andino, la tecnología de la escritura no era algo mágico sino una tarea regida por convenciones formales. Él criticaba el estilo tosco de una carta hecha por el *kuraka* don Juan Capcha y, en contraste, alababa la elegante composición epistolar del cura Peralta (p. 793). La primacía de la escritura como vehículo de comunicación se manifiesta claramente también en el intercambio de cartas entre el cura y el dirigente indígena que Guaman Poma transcribe fielmente en su crónica, con los saludos, despedidas y la firma con su rúbrica.

La *Nueva corónica* incluyó también correspondencia primaria entre el rey Carlos V y Gonzalo Pizarro en la sección “Conquista” (pp. 418-420). Sus textos epistolares fueron adornados con las firmas prominentes de ambos personajes y con ornamentación gráfica de la mano de Guaman Poma, para lograr un efecto visual en el lector (figura 5). Es de notar que, a pesar de que el papel era un objeto caro y difícil de adquirir, las firmas mencionadas ocupan una parte considerable del espacio que la página dispone para escribir:

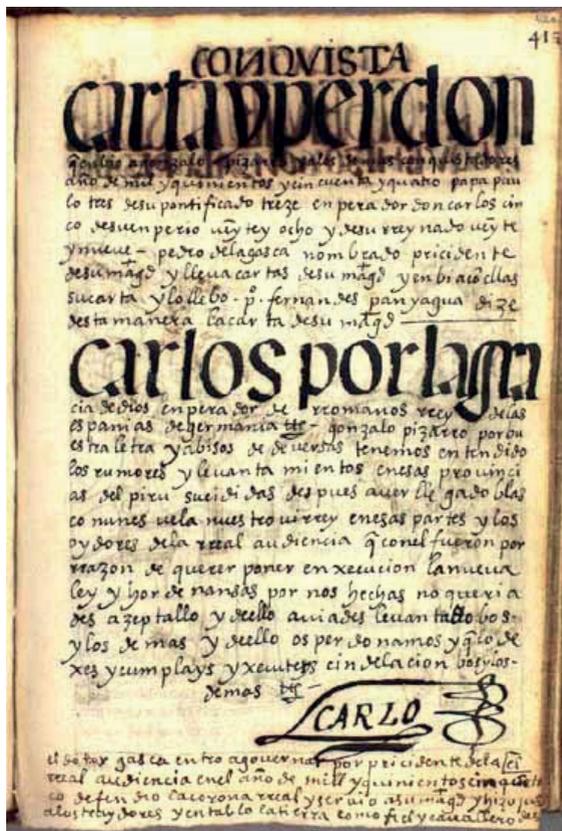


Figura 5. Nueva corónica y buen gobierno (1615), p. 420. Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca.

En ambas cartas, el texto es pulido y el tono cortés. La epístola de Pizarro se dirige dos veces al rey con la expresión requerida, “beso los reales pies y manos su umilde bazallo” (p. 418). La supuesta carta del rey difiere en tono; es más escueta y parca, más oficial (p. 420). No hay ningún texto que coincida exactamente con esta carta de Gonzalo Pizarro incluida por Guaman Poma. Sin embargo, algunas fuentes de cartas originales, como las que ha reunido Juan Pérez de Tudela Bueso (1946), abarcan temas semejantes sobre la sublevación, la violencia y la necesidad de remediar la situación en los Andes, como también aparecen en el texto de Pizarro intercalado por Guaman Poma en las páginas de su *Nueva corónica*.

Adorno ha indicado que Guaman Poma tuvo acceso a la *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* (1555) de Agustín de Zárate y que refleja y condensa una carta de correspondencia (1986, p. 148, n. 6). Son transcritas fielmente en su *Nueva corónica*, palabra tras palabra, las primeras líneas de la carta del rey Carlos V a Pizarro, de la *Historia* de Zárate. Son temas históricos; el monarca menciona que él había recibido cartas de Pizarro, entre otros documentos relativos a los acontecimientos que se suscitaron una vez que el virrey que había designado llegara al Perú para implementar las Nuevas Leyes. En la carta que Guaman Poma copia de Zárate, originalmente fechada en 1544, se lee:

Gonzalo Pizarro: Por buestra letra y abisos de deuersas tenemos entendido los rrumores y leuantamientos en esas prouincias del Piru sucididas después auer llegado Blasco Nuñes Uela, nuestro uirrey, en esas partes y los oydores de la rreal audiencia que con él fueron por rrazon de querer poner en xecución la nueua ley y hordenansas por nos hechas. (p. 420)

Sin embargo, Guaman Poma omite frases de la carta original transcrita por Zárate como “para el buen gouierno dessas partes y buen tratamiento de los naturales” que está incluida en la carta original hecha por el rey, fechada de 1554 (Zárate, 1955 [1555], p. 307). Esta omisión va de la mano con la inserción de un texto que no estaba en la misiva de Carlos V. En esta, Guaman Poma escribe atrevidamente un perdón real para Gonzalo Pizarro y los otros rebeldes: “Y de ello os perdonamos” (p. 420). Guaman Poma termina la transcripción de la carta real con una firma del monarca de tamaño considerable, prueba de la bondad de este monarca en los días iniciales de la sublevación.

El dibujo de la página 419 (figura 6) muestra al rey con una carta en la mano, y esta ilustración enfatiza visualmente el tema del perdón que supuestamente concedió a Pizarro.

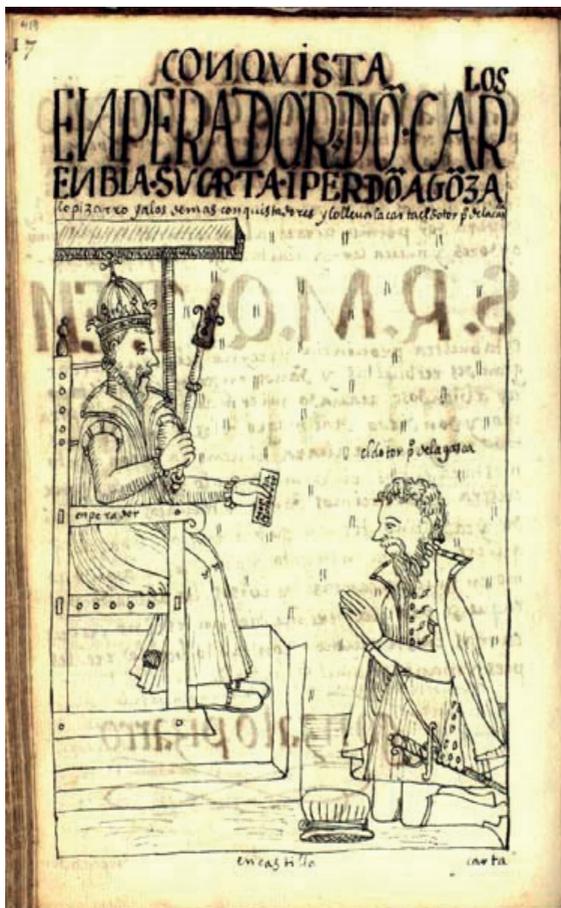


Figura 6: *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), p. 419. Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca.

Los personajes destacados en esta ilustración son el rey Carlos V, sentado en su trono, y Pedro de La Gasca, emisario humilde arrodillado a sus pies. Sin embargo, el elemento semiótico dominante aquí es la carta que el rey extiende a La Gasca. Se ve claramente en su inscripción que el destinatario de este papel es Gonzalo Pizarro. Su nombre se destaca en el cuadro del documento y se ha escrito con tanto esmero que ni el pulgar del monarca puede ocultarlo. El título de este dibujo elimina cualquier duda respecto a su contenido: “Enperador Don Carlos enbía su carta i perdón a Gonzalo Pizarro y a los demás conquistadores” (figura 6). Por lo visto, esta epístola tenía tanta importancia que Guaman Poma provee una ilustración del acto mismo de entrega

del perdón de la mano del rey a la de La Gasca, quien la recibe. La carta de perdón entonces forma parte integral del texto, aunque seguramente Guaman Poma reconoce las acciones tiranas y traidoras del rebelde.

En su estudio de 1986, Adorno advirtió que el cronista andino tuvo acceso, además de Zárate, a la obra de autores como Bartolomé de Las Casas, fray Luis de Granada y Luis Jerónimo Oré, entre otros. Él cita a estos autores y compara sus propios actos literarios con los de ellos. Un ejemplo notable se encuentra en la “carta” de presentación de su obra ante el rey, según la cual explica las deficiencias de su crónica:

[es] escrito y debojado de mi mano y ingenio para que la uaridad de ellas y de las pinturas y la enbinción y dibuxo a que vuestra Majestad es enclinado haga fázil aquel peso y molestia de una letura falta de enbinción y de aquel ornamento y pulido ystilo que en los grandes ingeniosos se hallan. (p. 10)

Su apología retórica responde a las fórmulas de humildad definidas por Ernst Curtius y constituye un ejemplo de afectada modestia, cuyo objetivo era neutralizar la asumida soberbia del autor y captar la buena disposición del lector.

Ahora bien, esta declaración de humildad puede ser más complicada. Investigaciones recientes acerca del manuscrito *Historia del origen y genealogía real de los reyes ingas del Pirú* (designado el Códice Galvin-Murúa) han revelado una carta en principio escondida tras una ilustración. Cummins estudió este texto del cronista Martín de Murúa, que data de 1590, y anotó que el parecido entre esta carta y la de Guaman Poma es innegable:

Libro, dibujado de mi mano Para que la variedad, de los colores Y la ynbenccion dela pintura, a que, V Mag.d es ynclinado Haga facil aquel pesso y molestia de una letura falta de ymbenccion E de auel ornamento y pulido Estilo que En los grandes Yngenios solo se Hallan. (Murúa citado por Cummins, 2014, p. 62, n. 36)

Cummins concluye entonces que Guaman Poma operó préstamos textuales del manuscrito de Murúa. Juan Ossio, quien ha revisado en detalle el contenido de estos textos, comparte la conclusión de Cummins. Aun así se destacan divergencias entre ambos autores en lo que se refiere a su presentación

de sí mismos y sus motivos ideológicos. Por ejemplo, Guaman Poma anota que él no ha tenido educación formal: “[mi] poco uer y poco sauer, y no ser letrado ni dotor ni leenciado ni latino” (p. 8). En cambio, la declaración de humildad de Murúa se limita a lamentar sus debilidades de estilo y proclamar su capacidad investigadora. De hecho el cronista mercedario enfatiza sus dotes de investigación al citar los testimonios de cinco oficiales incas y otros testigos indígenas que le habían suministrado información⁶.

Murúa no duda en elogiar su labor en la búsqueda de la verdad histórica y señala los factores que la han obstaculizado, como la ausencia prehispánica de escritura alfabética: “se deuia a una yistoria E gouierno tam peregrino e con razón tan espantossa a todo el mundo, Por ser istoria sin Escritura Ninguma, Mas de por los quipus y memoria del [sic] los yndios antiguos y viejos...” (Murúa citado por Cummins, 2014, p. 62). Por calificar la historia y gobierno incaicos de “tan espantossa a todo el mundo, Por ser historia sin Escritura Ninguma”, el cura deslegitima los grafismos andinos, señalando, dicho sea de paso, la “superioridad” europea. Ossio concuerda con Cummins en que Murúa “lamenta la falta de documentación escrita de las fuentes”, pero evalúa como positivo su afán por servir a su rey y componer una historia en español derivada de múltiples fuentes indígenas (2014, p. 22).

Es evidente que Guaman Poma copió el modelo de la carta de Murúa para hablar de las dificultades al redactar su obra. A diferencia de Murúa, Guaman Poma manifestó su respeto por los sistemas andinos de registro de información y comunicación en la *Nueva corónica*. El autor enfatizó también la recolección de datos legítimos a partir de fuentes andinas: “no hallando supgeto en mi facultad para acauarla conforme a la que se deuia a unas historias sin escritura nenguna, no más de por los quipos y memorias y rrelaciones de los yndios antiguos...” (p. 8). Su deseo, expresado también en su prólogo a los lectores cristianos, era “sacar en limpio” —y sobre todo escritas en papel— estas historias que carecían de alfabeto (“ni letra alguna”) y que se contaban en varios idiomas nativos (“todos los bocablos de yndios”). De esta manera, el cronista invitaba a su lector a sostener estos textos escritos, bajo la forma reconocible y sustancial de libro, en sus manos y leerlos en sus páginas: “que leyere deste dicho libro, biendo la ocasion en las manos al escrito” (p. 11).

Otro pasaje de la *Nueva corónica* invita a la comparación con el texto de Murúa, ya que leemos en este que el fraile ha recogido su historia de varias fuentes indígenas (*quipus*, memorias y relaciones) y que, con mucho esfuerzo, ha podido convertir el producto de sus investigaciones en un texto de “frases y construcciones españolas” cuando declara: “Escoxí la lengua y frasis castellana” (Murúa citado por Cummins, 2014, p. 62). Ossio se pregunta aquí por qué Murúa escribió esta frase. Quizás el cronista mercedario estaba contemplando escribir en quechua o en latín. Tal vez Murúa albergaba dudas acerca del alcance de su prosa, o se cuestionaba si era capaz de capturar todos los detalles que deseaba expresar (Ossio, 2014, p. 22). Cualesquiera fueran los motivos del fraile, Guaman Poma supera aquí las intenciones del cronista mercedario, ya que no solamente declara que escribe con construcción sintáctica española elegante en su libro, sino que subraya también que ha utilizado catorce lenguas regionales en las cuales se ha plasmado la historia de los incas: “Escogí la lengua e frasis castellana, *aymara*, *colla*, *puquina conde*, *yunga*, *quichiua ynga*, *uanca*, *chinchaysuyo*, *yauyo*, *andesuyo*, *condesuyo*, *collasuyo*, *cañari*, *cayanpi*, *quito*” (p. 10). Recordemos entonces el tema de la necesidad de la destreza lingüística que repetía Garcilaso Inca cuando hacía su crítica de los autores españoles y su conocimiento imperfecto del quechua. Una vez más, en las páginas de la *Nueva corónica*, el importante tema vuelve a aparecer.

Guaman Poma estaba al tanto del poder de la palabra inscrita en el papel, lo cual fue una de sus motivaciones para componer su crónica. Por medio de la escritura y el dibujo impulsó su objetivo de imprimir un rastro de la memoria en una historia que perduraría, que se guardaría en los archivos de la burocracia española. En sus páginas finales leemos sobre este propósito en la voz del cronista andino: “[...] escribo esta historia para que sea memoria y que se ponga en el archibo para ver la justicia” (p. 991). Así, Guaman Poma daba fe de su anhelo por transformar el testimonio de los testigos, sabios y expertos del *quipu* e inscribir sus palabras en las hojas blancas de la historia. De manera similar al fraile mercedario, el autor andino había recogido la historia inca de múltiples fuentes nativas, y también se inspiró en parte en textos de Murúa. No obstante, cuando leemos su carta al rey en las primeras páginas de la *Nueva corónica*, nos

damos cuenta de diferencias fundamentales en su elaboración de la historia y su programa para el uso de la historia:

[...] no hallando supgeto en mi facultad para acuarla conforme a la que se deuia a unas historias cin escriptura nenguna, no más de por los quiptos y memorias y rrelaciones de los yndios antigos muy biejos y **biejas sabios testigos de uista, para que de fe de ellos, y que ualga por ellos qualquier sentencia jugada.** (p. 8; el énfasis en negrita es mío)

La primera oración de esta cita sigue la perspectiva de Murúa: la falta de escritura incaica, el uso del *quipu*, la memoria de los indios antiguos. Ahora bien, la oración termina con una divergencia marcada. A diferencia del fraile, Guaman Poma valora la sabiduría de los ancianos, especialmente de las ancianas mujeres indígenas ya que ellas, por su experiencia como testigos de vista, también conocen la historia que narran.

Además de inscribir esta historia en el archivo del mundo, Guaman Poma comparte su motivación legal para escribir; elogia la confiabilidad de sus fuentes y anota su utilidad: “que de fe de ellos, y que ualga por ellos qualquier sentencia jugada” (p. 4). Los lexemas relacionados con el registro y la ley que he mencionado antes son pertinentes. Sebastián de Covarrubias define “dar fe” como “testimonio auténtico, como la fe que da el escrivano” (1943 [1611], p. 587). Aquí Guaman Poma se enfoca en las implicaciones legales de su historia, que antes ha sido transmitida oralmente y que ahora se escribe. Además, Covarrubias define “sentenciar” como “definir en juyzio algún pleito” (1943 [1611], p. 933) que puede entenderse jurídicamente como “este testimonio es válido en cualquier caso legal que tenga necesidad de un veredicto”. En tal sentido, Guaman Poma se aleja de Murúa y aboga por la autenticidad —y el estatus legal— de su libro, que transcribe testimonios verbales de individuos que carecían de escritura alfabética. *Verbum e imagum* fluyen entonces con igual facilidad de su tintero, dejando constancia de una historicidad incaica para la posteridad, que permite que la historia rectifique la injusticia. Para cumplir con su objetivo de lograr justicia en el mundo andino colonial, Guaman Poma emplea palabra e imagen en conjunto. Por medio de la prosa de sus órdenes jurídicas, por los retazos y las hojitas de papel dibujados en las manos de funcionarios eclesiásticos y administradores coloniales, así como en su uso de una correspondencia selecta de las cartas oficiales, logra presentar una

Letras-Lima 91(133), 2020

comunicación histórica y jurisprudencial. Estas decisiones artísticas y textuales del cronista andino iluminan la existencia de una red compleja de interacciones basada en un artefacto valioso y permanente, la hoja de papel.

Notas

- 1 Primera traducción del inglés por S. Fredrick. Traducción final y revisada del inglés por R. Quispe-Agnoli. Todas las citas extraídas de textos en inglés han sido traducidas, por lo que las referencias a la paginación de las mismas corresponden a los textos en inglés citados en la bibliografía.
- 2 “El papel es una sustancia tenaz; se puede cortar o desgarrar, [...] no se rompe como el vidrio ni se teje como una tela pero tiene fibras, fibras que no se distinguen como las sustancias naturales, de modo tal que no se puede encontrar nada así entre las sustancias artificiales. El papel es absolutamente único.”
- 3 Todas las citas textuales provienen de la edición digital, con paginación corregida, que se puede consultar aquí: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm> (Guaman Poma, 2001 [1615]).
- 4 En *Language in the Visual Arts* (2014), Leslie Ross hace un resumen eficaz de los comentarios críticos y representaciones artísticas hasta la época contemporánea.
- 5 Sobre el tema de los escribanos indígenas coloniales, véase: Adorno, 1991 y 2012; Rappaport y Cummins, 2012; Burns, 2011; Charles, 2010.
- 6 Los nombres de dichos testigos se encuentran en Cummins, 2014, p. 59 n. 20.

Referencias bibliográficas

- Adorno, R. (1986). *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru*. Austin: University of Texas Press.
- Adorno, R. (1991). Images of *Indios Ladinos* in Early Colonial Peru. En K. J. Andrien y R. Adorno (Eds.), *Transatlantic Encounters: Europeans and Andeans in the Sixteenth Century* (pp. 232-270). Berkeley: University of California Press.
- Adorno, R. (2003). A Witness unto Itself. En R. Adorno e I. Bosserup (Eds.), *New Studies of the Autograph Manuscript of Felipe Guaman Poma de Ayala* (pp. 7-106). Copenhagen: Museum Tusculanum Press.
- Adorno, R. (2012). Court and Chronicle: A Native Andean Engagement with Spanish Colonial Law. En S. Belmessous (Ed.), *Native Claims: Indigenous Law Against Empire, 1500-1920* (pp. 63-84). Oxford: Oxford University Press.

- Adorno, R. y Boserup, I. (Eds.). (2003). *New Studies of the Autograph Manuscript of Felipe Guaman Poma de Ayala's "Nueva corónica y buen gobierno"*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Basbanes, N. A. (2013). *On Paper: The Everything of Its Two-Thousand-Year History*. Nueva York: Knopf.
- Borah, W. (1983). *Justice by Insurance: the General Indian Court of Colonial Mexico and the Legal Aides of the Half-Real*. Berkeley: University of California Press.
- Boserup, I. y Adorno, R. (2003). Watermarks in GkS 2232 4to and in the Two Martín de Murúa Manuscripts. En R. Adorno e I. Boserup (Eds.), *New Studies of the Autograph Manuscript of Felipe Guaman Poma de Ayala's "Nueva corónica y buen gobierno"* (pp. 133-140). Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Burns, K. (2011). Making Indigenous Archives: The *Quilcaycamayoc* of Colonial Cuzco. *Hispanic American Historical Review*, 91(4), 665-689.
- Carta del Rey a Gonzalo Pizarro. (1964 [1546]). En J. Pérez de Tudela Bueso (Ed.), *Documentos relativos a don Pedro de la Gasca y a Gonzalo Pizarro* (pp. 385-386). Madrid: Graficas Yagües.
- Charles, J. (2010). *Allies at Odds; The Andean Church and Its Indigenous Agents, 1583-1671*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Covarrubias, S. de. (1943 [1611]). *Tesoro de la lengua castellana o española*, editado por Martín de Riquer. Barcelona: S. A. Horta.
- Covi, D. (1986). *The Inscription in Fifteenth Century Florentine Painting*. Nueva York: Garland.
- Cummins, T. B. F. (1992). The Uncomfortable Image: Pictures and Words in the *Nueva Corónica i buen gobierno*. En R. Adorno et ál. (Eds.), *Guaman Poma de Ayala: The Colonial Art of an Andean Author* (pp. 46-59). Nueva York: The Americas Society.
- Cummins, T. B. F. (2002). Los *Quilcakamayoq* y los dibujos de Guaman Poma. En C. Arellano-Hoffmann, P. Schmidt y X. Noguez (Eds.), *Libros y escritura de tradición indígena: ensayos sobre los códices prehispánicos y coloniales de México* (pp. 188-215). Ciudad de México: El Colegio Mexiquense y Universidad Católica de Eichstadt.

- Cummins, T. B. F. (2014). *Debujado de Mi Mano: Martín de Murúa as Artist*. En T. B. F. Cummins, E. A. Engel, B. Anderson y J. M. Ossio (Eds.), *Manuscript Cultures of Colonial Mexico and Peru: New Questions and Approaches* (pp. 35-65). Los Angeles: Getty Publications.
- Durston, A. (2008). Literacy in Colonial Peru: The Question of Mundane Quechua Writing Revisited. *Hispanic American Historical Review*, 88(1), 41-70.
- Grube, N. y Arellano Hoffman, C. (Eds.). (2002). Escritura y literalidad en Mesoamérica y la región andina: una colaboración. En C. Arellano-Hoffmann, P. Schmidt y X. Noguez (Eds.), *Libros y escritura de tradición indígena: ensayos sobre los códices prehispánicos y coloniales de México* (pp. 27-63). Ciudad de México: El Colegio Mexiquense y Universidad Católica de Eichstätt.
- Guaman Poma de Ayala, F. (2001 [1615]). *El sitio de Guaman Poma. Nueva corónica y buen gobierno*. Copenhagen: Biblioteca Real. Recuperado de <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm>
- Harrison, R. (2014). *Sin and Confession in Colonial Peru: Spanish-Quechua Penitential Texts, 1560-1650*. Austin: University of Texas Press.
- Harrison, R. (2015). Guaman Poma: Law, Land, and Legacy. En R. Adorno e I. Boserup (Eds.), *Unlocking the Doors to the World of Guaman Poma and His "Nueva corónica"* (pp. 91-111). Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Holland, A. E. (2008). "Nueva corónica": Tradiciones artísticas europeas en el virreynato del Perú. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- La Puente Luna, J. C. de. (2015). *That Which Belongs to All: Khipus, Community, and Indigenous Legal Activism in the Early Colonial Andes*. *The Americas*, 72(1), 19-54.
- López-Baralt, M. (1988). *Icono y conquista: Guaman Poma de Ayala*. Madrid: Ediciones Hiperión.
- Müller, L. (2014 [2012]). *White Magic: The Age of Paper*. Cambridge, Malden: Polity Press.
- Mumford, J. R. (2008). Litigation as Ethnography in Sixteenth-Century Peru: Polo de Ondegardo and the Mitimaes. *Hispanic American Historical Review*, 88(1), 5-40.

- Ossio, J. M. (2014). New Assessment of the Hidden Texts in the Galvin Manuscript of Fray Martín de Murúa. En T. B. F. Cummins, E. A. Engel, B. Anderson y J. M. Ossio (Eds.), *Manuscript Cultures of Colonial Mexico and Peru: New Questions and Approaches* (pp. 11-35). Los Angeles: Getty Publications.
- Owensby, B. P. (2008). *Empire of Law and Indian Justice in Colonial Mexico*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Perez de Tudela Bueso, J. (Ed.). (1946). *Documentos relativos a don Pedro de la Gasca y a Gonzalo Pizarro*. Madrid: Gráficas Yagües.
- Quispe-Agnoli, R. (2006). *La fe andina en la escritura: Resistencia e identidad en la obra de Guaman Poma de Ayala*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Rappaport, J. y Cummins, T. (2012). *Beyond the Lettered City: Indigenous Literacies in the Andes*. Durham: Duke University Press
- Ross, L. (2014). *Language in the Visual Arts: The interplay of Text and Imagery*. Jefferson: McFarland and Company.
- Sparrow, J. (1969). *Visible Words: A Study of Inscription in and as Books and Works of Art*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, N. K. (2014). Accounting for Unfinished History: How Evidence of Book Structure Provides a New Context for the Making of the Galvin and Getty Murúas. En T. B. F. Cummins, E. A. Engel, B. Anderson y J. M. Ossio (Eds.), *Manuscript Cultures of Colonial Mexico and Peru: New Questions and Approaches* (pp. 81-116). Los Angeles: Getty Publications.
- Wallis, M. (1973). Inscriptions in Paintings. *Semiotica: Journal of the International Association for Semiotic Studies*, 9(1), 1-28. doi: 10.1515/semi.1973.9.1.1
- Zárate, A. (1955 [1555]). *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*. Editado por Franklin Pease G. Y. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

El rol de la incoherencia: pedagogía poscolonial y teología en la narrativa de la *Nueva corónica y buen gobierno*

The role of incoherence: postcolonial pedagogy and theology in the narrative of the conquest of the *Nueva corónica y buen gobierno*

Gonzalo Lamana

University of Pittsburgh, Pensilvania, Estados Unidos

Contacto: lamana@pitt.edu

<https://orcid.org/0000-0003-0347-9822>

Resumen

Este ensayo estudia aspectos de la narrativa de la conquista de la *Nueva corónica y buen gobierno* de Guaman Poma de Ayala que han recibido limitada atención. El argumento central es que el objetivo del autor andino era producir un cambio en la forma en que los lectores le daban sentido al mundo que los rodeaba. Para ello, adoptó una estrategia pedagógica: confrontar al lector con aparentes incoherencias, absurdos históricos, para sorprenderlo y que se preguntase, dudase y, finalmente, se diera cuenta de que eran las premisas que tenía sobre la realidad las que hacían que esos elementos pareciesen raros, absurdos o incoherentes, no los elementos en sí. Es decir, eran acertijos, medios de una estrategia con fines decoloniales.

Palabras claves: Felipe Guaman Poma de Ayala; Conquista; Pedagogía decolonial; Teología; Gracia; Milagro

Abstract

This essay studies some aspects of the narrative of the conquest of Guaman Poma de Ayala's *Nueva corónica y buen gobierno* that have received limited scholarly attention. Its main argument is that the Andean author's goal was to alter the way in which readers gave meaning to the world in which they lived. To that end, he adopted a pedagogical strategy: he confronted the readers with apparent incoherences and historical absurdities, to surprise them and have them ponder, hesitate and, finally, realize that it was the premises they held about reality that made those elements seem strange, absurd, or incoherent, not the elements themselves. That is, they were riddles, means for a strategy with decolonial ends.

Keywords: Felipe Guaman Poma de Ayala; Conquest; Decolonial pedagogy; Theology; Grace; Miracle

Recibido: 21.08.19

Aceptado: 14.10.19

De las dos partes de la *Nueva corónica y buen gobierno* dedicadas a reescribir la historia prehispánica y el presente colonial del momento, la narrativa polémica de la conquista que se coloca entre ambas parece una de las más directas del texto. Como otros estudiosos han señalado, estas páginas sientan las bases de dos argumentos importantes del libro: la negación de que hubo una guerra justa y la dura crítica a la cristiandad de los españoles. Estos argumentos juegan un papel central en la obra guamanpomiana porque cambian la forma en la que la presencia española debía entenderse en la historiografía colonial. En primer lugar, la conquista del Perú no fue el resultado de un acto militar legítimo, como los autores españoles decían. Como Guaman Poma repetidamente declaró en cuanto a la reacción de los incas ante los conquistadores: “no se defendió y no ubo conquista” y, por lo tanto, los derechos de los pueblos andinos al autogobierno no podían ser ignorados ni pisoteados. En tal sentido, la autoridad de los señores étnicos había sido injustamente suprimida y debía ser restituida. En segundo lugar, los conquistadores se habían comportado de muchas formas excepto como buenos cristianos y no habían traído el cristianismo a los pueblos andinos, sino se habían arrogado una superioridad moral. Por ello, su reivindicación como héroes de una tarea civilizadora era nula (Adorno, 2000, pp. 13-35, 59-61).

Si bien es indudable que muchos pasajes de la narrativa de la conquista sostienen esta interpretación, examino en este ensayo otros elementos que no han recibido la misma atención crítica con la esperanza de contribuir a la extensión del marco de inteligibilidad del libro en su totalidad. Después de todo, la idea de restitución no era tan polémica como podría parecer en retrospectiva sino era, más bien, parte del proyecto político de Las Casas que, en sus obras, sostenía esta idea con los mismos argumentos. Analizo a continuación estrategias narrativas orientadas no hacia la polémica de ideas políticas, sino hacia la pedagogía decolonial. Para ello, me enfoco en elementos que parecen ser falsos, absurdos o contradictorios y, por lo tanto, incoherentes cuando se compara al texto guamanpomiano con la historiografía de su época. Por ejemplo, un lector con un poco de conocimiento de los hechos en cuestión se preguntaría por qué un embajador incaico fue enviado para encontrarse con gente de la que no se había

sabido nada hasta entonces. Y a la inversa: un lector atento se preguntaría por qué, si los conquistadores eran retratados como saqueadores, ladrones y violadores, se dignificaba a sus jefes y se les llamaba “embajadores”. Por último, cualquier lector cristiano habría encontrado difícil reconciliar la intervención de Dios que se manifiesta en el carácter providencial que tiene la conquista y, en particular, en los distintos milagros que ocurren durante la misma, con el hecho de que su resultado fue el fin de “el buen orden” y el comienzo de “el mundo al revés” (p. 411)¹. Sostengo que estas instancias de aparentes absurdos históricos y de incoherencias argumentales fueron intencionales y tuvieron un fin específico: apuntaban a alterar la manera cómo los lectores le daban sentido al mundo andino colonial en el que vivían. Los elementos desconcertantes del texto tenían como objetivo que los lectores se sorprendiesen, se preguntasen, dudasen y, finalmente, se dieran cuenta de que eran las premisas que ellos tenían sobre la realidad las que hacían que esos elementos pareciesen raros, absurdos o incoherentes, y no los elementos o los hechos en sí. Es decir, Guaman Poma plantea acertijos como medios de una estrategia pedagógica con fines decoloniales.

“Gobernadores” y no “embajadores”: la colonialidad expuesta con claridad meridiana

Comienzo la tarea de darle cuerpo a mi argumento sobre el rol de las incoherencias con el estudio del encuentro entre los “embajadores” inca y español en Tumbes en lo que pudo haber sido una escena de contacto. El hecho de que, según el cronista andino, un “embajador” inca diera la bienvenida a los españoles en Tumbes es la representación de un evento más que distingue a la *Nueva corónica*. En tanto que la presencia de lo que parecía un espía-emisario aparece en las obras de autores españoles del siglo XVI, nadie lo llamó “embajador” y aún menos planteó un encuentro solemne, como lo hizo Guaman Poma en su crónica². Esta escena se aprecia en el dibujo de la página 377 en el que Francisco Pizarro, Diego de Almagro y Martín Guaman Malque de Ayala, padre del cronista y segunda persona del inca, se encuentran de manera pacífica tal como apunta el texto: “Se dieron pas el rrey enperador de Castilla y el rrey de la tierra deste rreyno del Piru

Uascar Ynga, lextimo. En su lugar fue su segunda persona y su bizorrey Ayala” (figura 1).



Figura 1. *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), p. 377. Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca.

Algunos estudios señalan tres fines retóricos que puede haber tenido la presencia de una embajador inca recibiendo a los españoles: i) elevar el linaje de Guaman Poma ante su lector, ya que el embajador era su padre; ii) responder a las representaciones bienintencionadas, pero en última instancia denigrantes, de los pueblos amerindios como sociedades que carecían de los medios y la capacidad para actuar políticamente; y, iii) sostener el argumento de que no hubo ni resistencia ni guerra justa (Adorno, 2000, pp. 29-30). Si bien estos argumentos son razonables, no explican algunos aspectos extraños del encuentro. ¿Por qué

Letras-Lima 91(133), 2020 144

se envió a alguien a recibir a los extranjeros si nadie sabía quiénes eran o por qué venían? ¿Por qué Guaman Poma los llamó “embajadores” si no sabía si iba a encontrarse con emisarios diplomáticos? Del mismo modo, si llamar al enviado indígena “embajador” podría tener sentido por las razones antes mencionadas, ¿por qué referirse a Pizarro y a Almagro como “embajadores”, en especial teniendo en cuenta que en el texto los conquistadores son siempre retratados como depredadores y saqueadores, hombres dominados por la codicia hasta el punto de no dejarlos dormir? ¿Por qué darles un nombre que no solo era engañoso sino también dignificante? (p. 382).

Propongo que el extraño encuentro funcionó como un elemento que sostuvo el objetivo principal de Guaman Poma, que era producir un cambio conceptual profundo del mapa geopolítico: se trataba de corregir la distribución desigual de la conciencia histórica y señaló al lector atento que lo absurdo y lo incoherente no estaba en su texto, sino en el mundo tal y como comúnmente se le daba sentido. Ello señala, a su vez, que la crónica no debía leerse como un medio para establecer la verdad histórica o entrar en polémicas retóricas acerca de la misma, debía leerse más bien como un medio para deshacer formas sólidamente establecidas de dar entender el mundo. La falsedad histórica estridente no era el resultado de un uso ingenuo del género histórico para venderle algo al lector, sino una forma ingeniosa de presentarle y confrontarlo con un enigma.

El absurdo histórico del evento que se empieza a narrar con este dibujo tiene dos componentes por distinguir. El primero es la presencia de un “embajador” inca, lo que apuntaba a una imposibilidad histórica. El segundo era llamar “embajadores” a Pizarro y Almagro, lo cual constituye una imposibilidad conceptual. Hasta cierto punto, la presencia de un embajador inca era coherente con la trama de los capítulos sobre la historia prehispánica, según la cual los pueblos indígenas eran parte de la historia global. Del mismo modo que ellos estaban al tanto del nacimiento de Cristo —y, por eso, uno de los tres reyes magos era indio—, los incas supieron de la existencia del Viejo Mundo y de los españoles en particular³. La presencia de un embajador inca corregía así la asimetría implícita o explícita de las narrativas españolas en las cuales los amerindios no

sabían nada acerca de los españoles y el Viejo Mundo, mientras que los españoles sí estaban al tanto de la existencia de los indios y esto los posicionaba como agentes verdaderos de conquista y colonización. En otras palabras, el encuentro de los embajadores cuestionaba la unilateralidad de la historia global. No había un vacío —fuese político, histórico o teológico— que separara a los españoles de los pueblos indígenas, como lo declaraba el recurso del requerimiento⁴. Se trataba de la forma en que las naciones se relacionaban las unas con las otras en esta época. Como resultado, el tiempo en que vivían tanto españoles como indios se volvía contemporáneo. Esta corrección seguía la misma lógica del rechazo a que el “cristiano lector” aludiera solo a los cristianos y/o españoles (Lamana, 2016).

Ahora bien, aun aquellos lectores que hubiesen entendido el sentido de la presencia (ficticia) de un embajador inca, se habrían quedado pensando en la otra pieza del rompecabezas: los “embajadores” españoles. Esta segunda falacia, tan sorprendente como la primera, también cuestionaba las formas establecidas de darle sentido al mundo, aunque de una manera distinta, ya que no se trataba de una imposibilidad histórica sino conceptual. Guaman Poma llamó ilegales a los actos de los conquistadores y su presencia en el Perú. Repetidamente los retrató como seres movidos, principalmente, por la avaricia y la lujuria. Y, sin embargo, el cronista utilizó el término “embajadores” para designar a los jefes de la compañía de conquista y no “saqueadores”, “ladrones”, “violadores” o “asesinos”. Es contradictorio denigrarlos y dignificarlos como embajadores, es decir, retratarlos como actores que subyugaban y robaban, pero que al mismo tiempo se apegaban al derecho internacional y al buen gobierno. Esta discrepancia era adrede, porque su función era producir un cambio y empujar a que el lector busque una solución. En este caso, la incoherencia revela un doble problema: una parte tenía que ver con la escena local, la otra con la escena en el centro del poder. Si los lectores reflexionaban acerca del comportamiento de los españoles, podían responderse con crímenes y abusos que los caracterizaría como malos cristianos. Si los lectores se hacían la misma pregunta en sentido ético, es decir, cómo deberían haberse comportado, la respuesta era igualmente transparente: como buenos cristianos y con la dignidad de embajadores. Entonces, la solución al aparente rompecabezas

que plantea este episodio de la *Nueva corónica* descansa en la teología del siglo XVI: la diferencia entre lo que el cristiano *debía hacer* y lo que efectivamente *hacía*. Y la diferencia planteaba la necesidad de actuar de manera acorde con esta toma de conocimiento.

Ahora bien, las discrepancias entre cómo las cosas habían sido y cómo deberían haber sido señalaban incoherencias no de parte de los conquistadores en el Perú, sino en las más altas esferas del poder en la corte, el centro del mundo desde el punto de vista español. Señalar que los conquistadores actuaron de manera bastante lamentable no era algo excesivamente controversial o nuevo. Era parte del repertorio del partido a favor de los indios, como queda abundantemente claro en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Bartolomé de Las Casas (1552). Pero indicar de una u otra manera que el monarca había enviado “conquistadores” o “gobernadores” y no “embajadores” sí era controversial y distinto, ya que apuntaba directamente al corazón de la colonialidad y revelaba que Guaman Poma veía cómo el colonialismo español permeaba los Andes, desde los conquistadores hasta su más augusta cabeza, el rey.

Como resultado de la discrepancia entre cómo las cosas habían sido y cómo deberían haber sido, cada vez que la *Nueva corónica* llama a Pizarro o a Almagro “embajador” la incongruencia salta. Frente a esta disonancia cognitiva, los lectores tenían dos opciones: estar de acuerdo con esta afirmación, aunque sabían que era imposible, o sonreír socarronamente con aire de superioridad pensando que estaban ante una idea ridícula. Detrás del pesar o de la sonrisa habría estado el problema que Guaman Poma quería que su lector confrontara. El problema se descubría como una forma europea de darle sentido al mundo frente a la convicción en la (supuesta) diferencia abismal entre la posición de ambas partes. Claramente, los incas no eran los franceses o los ingleses; por lo tanto, hablar de enviar “embajadores” en lugar de “conquistadores” o “gobernadores” al Perú era ridículo.

La *Nueva corónica* intentó hacer visible el (des)orden colonial. Con ese fin, Guaman Poma hizo que sus lectores enfrentaran las discrepancias entre la forma, el ser y el deber ser de actos y eventos a lo largo del texto. En este caso,

el encuentro contrapuso dos tipos distintos de imposibles: el *imposible factual e histórico* (la presencia ficticia de un embajador inca) y el *imposible conceptual* (los conquistadores como embajadores del rey).

La otra mano de Dios

Luego de solucionar este acertijo, los lectores de la *Nueva corónica* tuvieron que enfrentarse a otras aparentes incoherencias en la historia de la conquista. Por un lado, no había habido guerra justa, como Guaman Poma repetidamente declaró, y el resultado de esa injusticia había sido el caos y la miseria en los Andes. Por otro lado, los incas habían sido derrotados gracias a la intervención de la ayuda divina. El problema de un resultado injusto, detrás del cual estaba la mano de Dios, inmediatamente da lugar a preguntarse por qué pasaron las cosas de esta manera. Entre los españoles de la época dos ideas populares daban cuenta de esta pregunta. La primera era que, según la versión de los mismos conquistadores, ellos habían ejecutado la voluntad de Dios, lo que los convertía en elegidos divinos y esto era motivo de celebración. La segunda argumentaba que los indios se merecían la derrota como castigo a sus culpas y, por tanto, el resultado era moralmente correcto, independientemente de las consecuencias. Esta era, a menudo, la versión de la conquista defendida por los religiosos europeos. Ambas creencias justificaban la presencia y acciones de los conquistadores españoles. Argumento aquí que, tal como ocurrió con la discusión de la primera aparente incoherencia (el encuentro de los embajadores), la solución a la lectura inconsistente de la intervención divina a favor de los españoles tenía que ver con un uso decolonial de la teología que cuestionaba las líneas raciales tal y como eran comúnmente imaginadas.

La expresión “la mano de Dios” se usa comúnmente para transmitir la idea de intervención divina, aunque los autores españoles la usaron poco en sus narrativas. Empleo aquí la frase “la otra mano de Dios” para resaltar que la forma en que Guaman Poma le dio sentido a la intervención divina difirió de la interpretación de otros autores en su época. El elemento crucial para que “la mano de Dios” se manifieste y se comprenda es el concepto de gracia, quién la merecía y por qué. Contestar estas preguntas de una forma diferente a lo que se había hecho

hasta su momento, le permitió al autor andino dar una interpretación alternativa de por qué los incas habían sido derrotados con ayuda divina, y este argumento obligaría a sus lectores a reconsiderar su lugar en el mundo en el pasado y, más aún, en el presente y futuro coloniales.

Guaman Poma comenzó la historia de la conquista adoptando explícitamente el marco providencial que forma parte de todas las narrativas españolas de este evento. Así, por ejemplo, el cronista indígena narró el momento exacto de la llegada española de este modo:

Y fue bentura y pirmición de Dios que, en tanta batalla y derramamiento de sangre y perdida de la gente deste rreyno, saliese los cristianos. Fue Dios seruido y la Uirgen María adorado y todos los sanctos y santa ángeles llamado de que fuese la conquista en tanta rrebuelta de Uascar, Atagualpa, Yngas. (p. 380)

La divina providencia hizo que los españoles llegasen cuando los ejércitos y las energías incas estaban enfocadas en la guerra de sucesión. Más adelante, otros milagros en momentos claves de la conquista debilitaron aún más la resistencia inca. Estas referencias a un Dios que se involucra directamente y cuyos medios y objetivos eran cognoscibles encajaban bien con la versión de la intervención divina defendida por los conquistadores: ellos eran los ejecutores de la voluntad de Dios. Cristóbal Colón inauguró el marco providencial en su diario del primer viaje a las Indias, ya que se presentó a sí mismo como el elegido de Dios (Valera, 1989, pp. 127, 134). En su informe oficial del descubrimiento (la “Carta a Luis de Santángel”), Colón justificó el éxito de su empresa como el resultado de la intervención divina. Es Dios quien había “dado victoria” al rey y a la reina, como siempre lo hacía con aquellos que “andan su camino” (en Valera, 1989, p. 145). De ahí en adelante, esta idea se repitió y se desarrolló en los textos colombinos y en las empresas de colonización que los siguieron, y se adaptaron sobre todo a episodios donde hubo despliegue de fuerzas militares.

En su primera carta de relación al rey, Hernán Cortés mencionó por lo menos tres actos de intervención de “la mano de Dios”: i) evitó que la flota española zarpase de la isla de Cozumel, permitiendo que Jerónimo de Aguilar se

reuniese con los españoles (2002, p. 58); ii) también ayudó a que una fuerza de 400 españoles derrotase un ejército de 40.000 indios en la batalla de Veracruz; y, iii) como colofón de lo anterior, permitió el descubrimiento y la conquista del imperio Azteca para que los indios pudiesen ser salvados (Cortés, 2002, p. 72). Esta interpretación se utilizó en varios relatos de la conquista del Perú, incluyendo la *Verdadera relación* de Francisco de Xerez, secretario de Francisco Pizarro. De acuerdo con esta relación, Dios había “permitido” que Atahualpa fuese capturado (Xerez, 1985 [1535], p. 113) y ayudó “con su divina mano” a todas las conquistas españolas (Xerez, 1985 [1535], p. 59).

Si bien los conquistadores usaron mayormente este tema para celebrar sus hazañas y reivindicar sus derechos a honores, recompensas y dominio, los clérigos lo utilizaron con fines didácticos, que incluían temas relacionados con el honor, las hazañas y el derecho a mandar sobre las almas de los conquistados. En dicho contexto se entiende el sermón 24 del *Tercero catecismo y exposición de la doctrina cristiana, por sermones* (1585) que declaraba que la conquista y sus consecuencias ocurrieron porque Dios quiso castigar a los indios por sus pecados pasados y presentes. El sermón comenzó por explicar por qué, a pesar de ser actos prohibidos, la fornicación y el adulterio ocurrían y Dios no castigaba a todos los infractores. La respuesta a este dilema era ambivalente. Por un lado se entendía como un asunto individual que eventualmente se resolvería: si Dios no castigaba estos pecados de forma inmediata era solo porque enviaría un castigo aún más duro a medida que los pecados se acumulasen. Por otro lado, el castigo se extendía a la colectividad: en tanto que un infractor podía no ser castigado en el acto, su pueblo en conjunto podía serlo. Luego de presentar varios ejemplos bíblicos de castigo colectivo, el sermón utilizó este argumento para explicar el estado de cosas en los Andes coloniales:

Sepa que la causa porque Dios ha permitido que los indios seáis tan afligidos y acosados de otras naciones, es por ese vicio [sodomía] que vuestros antepasados tuvieron, y muchos de vosotros todavía tenéis. Y sabed que os digo de parte de Dios que si no os enmendáis, que toda vuestra nación perecerá. Y os acabará Dios y os rará de la tierra. (Tercero catecismo, 1990 [1575], p. 710)

Más aún, el sermón señaló que incluso los pecados sexuales de los españoles eran culpa de los indios. Por ejemplo, los curas españoles tenían sexo con las indias porque ellas los seducían y esta seducción era particularmente reprehensible, ya que estas mujeres tentaban a hombres consagrados al servicio de Dios. En suma, aunque no celebraban los actos de los conquistadores, los religiosos invocaron el marco providencial para explicar el presente: todo lo malo que pasaba a los indios era culpa de ellos mismos, una forma de pensar que seguía la lógica del requerimiento.

Las denuncias vehementes que Guaman Poma hizo en su crónica se referían al abuso sexual de mujeres indias por españoles y la consecuente exterminación de la raza andina. Estos problemas habían sido presentados por el Concilio Eclesiástico de 1583 como el resultado de los errores de los indios y su estado deplorable era dictado por la voluntad de Dios. En este y otros casos, el catecismo usó ejemplos del pasado para justificar políticas eclesiásticas para corregir a los indios y enseñarles cómo ser buenos cristianos. De esta manera, las posiciones morales acerca de pecados y culpabilidad usaron la inversión del verdadero orden de las cosas y, en el pensamiento guamanpomiano, el concilio era la personificación de “el mundo al reués”.

Para entender la forma en que Guaman Poma enfrentó este aparente acertijo (cómo explicar un resultado negativo con la ayuda de Dios), el primer elemento que los lectores tenían que considerar era el hecho de que los incas eran malos⁵. Por ejemplo, el cronista apuntó que su padre era indio yarovilca, una etnia conquistada por los incas. Esto, sin embargo, no explica por qué Guaman Poma no eligió identificarse con su madre, quien era de linaje real incaico. Después de todo, representar a los incas como gente que había arrastrado a los pueblos indígenas a la idolatría no se contradecía con la imagen positiva que la *Nueva corónica* expone acerca de los pueblos prehispánicos. Sugiero entonces que retratar a los incas como malignos respondió a la necesidad de dar una coherencia global a la narrativa histórica de la obra. Consistió en un medio para reconciliar dos hechos: el primero, que los andinos no adoraban a Dios cuando los españoles llegaron y, sin embargo, habían tenido una trayectoria ascendente como sociedad,

y, el segundo, que ni a los indios les había faltado el favor divino antes de la conquista, ni eran “novatos” luego de la misma, como el Tercer Concilio de Lima declaraba⁶. Los elementos claves que le permitieron a Guaman Poma solucionar esta aparente contradicción fueron el diablo, los milagros y la gracia.

Si, en el razonamiento del cronista indígena, los pueblos andinos tempranos habían sido protocristianos o cristianos *avant-la-lettre* y, a diferencia de los españoles, se habían desarrollado sin límites ni desviándose del “camino moral correcto”, entonces la única forma de introducir la idolatría era a través de un elemento foráneo. Invocar la presencia del diablo en el contexto de la historia universal era hasta cierto punto algo no problemático. De acuerdo con las historias de origen occidental, el mismo se había aparecido, tarde o temprano, a todos los pueblos del mundo en algún momento. Su presencia no señalaba necesariamente la ira de Dios o su abandono, pero sí tuvo un papel muy importante en la mayoría de las justificaciones españolas de la conquista, sea para celebrarlas (*Verdadera relación* de Xerez, 1535) o para criticarlas (*Historia natural y moral* de Acosta, 1590). La presencia del diablo en América sirvió al argumento de que los conquistadores y/o los clérigos habían traído la luz de la verdad y la salvación para derrotar al enemigo de Dios. El dilema para Guaman Poma era, por tanto, cómo conciliar la idolátrica alianza entre los incas y el diablo en una narrativa providencial alternativa. La solución del autor indígena fue convertir la conquista en un evento que había ocurrido para el bien de los pueblos andinos, aunque en sus propios términos.

Guaman Poma esperaba que sus lectores se dieran cuenta de que los efectos de la presencia del diablo eran distintos a cómo se presentaban en textos españoles. En la *Nueva corónica* el diablo evoca la idolatría, pero esta no era equivalente ni a la imagen del “error” de los indios (Las Casas) ni a la imagen de un diablo que fácilmente “engañaba” a unos indios crédulos (Acosta). Significaba, en cambio, la opresión de la verdadera y persistente voluntad de los indios que continuaron reverenciando a Dios mientras eran forzados a adorar a las huacas incaicas. Este argumento dejaba en claro el hecho de que los indios no habían sido engañados y transformados en títeres inconscientes del diablo antes de la llegada de los conquistador (pp. 237-302). Dicho de otro modo, aun si habían sido gobernados por idólatras como los incas, los indios no se habían convertido en idólatras.

El segundo elemento que los lectores debían tener en cuenta para entender “la otra mano de Dios” era la serie de milagros durante las batallas de la conquista. Las páginas de la *Nueva corónica* mencionan milagros importantes que tuvieron lugar durante el cerco del Cuzco liderado por Manco Inca en 1536-1537. No todos los relatos españoles de este evento mencionaban milagros, por lo que Guaman Poma podría haber elegido no hacerlo⁷. ¿Por qué decidió incluirlos? Una respuesta posible es que la ocurrencia de milagros le permitía rebatir las explicaciones de los proponentes de la tesis que, al no haber presenciado milagros, los indios no habían podido ser persuadidos a aceptar el cristianismo cuando les era presentado por primera vez. Otra razón posible para la inserción de milagros en la obra de Guaman Poma podría ser su intento de rebatir a teólogos más tardíos, como José de Acosta, quienes señalaban que los indios eran en general gente tan baja que los milagros no eran necesarios para que la superioridad cristiana (y española) fuera clara. Esta concepción de los indios los diferenciaba de lo que había ocurrido con los griegos y los romanos que habían rechazado el cristianismo en los tiempos de los apóstoles (Adorno, 2000, p. 31).

Sea una u otra razón, la inclusión de milagros no estaba exenta de problemas ya que contribuía a la celebración narrativa de la mano de Dios. A fin de cuentas, Dios habría ayudado a los españoles. Hay en la *Nueva corónica*, sin embargo, un detalle que proponía una interpretación radicalmente distinta: los milagros no habían ocurrido para que los españoles ganasen sino para que los incas perdiesen las batallas. Así, los indios —sin los incas— podrían haber ganado, una opción que ningún autor español consideró ni siquiera remotamente. Consideremos la aparición de la Virgen María durante el cerco del Cuzco cuya ilustración antecede al texto (figura 2, “MILAGRO DE S[AN]JTA M[ARÍA]A/en el Cuzco”): “de uelle se espantaron los yndios y dizen que le echaua tierra en los ojos a los yndios ynfieles. Cómo Dios hizo milagro para hazelle merced y su madre bendita a los españoles cristianos” (p. 405). Hasta aquí el texto parece sostener las lecturas tradicionales de los milagros y la mano de Dios. Pero el párrafo continúa con una aclaración: “por mejor dezir que más quiso hazer merced la Madre de Dios a los yndios porque fuesen cristianos y saluasen las ánimas de los indios”. Si los incas hubieran ganado la batalla por el cerco del Cuzco, el dominio incaico habría continuado y, con este, la idolatría.

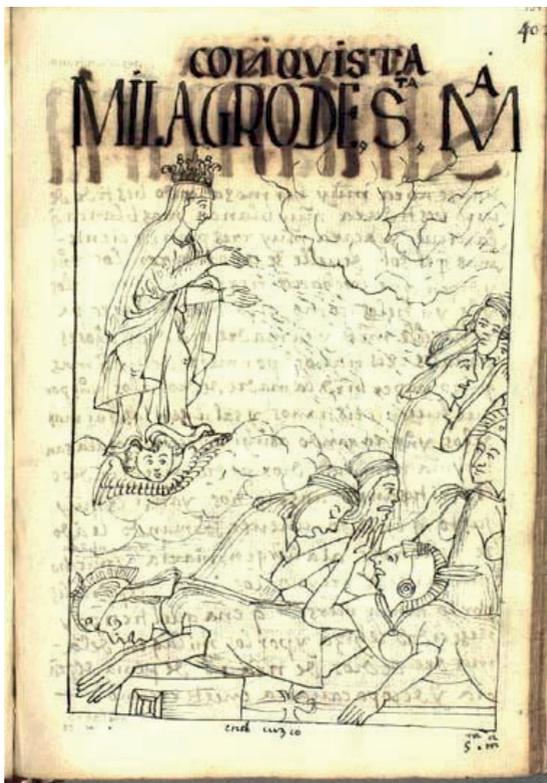


Figura 2. *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), p. 404. Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca.

Considerando su forma de concebir la idolatría de los pueblos indígenas del Perú, era lógico que la intervención divina durante la conquista tuviese como principales destinatarios del favor divino a los indios y no a los españoles. Los primeros eran agradables a Dios, quien expresaba su amor por ellos a través de su ayuda. Los últimos eran solo peones con una función específica: eliminar a los incas, pero llevar a cabo esa tarea no los hacía partícipes de la gracia de Dios⁸. De hecho, uno puede argumentar que los milagros eran medios a través de los cuales Dios les recordaba su presencia a los conquistadores españoles, para que estos se comportasen como buenos cristianos.

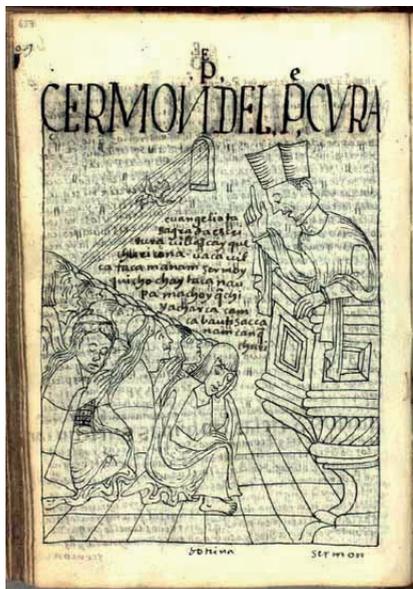
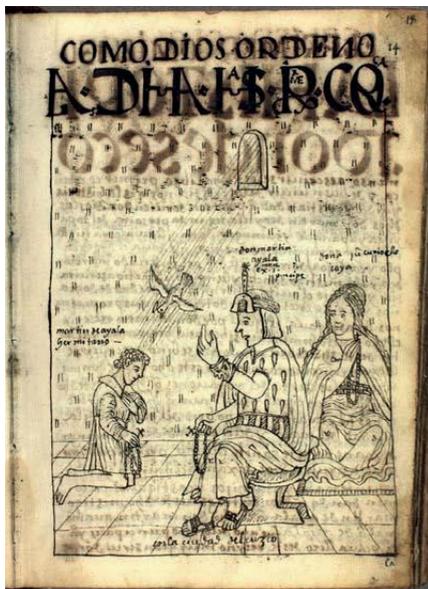
Igualmente importante fue el hecho de que el objetivo divino no era ayudar a los españoles a convertir indios, sino ayudar a los indios a que

practicasen su cristianismo y no la idolatría que los incas les habían impuesto. Esta forma de narrar los milagros durante la conquista no formaba parte del horizonte conceptual de autores españoles. Por eso, entre un tono burlesco y un tono serio, Guaman Poma incluye una versión quechua del *Credo* indígena para pedir a Dios protección, no solo de los enemigos usuales, sino también de los corregidores, curas y otros oficiales coloniales: “Justicia *cunamanta* corregidor, alguazil, jueces, pisquicidores, padre, comendero, escriuano, mayordomo, teniente, *tanbo uira cocha, runa llatanac, suuaconamanta uacaychauay. Diospa maman uacaychauay*” [Protégenos de los justicias, corregidor, alguacil, jueces, pesquisidores, padre, encomendero, escribano, mayordomo, teniente, españoles del *tanbo*, despojadores de hombres y ladrones] (pp. 849-851).

Esta solución difería también de la posición de los cronistas con influencia lascasiana: los mensajeros españoles eran indignos portadores del mensaje pero, por lo menos, lo habían entregado. En el texto de Guaman Poma, en cambio, los españoles no solo no habían estado a la altura del mensaje, sino que no lo habían entregado. No hay contradicción alguna en esta postura, como sí era el caso de la crítica interna española que sostenía el privilegio europeo. Por ello, el cronista andino manifestaba que, si los españoles hubiesen llegado justo antes de que el dominio inca comenzase, los indios habrían sido santos: “Ci luego le enbiara Dios a sus profetas y apóstoles, fueran santísimos hombres que no los enbiara la más peruersa animal que la de los españoles” (p. 61). En la línea de reflexión del autor indígena, los indios conocían a Dios y habían tenido siempre el mejor orden posible, a pesar de todos los obstáculos de la idolatría. En suma, la conquista no tenía justificación, excepto en la visión de los españoles.

El tercer y último elemento para que los lectores apreciaran “la otra mano de Dios” fue la gracia que, en la *Nueva corónica*, se concede únicamente a indios. El Espíritu Santo aparece en forma activa solo en tres de las 398 imágenes del libro: descendiendo sobre Martín de Ayala, el hermano y maestro de Guaman Poma (figura 3: “Martin de Ayala, hermitaño / don Martin Ayala, excelentísimo señor, p[r]incipi / doña Juana *Curí Ocllo, coya* [reina] / en la ciudad del Cuzco”); descendiendo sobre unos indios pobres que están rezando en una iglesia (figura 4: “Evangelista sagrada escritura *uillascayque, churiconá. Uaca uilcataca manam* Letras-Lima 91(133), 2020

sermoyquicho. *Chaytaca naupa machoyque chi yacharca. Camca bautisacca nam canque, churi?*” [Hijos míos, les voy a anunciar el evangelio, la sagrada escritura. No deben servir a las divinidades locales. Antes, sus antepasados vivieron así, pero ustedes ahora ya están bautizados, hijos]); y descendiendo sobre una mujer india que está rezando ante una imagen de Cristo (figura 5: “Christiana”). No hay dibujo que muestre al Espíritu Santo sobre un español.



Figuras 3, 4 y 5.
Nueva corónica
y buen gobierno
(1615), pp.14, 623
y 837. Biblioteca
Real de Copenhague,
Dinamarca.

El hecho de que estas sean las únicas instancias en que el Espíritu Santo desciende sobre personas, y que esas personas solo sean indios y reciban la gracia de Dios, no debe ser minimizado. La gracia no solo es significativa como manifestación puntual y extraordinaria de lo divino —esto es cierto también de los milagros—, sino que es elemento central del régimen de inteligibilidad alternativa que la *Nueva corónica* propone a sus lectores. La idea de gracia que maneja Guaman Poma parte de la obra de fray Luis de Granada que conocía muy bien. En su *Memorial de la vida cristiana* (1565), el dominico señaló repetidamente que de los dos elementos que deben tenerse en cuenta para “el bien vivir”, objetivo último de un cristiano, “saber” era más importante que “poder hacer” (Granada, 1994-1995, II, pp. 15-16)⁹. Ante la pregunta ¿por qué hace el hombre algo mal si sabe que está mal?, Granada responde: porque no puede evitarlo. Como resultado de la caída, ningún hombre puede hacer lo correcto todo el tiempo, ya que es imperfecto y eso excedería su poder natural. Para superar esta limitación, el hombre necesita un suplemento sobrenatural que es la gracia.

El maestro granadino dedicó gran parte de su *Memorial* a resolver dudas sobre la gracia. ¿En qué condiciones puede Dios darla o quitarla? ¿Cuáles son los medios a través de los cuales el hombre puede acceder a la gracia? ¿Cómo funcionan estos medios exactamente? Como sucede con el “lector cristiano”, hacer que estas cuestiones teológicas fueran relevantes para una discusión de problemas coloniales alteró completamente el orden local de las cosas. En el texto de Granada, la cuestión de la gracia es un asunto personal, individual, no es racial ni étnico. Todos los hombres se enfrentan a los mismos problemas y están en la misma situación. Esta idea no era problemática en la Península, pero en el contexto andino era altamente controversial, ya que cuestionaba la piedra angular del colonialismo: la diferencia entre españoles e indios. Omitirla implicaba tratar a los indios de manera diferente, pero seguirla suponía que cualquier hombre (independientemente de que fuera indio, español o negro) podía acceder a la gracia de Dios.

La cuestión de la gracia es central para entender el acertijo del presente colonial en el que escribe Guaman Poma. ¿Cómo reconciliar “la mano de Dios” con el sufrimiento de los indios y la impunidad de los españoles? La gracia —y con

esta la compasión— se alteran en el contexto colonial. El cronista andino alertó a sus lectores cristianos de que no sacasen conclusiones apresuradas. Los milagros, les dijo, pueden referirse a muchas cosas distintas: desde Dios comprobando la existencia de caridad entre los indios hasta los terremotos; desde pestes como la viruela o las paperas hasta tormentas de nieve extraordinarias; desde cosechas que se congelan a invasión de ratones y otras plagas. Los milagros incluían, en una combinación titilante de sarcasmo y declaración sin rodeos, que Dios enviase “malos critianos a rrobar hazienda de los pobres y quitalles sus mujeres y a sus hijas y seruirse de ellas” (p. 95) porque es una manera de salvar el alma:

[c]on todo eso nos dize Dios que nos acordemos y llamemos, y en cada hombre y en cada casa enbía Dios al mundo su castigo para que lo llamemos y denos gracia para que nos lleue a su gloria adonde uiue la Santícima Trinidad. (p. 95)

Rogar a Dios era, según Granada, la forma más eficiente para acceder a la gracia. Guaman Poma se hace eco de esta idea numerosas veces a lo largo de su obra. Dicha línea de pensamiento teológico permitía interpretar el cerco del Cuzco como un ejemplo de intervención divina favorable a los indios. Asimismo, los milagros tuvieron lugar no para mover a los indios a convertirse a una nueva religión, ni para ayudar a los españoles en tanto elegidos de Dios, como las lecturas reduccionistas de los textos coloniales afirmaban. Los milagros en las batallas de conquista sucedieron para ayudar a los indios a liberarse de los incas y, eventualmente, para recordar a aquellos que se llamaban a sí mismos cristianos (pero no se comportaban como tales) lo que realmente significaba ser cristiano.

Esta forma teológica alternativa de pensar la intervención divina en la conquista del Perú también explicaba, en términos distintos a los del Concilio, por qué Dios podía elegir no castigar a aquellos que hacían el mal y no recompensar a los que hacían el bien. En el primer caso, Dios podía permitir que los pecadores se perdiesen irremediabilmente para que su castigo eterno fuese el más duro y el más definitivo, tal como explicaba Granada:

El castigo que merecen estos es el que Dios les da, que es el mayor que se puede dar, que es dejarlos andar en este juego toda la vida hasta

que llegue la muerte, donde les acaezca lo que suele acaecer a los que nunca hicieron penitencia verdadera. (1994-1995 [1565], I, p. 65)

En el segundo caso, Dios podía dejar sufrir a los que hacían buenas obras para poner a prueba su fe, paciencia y perseverancia ante la adversidad, queriendo que sintiesen su “desamparo” y “olvido”, rezasen pidiendo ayuda y así serían recompensados con el premio mayor (Granada, 1994-1995 [1565], II, pp. 51-55). Mientras el sermón 24 del Concilio mencionaba la ausencia del castigo a los que hacían el mal, no consideraba la segunda (no recompensar a los que hacían el bien) y más bien justificaba el presente colonial de los indios como consecuencia de (supuestos) pecados pasados.

A estas formas teológicas alternativas de interpretar la intervención divina, con sus consecuencias importantes en función de la inteligibilidad de la historia, Guaman Poma le agregó un par más a medida que el texto progresó. En las “Conzideraciones”, le dijo a los lectores españoles en particular otra razón por la que no había castigo: había muchas plegarias efectivas pidiéndole a Dios perdón y misericordia. “Santa María Peña de Francia ruega a su hijo señor Jesucristo, y los santos y santas, ángeles del cielo, por el mundo y por lo pecadores” (pp. 946, 1026). Finalmente, debían considerar también las plegarias de “los questá en el mundo, de los santos saserdotes, clérigos, frayles y hermitaños y otros que no traen áuito, santos y santas señoras del mundo” (pp. 947, 1028).

En conclusión, la historia de los Andes no era como los autores españoles la presentaban. Los actos de Dios no eran legibles solo en las formas en que estos autores ubicuamente declaraban. Una interpretación teológicamente sólida de la historia providencial y la gracia divina, basada en autoridades cristianas altamente respetadas, resultaba en una historia totalmente diferente. De comprender esta distinción entre interpretaciones teológicas de una historia local y una historia universal se derivaban consecuencias claras para entender el presente y el futuro de los indios del Perú. Los conquistadores y autores españoles quitaron efectivamente a los incas del mapa de la historia global. Por ello, se hacía necesario andar nuevamente por el camino (estrecho) de la historia universal,

camino en el cual los pueblos andinos siempre habían estado delante de los españoles. En este sentido podemos entender la conversación que tenía lugar hacia 1615 y que informó la producción textual de Guaman Poma. Se trataba entonces no de apuntar errores (por ejemplo, la idolatría de los indios) para erradicarlos, como el discurso colonial español declaraba y las campañas de extirpación ponían en práctica, sino sobre cómo ser y dejar ser lo que debía ser en la historia andina.

Notas

- 1 Todas las citas textuales provienen de la edición digital, con paginación corregida, que se puede consultar aquí: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm> (Guaman Poma, 2001 [1615]). Cuando nos refiramos a esta obra solo citaremos el número de página.
- 2 Cuando la compañía española llega a Tumbes, Atahualpa había enviado allí a un inca de alto rango, quien era tanto un delegado especial como un espía. Guaman Poma no hace referencia alguna a la incertidumbre y las especulaciones sobre quiénes eran los españoles, que otras fuentes dejan en claro (véase Lamana, 2008, capítulo 1).
- 3 En los capítulos sobre el tiempo prehispánico, Guaman Poma menciona que las huacas y hechiceros de los incas les habían hablado del Viejo Mundo (Roma, Castilla, Turquía) (pp. 111, 114) y también que los reyes incas habían profetizado la llegada de gente nueva (pp. 264, 380). Guaman Poma plantea un razonamiento similar al del cronista texcocano Alva Ixtlilxochitl (2000 [1640?]): los amerindios siempre fueron parte de la historia universal y la conocían. El recurso a las profecías (algo a menudo polémico entre los estudiosos del colonialismo occidental) no es evidencia de mal agüero o prueba de inferioridad, sino una forma de cuestionar la geopolítica occidental del conocimiento según la cual se organizan los textos occidentales.
- 4 El requerimiento fue usado por primera vez en 1513 por Pedro Arias (Pedrarias) en América. El texto que se usaba fue escrito por el jurista y consejero real Juan López de Palacios, autor del *Tratado de las islas* (1512). Inspiró además buena parte de la legislación española para América y difundió la idea de la inmadurez de los indios, a quienes se debían proteger de ellos mismos. Era una declaración del rey español que se leía a los indios para informarles del derecho que tenía España para conquistarlos. Si los indios se resistían a esta declaración, los españoles lo consideraban un desafío a la voluntad de Dios y esto justificaba su derecho a la guerra de conquista. El texto completo del requerimiento se puede consultar en: <https://web.archive.org/web/20070501102909/http://www.ciudadseva.com/textos/otros/requeri.htm>.
- 5 Esta observación necesita clarificación. Los incas no eran simplemente malos según lo que planteaba Guaman Poma. Siguiendo un esquema creado por Polo Ondegardo y repetido por Acosta (Lamana, 2012), el autor andino distinguía el dominio inca en función del “buen gobierno” y de la “mala religión”. Una relación cercana con el diablo habría resultado en el inicio de la idolatría en los Andes. Pero, por otro lado, los incas eran el mejor ejemplo de buen gobierno y sus leyes que seguían de cerca a la ley natural.

- 6 *Tercero catecismo*: “gente nueva en la fe” (1990, p. 625) o gente “de cortos y tiernos entendimientos” (p. 625).
- 7 Para la emergencia de la tradición milagrosa, véase Duvols, 1962.
- 8 Las narrativas españolas (Colón, Cortés, Xerez) presentan los triunfos de los conquistadores como el resultado de la intervención divina y la fe del héroe en Dios. Hay un círculo virtuoso en el cual las buenas obras son recompensadas con gracia que fortifica al héroe para que realice nuevas y más grandes hazañas. En contraste, no hay héroes en estas batallas en la *Nueva corónica*. Además, los conquistadores son presentados de la forma más desfavorable posible. Por lo tanto, sería claro para el lector que no podía haber círculo virtuoso alguno. Por ello, los actos de intervención divina según Guaman Poma, y a diferencia de los textos españoles, tuvieron protagonistas estrictamente divinos: la Virgen María, Santiago Matamoros, el Espíritu Santo, entre otros. El fin de los conquistadores deja claro que estos no iban a ser recompensados en la vida después de la muerte (una declaración teológica), de la misma manera que no deberían recibir ningún premio en la vida terrenal (una declaración política).
- 9 “Entre estas dos partes que para bien vivir son necesarias, la segunda es tanto más necesaria y excelente que la primera cuanto lo es más el espíritu que el cuerpo, y el evangelio que la ley” (II, pp. 15-16).

Referencias bibliográficas

- Acosta, J. de. (2002 [1590]). *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid: Dastin.
- Adorno, R. (2000 [1986]). *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru*. Austin: University of Texas Press.
- Cortés, H. (2000). *Cartas de relación*. Madrid: Dastin.
- Duvols, P. (1962). Les traditions miraculeuses du siège du Cuzco (1536) et leur fortune littéraire. *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, 40(7), 1-7.
- Granada, L. de. (1994-1995 [1565]). *Memorial de la vida cristiana. Obras completas*, vols. I y II. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Guaman Poma de Ayala, F. (1987 [1615]). *Nueva crónica y buen gobierno*. Edición a cargo de J. V. Murra, R. Adorno y J. L. Urioste. 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>

- Ixtlilxochitl, F. de A. (2000 [ca. 1640?]). *Historia de la nación Chichimeca*. Madrid: Dastin.
- Lamana, G. (2008). *Domination without Dominance*. Durham: Duke University Press.
- Lamana, G. (2012). Pensamiento colonial crítico. Polo Ondegardo, los Andes y los estudios andinos. En Go. Lamana (Ed.), *Pensamiento colonial crítico: Textos y actos de Polo Ondegardo* (pp. 49-87). Lima-Cuzco: Instituto Francés de Estudios Andinos, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Lamana, G. (2016). Colonialidad y teología en la obra de Guaman Poma de Ayala. En C. Poupene Hart et ál. (Eds.), *El Perú en su historia. Fracturas y persistencias* (pp. 149-166). París: Editions Le Manuscrit.
- Las Casas, B. de. (1992 [1552]). Brevísima relación de la destrucción de las Indias. Edición de Ramón Hernández. En P. C. Delgado y A. García del Moral (Eds.), *Obras Completas*, vol. 10 (pp. 29-94). Madrid: Alianza Editorial.
- Tercero catecismo y exposición de la doctrina cristiana, por sermones*. (1990 [1585]). En J. G. Durán (Ed.), *Monumenta catechetica hispanoamericana*, vol. II (pp. 613-741). Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina.
- Valera, C. (Ed.). (1989). *Cristóbal Colón. Textos y documentos completos*. Madrid: Alianza Universidad.
- Xerez, F. de. (1985 [1535]). *Verdadera relación de la conquista del Perú*. Madrid: Historia 16.

La legislación eclesiástica, el cabildo indígena del Hospital del Cuzco y la relación entre Murúa y Guaman Poma

Eclessiastical Law, the Indigenous Council of the Hospital of Cuzco, and links between Murúa and Guaman Poma

José Cárdenas Bunsen

Vanderbilt University, Tennessee, Estados Unidos

Contacto: Jose.cardenas-bunsen@vanderbilt.edu

<https://orcid.org/0000-0002-5809-5749>

Resumen

Este ensayo explora el tratamiento del corpus conciliar en las obras de Martín de Murúa y Guaman Poma de Ayala. Sostiene que Murúa incorporó cercanamente los decretos conciliares para fundar su autoridad de cronista y presentar su trabajo como si fuera una extensión de la obra del concilio que le permitiera ofrecer consejos a las autoridades civiles y eclesiásticas sobre materia indiana. Análogamente, Guaman Poma se apoyó en los decretos de los sínodos limenses en diversos capítulos de su Nueva corónica y sobre esta base sustentó sus propuestas principales de reforma eclesiástica. Sin embargo, la principal diferencia de su aproximación, en contraste con Murúa, reside en que Guaman Poma empleó esos mismos decretos para demoler la imagen que el fraile mercedario había elaborado de sí mismo, mostrar la ineficacia de los consejos que extendía a las autoridades eclesiásticas, desautorizar sus libros e insinuar las penas que merecía Murúa por desobedecer e instrumentalizar la jurisdicción eclesiástica.

Palabras claves: Martín de Murúa; Felipe Guaman Poma de Ayala; Sínodo limense; Decreto conciliar; Reforma eclesiástica; Cabildo; (Auto)representación; Informantes.

Abstract

This essay examines the use of ecclesiastical council records in the works of Martín de Murúa and Guaman Poma de Ayala. It argues that Murúa used the Council decrees to support his authority as chronicler and to present his work as an extension of the Council's. This would have allowed him to offer advice about Indian matters to civil and ecclesiastical authorities. In a similar direction, Guaman Poma used the decrees of the Lima Council meetings in several chapters of his chronicle to sustain his main proposals for ecclesiastical reform. The main difference between his use of these documents and that of Murúa's is that Guaman Poma used them to demolish the friar's image, show the inefficacy of his potential advice to Church officials, unauthorize his books and suggest

the punishments Murua deserved because he disobeyed and manipulated ecclesiastical jurisdiction.

Keywords: Martín de Murúa; Felipe Guaman Poma de Ayala; Lima Synods; Council decree; Cabildo (council); Church reform; (Self) representation; Informants

Recibido: 24.08.19 Aceptado: 17.10.19

Felipe Guaman Poma y Martín de Murúa mantuvieron un estrecho contacto intelectual. El autor andino ilustró la primera versión de la *Historia* de Murúa y posteriormente lo criticó severamente en su *Nueva corónica*. Murúa, por su parte, trabajó con informaciones de los caciques de las parroquias del Cuzco y de Guaman Poma, de quien conservó un escudo cuya leyenda aludía al linaje de su abuelo Guaman Chaua (Murúa, 2008, p. 307r). Este ensayo se aproxima al vínculo entre estos dos cronistas desde el ángulo de la legislación eclesiástica y de la actuación del cabildo indígena del Hospital del Cuzco. Sostiene que las fuentes, los informantes y los temas en la obra de Murúa se explican por la asociación y/o sanción de estos elementos con los distintos ordenamientos jurídico-eclesiásticos emanados de la autoridad episcopal y virreinal. Sobre estas bases, Murúa articula los intereses de los caciques cuzqueños y se construye una imagen de buen cura, conocedor de la lengua, historia y costumbres nativas, ello fruto de la obra de la orden mercedaria a través de los lineamientos del Tercer Concilio de Lima y las ordenanzas de Francisco de Toledo. Guaman Poma análogamente autorizó su *Nueva corónica* y algunas de sus propuestas principales de reforma en la misma legislación eclesiástica. La principal diferencia de su aproximación consiste en que Guaman Poma empleó ese corpus para demoler la imagen que Murúa había elaborado de sí mismo, inclinarse por una política favorable al clero secular y proponer la ordenación sacerdotal de los indios. Además, al reclamar para su padre la misma posición que la de los caciques informantes de Murúa, el cronista andino compartió su programa temático y artístico.

Para sustentar estas hipótesis rastreo las alusiones y citas de la legislación eclesiástica en la obra de ambos cronistas y las complemento con el seguimiento documental del cabildo indígena del Hospital de los Naturales del

Cuzco, cuyas actividades iluminan aspectos de la temática visual y argumental de ambos cronistas y el posible interés que pudo tener la élite nativa en el libro de Murúa. Por haber comenzado a escribir antes de Guaman Poma, empiezo con el análisis de la obra del fraile mercedario.

Murúa frente a la legislación eclesiástica

La concepción de las dos versiones de la crónica de Murúa está estrechamente vinculada a la política eclesiástica de fines del siglo XVI. Los intereses de la Orden de la Merced y su interacción con las decisiones del Obispado del Cuzco y del Arzobispado de Lima explican la inclusión de ciertos episodios históricos y la elección de las fuentes históricas citadas con el fin potencial de proyectar los hechos históricos con un estatus favorable para la orden ante los ojos del lector. El perfil mismo de Martín de Murúa cubría el vacío de “frailes graves y letrados” que la orden buscaba llenar desde 1570. Con este fin se había solicitado el apoyo del rey para el paso a Indias de estos, arguyendo ser orden antigua en el Perú, leal al rey en los levantamientos de los conquistadores y capaz de ocuparse de doctrinas en los pueblos andinos (Barriga, 1933, I, pp. 30, 124-128)¹. La titularidad de estas doctrinas se vio amenazada por las políticas del Obispado del Cuzco. Desde 1560, el cabildo cuzqueño decidió retirar las doctrinas que estaban a cargo de las órdenes religiosas. Los mercedarios apelaron la decisión e impulsaron una probanza para asentar su eficiente labor en la conversión de los naturales, que contó con el apoyo de Polo de Ondegardo (Barriga, 1933, II, pp. 239-240). A pesar de estos esfuerzos, en 1585 el cabildo retiró los curatos a las órdenes y convocó a oposiciones a clérigos seculares². No obstante, el Tercer Concilio de Lima, el sínodo con mayor autoridad, no proponía en sus decretos una política contraria a los curatos regidos por las órdenes religiosas.

Este corpus eclesiástico anterior a 1590, la fecha más temprana consignada en la obra de Murúa, se articula complejamente en las versiones de su crónica. En primer lugar, los argumentos de los mercedarios a favor de sus servicios cristalizan en el capítulo inicial de la crónica sobre la participación de la orden en la conquista del Perú (Murúa, 2004, 8r/v). Así, se proyectaban a la serie

de capítulos referentes a la actividad de la orden en el gobierno espiritual, donde Murúa repitió la tesis oficial mercedaria de ser una de las más antiguas órdenes y patrocinadora de misiones en las provincias del Perú, Santa Cruz, Tucumán, Paraguay y Chile (Murúa, 2008, 324r-330r). En segundo lugar, las decisiones del Tercer Concilio, no contrarias a las órdenes religiosas y aprobadas con la participación de los provinciales mercedarios³, ocupan un rol principal en la obra de Murúa. El Tercer Concilio había mandado explícitamente conocer sus decretos a todos los curas y había confirmado las decisiones de los sínodos metropolitanos anteriores de 1552 y 1567 (Vargas Ugarte, 1952, I, pp. 322-323). El fraile hizo constar ante su lector su familiaridad con esta legislación canónica mediante la autorización de sus opiniones con sus decretos. En un capítulo dedicado a ofrecer consejos a los corregidores en materia religiosa, Murúa recomienda proceder con extremo sigilo en la identificación de las creencias nativas, evitar escandalizar a los naturales y erradicar sus prácticas religiosas con discreción, para lo cual anota: “no es éste remedio nuevo que en el concilio provincial de Lima hecho en el año de mil y quinientos y sesenta y siete y en el congregado el año de mil y quinientos y ochenta y tres confirmado por la santidad de Sixto V se mandó se hiziese lo que en este capítulo refiero” (2008, 300v; Vargas Ugarte, 1952, 3, pp. 32-37). El cronista adopta reiteradamente una posición similar a la del concilio, tratando de fortalecer la validez de sus argumentos y la importancia de su narración, para lo que indica que sus conocimientos históricos y su experiencia como doctrinero lo llevan a coincidir con —y aun complementar— los textos refrendados por la autoridad episcopal.

La impronta del corpus textual de los concilios limenses en los escritos de Murúa informa los criterios de la escritura histórica y constituye un pilar central sobre el que este autor asienta su figura de cronista. Pudo encontrar una aprobación a su interés histórico por los usos y costumbres nativos en el proemio al *Confesionario* trilingüe, donde el concilio había establecido la necesidad de que los curas doctrineros se informasen sobre los patrones religiosos nativos, mandándoles que “apunten y hagan memoria dello y lo adviertan al obispo o a su visitador de palabra o por escrito” (Tercer Concilio, 1985 [1584], p. 201;

Vargas Ugarte, 1952, I, pp. 257 sub 122). Los temas cubiertos por la crónica de Murúa y sus comentarios muestran que el autor acata esta y otras decisiones de los concilios, dejándolas entrever en numerosos pasajes y entretejiéndolas en su narración histórica. Se explican así las interrupciones del mercedario en el hilo de su narración para insertar comentarios sustentados en los mandatos del concilio. Por ejemplo, la narración de los amores de los hermanos Sayre Tupa Inga y Cusi Huarcay se detiene para acoger una consideración sobre que

[...] los curas que doctrinamos a estos yndios lo deujemy adbertir en que no caminen a parte ninguna con sus hermanas ni parientas ni los padres con las hijas y mucho menos las madres con sus hijos por algunas cosas que yo en muchos años como cura dellos e sabido. (2008, 219v)

En esta digresión, Murúa observa el mandato del concilio para combatir el incesto en primer grado de consanguinidad, según se estipulaba en numerosos decretos y en la colección de sermones sobre los impedimentos del matrimonio (Vargas Ugarte, 1952, I, pp. 245-246; Tercer Concilio, 1985 [1584], pp. 527-528). En otras ocasiones, el mercedario estalla en expresiones de celo pastoral que recogen el afán conciliar por regular la vida eclesiástica. Los concilios limenses pretendían erradicar la corrupción del clero, como lo demuestra la inclusión en los papeles originales de una opinión solicitada por los preladados de Lima a los obispos mexicanos sobre el rol de los sínodos en la vida ejemplar del clero (*Sínodos*, 1582-1604, 196r). Sobre esta base, Murúa pide descartar intereses superfluos y entregarse a la conversión de los indios:

[...] todos los que en este reino andamos en la combersión de las almas de estos miserables, devemos asello con un celo santo de procurar la honra de Dios y anunciar su santo nombre en estas naciones, dejados otros vanos e inútiles intereses, que hacen perder el premio digno a los trabaxos que entre ellos se padecen. (2008, 179v)

Así, la legislación conciliar actúa como una de las fuentes programáticas más consistentes que este cronista explícita o tácitamente observa y que le ofrece incluso la plataforma para emprender su propia pesquisa histórica. En conformidad con este corpus, Murúa levanta su figura de concededor de las antigüedades de los indios. En 1590 y luego en 1596, trató de refrendar este conocimiento con los

nombres de los caciques cuzqueños que habían informado sus investigaciones y con la carta de recomendación de estos señores para la publicación de su libro, donde declaraban que él mismo se había informado de los indios más ancianos y de ellos mismos para escribir su historia (2008, 307v). Sorpresivamente, al reordenar las páginas de sus libros, Murúa decidió silenciar las identidades de sus informantes y esconder su carta, pegando contra folios nuevos las páginas donde figuraban sus nombres y su recomendación (Ossio, 2014, pp. 16-18, 28; Cummins, 2014, pp. 36-40). No obstante, al suscribir la carta en 1596, la intervención de estas autoridades cuzqueñas acusa el interés que las élites indígenas podían tener en una obra como la de Murúa. Las actividades de don Luis Chalco permiten entrever las motivaciones de su apoyo. Su posición social dependía enteramente de la legislación eclesiástica anterior al Tercer Concilio, también emanada del virrey Toledo.

La política eclesiástica toledana y el Hospital de los Naturales: el caso de don Luis Chalco

Las identidades de los informantes nativos de Murúa han sido reveladas recientemente (Cummins y Ossio, 2013, pp. 155-156). Debajo de la primera acuarela de la obra del mercedario se leen los nombres de don Pedro Purqui, cacique principal de los indios cañaris de la parroquia de Santa Ana; don Martín Quispe Topa, cacique principal de la parroquia de San Cristóbal; don Mango Topa, cacique principal de la parroquia de Santiago; don Juan Quispe Cussi Inga, cacique de la parroquia de San Blas; y don Luis Chalco Yupanqui, gobernador mayor del Cuzco y de todas sus parroquias (Murúa, 2004, 1v; Cummins y Ossio, 2013, pp. 155-156). El rango y la adscripción de estos informantes vinculan esta obra con el mundo de las parroquias del Cuzco, en las que Francisco de Toledo mandó integrar a toda la población nativa de la ciudad (Aparicio, 1963, pp. 120-121). Sus posiciones, entonces, habían quedado establecidas en las ordenanzas toledanas que resultaron de una visita general detalladamente instruida por Toledo y realizada por un equipo. Sus instrucciones mandaban averiguar la identidad de los titulares de los cacicazgos de cada pueblo, los patrones de su

sucesión, la jurisdicción de la que gozaban y los tributos que pagaban en tiempos de los incas (*Ordenanzas...*, 1604, 68v-74v; Mumford, 2012, pp. 85-89). Toledo previó también que se redujera el número de jerarcas indígenas, quitándoles los servicios personales que los naturales prestaban a los “mandones y principales” y manteniendo únicamente los privilegios de “los caciques principales del repartimiento y segundas personas y los caciques de guarangas y pachacas” (*Ordenanzas...*, 1604, 88v). Para la década de 1590, los caciques principales conformaron un grupo que mantuvo —o incluso adquirieron— sus privilegios tras la reforma toledana. Los caciques representaban a cuatro de las siete parroquias del Cuzco que habían sido confirmadas en las ordenanzas de Toledo y operaron entre 1590 y 1616 (Levillier, 1925, p. 111).

La presencia de don Mango Topa entre los informantes de Murúa se explica por la relación de la parroquia de Santiago con el convento de la Merced, donde Murúa escribió la primera versión de su crónica. El ayllu Choco, adscrito a esta parroquia, proveía yanaconas y sacristanes al convento y, en 1645, los Topa se mantenían como caciques de dicho ayllu (*Lista de los indios...*, 1645, 1r/v). El caso de don Luis Chalco confirma el vínculo de los informantes de Murúa con las parroquias. Las ordenanzas toledanas estipulaban que cada parroquia eligiera anualmente un alcalde de entre los naturales, que ejecutase las órdenes del corregidor, asistiese en las causas judiciales de los naturales y ordenase las fiestas de la parroquia (Levillier, 1925, p. 114). Esta elección implicaba la congregación de un cabildo con potestad para realizar la elección de estos funcionarios. De los registros de tales comicios solo se conserva el libro de cabildo y ayuntamiento de la iglesia de Nuestra Señora de los Remedios, que servía como parroquia del Hospital de los Naturales del Cuzco. Su asamblea de caciques y yanaconas tenía la misión de renovar a los alcaldes, regidores y obrero mayor de la parroquia los primeros días del mes de febrero y tomar residencia al cabildo saliente (*Libro de cabildo...*, 1602-1627, 10r-14v).

En la elección del 2 de febrero de 1606, don Luis Chalco actuó como traductor del cabildo secular del Cuzco que asistía a las elecciones del cabildo del Hospital para confirmarlas. Para oficializar la elección,

[...] fueron llamados los electos y por lengua e interpretación de don Luis Chalco se recibió dellos juramento en forma de derecho que usarán bien e fielmente sus oficios y guardarán las hordenansas del señor birrey don Francisco de Toledo y no consentirán idolatrías y borracheras. (*Libro de cabildo...*, 1602-1627, 43r)

La actuación de don Luis Chalco como traductor entre el cabildo de la ciudad del Cuzco y el cabildo de la parroquia lo coloca en la élite cultural nativa que se ocupaba de estas labores de mediación (Adorno, 1994, pp. 378-387; De la Puente, 2014, pp. 145-150). A su figura se le pueden atribuir las características de los intérpretes proyectadas en las instrucciones de Toledo que los caracteriza como personas de confianza, imparciales y conocedoras de las lenguas (*Ordenanzas...*, 1604, 64v). Durante los años en que Guaman Poma y Murúa escriben, el contexto de las labores y actividades del directorio parroquial que Luis Chalco ayuda a instituir abre una ventana para comprender la posición de los caciques en las parroquias y la selección de parte de los temas que Murúa, primero, y Guaman Poma, después, historian e ilustran. El cabildo del Hospital muestra el pleno funcionamiento de las ordenanzas toledanas y desempeña un rol preponderante en la vida ritual de la comunidad parroquial. Tenía entre sus electores a sus caciques principales, quienes gozaban de voz para proponer a los fiscales de las doctrinas y a otros oficiales (*Libro de cabildo...*, 1602-1627, 2r). Este ayuntamiento, además, favorecía el rango social del cacique principal en la vida de la parroquia; el cabildo del 2 de abril de 1585 le confirmó sus honores y preeminencias “como gobernador del pueblo”, permitiéndole llevar cada año el estandarte de la parroquia en la procesión del Corpus Christi rodeado por los miembros del cabildo que sostenían el palio y por los mandones de cien indios que portaban los maceros (*Libro de cabildo...*, 1602-1627, 4r/v). Como las ordenanzas toledanas contemplaban la inclusión de danzas indígenas en las procesiones (Levillier, 1925, p. 113), el cabildo del Hospital año tras año planificaba, con la participación del cura beneficiado, el desfile y alarde festivo para la procesión de la Virgen de los Remedios, la semana santa y el Corpus Christi. Además, establecía la cantidad de palmas y flores que aportaría cada ayllu; nombraba a los cargadores de las andas; programaba en años sucesivos el baile de los aymaraes, de los guancas,

de los yungas, de los collas y del inga; aumentaba a conveniencia la cantidad de “invenciones y taquies”; mandaba adornar la plaza de la iglesia con “altares en sus cuatro esquinas” decorados con pendones, paños y guadamecías; y regulaba la asistencia de ingas y yanaconas con vestuarios y plumerías de distintas zonas de los Andes (*Libro de cabildo...*, 1602-1627, 4r, 9r, 11v, 13r, 15r, 16v). La intensa vida ritual de las parroquias en la que sus informantes tomaban parte se registra en clave histórica en la crónica de Murúa y explica la atención que el cronista concedía a estos aspectos de la cultura indígena y que han llevado a considerarlo “el gran chambelán de los incas” (Porrás, 1948, p. 809; Ossio, 2000-2002, p. 55).

Narrativamente, Murúa registró la práctica de las procesiones y fiestas, al igual que sus antecedentes, en la época incaica. Ilustró también la variedad de las vestimentas mediante los retratos de incas, coyas y capitanes; la identificación verbal de cada ornamento dibujado; el calendario ritual; las plumerías de los danzantes; la “fiesta del ynga”; la “procesión general de los indios antiguos” y las celebraciones matrimoniales son temas centrales de su programa artístico. Estas acuarelas, entre las cuales sabemos hoy que Guaman Poma preparó la número 99, anticiparon los dibujos de la *Nueva corónica* (Murúa, 2004, 9v, 10r, 17v, 81v-84r, 97v, 98r, 126r; Guaman Poma, 2001 [1615], pp. 86, 260, 320, 329, 862)⁴.

La coincidencia entre las actividades del cabildo y el programa temático de los cronistas señala la interdependencia entre su versión histórica y el contexto social de sus informantes. ¿Qué partes del libro de Murúa les podía interesar a estos caciques? Además de mostrar los antecedentes históricos de las prácticas culturales de sus parroquias, potencialmente les pudo interesar la proyección histórica de sus jerarquías cuyos orígenes y funciones aparecían en la narración de Murúa. El cronista los presenta como gente principal estrechamente asociada a los incas y definida como señores de indios “que verdaderamente quiere decir señor que tiene a cargo la gente [cacique]”, detallando las preeminencias, ordenamiento y honores que recibían del inca en perpetuidad (Murúa, 2004, 52v, 57 r/v; 2008, 250r/v). De la narración histórica de Murúa se desprende que los caciques estaban en los comienzos de una vida política de los Andes antes de la aparición de los incas:

[...] antiguamente no hubo señor general de toda la tierra, sino que en cada provincia y en cada parentela y generación se gobernaban como behetría por el más principal curaca o cacique de ella y tenían sus pueblezuelos y casa sin orden, apartada una parentela o aillo de la otra. (2004, 8v; 2008, 16r)

Según Murúa, con el surgimiento de los incas, la historia de los caciques se integró a su gobierno y fue elogiada porque “una sola ley había entre esta gente que era no traspasar el derecho de naturaleza” (2004, 54r). Por las implicaciones políticas de su historia, Murúa consignó el nombre de sus informantes detrás de una alegoría del origen de la política. Anticipando el recurso de Guaman Poma de utilizar la imagen como refuerzo de su argumentación histórica (Adorno, 2000 [1986], pp. 83-89), Murúa escogió como primera ilustración de su crónica una imagen de un inca armado de una honda en el momento inmediatamente anterior a la caza de un animal (figura 1, Murúa, 2004, 1v).

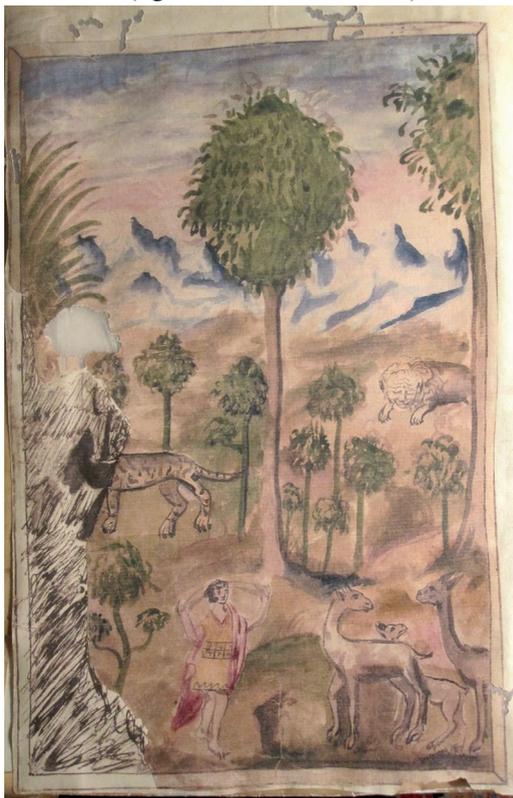


Figura 1. Martín de Murúa, *Historia del origen de los incas* (1598).

Reproducido con permiso de Juan Ossio.

Esta imagen cumple una importante función argumental que toca la cuestión de la legitimidad del dominio indio que Murúa defiende en distintos lugares de su crónica. Para estos efectos, la escena de la cacería resulta decisiva. Esta acuarela traslada al ámbito andino la alegoría aristotélica del origen del dominio y del nacimiento de la guerra explicados precisamente con el ejemplo de la cacería (Aristóteles, 1998, 1256b). Los tratadistas de Indias interpretaban este pasaje como una prueba de que la posesión de las cosas exteriores es justa y defendida por el derecho natural para todos los hombres del mundo (Las Casas, 1997, pp. 1236-1237). Murúa era lector de Aristóteles y, en especial, de la *Política*, texto que cita explícitamente para hablar de la tiranía de Manco Cápac (2008, 20v). Las implicaciones argumentales de esta acuarela inciden en la legitimidad del señorío indígena y en la asociación de los inicios políticos de los Andes a la ley natural, cuya observación continuada le permitirá al autor afirmar que las leyes incas acusaban “indicios de mucha policía que guardaron y de su prudencia y sauer” (2008, 270v). Estos fundamentos, a su vez, justifican que Francisco de Toledo recogiera numerosas leyes incas en sus ordenanzas y Felipe II las mandara respetar (2004, 125v; 2008, 271r). La supervivencia de la autoridad de los caciques representa, así, el primero y el último eslabón de esa cadena sostenida en la ley natural y mantenida por los incas y por las ordenanzas de Toledo. Su participación como informantes de la crónica y su relación con Murúa se explican por el funcionamiento de la política eclesiástica que los ha vinculado institucional y personalmente a las parroquias, y cuyos intereses se articulan en clave histórica en ciertos temas y argumentos de la crónica de Murúa. Para este, la comunicación con los caciques del Cuzco y los indios viejos acentuaba su conocimiento de la lengua de los indios y enlazaba una vez más con las líneas más conspicuas de la política eclesiástica general.

El quechua y las fuentes de Murúa

Murúa se apresura a mostrar su pericia en quechua en casi todas las páginas de su crónica; así, transcribe las frases que supuestamente habrían pronunciado ciertos incas o señores indios, elabora retratos verbales en quechua para complementar

los retratos de los incas y explica sistemáticamente las etimologías quechuas de los nombres de las ciudades indias que describe en su historia (2004, 9v, 10r, 13r; 2008, 210v, 357v, 360r).

Al expresar su conocimiento lingüístico, Murúa se mostraba obediente de las disposiciones eclesiásticas sobre las habilidades de los curas en lenguas indígenas. Numerosos decretos repetidos en los tres concilios limenses exigían probar la solvencia requerida en quechua para acceder al curato, merecer la congrua (renta mínima de un oficio eclesiástico o civil) y oír confesiones sin intérpretes (Vargas Ugarte, 1952, I, pp. 123, 226, 235). En este punto, no existía oposición frente a las políticas del Obispado del Cuzco, que también exigía el conocimiento de las lenguas nativas y había instituido un examen de lengua para los aspirantes a los curatos (*Libro primero...*, s. f., 74r). El Tercer Concilio decretó que se usaran exclusivamente los textos que habían traducido al quechua y al aimara e inclusive publicó una gramática y un diccionario quechuas que complementaban tales textos (Vargas Ugarte, 1952, I, p. 323; Cárdenas, 2014a, pp. 88-95). El Concilio acuñó las directrices sobre ortología (arte de pronunciar correctamente) quechua que siguen los fragmentos quechuas de Murúa (Cerrón Palomino en Ossio, 2004, p. 65). Esta adopción de convenciones ortográficas es una marca indeleble que liga el trabajo del mercedario con la labor del Concilio.

Hay una dimensión menos visible de la legislación eclesiástica en la obra de Murúa que explica la inclusión de las posturas antitéticas de Polo de Ondegardo y de Bartolomé de Las Casas en su crónica. Murúa organizó todos los capítulos sobre religión indígena siguiendo al pie de la letra a Polo de Ondegardo y añadiéndole las acuarelas de Guaman Poma. En los escritos de Polo convergían los intereses de la orden mercedaria y la autoridad del Tercer Concilio, lo que lo convirtió en el autor más apto para seguirlo en materia de religión indígena. Polo había sido autor póstumo publicado con la autoridad del Tercer Concilio; en vida había instituido las cuatro primeras parroquias del Cuzco y había favorecido a su orden en el pleito que sostuvo contra el cabildo del Cuzco (Barriga, 1933, II, pp. 239-240; Porras, 1948, pp. 594; Álvarez-Calderón 2007, p. 167; Tercer Concilio, 1985 [1584], pp. 265-283).

Martín de Murúa conoció también los impresos lascasianos de 1552. Resumiendo las conclusiones de la *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*, sostuvo que las guerras de conquista eran injustas y realizadas sin recta intención solo para alimentar una codicia insaciable. También aludió al sumario de la disputa con Juan Ginés de Sepúlveda, mencionando que Las Casas había negado la condición bárbara de los indios (2008, 167v). En el estadio final de su manuscrito, Murúa —o su censor— canceló algunas líneas de raigambre lascasiana (Adorno, 2004, pp. 52-55). A pesar de estas supresiones, la *Historia general del Pirú* conservó las tesis fundamentales de que los despojos a los indios eran injustos:

[...] les habían quitado [sus haciendas] los españoles con desorden y poco temor de Dios, como si los ingas e indios no fueran señores de sus haciendas, sino que todo estuviera perdido el dominio y aplicado a quien primero pudiese tomarlo por fuerza. (Murúa, 2008, 192v)

Este reconocimiento del dominio de los indios y su derecho a restitución era un asunto elevado a decreto episcopal por las decisiones de distintos concilios limenses. El Segundo Concilio había decretado

[...] que se ha de restituir a los indios lo que se les ha tomado haciéndoles agravios, y que las restituciones inciertas se harán bien dándose a los ospitales o iglesias de indios lo que se les debe y desto deven avissar los escrivanos quando hacen testimonios. (En Vargas Ugarte, 1952, I, p. 239)

Este decreto aplicaba a nivel metropolitano la decisión de un sínodo local presidido por Jerónimo de Loayza en 1560 y aprobado por todos los superiores de las órdenes religiosas; en este se adoptaron las disposiciones del confesionario de Bartolomé de Las Casas para administrar la confesión a los encomenderos (Lopetegui, 1945, p. 581; Lohmann, 1966, p. 57). Los prelados oficializaban su coincidencia con los postulados legales y teológicos que sostenían la argumentación de Las Casas, pues estos procedían de los principios más fuertes del derecho canónico y no podían ser abolidos, ni siquiera por una legislación como la que llegó a propiciar el virrey Toledo, que tuvo que admitir la restitución de las posesiones a los indios y mandó su estricta supervisión en las instrucciones de la visita (*Ordenanzas...*, 1604, 79r; Cárdenas, 2014b, pp. 795-797). A través de

esta cadena de mediaciones, Murúa, al reafirmar en su crónica el dominio legítimo que asistía a los naturales, no corría un gran riesgo intelectual, pues esa premisa se amparaba en la aprobación de las tesis defendidas por de Las Casas ante los sínodos limenses, cuyo corpus textual se revela como el hilo conductor por el cual Murúa dialoga con las grandes líneas del pensamiento político y teológico sobre las Indias. Apurando el análisis, la impugnación de Murúa contra la legalidad de las guerras de conquista sustentada en citas y paráfrasis de Bartolomé de Las Casas, su desaprobación de los despojos ilegítimos contra los indios, sus inectivas contra la codicia insaciable y su condena de la falta de autoridad de Pizarro para ejecutar a Atahualpa sirven para presentar entre líneas los elementos que desplazan la justificación de la conquista a la arena estrictamente religiosa y refuerzan los pasajes donde la providencia aparece moviendo los destinos del Perú y la labor de los religiosos en la conversión de los naturales (2008, 126v-127v, 51r, 134v-137r, 145r, 150v).

En conclusión, el vínculo de Murúa con la legislación eclesiástica desvela sus estrategias para construir su imagen de autor ante sus lectores y aclara parte de sus motivaciones para interesarse en la historia indígena. Escribirla complementa su perfil de buen doctrinero y de quechuista conocedor de las costumbres e historia indígenas. Todas estas cualidades venían aprobadas por los concilios en distintas decisiones. Guaman Poma ilustró la primera versión de la crónica de Murúa con 99 acuarelas en las que añadió numerosas informaciones (Adorno y Boserup, 2008, p. 43). En su segunda versión, el fraile descartó la mayoría de estos dibujos, pero conservó un escudo con las armas de los antiguos señores del Tahuantinsuyu que había ilustrado Guaman Poma para adornar la carta al rey de los curacas del Cuzco. Allí, Murúa cedió a Guaman Poma un lugar para adelantar un argumento axial de su *Nueva crónica*: la antigüedad y legitimidad de su estirpe paterna frente a los otros señores del Tahuantinsuyu (2008, 307r). Este dibujo es la prueba visual de su mutua relación intelectual y artística de la que forma parte central la cultura impresa y manuscrita que comparten. A este respecto, la misma legislación eclesiástica fue también lectura de cabecera del cronista indio y arma efectiva contra Martín de Murúa.

Guaman Poma de Ayala frente a la legislación eclesiástica

La *Nueva corónica y buen gobierno* se apoya en un solvente conocimiento de la legislación eclesiástica. La relación más estrecha con este corpus aparece en la sección que Guaman Poma dedica a los padres de las doctrinas: “como los dichos padres de las dotrinas no quieren guardar ni ciguir lo que manda el santo concilio y hordenansas y provisiones reales de su magestad” (pp. 565-566)⁵. Esta referencia del cronista alude no solamente a los decretos sinodales, sino también a las ordenanzas del virrey Toledo. Sobre estas bases, el cronista andino consigue sustentar una profunda crítica del clero y mantenerse dentro de la ortodoxia más estricta (Charles, 2011, pp. 210-217). Guaman Poma realiza entonces una operación análoga a la de Martín de Murúa, no solo al autorizar sus propuestas mediante la alusión a las disposiciones conciliares, sino también al adoptar las opiniones de Bartolomé de Las Casas e historiar las mismas instituciones que aparecían mencionadas en el apéndice al *Confesionario para curas de indios* (Adorno, 2000 [1986], pp. 23-27). Como Murúa, Guaman Poma también se guía por el texto de Polo de Ondegardo, refundiéndolo en ocasiones, siguiendo su orden expositivo, elaborando siempre la información e insertando numerosas observaciones ausentes en Polo (pp. 276, 237-261; Tercer Concilio, 1985 [1584], pp. 274, 270-273).

Aparte de estas estrategias similares en la composición de su obra, hay grandes diferencias que separan su proyecto de las historias de Murúa. La principal consiste en que Guaman Poma empleó la misma legislación para pulverizar la imagen autorial que tan cuidadosamente había construido el mercedario en las dos versiones de su crónica. Guaman Poma mencionó cinco veces al fraile Murúa en la *Nueva corónica* para denunciar los abusos del mercedario contra los indios (Ossio, 2004, pp. 50-51). Toda la crítica del autor indígena se basaba en la observación de los decretos de los concilios y en la representación sistemática que hizo de Murúa. El cronista andino atribuyó acciones al fraile e invirtió el sentido de los decretos conciliares. Murúa aparece, por ejemplo, maltratando a los indios tanto que los obliga a huir del pueblo de Aimaraes (p. 521). El autor también

descarga su artillería en el retrato que consigna del fraile como comendador del pueblo de Yanaca, ya que lo acusa de haber destruido a los indios con la imposición de trabajos, servicios personales, rapiña de sus bienes, levantamiento de falsos testimonios, castigos arbitrarios y obstrucción de la justicia (pp. 662-663). Este retrato violaba la provisión del Concilio que estipulaba que los curas de indios debían procurar la conversión de los naturales sobre todo con el ejemplo de vida y que, para tal efecto, no debían pedirles nada material, bajo pena de restituirlo por el doble de su valor (Vargas Ugarte, 1952, I, p. 241). Guaman Poma logra representar dramáticamente los alcances de su crítica contra el “mercenario Morúa” mediante la atribución del siguiente sermón en quechua:

Churi, allilla oyari. Cay aymarata carcuspa, uarcuspa, rupachispa camta comenderotauan corregidortauan pacha auachiscaymanta, conpichiscaymanta; solterasconata uacillaypi puscachiscaymanta quexauanqui. ¿Atipasac niuanquicho? ¿Pi obispo, pi rrey? Mana diospa rantinta ymana cacho. Ropa chichiscayquim manzeba nispa hichesero nispa. Alli ricciuay. Caypi uanosac. Coracata uanochispa llucisac. Asotillauan rimachiscayqui, aymara pleytista, yndio. (p. 625)

[Hijo, óyeme bien. Te quejarás con el encomendero y con el corregidor, porque he mandado a tejer ropa y porque he mandado a tejer ropa fina botando, colgando y quemando a este aimara; y porque he mandado hilar a las solteras en mi casa. ¿Me dirás “lo venceré”? ¿Quién es el obispo; quién, el rey? Nada le harán al mensajero de Dios. Haré que te quemem diciendo que estás amancebado y que eres un hechicero. Conóceme bien. Aquí moriré. Después de matar al curaca, saldré. Con el azote te haré hablar, aimara pleytista, indio. (p. 625; mi traducción)]

El conocimiento de la lengua indígena que demandaba el Tercer Concilio se encaminaba a la acción pastoral de los curas y también al cuidado del buen vivir de los indios, ya que “conforme al apóstol primero es lo corporal y animal, que lo espiritual e interior” (Vargas Ugarte, 1952, I, p. 373). Al contrastar este sermón con los decretos pertinentes a la lengua, el conocimiento del quechua por parte de Murúa no puede pervertir más la intención de tales mandatos eclesiásticos al presentar a un fraile amenazante y listo a calumniar a su congregación nativa. La figura de buen doctrinero que Murúa había procurado para sí al insertar consejos pastorales en su crónica queda hecha pedazos en la representación de Guaman Poma. Esta

descarnada crítica contra el mercedario apunta, en última instancia, a la ruptura total de la jurisdicción eclesiástica por parte del mismo. El sermón de Murúa lo anticipa con la exclamación “¿Quién es el obispo; quién, el rey?” que muestra la elación de Murúa renuente a reconocer a ninguna autoridad por encima de sí mismo.

El cura doctrinero aparece sistemáticamente retratado abusando de su oficio, infringiendo las restricciones de su puesto e instrumentalizándolo para salvarse en caso de que la justicia eclesiástica lo castigase. Según Guaman Poma, Murúa “quitaua mujeres casadas y a las hijas y hermanas de los indios” (p. 662). Este acto equivalía a usurpar la autoridad reservada al obispo en la ruptura de los matrimonios indígenas (Vargas Ugarte, 1952, I, p. 249)⁶. El fraile se arrogaba entonces la autoridad de visitador sin haber sido nombrado en ese rol por ninguna autoridad: “Con su disciplina castigaua y se hacía visitador” (p. 662). Esta falta de respeto contra la jurisdicción eclesiástica era una acusación grave, pues mostraba a un Murúa que viciaba la posición que la Iglesia proveía para inspeccionar el buen funcionamiento de las doctrinas y, con el miedo que creaba entre los indios, bloqueaba una estipulación muy concreta que disponía que el visitador eclesiástico procurara “que tengan entera libertad los indios de declarar sus quejas o agravios si les pareciere havérselos con su cura” (Vargas Ugarte, 1952, I, p. 362). Para combatir tales abusos, el Concilio castigaba el mal proceder del visitador, su disimulo perverso de los vicios eclesiásticos e incumplimiento de estas normas con la excomunión (Vargas Ugarte, 1952, I, p. 362). Con su crítica, Guaman Poma realza retóricamente la modestia y buena intención de su lección de buen gobierno al refrenarse de fulminar una excomunión contra Murúa. Su silencio se debe, sin duda, a su intención de reforzar su condición de consejero de reyes y prelados sin usurpar lo mínimo del oficio y atribuciones de estos superiores, aunque sí se sirve del caso negativo de Murúa para asentar su consejo en política eclesiástica: “No es bueno que sea flayre doctrinante cino questén en sus conuentos. Que los clérigos son de la horden de los apóstoles dotrinantes” (p. 663). Aquí Guaman Poma se alinea exactamente con las políticas del Obispado del Cuzco que mandaban retirar a los frailes de las doctrinas para poner a los clérigos, una medida que Murúa había tratado de contrarrestar en su

crónica adoptando los lineamientos del Tercer Concilio Limense (cfr. nota 2). Guaman Poma no suaviza su demolición de Murúa y reporta que este decía que “aunque le echasen de la doctrina, que auía de ir al convento a comer y dormir” (p. 662). Esta observación de Guaman Poma es el ápice de su crítica a Murúa, ya que lo presenta como un cura dispuesto a abusar del aparato eclesiástico de manera tal que, si recibiera alguna condena del obispo, siempre podría utilizar su condición de fraile regular para refugiarse en la orden mercedaria, recibir la protección del provincial y utilizar en su beneficio la armazón jurisdiccional de la Iglesia. La crítica de Guaman Poma no podía ser más elocuente. Murúa se convierte en el arquetipo del mal sacerdote y la causa para la reforma.

A pesar de esta fortísima crítica, el cronista andino reconoce que Murúa es un “gran letrado” (p. 521). La racionalidad de este elogio, por un lado, acentúa el alcance de su diatriba al subrayar la plena comprensión de sus acciones y la imposibilidad de que se ampare en la ignorancia. Por otro lado, salva parte del trabajo histórico del mercedario. Guaman Poma había participado en el proceso de escritura de Murúa y conocía la naturaleza de su información. El autor indígena había elaborado numerosas acuarelas para el fraile. En varias de estas, había agregado líneas identificatorias de objetos y personajes y había defendido la antigüedad y señorío de su familia en sus páginas (Murúa, 2008, 307r; Guaman Poma, 2001 [1615], p. 75). Posiblemente estas consideraciones lo llevaron a no condenar del todo a Murúa a pesar de criticar severamente el carácter incompleto de su libro (“ni comensó ni acabó”), por no referirse con precisión al origen y final del linaje de los incas (p. 1090). La asociación de las vertientes informativas de Murúa con los caciques de las parroquias del Cuzco puede contarse también entre las razones de Guaman Poma para colaborar artísticamente con Murúa y llamarlo “gran letrado”. Como don Luis Chalco, Guaman Poma había sido traductor, testigo y asistente de Gabriel Solano de Figueroa en varias actuaciones jurídicas (Porrás, 1948, pp. 72-73; Pereyra, 1997, p. 268). A mayores coincidencias, el cronista reclamaba para su padre una posición social idéntica a la de los caciques principales de las parroquias cuzqueñas que habían sido informantes de Murúa. Don Martín Guaman Malque de Ayala era “cacique principal” y “sirbió a dios

treyn ta años a los pobres del Hospital de la ciudad del Cuzco y de la ciudad de Guamanga” (p. 15). Así, la similitud de su programa histórico y artístico de usos y costumbres nativos con el de Murúa procedían de su acceso, según su propio perfil biográfico, al mismo fondo cultural a través de su padre, don Martín de Ayala, quien estuvo sometido a las mismas ceremonias, al mismo calendario religioso y a un régimen social semejante al de los caciques principales como atestigua el libro del cabildo del Hospital del Cuzco (pp. 14-17).

Como se puede apreciar, la relación del material que usa Guaman Poma con el corpus de legislación eclesiástica no se agota en su crítica al clero, encarnada paradigmáticamente en su demolición de Murúa, pues sustenta el puesto de su padre en el Cuzco y en Huamanga. La mayor función de esta legislación en la *Nueva corónica* consiste en fundar las propuestas más importantes de reforma religiosa. Los concilios de Lima habían provisto numerosas decisiones para regular la administración de los sacramentos a los indios. El Primer Concilio había enumerado los pasos a seguir para administrar el bautismo entre los conversos nativos (Vargas Ugarte, 1952, I, pp. 10-11). También había descrito minuciosamente las dispensas, la ratificación de las uniones naturales *extra ecclesiam* y los matrimonios mixtos (Vargas Ugarte, 1952, I, pp. 15-18). El Segundo Concilio proveyó las reglas para la administración de la confirmación, la confesión y la extremaunción (Vargas Ugarte, 1952, I, pp. 181-185, 193). El Tercer Concilio perfeccionó estos decretos al crear el corpus trilingüe para la administración de los sacramentos. Faltaba, sin embargo, la concesión del orden sacerdotal a los indios. Guaman Poma es consciente de ese vacío y decide abrir su libro con la petición al Papa de la dispensa de ese sacramento entre los indios:

[...] nos ahumillamos a buestra sancta yglecia católica a que dé la licencia del sancto sacramento sazerdotal pues que ya vuestra sanctidad a concedido en nosotros todas las demás y para su sancto servicio estamos en las manos de vuestra sanctidad. Y juntamente con ella le cirbo con esta poquita de obrecilla yntitulado Primer corónica y bue[n] [goui] ern[o] deste rreyno que es servicio de Dios y de vuestra Santidad. (p. 4)

Es muy significativo que la solicitud del sacerdocio se asociara con la escritura y presentación de su crónica. De haberla leído, el Papa podría apreciar

Letras-Lima 91(133), 2020 181

en sus páginas los argumentos necesarios para esa reforma que eliminaría del clero a intermediarios corruptos como Murúa y que se presentaba como el paso que aún no habían dado los concilios, pero que era necesario para consolidar la décima edad del mundo de creciente cristiandad (p. 925). Con su dominio de la legislación eclesiástica, Guaman Poma había logrado crear el espacio para sustentar esa reforma y con su lección de buen gobierno llegó a demostrar que no existía impedimento para negar tal concesión.

Frente a la legislación eclesiástica, Guaman Poma y Murúa se comportan de manera análoga. Ambos cronistas conocieron, manejaron e incorporaron sus textos para autorizar sus opiniones y sustentar el alcance de sus afirmaciones. Si Murúa quiso sentar sobre esa base su imagen de cura ejemplar y observante de los decretos del Concilio, Guaman Poma apeló a la autoridad de los mismos textos para abatirlo intelectualmente y mostrarlo como un fraile abusivo e irrespetuoso de la jurisdicción eclesiástica. Más allá de este manejo creativo de las leyes de la Iglesia que hace Guaman Poma, se superpone en el texto su lectura y propuesta de que la autoridad eclesiástica dé el paso necesario que faltaba en los concilios: admitir a los indios al orden sacerdotal. Esta petición es la primera formulación de esta naturaleza en la historia andina. En una época en que Iglesia y corona no estaban separadas, la postura de Guaman Poma representó una de las propuestas más fuertes de reforma política y social.

Agradecimientos

Agradezco a la directora del Archivo Arzobispal del Cuzco, Graciela Romero Quispe, y al archivero Humberto Mora Almirón por su asistencia en la consulta de los documentos del Cuzco.

Notas

1 Probablemente Murúa llegó al Perú en 1577, es decir, durante la década en que su orden estaba buscando frailes letrados (Condarco Morales, 1997, p. 277; Ossio, 2008, p. 78, 93 n 11).

2 “El dicho señor deán y cabildo dixerón que mandauan y mandaron que se den y declaren por vacas todas las doctrinas y curatos y encomiendas en que al presente están por curas

frailes regulares y [...] mandaron que se pongan edictos públicos de las dichas vacantes y cada una dellas para que los clérigos seculares que se quisieren oponer lo puedan hazer libremente dentro del término de los dichos edictos [Cuzco, 11 de enero de 1585] (*Libro primero...*, s. f., 82r).

- 3 Nicolás de Ovalle, provincial de la orden mercedaria, asistió y firmó las actas del Tercer Concilio de Lima (Vargas Ugarte, 1952, I, p. 321).
- 4 La regulación de la vida ritual de la parroquia y la institución anual del cabildo son los aspectos mejor documentados en el libro del cabildo. Este órgano canalizaba también otros asuntos de la vida de la comunidad parroquial, como la concesión de permisos a los naturales para ausentarse de las misas semanales, el control de las tasas de maíz, la recepción de las peticiones de las cofradías, la ejecución de ciertas peticiones del cura sobre la fábrica de la parroquia y el cuidado de las limosnas para las sepulturas de los indios (*Libro de cabildo...*, 1602-1627, 2v, 3v, 4v, 5r).
- 5 Todas las citas textuales provienen de la edición digital, con paginación corregida, que se puede consultar aquí: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm> (Guaman Poma, 2001 [1615]). De aquí en adelante solo citaremos la página cuando refiramos esta obra.
- 6 El mandato del Segundo Concilio es muy claro a este respecto: “que ningún sacerdote sea osado a apartar yndios ya casados por cualquiera causa y ocasión que ellos aleguen, mas remitan al diocesano qualesquier causas y negocios de divorcio para que él por su persona las determine” (Vargas Ugarte, 1952, I, p. 249).

Referencias bibliográficas

- Adorno, R. (1994). The indigenous ethnographer: The “indio ladino” as historian and cultural mediation. En S. B. Schwartz (Ed.), *Implicit Understandings. Observing, reporting and reflecting on the encounters between Europeans and other peoples in the Early Modern Era* (pp. 378-402). Cambridge: Cambridge University Press.
- Adorno, R. (2000 [1986]). *Guaman Poma. Writing and Resistance in Colonial Peru*. Austin: University of Texas Press.
- Adorno, R. (2004). La censura de la *Historia general del Perú* (1611-1613) de fray Martín de Murúa. En I. Arellano y F. del Pino (Eds.), *Lecturas y ediciones de crónicas de Indias. Una propuesta interdisciplinaria* (pp. 37-76). Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- Adorno, R. y Boserup, I. (2008). The Making of Murúa’s *Historia general del Pirú*. En T. B. F. Cummins y B. Anderson, *The Getty Murúa. Essays on the Making of Martín de Murúa’s Historia General del Pirú*, J. Paul

Getty Museum Ms. Ludwig XIII 16 (pp. 7-75). Los Angeles: The Getty Research Institute.

- Álvarez Calderón, A. (2007). La crónica de fray Martín de Murúa: mentiras y legados de un mercedario vasco en los Andes. *Revista Andina*, 45, 159-182. Recuperado de <http://revistaandinacbc.com/wp-content/uploads/2016/ra45/ra-45-2007-07.pdf>
- Aparicio Vega, M. J. (1963). Documentos sobre el virrey Toledo. *Revista del Archivo Histórico del Cuzco*, 1, 119-144.
- Aristóteles. (1998). *Politics*. Cambridge: Harvard University Press.
- Barriga, V. M. (Ed.). (1933). *Los mercedarios en el Perú en el siglo XVI. Documentos inéditos del Archivo General de Indias*. Roma: Tipografía “Madre di Dio”.
- Cárdenas Bunsen, J. (2014a). Circuitos del conocimiento: el Arte de la lengua índica de Valera y su inclusión en las polémicas sobre el Sacro Monte de Granada. *Lexis*, 38, 1, 71-116.
- Cárdenas Bunsen, J. A. (2014b). Consent, Voluntary Jurisdiction and Native Political Agency in Bartolomé de Las Casas’ Final Writings. *Bulletin of Spanish Studies*, 91(6), 793-817. doi: 10.1080/14753820.2014.888887
- Charles, J. (2011). Felipe Guamán Poma de Ayala en los foros de la justicia eclesiástica. En A. de Zaballa Beascochea (Ed.), *Los indios, el derecho canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal* (pp. 203-222). Madrid: Vervuert.
- Condarco Morales, R. (1997). *Protohistoria andina. Propedéutica*. Oruro: Universidad Técnica de Oruro.
- Cummins, T. B. F. (2014). Dibujado de mi mano: Martín de Murúa as Artist. En T. B. F. Cummins, E. A. Engel, B. Anderson y J. M. Ossio (Eds.), *Manuscript Cultures of Colonial Mexico and Peru. New Questions and Approaches* (pp. 35-64). Los Angeles: The Getty Research Institute.
- Cummins, T. B. F. y Ossio, J. (2013). “Muchas veces dudé Real Mag. aceptar esta dicha ympressa”: la tarea de hacer la famosa historia de los reyes incas de fray Martín de Murúa. En J. C. Garavaglia, J. Poloni-Simard y G. Riviere (Eds.), *Au Miroir de l’anthropologie historique. Mélanges*

offerts à Nathan Wachtel (pp. 151-170). Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

De la Puente Luna, J. C. (2014). The many tongues of the King: Indigenous interpreters and the making of the Spanish Empire. *Colonial Latin American Review*, 23(2), 143-170. doi: 10.1080/10609164.2014.917545

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>

Las Casas, B. de. (1997). *Tratados*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Levillier, R. (1925). *Gobernantes del Perú. Cartas y Papeles*, tomo VIII: Ordenanzas del virrey Toledo. Madrid: Imprenta de Juan Pueyo.

Libro de cabildo y ayuntamiento del Hospital de los naturales del Cuzco. (1602-1627). Cuzco: Archivo Arzobispal del Cuzco. Época colonial. Parroquia de San Pedro. Cabildo y Ayuntamiento.

Libro primero del cabildo eclesiástico del Cuzco. (s/f). Cuzco: Archivo Arzobispal del Cuzco. Época colonial. Catedral. Libros de Cabildo.

Lista de los indios tributarios y viejos que hay en la parroquia de Santiago de la Ciudad del Cuzco (1645). Biblioteca Nacional del Perú. Manuscrito B854.

Lohmann Villena, G. (1966). La restitución por conquistadores y encomenderos: un aspecto de la incidencia lascasiana en el Perú. En *Estudios lascasianos* (pp. 21-89). Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

Lopetegui, B. (1945). Apuros en los confesionarios. *Missionalia Hispánica*, 2, 571-584.

Mumford, J. R. (2012). *Vertical Empire. The General Resettlement of Indians in the Colonial Andes*. Durham: Duke University Press.

Murúa, F. M. de. (2004). *Historia del origen y genealogía real de los reyes ingas del Pirú*, edición facsimilar. Madrid: Testimonio Compañía Editorial.

Murúa, F. M. de. (2008). *Historia general del Pirú. Facsimile of J. Paul Getty Museum Ms. Ludwig XIII 16*. Los Angeles: Getty Research Institute.

- Ordenanzas del virrey Francisco de Toledo* (1604). Lima: Biblioteca Nacional del Perú. Manuscrito B511 C.
- Ossio, J. (2000-2002). Guamán Poma y Murúa ante la tradición oral andina. *Íconos*, 4, 44-57.
- Ossio, J. (2004). Introducción. En F. M. de Murúa. *Códice Murúa: Historia y genealogía de los reyes incas del Perú del padre mercedario fray Martín de Murúa* (pp. 7-72). Madrid: Testimonio Compañía Editorial.
- Ossio, J. (2008). Murúa's Two Manuscripts: A Comparison. En T. B. F. Cummins y B. Anderson (Eds.), *The Getty Murúa. Essays on the Making of Martín de Murúa's Historia General del Pirú, J. Paul Getty Museum Ms. Ludwig XIII 16* (pp. 77-94). Los Angeles: The Getty Research Institute.
- Ossio, J. (2014). New Assessment of the Hidden Texts in the Galvin Manuscript of Fray Martín de Murúa. En T. B. F. Cummins, E. A. Engel, B. Anderson y J. M. Ossio (Eds.), *Manuscript Cultures of Colonial Mexico and Peru. New Questions and Approaches* (pp. 11-34). Los Angeles: The Getty Research Institute.
- Pereyra Chávez, N. (1997). Un documento sobre Guamán Poma de Ayala existente en el Archivo Departamental de Ayacucho. *Histórica*, 21(2), 261-270. Recuperado de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/8504>
- Porras Barrenechea, R. (1948). *El cronista indio Felipe Huamán Poma de Ayala*. Lima: Lumen.
- Sínodos de Santo Toribio de Mogrovejo*. (1582-1604). Lima: Archivo del Cabildo Metropolitano de Lima.
- Tercer Concilio Provincial de Lima. (1985 [1584]). *Doctrina Christiana y catecismo para instrucción de los indios*. Edición facsimilar. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Vargas Ugarte, R., S. J. (1952). *Concilios limenses (1551-1772)*. Lima: Arzobispado de Lima.

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:

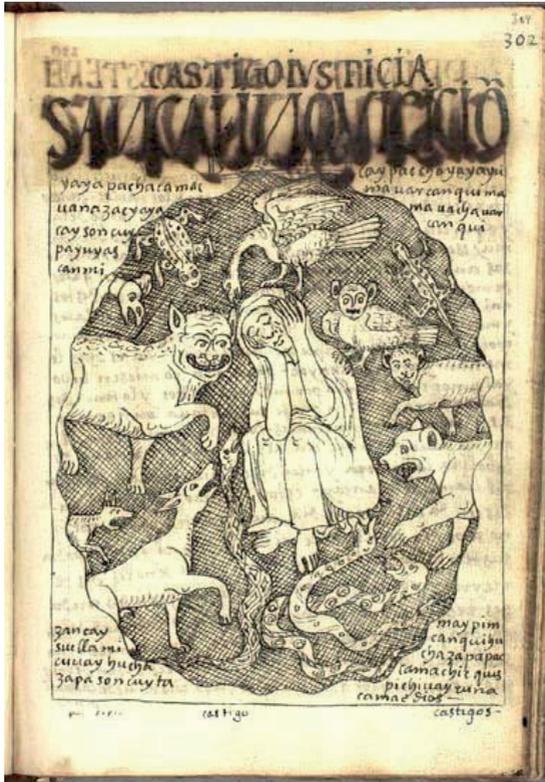


Figura 1. *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), p. 304. Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca.

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 reinserte 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 reinsertarse 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 cuatrimpartición 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 /”:

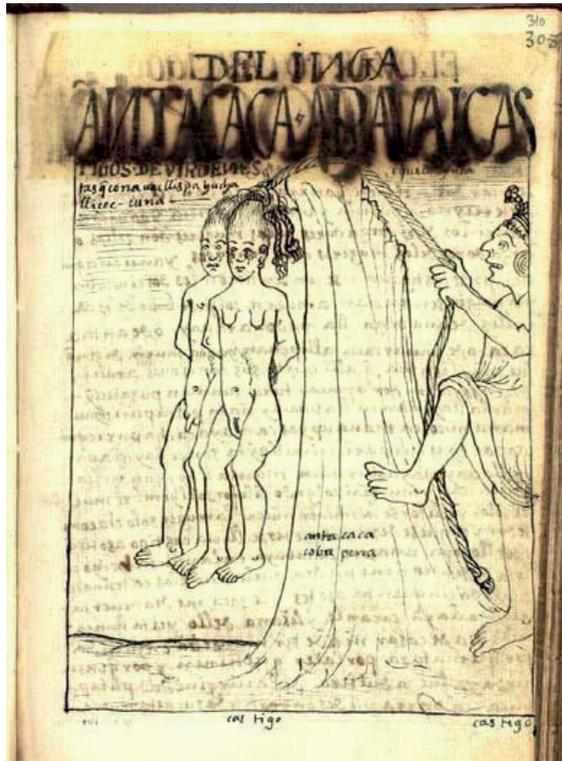


Figura 2. *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), p. 310. Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca.

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 vida 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 cì 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.

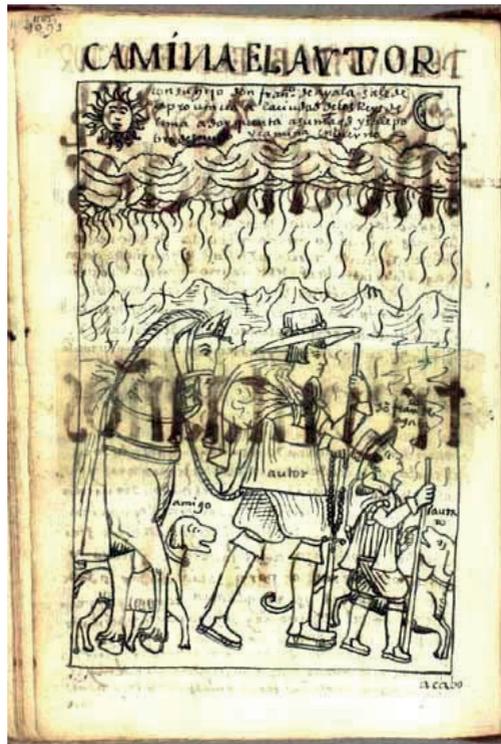


Figura 3. *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), p. 1105. Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca.

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.

¿Se puede hablar de solidaridad y defensa en la narrativa de Guaman Poma sobre los indios en “Buen gobierno”?

Can One Speak of Solidarity and Apology in Guaman Poma’s Narrative about the Indians in the “Good government”?

Mónica Morales

University of Arizona, Arizona, Estados Unidos

Contacto: Morales7@email.arizona.edu

<https://orcid.org/0000-0001-9164-217X>

Resumen

En su lucha discursiva para lograr la justicia social, Guaman Poma habló de la población indígena del Nuevo Mundo e informó al rey acerca del impacto de la colonización en las sociedades andinas. ¿Cómo podía lograr este autor que el rey adquiriera una clara conciencia de las realidades que describía? Este ensayo reflexiona sobre el problema de la representación con el fin de exhibir de qué manera procesos de otrificación fueron primordiales para los objetivos políticos y éticos de Guaman Poma. En este contexto, discursos de la subalternidad y de derechos humanos convergen en una discusión que subraya los problemas de los mismos discursos y su validez. Este ensayo propone que hay reflexiones pendientes de estudio sobre producción intelectual, justicia y políticas de identidad que se relacionan en la representación del hombre andino que se manifiesta en la obra de Guaman Poma.

Palabras claves: Felipe Guaman Poma de Ayala; Solidaridad; Derechos humanos; Representación; Exclusión

Abstract

In the middle of discursive struggles, Guaman Poma spoke about the Indigenous people of the New World and informed the king about the impact of colonization in the Andes. ¿What could this author do to transmit to the king an accurate representation of what he described? This essay reflects on the problems of representation when dealing with “others”, a crucial issue for Guaman Poma’s political and ethical goals. In this context, discourses of subalternity and human rights converged in a discussion about the issues of such discourses and their validity. This article suggests that there are areas pending of study about the intellectual production, justice and identity politics that are activated when Guaman Poma builds representation of Andean people.

Keywords: Felipe Guaman Poma de Ayala; Solidarity; Human rights; Representation; Exclusion

Recibido: 02.09.19

Aceptado: 09.11.19

Es imposible concebir el problema de los derechos humanos en el caso de los pueblos indígenas en América Latina sin considerar la premisa de que estos son un efecto del discurso colonial. Tómese por ejemplo la Constitución de Brasil (1988) o la de Bolivia (2009) al respecto, e inclusive la Declaración de Derechos Humanos Indígenas redactada por las Naciones Unidas (2007)¹. Del análisis del discurso de reconocimiento que estos documentos producen se desprenden representaciones de lo indígena que continúan circulando como parte de “formaciones” coloniales y dejan sus huellas en el presente, en el sentido que Ann Laura Stoler (2008) concede al término. El discurso de derechos está íntimamente ligado a la asimetría del poder cuyo centro epistémico más característico es el mundo colonial. Como Anthony Pagden (2003) bien lo formula, los derechos humanos se desarrollaron en el contexto de “prácticas legislativas y han permanecido estrechamente conectados con la expansión imperialista y sus consecuencias” (p. 173)². En “Felipe Guaman Poma de Ayala: An Andean View of the Peruvian Viceroyalty, 1565-1615”, una intervención importante en el foro crítico sobre la historia de los vencidos, Rolena Adorno trajo a discusión la unidireccionalidad de la representación. Adorno (1978) afirma que el colonizador produjo gran cantidad de material escrito sobre el mundo andino y el imperio inca. Si bien los indígenas formaban parte de estas narrativas como informantes anónimos y como objetos del relato, sus perspectivas sobre los eventos no se conocían (p. 121)³. Aunque las opiniones de Guaman Poma sobre la conquista y la colonización se hicieron públicas entre los años 1570 y 1615, argumento que el problema de exclusión que afectaba la narración de su historia, punto que resalta Adorno (1978) en su artículo (p. 121), persistió en otros aspectos. Esta dificultad va más allá del dilema de quién produce la representación, para destacar la cuestión ética y estética que se debe interrogar cuando se da voz e intercede por el otro en cuestiones de justicia social y en discursos comprometidos con los derechos humanos para el bienestar de los otros.

Tomando como base la defensa que Guaman Poma hizo de los derechos de los indígenas en la sección dedicada a los “Indios” en la segunda parte de su crónica, “Buen gobierno” (pp. 764-850)⁴, este ensayo problematiza la

cuestión de quién realmente puede ejercer esta facultad de representar a otros y las limitaciones que esta capacidad lleva consigo. Para este propósito es necesario analizar la formación de los habitantes de los Andes como sujetos coloniales específicos, una transformación de esta población en indios y letrados principalmente. La lectura del artículo de Adorno a partir de la identificación que establece entre Guaman Poma y la alfabetización es central al argumento de este ensayo para destacar aspectos no analizados por la crítica que ha generado el texto hasta el momento⁵. La cuestión del privilegio para representar a otros y la de la solidaridad asociadas con el papel del intelectual en el proceso solo se pueden apreciar considerando este nexo identitario. Para este fin pongo las continuas referencias al texto que lo clasifican como iniciativa solidaria, por parte de Adorno, en conversación con la crítica poscolonial y subalterna, donde esta noción de benevolencia es esencial para dismantlar la circulación ideológica en diversos niveles de articulación de derechos a bienestar. Entre estos se destacan la exclusión de todo ideal de subjetividad no europeo y la separación del indígena de la capacidad intelectual, así como la de la facultad lingüística del habla, de la actividad crítica y confrontación que conducen a lo político.

¿Quién tiene derecho a representar a otros en la realidad histórica que reconstruye la sección de “Buen gobierno”? Adorno (1978) proporciona un ejemplo bastante ilustrativo de esta interrogante en el contexto donde Guaman Poma propone el mejoramiento de las instituciones coloniales (encomienda y corregimiento), así como de la evangelización y prácticas inquisitoriales de la Iglesia colonial (p. 122). La situación que describe Adorno introduce al lector al informe que hace el cronista andino sobre los procedimientos inquisitoriales del sacerdote español Francisco de Ávila:

Guaman Poma narró sus propios viajes de pueblo en pueblo, durante los cuales entrevistaba tanto a la gente andina como española. Al narrar su conversación con tres ancianas de Hatunxauxa, escribió que ellas le informaron sobre las persecuciones y torturas a las que sometían a la población indígena bajo la dirección de Ávila para hacerlos confesar su idolatría. (1978, p. 136)

En primera instancia se pudiera argumentar que la cita demuestra la intencionalidad de Guaman Poma de asegurar la posición de las ancianas como sujetos en control de su propia historia en un momento en que los españoles reimaginaban la historia andina en sus escritos⁶. Sin embargo, lo que resalta en esta cita es el deseo, tanto de Adorno como de Guaman Poma, de dar voz. El párrafo llama la atención a la solidaridad del intelectual y a la tecnología que hace posible circular las voces y experiencias subalternas en la historia. La respuesta ética y la alfabetización se vuelven los instrumentos que pueden plantear problemas, pedir reformas y concretizar una presencia en el escenario de la historia mediante la escritura. Adorno (1978) define esta actividad de Guaman Poma en términos de una nueva categoría social y agencial, “él creó para sí mismo, utilizando la escritura, un rol social que no estaba disponible para él en el mundo cotidiano externo” (p. 131). Al interpretar esta temprana ilustración de política de identidades coloniales que está enmarcada en la capacidad del sujeto de leer y escribir, y que Guaman Poma utiliza para intervenir socialmente, se deduce que la alfabetización comienza a mediar la defensa de derechos. El privilegio de Guaman Poma de desplegar socialmente su compromiso ético con el oprimido y la posibilidad que tiene este último para tener representación por parte de sujetos como Guaman Poma abre espacios de análisis para cuestionar el tipo de defensa que individuos posicionados en más de una cultura pueden generar⁷.

“Buen gobierno” es el producto de la respuesta ética del letrado a los estragos producidos por la apropiación de tierras, la desposesión de los cuerpos indígenas de su energía laboral y la absorción y acumulación descontrolada de recursos. En tal sentido funcionaría como una defensa legítima de quien responde al llamado de los que experimentan abusos de poder en sus vidas. Adorno (2013) lo explica en los siguientes términos:

Guaman Poma entendía muy bien que [...] los colonizadores españoles venían para quedarse. Así que añadió a su relato de la historia andina precolombina y de la conquista española un tratado extenso sobre “buen gobierno”, en el que se enfocaba en cómo hacer que la administración colonial fuera más receptiva a las necesidades de la gente de los Andes y a prevenir la ruina de la sociedad andina. (p. 177)

En combinación con su comentario sobre el cambio de percepción que Guaman Poma experimenta con respecto a las campañas de extirpación (Adorno, 1978, pp. 134, 136); la expresión compasiva por la religión tradicional (Adorno, 1991, p. 242); y la urgente demanda por reformas que se puede observar en la totalidad de la sección dedicada al buen gobierno, se observa que la reflexión de Adorno trae una y otra vez a la superficie la cuestión del compromiso solidario de Guaman Poma con su momento histórico y la población indígena de los Andes⁸. Su actitud benevolente opera como una categoría que no solo nos hace pensar en el conflicto que produce el ignorar la representación como un problema moral, estético y político, de los cuales se encargan, entre otras disciplinas, los estudios poscoloniales y subalternos, sino que también abre un espacio para dialogar críticamente con la representación desde la perspectiva del discurso de derechos humanos en el presente. El bienestar social y material de la cultura indígena, junto con su proyección en el futuro y su relación con el Estado cristiano y sus políticas económicas y de reconocimiento son el motor que mueve la escritura de “Buen gobierno” y el compromiso que une a Guaman Poma con los debates y preocupaciones políticas actuales de la población indígena de todas las Américas y el planeta.

La posición de Gayatri Spivak (1988; 2004) con respecto a la complejidad política y estética de la representación se combina en el presente ensayo con el análisis del discurso de derechos humanos por medio de la idea de que todo entendimiento de la opresión no debe ignorar la respuesta solidaria del intelectual. Especialmente si se considera el elemento ideológico al que Walter Mignolo hace referencia al anclar históricamente el concepto de privilegio intelectual en el siglo XVI. Mignolo (2009) explica,

[...] ser y sentirse un individuo occidental y cristiano implicaba también tener “dominium” sobre la enunciación y asumir que aquello que fuese conceptualizado de acuerdo con principios y categorías de conocimiento greco-latino correspondía a la forma como el mundo era realmente. (p. 9)

En este contexto, la advertencia de Spivak (2004) con respecto a la necesidad de cuestionar la identidad de quién “distribuye” los derechos (pp. 523-524) se

hace imperativa por lo siguiente. El dar voz al oprimido simboliza la ilusión de “transparencia” (Spivak, 1988, p. 275) que oculta la complicidad del intelectual con el poder, con la forma en que la representación da significado y “escenifica” la necesidad y al necesitado por medio de la escritura. Su versión de la experiencia no es más que la ejemplificación de la consideración no crítica de la dualidad de la representación como arte y proxy (Spivak, 1988, pp. 275-276). La circulación de la ideología se deriva de este proceso y se observa en la formación de sujetos (Spivak, 1988, p. 279), articulada por un intelectual que consolida otros intereses (Spivak, 1988, p. 275), como lo sugiere Mignolo (2007b): un individuo que ha sido alfabetizado y socializado en terreno epistémico imperial.

El objetivo del cuestionamiento sobre quién distribuye los derechos persigue revelar el hecho de que la educación occidental garantiza la idea de privilegio y compromiso. Spivak explica este problema en términos de “darwinismo social —el más apto debe asumir la carga de corregir los errores de los no aptos” (Spivak, 2004, p. 524). También, astutamente, agrega un punto que no detecta Mignolo,

[...] ser capaz de lograr subvención del Norte para un proyecto, es decir, entender y plantear el problema inteligible y persuasivamente para el gusto del Norte, constituye en sí una prueba de cierta discontinuidad epistémica con los pobres educados de manera deficiente. (Spivak, 2004, p. 527)

La solidaridad funciona en forma de privilegio que no solamente denota asimetría en la distribución de la educación y alfabetización —como bien lo representa el caso de las ancianas con respecto a Guaman Poma quien les da voz—, pero también trae consigo la idea de resaltar la discontinuidad con el centro epistémico dominante. Quien representa, genera ayuda o concede presencia en la historia, pero lo logra solo con base en un tipo de representación que mantiene esta clase de ruptura. En el intento de consolidarla, el intelectual construye diferencialmente a los sujetos que representa y por los cuales intercede a través de la escritura. El problema radica aquí en la formación de sujetos como productos de relaciones jerárquicas y de ideales normativos de subjetividad

que disimuladamente circulan dominación mediante nociones de lo humano y discursos de reconocimiento que corresponden a otro centro epistemológico, como lo advierte Mignolo (2011). La noción de “indio” hace legible estas problemáticas que la solidaridad pone en marcha en el texto de “Buen gobierno”.

Sobre escenificaciones, educación y la capacidad lingüística

De la compleja red de relaciones sociales y de producción que formaron el espacio colonial surgieron nuevas identidades. Obligaciones laborales, prácticas de extracción y estilos de vida articulados por lo económico y nociones occidentales que informaban la definición de lo que constituía “ser humano” produjeron nuevos roles sociales y entidades en el mundo andino. El concepto de “indio” se destaca en este proceso. Para Olivia Harris (1995), el concepto que Colón puso en circulación para referirse a la población del Nuevo Mundo se convirtió en una “categoría fiscal” en los Andes (p. 354). Ello quiere decir que la población indígena puede existir y ser visible solamente dentro del marco de inteligibilidad que proporcionan las condiciones de servicio laboral y ganancia, estipuladas por la corona, la Iglesia y la población de conquistadores españoles. Irene Silverblatt ubica este proceso de formación de subjetividades “en el corazón de la construcción del imperio español” (Harris, 1995, p. 279). Comenta que los españoles “predicaban ser indio con el fin de asegurarse sujetos indígenas leales” (1995, p. 279). Sin embargo, esta imposición tan violenta del término —y la subjetivización que trae consigo— suscitó la necesidad de declarar lo opuesto, es decir, de que uno no era español. Sabine MacCormack afirma que

[...] este reconocimiento tenía un resultado positivo de llegar a conceptualizar una idea de identidad que estaba ahora definida no solamente en función de las características loables que un Indio debería acoger, sino que también consistía en considerar las características “españolas” que debía rechazar. (2001, p. 201)

El discurso de derechos de Guaman Poma se conecta con este proceso de diferenciación. Cuestiona la idea de la superioridad moral española sobre la indígena y establece que los pobladores de los Andes eran verdaderos cristianos tanto por experiencia histórica como por conducta moral (pp. 843, 858, 876, 887, Letras-Lima 91(133), 2020

898). Investigar los esfuerzos de Guaman Poma para establecer desacuerdos y equilibrio de poder en los Andes implica considerar la forma en que las relaciones sociales del imperio inciden en la producción de indios por medio de la transformación de la población originaria de la región en indios o sujetos coloniales⁹. Su discurso sobre derechos no se mantiene al margen de este proceso de producción que es el resultado de la socialización imperial y de sus intereses. Este discurso no solamente articula al otro como diferencia, lo presenta como víctima, en el sentido cristiano de la palabra. Dicho sentido fue inaugurado por los “Pobres de Jesucristo”, disimulando la circulación ideológica en la pluma de quien distribuye la defensa de derechos. La siguiente cita de la crónica de Guaman Poma ilustra este punto:

Y ancí trayendo autoridad no se llegauan los pobres ne querían hazer daño a los pobres en mi presencia, como se haze cienpre. Como no me conosen y me uen pobre, en mi presencia, quita sus haciendas y mugeres y hijas con poco temor de Dios y de la justicia. Digo cierto, contando de mi pobresa, metiéndome como pobre entre tantos animales que come pobres, me comía también a mí como a ellos.

Para dar fe desto, conbenía escriuir como sentenciador de ojos y a uista como cómo se a prociguido primero de mí. Que para ello me hize pobre, metiéndome en los demás pobres, que ací conbenía para este efeto, de cómo se saue que al pobre menosprecia los ricos y los soberbiosos sobre ellos, paraciéndole que adonde está el pobre no está ay Dios y la justicia. Pues a de sauerse claramente con la fe que adonde está el pobre está el mismo Jesucristo; adonde está Dios, está la justicia.

Y ancí, cristianos, no le menosprecies a los pobres de Jesucristo porque ueáys cómo lo preciguís a los pobrecillos. Y para que conste la uerdad, contaré la pobresa que paso en mi persona y trauajos y desuenturas.

¿Qué me hará de los yndios pucilánimos, encapases, tontos, cin juycio, que los españoles son rrobadores de sus haciendas y de sus pueblos y términos y, fuera desto, de sus pociciones y de sus mugeres y hijos que le dio Dios y se hallan apurados, cargándole como a caballo? Por otra parte le haze esclabo; adonde le llama tributario es claramente decille esclabo. Y ací no mulitplica ni puede multiplicar y esta carga se le carga que no le defiende el Ynga. (pp. 903-904)

El gesto de benevolencia que el párrafo anterior ilustra pone de manifiesto la construcción de la subjetividad del indio. De esta producción y formación

de identidades por medio del discurso cristiano y la escritura se observan tres aspectos que demandan análisis.

Los Pobres de Jesucristo

El primero apunta a aquello a lo que solo se puede tener acceso a través del conocimiento. Lo que llama la atención entonces es la complicidad de la alfabetización con el privilegio de enunciar el pensamiento cristiano y sus subjetividades normativas. Si el párrafo hace referencia a la solidaridad de Guaman Poma con el necesitado, también plantea sin problema que la condición “precaria”¹⁰ que la escritura denuncia y circula solo puede ser entendible y moralmente efectiva si la situación se escenifica. Este efecto positivo se logra si el indígena aparece articulado discursivamente por la pobreza. En tal sentido, la cita se apega al amplio y aceptado principio cristiano que postula el imperativo de socorrer a los pobres económica y socialmente (Beed & Beed, 2010, p. 13). Este principio, que se origina en la injusticia económica y es sintomático del “desplazamiento humano de un diseño superior,” como el representado por el escenario del Jardín del Edén antes de la Caída, se caracteriza por promover cooperación, armonía e igualdad entre los seres humanos (von Rad, citado por Beed & Beed, 2010, p. 16). Guaman Poma se solidariza y se identifica totalmente con este principio y la condición de pobreza que se deriva de él, según lo describe la cita, para ofrecer evidencia de testigo presencial ante el desplazamiento que su cultura experimenta hacia la desposesión de bienestar absoluto.

En el pensamiento cristiano, el cuidado de los pobres es un imperativo, no una opción, porque Dios, que está del lado de los pobres, los débiles y los oprimidos, desea que su gente luche contra la desigualdad económica (Beed & Beed, 2010, p. 16). Guaman Poma constituye al indio como el Pobre de Jesucristo en necesidad de ser representado por un sujeto cristiano, así como protegido y salvado de los propios cristianos. A pesar de ello, la cita demuestra el papel que la representación tiene en crear la escena de la opresión de tal manera que disfraza la necesidad de agentes de poder que puedan hablar por los indios. No es casualidad que Guaman Poma sea uno más de estos pobres y nos informe que ya no está

el inca para ver por los indios tampoco, lo que recuerda al lector la condición legal del indígena como entidad infantil. Legalmente, los indios eran vistos como niños que teóricamente poseían derechos, pero no podían ejercerlos hasta edad razonable. El filósofo y teólogo dominico Domingo de Soto (1494-1560), explica que estos poseían *dominium*, derecho a propiedad, “a cualquier cosa, para usarla a [su] beneficio por cualquier medio, siempre que la ley lo permitiera” (en Pagden, 1990, p. 17). Sin embargo, *dominium* se reconocía con relación a los derechos de los niños que, si bien lo poseían, estaban sujetos a la autoridad de sus guardianes y padres a la hora de ejercerlos. La solidaridad de Guaman Poma disfraza la circulación de esta ideología y su asentamiento en los Andes, donde si ya no se pueblan las páginas de la historia con bárbaros, caníbales, ni borrachos¹¹, se ocupan con víctimas, entidades legales infantiles dependientes y pobres. De su defensa, articulada como sermón, se desprende el hecho de que solo hay una subjetividad normativa ideal que califica para recibir derechos. Esta corresponde a la identidad europea cristiana que los Pobres de Jesucristo representan en la cita sobre el Nuevo Mundo.

El indio como entidad incapacitada

El análisis de los aspectos estéticos, éticos y políticos de la representación nos ayuda a entender de qué manera la cita de Guaman Poma también pone de manifiesto que el cuidado y ayuda por la causa de derechos indígenas quedaba supeditado a la necesidad de establecer discontinuidad epistémica entre grupos. Aquí se introduce el segundo punto. El párrafo demuestra la puesta en escena del indígena como entidad intelectualmente incapacitada, como idiota e irracional, e inclusive cobarde (p. 846). El problema de discontinuidad se concretiza históricamente con las prácticas educativas de la colonización y la conversión. Estos sistemas promovían una educación que confina al indio a obediencia absoluta, a subordinación. Al respecto, Adorno (2000 [1986]), explica cómo los indios ladinos, es decir, “alguien que era supuestamente capaz de expresarse en castellano, cristiano en creencia, e hispanizado en costumbre” (p. xlv), eran “detestados por los colonos y [...] a menudo exiliados de sus provincias por

el miedo a que presentaran demandas judiciales en contra de éstos” (Adorno, 1978, p. 131). Aunque la alfabetización no era bienvenida porque se podía poner al servicio de contrarrestar la corrupción colonial, Guaman Poma promovía la implementación de clases para que la gente indígena aprendiera a leer y a escribir. Lo que se prefería era el catecismo. Esta rama del conocimiento y aprendizaje religioso promovía obediencia y continuidad epistémica parcial. Contraria a la alfabetización, facilitaba capacidades destinadas a implementar la identificación del indio con la subordinación y vulnerabilidad. La siguiente descripción que Guaman Poma presenta en “Buen gobierno” ilustra este problema:

Que Jesucristo esté en mi boca, en mi lengua, en todas mis palabras, Cruz.

Que Jesucristo esté mi corazón, en mi alma, en todos mis pensamientos y todas mis obras. Cruz.

Que Jesucristo me guarde por delante y detrás. Cruz. Que me proteja de los demonios enemigos, que me proteja de los hombres malos [...]

Que me proteja de la muerte repentina, que pueda confesarme y hacer mi testamento [...]

Que Jesucristo me proteja de las serpientes, del *amaru*, las víboras, los *uru*, perros que comen y muerden a los hombres, del fuego, del agua, del rayo y el oro. Cruz.

Jesucristo guárdame de las injusticias, del corregidor, alguacil, alcalde, pesquisidor, jueces, visitadores, padre doctrinante, de todos los españoles, los ladrones, los despojadores de hombres. Protégeme. Cruz. [...]

Jesucristo, protégeme del mala lengua, de hombres y mujeres borrachines, borrachos, locos, enajenados, de los que no temen a Dios ni a la justicia, Protégeme. Cruz.

Jesucristo, protégeme este día y esta noche de todas las malas tentaciones y de todos los hombres malos. Protégeme. Cruz. (p. 837)

El autor muestra en esta cita la forma en que la enseñanza religiosa opera y configura sujetos coloniales. La humanidad indígena no se concibe fuera de un sistema jerárquico análogo al imperio, organizado sobre la base de la dependencia y el miedo. Como se lee en la cita anterior, la subjetividad indígena ideal califica para existencia solo dentro del espacio determinado por la ansiedad,

la incompetencia intelectual y el silencio. Estas categorías de identificación impuestas o normas, de acuerdo con críticos como Judith Butler, representan el factor ideológico clave a considerar para entender cómo se constituyen los sujetos/indios y el papel que juega en ello la identificación con la ley¹². Guaman Poma demuestra la forma en que las normas hacen visible al indio dentro del marco de inteligibilidad que refleja exclusivamente los intereses coloniales.

Memorización, repetición, subordinación, vulnerabilidad y temor constituían las principales habilidades y aptitudes mentales que la instrucción religiosa perseguía inculcar en la población indígena (pp. 826, 828, 832-837). Este tipo de enseñanza promovía la importancia de vivir bajo constante protección (pp. 834-836), pero no ayudaba en nada a erradicar al indígena de la opresión que el pasaje en consideración ilustra. La cita más bien conecta a la gente no cristiana con las formas de experiencia más atemorizadoras producidas por acciones humanas específicas o fenómenos naturales. Lo jerárquico y el rechazo del colonizador por los indios ladinos y alfabetizados que combaten el abuso del poder indican la brecha epistémica entre el indígena y quienes los representan, organizan las relaciones de producción y distribuyen derechos a condiciones de vida aceptables y dignas. En ninguna parte se puede apreciar mejor esta instancia de discontinuidad epistémica más que en la representación que Guaman Poma hace de los indios repitiendo normas y principios cristianos: “Que Jesucristo esté en mi boca, en mi lengua, en todas mis palabras. Cruz. [...] en todos mis pensamientos y todas mis obras” (p. 837); “Protégeme en esta tierra [...] Perdóname a mi padre, mi madre” (p. 832). Este conjunto de reglas y deseos aparta al indígena de la capacidad de actuar por sí mismo y anula toda posibilidad de identificaciones que no coincidan con la incapacidad y vulnerabilidad que predica la ideología dominante. Este aspecto es un punto importante a considerar ya que el catecismo y sus enseñanzas eran parte de la vida diaria de los indígenas y como tal consolidaban disfrazadamente intereses imperiales e imperativos de subordinación en todas las dimensiones de la existencia. El acto de repetición, por lo tanto, vendría a simbolizar el ceder, por parte del indígena, su derecho a verbalizar críticamente su propio recuento de lo que considera injusto, en el caso

planteado por el catecismo y su rol como formador de indios, sujetos leales y sumisos políticamente. En tal sentido, las enseñanzas religiosas le roban la voz. Separan el habla indígena de la instrumentalidad política, de la capacidad y el medio para embarcarse en la expresión de desacuerdo y disputa.

Habla indígena e instrumentalidad política

Para considerar esta idea, que constituye el tercer punto, es necesario referirnos a Jacques Rancière, para quien la política implica una actividad que conduce a una reconfiguración del orden imperante mediante un cambio en la distribución de los cuerpos con respecto a un sitio adonde antes no pertenecían. Tal actividad introduce una noción heterogénea al orden cuya utilidad es hacer visible y audible aquello que no era perceptible, así como también ilustrar la contingencia de este orden y la igualdad de todos en la capacidad lingüística (1999, p. 30). La reflexión de Rancière es útil para pensar en las relaciones que resultan del uso que se le da al habla en el contexto que Guaman Poma desarrolla en “Buen gobierno”. Si su actividad crítica en contra del sistema colonial lo ubica en el grupo de quienes pueden ofrecer remedio a los problemas de distribución desigual de recursos y derechos, su tratamiento del habla cuando se refiere al indígena de las citas no lo ilustra en relación con su capacidad de declaración asertiva de sus propios intereses. Por el contrario, lo lingüístico no muestra ruptura ni confrontación, sino subordinación e incapacidad. Ilustra más bien la formación de sujetos que actúan en nombre del interés ideológico imperial. Al ser violentamente impuestos identificaciones con normas transatlánticas —valores, principios y formas de ser—, la gente indígena se encontró obligada, como los pasajes analizados lo testifican, a concebir su bienestar y personas a partir de otro lenguaje y por ende, ideología. El dar atención al contexto en el cual ocurre el habla indígena nos informa sobre la discontinuidad entre habla y cambio de posición. Los indios ladinos y los indígenas alfabetizados dispuestos a contrarrestar el exceso de poder y presentar su desacuerdo no tienen acogida en la sociedad descrita por Guaman Poma.

En el caso personal del autor, se podría argumentar que este transfiere a la escritura el espacio de confrontación en el que yace lo político. Entra al espacio

de enunciación a través del género autoetnográfico (Pratt, 2008 [1992], p. 7). Así, en la sección de la entrevista con el monarca, “Capítulo de la pregunta”, se observa desacuerdo con la distribución desigual de poder en las decisiones sobre la administración de recursos y bienestar del mundo andino. Allí el cronista incita al rey Felipe III a implementar reformas protectoras de la vida indígena. La misma actitud se observa en el capítulo de los indios con su crítica al Estado (pp. 845, 851, 857, 864, 866-867, 869, 872-879). Simultáneamente y sin embargo, su discurso por los derechos indígenas ejemplifica más que nada la asimetría de la representación, la “contaminación” del acto, como diría Drucilla Cornell (2010) al cuestionar el derecho del letrado a representar al otro: “[s]i el sujeto que representa se encuentra en la posición del privilegio que se le niega al otro, la representación que resulta siempre estará contaminada por el mismo privilegio” (p. 104).

Como sujeto posicionado en más de una cultura, solidaridad y privilegio le permiten a Guaman Poma dar voz al mundo indígena, basándose en una red de conocimiento de la cual definiciones de lo que significa ser humano emergen con valor universal y estrechamente conectadas a principios “religiosos y epistemológicos” (Mignolo, 2009, p. 9), y a las consecuencias imperiales de la expansión (Pagden, 2003, p. 173). De esta manera, su discurso se compromete con la defensa de una subjetividad normativa de inescapable origen europeo, establecida por las narrativas fundacionales del expansionismo y sus autoridades coloniales y religiosas. Como bien lo explica Pagden (2003) con relación a la genealogía occidental del concepto de “derechos humanos”, “[su] historia [...] nos recuerda que si deseamos declarar cualquier creencia en lo universal tenemos que comenzar por afirmar nuestra disposición a asumir, y a defender, por lo menos algunos de los valores de un modo de vida sumamente particular” (p. 173)¹³. La interpretación que Guaman Poma hace de su historia desde el punto de vista del Génesis, la correlación que establece entre las costumbres y las nociones del bien común de los primeros habitantes de los Andes con las de los cristianos y la civilización occidental (pp. 842, 858, 876, 887), su discurso antiesclavitud (pp. 887-889), y su distribución de los Andes y América dentro del orden espacial global de la cristiandad e imperio —que los Andes apoyan económicamente (pp. 888-889)— ilustran la perspectiva local y

particular que Pagden identifica en el discurso de derechos humanos. El discurso de derechos de Guaman Poma no se aleja de esta tendencia, lo que problematiza su defensa y representación de lo indígena.

Comentarios finales

A través de la solidaridad del intelectual que en la subjetividad letrada de Guaman Poma se sugiere pero no se analiza, se abren dos espacios importantes, el ideológico y el político, para interrogar la representación en relación con lo que la autoriza. La sección sobre los indios en la parte de “Buen gobierno” ejemplifica este aspecto con la respuesta ética. La solidaridad se entiende como punto de partida analítico para desenmascarar el imperativo ideológico que impide una lectura transparente de la defensa del indígena. También se entiende como lo que separa su capacidad lingüística de la confrontación que constituye lo político. En el proceso de dar voz al oprimido, la alfabetización y su enunciación ideológica encuentran apoyo y vía de circulación en la solidaridad del autor. Sus citas al respecto son valiosas, pues nos enfrentan con lo que ocurre cuando los sujetos coloniales que habitan más de una cultura se vuelven el objeto de la compasión humana del intelectual y se comprometen con el derecho a dar voz a quienes no la tienen. Lo relevante de un análisis bajo la perspectiva de la benevolencia es que nos permite visualizar concretamente la constante circulación de la ideología en poder, en tiempo y espacio. La escenificación de la existencia precaria de los indios como los Pobres de Jesucristo constituye un ejemplo, como la discusión en este ensayo lo demuestra. Este pone de manifiesto el problema de la formación de sujetos coloniales, a quienes la normativa de la pobreza les concede existencia histórica y la posibilidad de convertirse en objetos de reforma. No obstante, la defensa del indígena por medio de la escritura disfraza y no interrumpe el dominio ideológico que se acentúa más aún cuando Guaman Poma informa lo que los indios hablan.

“Buen gobierno” constituye un enfoque crítico no solo de las condiciones materiales de la vida de los indios después del año 1532, sino también de la formación de sus capacidades intelectuales. El problema de la alfabetización

versus la enseñanza religiosa por medio del catecismo surge como punto de análisis del tema cuando la solidaridad de Guaman Poma intelectual se cuestiona. Su benevolencia no se aparta de los modelos identitarios normativos de la Cristiandad. La producción de sujetos cristianos implica un ejercicio intelectual no crítico, facilitado por la repetición y la asimilación de normas que confieren existencia exclusivamente bajo comportamientos ilustrativos de sumisión, vulnerabilidad y desposesión. Ser indio no alfabetizado, pero socializado en el catecismo imperial, significa vivir en necesidad material y en reiterativa demanda de salvación, protección y representación. Esta dinámica ilustra la separación epistémica entre grupos, dominador y dominado, a través de la cual la formación de sujetos ideales coloniales, practicada por la administración, la religión católica y el propio Guaman Poma, se complementan en las escenas de la escritura. La separación del habla de los indios del razonamiento crítico y de la actividad política es una consecuencia del discurso de defensa de sus derechos. Tal defensa pone al descubierto que la capacidad lingüística bajo la cual la igualdad de los seres hablantes se establece no articula confrontación, sino más bien subordina el cuerpo indígena y su capacidad de expresión lingüística a modelos y normas de humanidad foráneos. La problemática de la solidaridad vista desde esta perspectiva conecta la defensa de los derechos indígenas que Guaman Poma termina en el siglo diecisiete con los discursos de reconocimiento indígena contemporáneos. Como apunto al comienzo de este ensayo, la solidaridad es una de las tantas formaciones coloniales que constantemente está dejando huellas en el presente indígena.

Notas

- 1 Estos documentos pueden ser consultados en internet. La Constitución de Bolivia se halla en www.constituteproject.org/constitution/Bolivia_2009.pdf. Las secciones del Preámbulo y el Capítulo uno, artículo dos, entre otros, entregan información relacionada con el tema. En el caso de la Constitución de Brasil, véase la sección del Capítulo ocho dedicada a los indios, sus derechos y el Estado, www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/es/br/br117es.pdf. La “Declaración de los Derechos Humanos Indígenas” redactada por las Naciones Unidas se encuentra aquí: https://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_en.pdf, consultar la página número dos. La referencia al pasado colonial determina el discurso de defensa de los derechos humanos.

- 2 Todas las traducciones son mías a no ser que lo especifique.
- 3 Consultar Adorno (2000) y Ramírez (2005). Ramírez propone que el problema reside en que los primeros relatos y testimonios presenciales de la conquista son pocos y que la visión colectiva ha llegado a dominar el pensamiento histórico posterior.
- 4 Cito por número de página de la edición de Siglo XXI (Guaman Poma, 2006 [1615]).
- 5 La crítica sobre la narrativa de Guaman Poma reconstruye las bases intelectuales, literarias y artísticas occidentales del texto. Véase los trabajos de Adorno (1978; 1991; 2007; 2011; 2013), López-Baralt (1983), Pratt (2008 [1992]), Quispe-Agnoli (2006) y Zuidema (1994), para citar algunos. También se enfoca en las bases locales sobre las cuales Guaman Poma articula discursiva y gráficamente el origen de la cultura andina, explica su desarrollo e interacciones con el conquistador y su legado inca y occidental, para finalmente entregar soluciones prácticas pero destinadas al “fracaso” —como recientemente lo afirma Adorno (2011, p. 37)—. Véase la investigación de Brokaw (2002) que analiza el papel que juegan los sistemas de escritura andinos en estructurar el texto; también Vaccarella (2002), que investiga la presencia de África en los Andes; Mignolo (2007a) que propone la potencialidad del pensamiento del autor para consolidar iniciativas decoloniales; Urioste (1981) y Lienhard (1991) que exploran las interacciones del quechua y el español en el texto, así como las transgresiones discursivas que ofrece la escritura indígena. Esta documentación, a manera de sugerencia, no persigue ser exhaustiva para una obra que no cesa de generar investigación.
- 6 La *Historia de los incas* de Sarmiento (1943) ejemplifica y corresponde, de modo concreto y hasta extremo, a aquella tendencia.
- 7 Consultar la oportuna publicación de *Journal of Commonwealth and Postcolonial Studies* editada por Abraham Acosta (2018) y en particular, el ensayo de Olimpia Rosenthal. Rosenthal (2018) argumenta impecablemente la imposibilidad de concebir la historia crítica de Guaman Poma como un proyecto decolonial. Por ende, se puede argumentar que la cuestión de la solidaridad hace visible el peso ideológico occidental que Rosenthal observa en todo esfuerzo que el autor emprende por defender y asegurar presencia de lo local en lo futuro.
- 8 Véase también el estudio de Brading (1991).
- 9 Consultar la obra de Matienzo (1967 [1567]), Toledo (1986; 1989) y Durán (1982) sobre el catecismo de José de Acosta. Sus textos representan narrativas fundacionales de expansionismo y de remedio que ilustran la complicidad de la cristiandad (con los principios del Concilio de Trento) con el colonialismo en la producción de indios, sujetos cristianos/coloniales, mediante disciplina, temor y sumisión. Véase también la investigación de Castro-Klarén (2001) y Morales (2016 [2012], pp. 29-75).
- 10 Empleo el término “precariedad” siguiendo las ideas de Judith Butler, que la define pensando en una condición asignada, distribuida diferencialmente, que no califica a quien se le impone a recibir apoyo social ni económico y por ende, defensa para la vida y su desarrollo (2015, p. 33). La realidad a la que el término de precariedad se refiere no

se diferencia de la del espacio colonial ni de las estructuras e ideas a través de las cuales los cuerpos coloniales se relacionan y ordenan. El ejemplo de la pobreza y la denuncia de la encomienda y otras relaciones de producción y desposeimiento lo comprueban.

- 11 Consultar el trabajo de Morales (2016 [2012]), quien establece el empleo de la borrachera como una herramienta ideológica en el discurso colonial para justificar la implementación de la civilización cristiana en el mundo andino, así como también articular una crítica del sistema colonial y defensa de la cultura de la región, precisamente por parte de Guaman Poma. La solidaridad del autor, que es fruto de las relaciones de dos mundos, se manifiesta en ambos sentidos cuando se refiere a la lectura crítica de su cultura a través de las variadas relaciones de la población indígena con la chicha, bebida fermentada de maíz. Sin embargo, y en manera semejante a Bartolomé de Las Casas, Guaman Poma no deja de circular la ideología dominante en su recuento de reformas, representaciones de su cultura e interrogantes sobre la superioridad moral de su grupo sobre el conquistador.
- 12 Concerniente a este punto, véase Butler (1993; 2015).
- 13 En referencia a este aspecto, consultar las ideas de Žižek (2011, p. 164).

Referencias bibliográficas

- Acosta, A. (Ed.). (2018). Introduction: Unsettling Colonialities: Readings and Interrogations. *Journal of Commonwealth and Postcolonial Studies*, 6(1), 3-16.
- Adorno, R. (1978). Felipe Guaman Poma de Ayala: An Andean View of the Peruvian Viceroyalty, 1565-1615. *Journal de la Société des Americanistes*, 65, 121-143. Recuperado de https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1978_num_65_1_2159
- Adorno, R. (1991). Images of Indios Ladinos in Early Colonial Peru. En K. J. Andrien y R. Adorno (Eds.), *Transatlantic Encounters. Europeans and Andeans in the Sixteenth Century* (pp. 232-270). Berkeley: University of California Press.
- Adorno, R. (2000 [1986]). *Guaman Poma. Writing and Resistance in Colonial Peru*. Austin: University of Texas.
- Adorno, R. (2007). *The Polemics of Possession in Spanish American Narrative*. New Haven: Yale University Press.

- Adorno, R. (2011). Felipe Guaman Poma de Ayala y su texto-testigo del mundo colonial. En I. Rodríguez y J. Martínez (Eds.), *Estudios transatlánticos postcoloniales II. Mito, archivo, disciplina: cartografías culturales* (pp.19-39). Madrid: Anthropos.
- Adorno, R. (2013). Felipe Guamán Poma de Ayala: Native Writer and Litigant in Early Colonial Peru. En K. J. Andrien (Ed.), *The Human Tradition in Colonial Latin America* (pp. 173-198). Plymouth: Rowman and Littlefield Publishers, Inc.
- Beed, C. & Beed, C. (2010). Assisting the Poor to Work: A Biblical Interpretation. *Christian Scholar's Review*, 40(1), 13-38.
- Brading, D. A. (1991). *The First America. The Spanish Monarchy. Creole Patriots and the Liberal State 1492-1867*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brokaw, G. (2002). *Khipu Numeracy and Alphabetic Literacy in the Andes: Felipe Guaman Poma de Ayala's Nueva corónica y buen gobierno*. *Colonial Latin American Review*, 11(2), 275-303. doi: 10.1080/1060916022000023387
- Butler, J. (1993). *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*. Nueva York, Londres: Routledge.
- Butler, J. (2015). *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge: Harvard University Press.
- Castro-Klarén, S. (2001). Historiography on the Ground: The Toledo Circle and Guaman Poma. En I. Rodríguez (Ed.). *The Latin American Subaltern Studies Reader* (pp. 143-171). Durham: Duke University Press.
- Cornell, D. (2010). The Ethical Affirmation of Human Rights. Gayatri Spivak's Intervention. En R. C. Morris (Ed.), *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea* (pp. 100-114). Nueva York: Columbia University Press.
- Durán, J. G. (1982). *El catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585)*. Buenos Aires: Facultad de Teología, Universidad Católica Argentina.

- Guaman Poma de Ayala, F. (2006 [1615]). *Nueva corónica y buen gobierno*. Madrid: Siglo XXI.
- Harris, O. (1995). Ethnic Identity and Market Relations: Indians and Mestizos in the Andes. En B. Larson, O. Harris y E. Tandeter (Eds.), *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes. At the Crossroads of History and Anthropology* (pp. 351-390). Durham: Duke University Press.
- Lienhard, M. (1991). *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina, 1492-1988*. Hanover: Ediciones del Norte.
- López-Baralt, M. (1983). La iconografía de vicios y virtudes en el arte de reinar de Guaman Poma de Ayala. *Dispositio*, 8(22-23), 101-122.
- MacCormack, S. (2001). Comment. En A. Burguière y R. Grew (Eds.), *The Construction of Minorities. Cases for Comparison across Time and Around the World* (pp. 194-212). Ann Arbor: The University of Michigan.
- Matienzo, Juan de. (1967 [1567]). *Gobierno del Perú*. París, Lima: Institut Français d'Études Andines.
- Mignolo, W. (2007a). Delinking. *Cultural Studies*, 21(2-3), 449-514. doi: 10.1080/09502380601162647
- Mignolo, W. (2007b). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-46). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Mignolo, W. (2009). Who Speaks for the “Human” in Human Rights?. *Human Rights in Latin American and Iberian Cultures. Hispanic Issues Online*, 5(1), 7- 24. Recuperado de <http://hdl.handle.net/11299/182855>
- Mignolo, W. (2011). Crossing Gazes and the Silence of the “Indians”: Theodor de Bry and Guamán Poma de Ayala. *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 41(1), 173-223. doi: 10.1215/10829636-2010-016
- Morales, M. (2016 [2012]). *Reading Inebriation in Early Colonial Peru*. Nueva York: Routledge.

- Pagden, A. (1990). Dispossessing the Barbarian: Rights and Property in Spanish America. *Spanish Imperialism and the Political Imagination. Studies in European and Spanish-American Social and Political Theory* (pp. 13-36). New Haven: Yale University Press.
- Pagden, A. (2003). Human Rights, Natural Rights, and Europe's Imperial Legacy. *Political Theory*, 31(2), 171-199.
- Pratt, M. L. (2008 [1992]). Introduction. En M. L. Pratt, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation* (pp. 1-12). Nueva York: Routledge.
- 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.
- Ramírez, S. E. (2005). *To Feed and Be Fed. The Cosmological Bases of Authority and Identity in the Andes*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Ranciere, J. (1999). *Disagreement: Politics and Philosophy*. Miniápolis: University of Minnesota Press.
- Rosenthal, O. (2018). Guaman Poma and the Genealogy of Decolonial Thought. *Journal of Commonwealth and Postcolonial Studies*, 6(1), 64-85.
- Sarmiento de Gamboa, P. (1943). *Historia de los incas*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Silverblatt, I. (1995). Becoming Indian in the Central Andes of Seventeenth-Century Peru. En G. Prakash (Ed.), *Imperial Aftermath and Postcolonial Displacements* (pp. 278-298). Princeton: Princeton University Press.
- Spivak, G. (1988). Can the Subaltern Speak? En C. Nelson y L. Grossbert (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp. 271-313). Urbana: University of Illinois Press.
- Spivak, G. (2004). Righting Wrongs. *The South Atlantic Quarterly*, 103(2-3), 523-581.
- Stoler, A. L. (2008). Imperial Debris. Reflections on Ruins and Ruination. *Cultural Anthropology*, 23(2), 191-219. doi: 10.1111/j.1548-1360.2008.00007.x

- Toledo, F. de (1986). *Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú 1569-1574*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla.
- Toledo, F. de (1989). *Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú 1575-1580*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla.
- Urioste, G. L. (1981). The Spanish and Quechua voices of Waman Puma. *Review: Literature and Arts of the Americas*, 15(28), 16-19. doi: 10.1080/08905768108594090
- Vaccarella, E. (2002). Estrangeros, uellacos, santos y rreys: la representación de los negros en la obra de Felipe Guaman Poma de Ayala. *Revista Iberoamericana*, 68(198), 13-26. doi: 10.5195/reviberoamer.2002.5743
- Žižek, S. (2011). Against Human Rights. En A. Singh Rathore y A. Cistelecan (Eds.), *Wronging Rights? Philosophical Challenges for Human Rights* (pp. 149-167). Nueva York: Routledge.
- Zuidema, R. T. (1994). Guarnan Poma between the Arts of Europe and the Andes. *Colonial Latin American Review*, 3(1-2), 37-85. doi: 10.1080/10609169408569823

“Y dice que adora piedras”: Guaman Poma de Ayala y la construcción discursiva de la materialidad de las idolatrías indígenas

“And they say that [they] worship stones”: Guaman Poma de Ayala and the discursive construction of Indigenous idolatries

Laura León-Llerena

Durham University, Durham, Reino Unido
Contacto: laura.m.leonllerena@durham.ac.uk
<https://orcid.org/0000-0003-0859-2138>

Resumen

Este ensayo analiza las estrategias narrativas de Guaman Poma de Ayala para abordar las ideas de materialidad en la cultura andina. Este trabajo se concentra en el sistema descriptivo y clasificatorio desplegado en la *Nueva crónica y buen gobierno* para reconstruir textualmente la dimensión material de la llamada “idolatría”. El cronista fue asistente de Cristóbal de Albornoz, autor de uno de los primeros tratados sobre la extirpación de idolatrías. Guaman Poma incorporó en su crónica información de sus viajes con el visitador para dar cuenta de la diversidad de objetos que pasaron a ser clasificados como idolátricos. El cronista andino coincidió con Albornoz en la necesidad de erradicar objetos y prácticas indígenas que pudieran obstaculizar la conversión de los indios al cristianismo. Sin embargo, observamos que en su texto emerge una tensión ausente en el discurso de Albornoz: la tenaz y resistente heterogeneidad de las culturas andinas frente al proceso necesariamente homogeneizador del discurso sobre “idolatrías”.

Palabras claves: Felipe Guaman Poma de Ayala; Materialidad; *Huaca*; Idolatría; Heterogeneidad; Conversión.

Abstract

This essay studies Guaman Poma de Ayala’s narrative strategies to address ideas about materiality in Andean culture. It focuses on the descriptive systems and classifications that are displayed along the *Nueva crónica y buen gobierno* to textually reconstruct the material dimension of what was called “idolatry”. The chronicler was Cristóbal de Albornoz’s assistant. Albornoz authored one of the first treatises about the extirpation of idolatries. Guaman Poma included in his work information collected during his time with Albornoz about diverse objects that were classified as idolatric. The Andean author agreed with Albornoz on the

necessity to eradicate Indigenous objects and the rituals associated with them because these posed obstacles to the conversion of the Indians to Christianity. One can observe, however, that in Guaman Poma’s text there is a discursive tension that is absent in Albornoz’s writings. This is evidence of the resistant heterogeneity of Andean cultures before the homogenizing process of discourses about “idolatry”.

Keywords: Felipe Guamán Poma de Ayala; Materiality; *Huaca*; Idolatry; Heterogeneity; Conversion

Recibido: 17.09.19

Aceptado: 19.11.19

Son pocos los documentos coloniales de la región andina que incluyen el punto de vista indígena sobre las campañas de extirpación de idolatrías. Felipe Guaman Poma de Ayala, indio ladino descendiente de la nobleza indígena prehispánica (los yarovilcas allauco huánucos y los incas) y autoproclamado cronista y príncipe, incluyó en su *Nueva corónica y buen gobierno* (1615) el testimonio de muchos indios que vivieron y sufrieron los efectos más violentos de la evangelización forzada. Uno de los aspectos más notables de ese testimonio es la información que ofrece el cronista, a través de la voz de otros indios, sobre el proceso de reducción simbólica y material de la cultura indígena dentro del marco ideológico de la extirpación de idolatrías. Me refiero a la estrecha relación que el discurso evangelizador cristiano en los Andes estableció entre *huaca*¹, ídolo y piedra. A finales del siglo XVI e inicios del XVII, la relación entre esos términos estaba ya tan asentada que los propios indios acusados de idólatras hacen referencia a ella, como se lee en varios pasajes de la *Nueva corónica*. Por ejemplo, en su viaje a Lima, emprendido por el cronista para entregar personalmente una copia de su extensa carta al rey a las autoridades pertinentes, Guaman Poma halló que los indios Yauyos y Huachos se encontraban alborotados porque los curas de la doctrina de San Cristóbal los habían acusado falsamente de idólatras:

[...] para hazelle mal y daño a los yndios, leuanta testimonio, deziéndole hechisero **que adoraua a las piedras**. Y para ello comensó a colgalle de uno a uno a los biejos y biejas y a los niños y atormentalle hasta hazelle hablar falsamente. Con el dolor dixeron que tenía **uacas yóloos**; mostrauan **piedras de deferentes maneras**. (p. 1111; el énfasis mío)²

Más adelante, mientras proseguía con su viaje, el autor indígena encontró a tres indias viejas y pobres que huían de *Hatun Jauja*. En el diálogo que sostuvieron con el cronista, ellas relataron que habían dejado su pueblo debido a una campaña de extirpación de idolatrías que llevaba a cabo el cura doctrinero y visitador Francisco de Ávila: “A causa del dotor [Ávila] dixerón que le quería hacer hicheseros y hechiseras, el quien dize en la pregunta **ques uaca**, [divinidad local], mocha [reverenciar]. Cin auello cido, se huelga y **dize que adora piedras**” (p. 1121; el énfasis mío). Según el relato de estas mujeres, el padre Ávila acusaba falsamente de hechicería e idolatría a los indígenas de la zona y los castigaba atándoles una soga al cuello y quemándoles la mano con una vela o subiéndolos a un carnero blanco para azotarles hasta que la sangre tiñera el pelaje del animal. Esta situación llevó a algunos indios a huir del pueblo y a otros, aún más desesperados, al suicidio (pp. 1120-1121).

Aunque tras este tipo de encuentros Guaman Poma condenaba los abusos de los curas y clamaba por justicia terrena y divina para los indios “pobres de Jesucristo”, el cronista no guardaba simpatía por quienes persistían en las creencias y prácticas prehispánicas andinas. Recordemos que los primeros folios de la *Nueva corónica* están dedicados a afirmar y demostrar su sincera adhesión a la religión cristiana y la de sus antepasados desde la llegada de los españoles a la región andina (pp. 1-21). Hay asimismo una serie de folios dedicados a describir y condenar las prácticas idolátricas indígenas tanto antes como después del primer encuentro con los europeos. Aún más, los diálogos citados no constituían la primera experiencia de Guaman Poma con las campañas de extirpación de idolatrías. Años antes, aproximadamente en 1582, el cronista había hecho su primer viaje a Lima acompañando al visitador Albornoz, quien cobró notoriedad en el virreinato peruano al autoproclamarse descubridor del movimiento mesiánico indígena conocido como *Taqui Onqoy* (Duviols, 1977, 133-145; Guibovich Pérez, 1991; Millones, 1971). Autor de la *Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas* (ca. 1581-1585), uno de los primeros tratados o manuales para los futuros extirpadores de idolatrías, Albornoz describió en varios documentos (llamados “informaciones”)

el celo con el que recorría los pueblos y las comunidades de los Andes buscando y destruyendo objetos de idolatría indígena y castigando a quienes continuaban practicando rituales sagrados prehispánicos. El visitador eclesiástico fue particularmente detallado en la información que dio sobre su estancia en la provincia de Huamanga desde 1569 a 1571, donde reprimió con fuerza cualquier evidencia y vestigio del *Taqui Onqoy*³.

Durante su trabajo como intérprete y asistente de Albornoz en la zona de Huamanga, Guaman Poma incluyó información recogida en ese período, principalmente en el “Capítvlo de los ídolos. Vaca Billca Incap”, pero también en otro titulado “Del mvndo bvelbe el avtor a sv casa”, donde relata el segundo viaje del autor a Lima (Adorno, 1978, pp. 134-136; Duviols 1977, pp. 284-285). Guaman Poma señaló que Albornoz castigaba “cruelmente” a los idólatras y que destruía los objetos indígenas de culto religioso que encontraba. Al mismo tiempo, el indio ladino tenía cuidado de afirmar que el visitador eclesiástico era un buen funcionario de la corona y de la Iglesia católica: “Fue llano santo hombre, temeroso de Dios. Y ancí hizo todo el servicio de Dios en este rreyno” (p. 690). En toda la *Nueva corónica*, el cronista andino expresó un punto de vista ortodoxo respecto a la evangelización, aunque incluyó críticas explícitas a los abusos que algunos curas cometían contra los indígenas con la excusa de extirpar idolatrías. Guaman Poma no duda en insistir en la importancia de adoctrinar a todos los pobladores indígenas y en la necesidad de destruir los lugares y los objetos que pudieran sostener el vínculo con el sistema de creencias religiosas del pasado prehispánico⁴.

La aceptación de la extirpación como parte necesaria del proceso de evangelización no hace sorprendente que Guaman Poma dedicara varios folios a nombrar y describir aquellas prácticas y objetos indígenas que debían ser erradicados. Sus descripciones en cierta medida siguen una línea de catalogación similar a la establecida por Albornoz en la *Instrucción*. Tanto en el texto de Albornoz como en la *Nueva corónica* se observa la homogeneización de una amplia variedad de elementos materiales de la cultura indígena, lo cual permite establecer una relación clave para los discursos y las prácticas de extirpación.

Una de estas homogeneizaciones consistía en establecer y repetir la sinonimia entre *huacas* como piedras e ídolos o demonios. De ahí que la acusación “dice que adora piedras” incluida en el testimonio indígena recogido por el cronista es aparentemente autoexplicativa para quien acusa a otros de idólatras y también para quien escribe o lee sobre idolatrías indígenas a finales del siglo XVI.

Ahora bien, en los testimonios incluidos en la crónica guamanpomiana que he citado líneas arriba hay una crítica implícita muy importante: desde el punto de vista de los indios, los curas doctrineros y los extirpadores de idolatrías no entendían la dimensión material de las culturas andinas y, por ello, eran incapaces de distinguir a una piedra de un huaca. Así, bajo la mirada de un cura, como se puede comprobar en la *Instrucción* de Albornoz, casi cualquier objeto indígena se convertía en ídolo y, por tanto, el proyecto de evangelización se hacía virtualmente inacabable e imposible (Duviols, 1967, p. 19). Y si bien Guaman Poma utilizaba el vocabulario de los extirpadores, particularmente la sinonimia entre *huaca* e ídolo, su obra opera en sentido contrario al de la “petrificación” cultural emprendida por clérigos y oficiales españoles. Como mostraré en lo que sigue de este ensayo, el cronista andino crucialmente reintroduce la heterogeneidad material del mundo andino al ofrecer detalladas descripciones de objetos y proponer una diferenciación entre los de carácter religioso frente a los de uso y práctica cotidiana. Asimismo, al reconstruir narrativamente los contextos culturales y sociales específicos de los objetos, Guaman Poma nos ofrece claves importantes para entender cómo se entrelazaba la idea de materialidad con el sentido de lo sagrado y de lo social en el mundo andino de los siglos XVI y XVII.

No todas las piedras son huacas

Se puede argumentar que la extirpación de idolatrías implicaba destrucción cultural a dos niveles: la material y la contextual. La primera consistía en la búsqueda y destrucción de objetos considerados ídolos. Estos objetos llegaron a cumplir un rol importante en los autos de fe llevados a cabo en Lima. La destrucción contextual, en cambio, ocurría sobre todo a nivel textual. Me refiero a la descripción y catalogación que se hacía en relaciones, crónicas, historias e

informaciones sobre el efecto idolátrico de los objetos destruidos o prohibidos. En estos textos se les presenta totalmente desconectados de sus contextos culturales y disociados de las prácticas sociales específicas en que se les utilizaba. Se borran, de esta manera, los rastros de las relaciones entre personas, espacios y objetos que daban sentidos particulares a estas tres instancias.

La destrucción contextual no es evidente a primera vista y la *Instrucción* de Albornoz es un ejemplo importante de ello. Este texto, antecedente crucial de documentos mucho más conocidos sobre idolatrías andinas como *La extirpación de la idolatría en el Perú* (1621) del jesuita Pablo José de Arriaga, entre otros⁵, propone un esquema clasificatorio de los objetos que debían ser destruidos, como leemos en el siguiente ejemplo: “Provincia de los Paltas. *Acacana*, huaca principal de los indios paltas, **eran unas piedras en un cerro** junto al pueblo de Cuxibamba en el camino real. Era su *pacarisca*⁶. **Tiene esta provincia otras muchas, como las demás provincias**” (Duviols, 1967, p. 32; énfasis mío). Tal como en el caso de la *Acacana*, nombre atribuido a un huaca andino, la *Instrucción* generalmente consideraba las siguientes categorías para la clasificación de estos espacios/manifestaciones de lo sagrado andino: la ubicación geográfica, el nombre del huaca, el grupo étnico al que estaba asociado, el tipo de objeto (piedra, cerro) y la jerarquía del huaca. Es decir, presenta información sobre los elementos que podrían ayudar a reconstruir el contexto social y simbólico. Sin embargo, toda esta información no hace posible reconstruir la lógica de la relación entre lo sagrado y lo material (“unas piedras”) ni distinguir matices en la jerarquía de lo material (“un cerro”) y de lo sagrado para las diferentes comunidades indígenas. De ahí que Albornoz afirmara que la descripción de la *Acacana* en la provincia de Paltas es aplicable a “las demás provincias”.

Pero más interesante aún, la ausencia de una indagación (que evidentemente iba más allá de los intereses prácticos del visitador eclesiástico) sobre el proceso mediante el cual los objetos se convirtieron en elementos sagrados y cómo se establecieron jerarquías de sacralidad entre ellos nos lleva a comprender que casi todos los objetos relacionados con las sociedades indígenas podían ser agrupados bajo la categoría general de ídolos o huacas. Entre algunos

de los objetos de idolatría que Albornoz menciona en la *Instrucción* se incluyen las piedras pequeñas, las piedras grandes, los objetos (naturales o artefactos) que pertenecieron a los incas (desde uñas y cabellos hasta vestimentas y armas), las figuras talladas en piedra, los primeros frutos de una cosecha, las piedras bezoares a las que se atribuían propiedades medicinales y se podían encontrar en los estómagos de las llamas, los objetos tocados por rayos y torbellinos, el lugar donde caía un rayo, los cuerpos momificados de los antepasados, los niños que nacían con deformaciones, los gemelos, los montículos de tierra o las piedras que se encontraban en los caminos incas (*apachita*), las montañas, los lugares como cuevas o lagunas identificadas con el origen mítico de algún ayllu (*pacariscas*, *pacarinas*), los vestidos y tocados de plumas o las pieles de animales usados en los bailes o taquíes, las frutas y yerbas medicinales y las serpientes o culebras (*amaru*). Ante tal amplia diversidad de objetos de idolatría no resulta extraño que la sinonimia entre huaca e ídolo, huaca y piedra, se asentase y extendiese más allá de los textos de los extirpadores. Pero esto no era una simple consecuencia de la necesidad de economizar con el lenguaje. De ser así, el visitador podría haberse ahorrado varios folios que contienen listas de los objetos o “ídolos” destruidos.

Albornoz no fue el único que intentó describir y definir el lado material de lo sagrado en el mundo andino. Si bien se puede decir que entre los estudiosos de las culturas andinas hay un cierto consenso sobre lo que se entiende por la palabra *huaca*, es importante recordar que hubo una interesante transformación histórica de la definición de ese término, cuyo campo semántico prehispánico no ha podido ser recuperado completamente. Desde los primeros vocabularios coloniales de la lengua quechua producidos por miembros de la Iglesia como Domingo de Santo Tomás en 1563, Diego González Holguín en 1608 y Diego de Torres Rubio en 1619, pasando por memorias y crónicas escritas por administradores españoles como el doctor Murillo de la Cerda en 1589 y Fernando Montesinos en 1642, hasta las nueve definiciones propuestas por el Inca Garcilaso de la Vega en sus *Comentarios reales* (1609), queda claro que no hubo ninguna dificultad en establecer que *huaca* aludía a una entidad o expresión de lo sagrado y que merecía ser adorado (Bray, 2015, pp. 5-7; Mills, 1997, pp. 41-42). Creo que la

complicación para entender el término y el concepto (o los conceptos) que abarca, y en lo que cada uno de los textos citados difiere, se encuentra en la definición de la dimensión material de esa entidad sagrada.

Al igual que Albornoz, los autores mencionados arriba enumeraron una sorprendente y muchas veces disímil variedad de objetos que podían ser considerados huacas. Y sin embargo, esta heterogeneidad para entender y designar lo sagrado comprendido en el término no impidió la transformación discursiva de todos esos objetos en simples piedras. La siguiente cita de la *Nueva corónica* expone hasta qué punto los curas y extirpadores de idolatría hablaban de “piedras” para referirse a una variedad de objetos. En este episodio que recoge Guaman Poma, un grupo de indios yauyos detalló al autor andino que el cura de la doctrina que los acusó de idólatras por “adorar piedras”, después de someterlos a castigos físicos brutales, les arrebató con la ayuda del curaca objetos que no tenían ninguna característica lítica:

Con el principal don Pedro, el dicho padre les quitó todas las galanterías y baxillas de plata y topos [prendedor] y rropa con que ellos en las fiestas cantan y dansan y baylan, como aquilla [vasija de plata] y topos y bestidos, todo de plata, y rropa de cunbe [tejido fino] y de auasca [corriente], uacra [cuerno], pluma chacpac de lana colorado. De todas las casas ajuntó, y de ellas hizo baxillas, y de la llana, sobrecama. (p. 1111)

Hasta aquí he apuntado el proceso por el que cualquier objeto vinculado a la vida cotidiana y a los rituales sagrados indígenas podía ser considerado un huaca y cómo esa variedad de objetos pasaba a reducirse a la palabra “piedra” en los escritos coloniales que hacían referencia a la extirpaciones de idolatrías. Es preciso aclarar que aunque no todas las piedras eran huacas ni todos los huacas eran piedras, la petrificación —la transformación en piedra— era un proceso muy importante en la concepción de lo sagrado en el mundo andino. El rol central que tenían los elementos y artefactos líticos en las cosmogonías y la organización material y social de las culturas andinas prehispánicas es innegable⁷. Sin embargo, quiero enfatizar que la materialización de lo sagrado en la forma de una piedra es muy distinta a la reducción de una diversidad de objetos a la palabra “piedra”

en español que se hacía en el discurso colonial. A continuación voy a explicar en qué consistía el proceso de petrificación y por qué la destrucción contextual y discursiva llevada a cabo en los documentos de los curas extirpadores de idolatría impide reconstruir la relación clave entre el concepto de lo sagrado y su dimensión material en el lugar y la época que nos ocupa. Para ello empezaré analizando pasajes de la *Nueva corónica* en los que puede observarse cómo Guaman Poma coincidía en algunos aspectos con la catalogación que hizo Albornoz de los objetos considerados ídolos. También discuto de qué maneras el cronista andino excedió el discurso del visitador y extirpador de idolatrías, dejando entrever la lógica que existía en la relación de lo sagrado con lo material y dando algunas pistas sobre cómo algunos huacas podían transformarse en piedras.

Diálogo con piedras

La práctica de rituales de adoración de huacas o ídolos y la creación de objetos que podían servir de ofrendas o convertirse en objetos sagrados en sí mismos solo empezó, según Guaman Poma, a partir del periodo incaico de la historia andina. Siguiendo una estrategia repetitiva de descripción similar a la empleada por Albornoz en la *Instrucción*, el cronista andino detalla que los incas ordenaron la adoración del sol, la luna, las estrellas, el rayo, las piedras, las peñas, las lagunas y otras cosas que no especifica. También añade que entre los objetos que se entregaban como sacrificio a los huacas había comida, coca y chicha, así como tejidos corrientes (*auasca*) y finos (*cumbi*), vajilla de oro, plata, barro y *mullu* [concha], así como cobre (p. 267). Si se consulta la cita que inserté en páginas anteriores sobre el encuentro de Guaman Poma y los indios yauyos, se puede comprobar que algunos de los objetos que fueron arrebatados a los indios acusados de “adorar piedras” aparecen en esta lista de objetos utilizados como ofrendas para un huaca.

Guaman Poma admite que la información sobre ídolos y hechiceros que incluye en su obra, la recogió durante el período en el que trabajó con Cristóbal de Albornoz. Y sin embargo hay una serie de instancias en las que el cronista no solo excede la cantidad de detalles ofrecidos por el visitador en su *Instrucción*,

sino que también incluye explicaciones que están ausentes en dichos textos. Un ejemplo claro se encuentra en la comparación de la discusión, en ambos textos, sobre la *apachita* o *camachico* que parecen usarse como evidencia de lo sagrado andino. Albornoz los identifica como un huaca muy preocupante por su omnipresencia:

Hay otro **género de huacas muy ordinario en todos los caminos y puertos dellos en todo el Perú, que llaman apachita o camachico** por otro nombre. Estas las hay en todas las asomadas y vertientes de los caminos, a las cuales saludan y ofrecen los que van con cargas o fatigados de andar, y les ofrecen una oración o una piedra... otros escarban la tierra en la propia huaca [...] otros ofrecen ramos de leña [...]. Son tantos éstos que, si no es con amonestaciones buenas, no se apartarán de la creencia porque encuentran por momentos con ellas en todos los caminos y puertos de toda la tierra. (Albornoz citado por Duviols, 1967, p. 19; énfasis es mío)

Por su parte, al referirse a la *apachita*, Guaman Poma explica en su crónica que fue Topa Ynga Yupanqui quien ordenó a “los indios de tierra caliente” o a aquellos de la sierra que iban a la tierra caliente que adorasen a Pachacamac en las *apachitas*, identificadas como lugares de adoración que el viajero podía encontrar en el camino. Dicho ritual se podía efectuar amontonando piedras, dejando flores o paja torcida hacia la izquierda (p. 265). Es decir, el cronista andino aclara que la *apachita* no es un huaca en sí, sino un lugar donde el inca Topa Yupanqui había ordenado que los viajeros hiciesen ofrendas. Los objetos que los indios dejaban allí, por otra parte, cobraban una dimensión sagrada solo en relación con una deidad o huaca específica identificada con Pachacamac.

Al enfatizar la responsabilidad de los incas en la organización, establecimiento y control de un sistema religioso o “idolátrico” en todos los territorios que controlaban, Guaman Poma revela que incluso había autoridades indígenas encargadas de constatar el correcto desarrollo de los rituales sagrados. Así, en el capítulo sobre los ídolos y huacas de los Collasuyos, el autor explica que los indios de un determinado lugar hacían los sacrificios en honor al espíritu

del cerro ante la presencia de gobernadores reales de los incas equivalentes a veedores o visitantes y jueces quienes, a su vez, enviaban reportes al inca en Cuzco detallando cómo se desarrollaban anualmente los sacrificios:

Los Poma Canches sacrificauan al serro de Canchi Circa con oro y plata y otras mundicias, quemándolos y enterrándolo con un niño y niña de doze años. Los sacrificauan acimismo en otras *uacas* ydolos que ay muchas que por prolixidad no lo escribo. Lo *mochauan* [adoraban] y sacrificauan cada pueblo y cada prouincia en cada año, como estaua ordenado por los *Yngas* a sacrificar a los ydolos y *uacas*.

Y de todo ello les dauan cuenta y rrelación al dicho *Ynga* y lo hacían estos dichos sacrificios en presencia de los corregidores *tocticoc* y de los jueces *michoc yngas*. Éstos enbiaua por la posta y *chasque* [postillón] a la cauesa deste rreyno abisar de lo que pasa del sacrificio. (p. 273)

Aunque Guaman Poma insiste en que eran los incas quienes impusieron la idolatría en todo el Tahuantinsuyo y ordenaban que ciertos tipos de adoraciones y sacrificios se debían hacer a los huacas, la información que presenta —como evidencia la cita anterior— sugiere que las dinámicas sociales y los contextos geográficos de cada etnia también informaban las relaciones entre sujetos, objetos y la esfera de lo sagrado. De ahí que para el cronista andino fuera importante establecer una diferenciación entre las regiones del imperio (suyos) a las que pertenecían los ídolos: los Chinchaysuyos (noreste y centro), los Andesuyos (Amazonía) y los Collasuyos (sur y suroeste), aunque no menciona a los Contisuyos (oeste central) en el capítulo de los ídolos (pp. 263-288). El autor es más específico cuando detalla las diferencias en rituales y objetos idolatrados o sacrificados según las etnias. Así, por ejemplo, al hablar de los Chinchaysuyos, presenta a los indios yauyos como adoradores del huaca Pariacaca y explica que en su honor se hacían ofrendas de chicha, *mullu* (un tipo de concha marina), *uaccri zanco* (pan remojado en sangre), conejos y comidas. En contraposición a esto, Guaman Poma señala que los indios huancas de la sierra central adoraban al huaca Carhuancho Uallallo en cuyo honor sacrificaban perros, coca, comidas y conchas de moluscos marinos (p. 269). Ambos grupos étnicos utilizaban el *mullu* como objeto para rendir culto a un huaca.

Cabe preguntarse aquí por qué un indio ladino, que insistía en su sincero y ortodoxo catolicismo, se dio la molestia de expandir el trabajo descriptivo del visitador para el cual prestó servicios extirpando idolatrías. Se puede argumentar que al especificar en sus descripciones que cada grupo honraba a una deidad distinta, Huamán Poma sugería que el concepto de lo sagrado, o más bien la construcción simbólica de cada entidad sagrada (Pariacaca y Carhuanchu Uallallo en este ejemplo), estaba intrínsecamente relacionada con los objetos que se dedicaban a su culto y que, por tanto, la dimensión material y simbólica de dichos objetos también dependía y se transformaba según la relación particular con cada entidad sagrada. Es decir, que así como no toda piedra era un huaca, ni todos los huacas eran iguales, tampoco el aparentemente mismo objeto, el *mullu* en este caso, significaba lo mismo para los adoradores de Pariacaca y los de Carhuanchu Uallallo. Pero entonces ¿qué simbolizaba el *mullu* para cada grupo étnico en los contextos que describe el cronista? Guaman Poma omite narrar los orígenes míticos y acciones sobrenaturales de los dioses fundadores de los diferentes ayllus que habitaban en el Tahuantinsuyo, borrando así el contexto (mítico) que nos permitiría reconstruir en detalle la relación clave entre el concepto de lo sagrado y su dimensión material.

Existe, afortunadamente, un texto contemporáneo a la *Nueva corónica* que reúne una serie de narraciones sobre los dioses tutelares de los diversos grupos étnicos que habitaban la región de Huarochirí y cuyos relatos fueron recogidos justamente como parte de una campaña de extirpación de idolatrías. En el documento escrito en quechua pastoral conocido como el *Manuscrito de Huarochirí* (ca. 1598-1608), el narrador anónimo incluye detallados relatos sobre los dioses Pariacaca, Huallalo Caruincho, Pachacamac, entre otros, así como la relación de estos huacas con espacios geográficos específicos y con los hombres. En esas historias se explica, por ejemplo, que Huallalo Caruincho (que en el texto de Guaman Poma aparece como Carhuanchu Uallallo) creó aves de varios tipos que poseían plumas de deslumbrantes colores amarillo y rojo. Pero tras ser derrotado por Pariacaca, Huallalo fue expulsado junto a sus creaciones a la región de los Antisuyos (en Taylor, 2008, p. 23). Dado que las plumas

Letras-Lima 91(133), 2020

amarillas y rojas son parte del relato mítico de la derrota de Huallallo, no sería sorprendente que esas plumas pudieran tener significaciones muy diferentes para los adoradores de uno y de otro huaca. Más allá de esta hipótesis, en el *Manuscrito de Huarochirí* hay relatos en los que explícitamente se observa cómo algunos huacas ordenan el tipo de objetos que se deben emplear como ofrendas sagradas. Pero, más importante aún para el propósito de este ensayo, ese texto explica el proceso por el cual un dios o huaca podía transformarse en piedra.

En la antigüedad mítica narrada por el manuscrito, los seres humanos convivían y a veces desafiaban, competían y seducían a los dioses. Cuando estos personajes habían completado alguna hazaña o habían sido derrotados por un huaca más poderoso, se transformaban en otra entidad, por voluntad propia o por imposición del vencedor: en piedras. En el caso de seres humanos, al ser petrificados se transformaban en entidades sagradas o huacas. Pero los que ya eran dioses antes de la petrificación mantenían su estatus divino bajo la forma de piedras. La transformación en piedra (o cerro o montaña) aseguraba que el personaje en cuestión dejase en el paisaje una huella concreta de su paso por el territorio de sus descendientes humanos. También garantizaba el recuerdo de las hazañas (o derrotas) del huaca y exigía una permanente atención de sus descendientes humanos que formaban parte de ayllus y proveerían ofrendas rituales. Cada huaca petrificado tenía una historia y un ritual particular (Bray, 2015; Dean, 2010; Mills, 1997, pp. 46-51; Rubina, 1992; Salomon & Urioste, 1991, pp. 18-19; Taylor, 2008).

Es importante notar que aunque Guaman Poma omite incluir las historias particulares de los huacas y explicarnos cómo lo sagrado se relacionaba con lo material, y viceversa, queda claro, así, que para él no todas las piedras eran iguales. Si bien en la *Nueva corónica* el cronista establece en varias ocasiones la relación de sinonimia entre huacas, piedras y demonios, lo que es notable es que esas “piedras” son visualmente —es decir, en sus dibujos— objetos con identidades

particulares y distintas. Al inicio del capítulo de los ídolos, en el folio 263, se presenta la imagen de Tupa Inga Yupanqui dialogando con doce o trece figuras de huacas y *willcas* (una entidad sagrada asociada con ancestros):

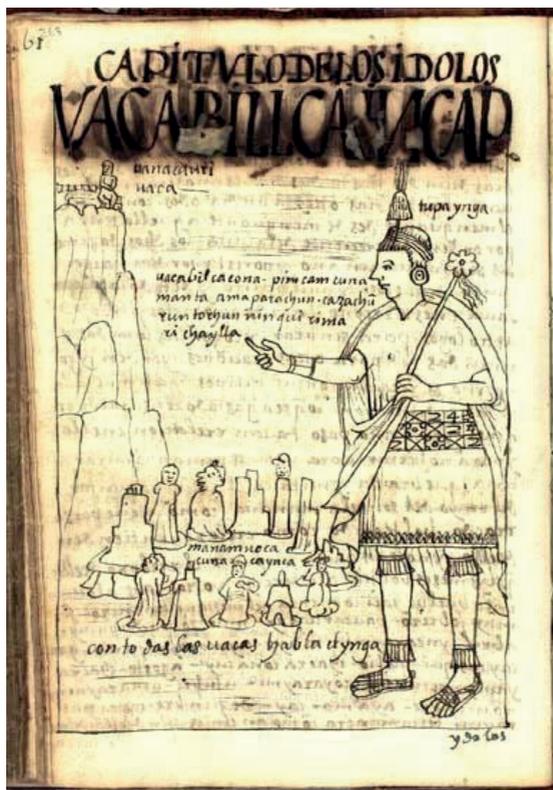


Figura 1. *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), p. 263. Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca.

Guaman Poma escribió el nombre de cada uno de esos huacas dentro de la ilustración, con lo que sugirió diferencias entre las deidades. Pero lo que realmente nos revela una identidad particular es la forma con la que el cronista dibuja a cada uno de los dioses y sus personificaciones: algunas de esas figuras son antropomorfas, mientras que otras parecen pequeñas representaciones de

diferentes cerros o montañas. En la *Nueva corónica*, como ya han notado varios investigadores, hay dos niveles discursivos complementarios: el textual y el visual (Adorno, 2000 [1986]; Cummins, 1992; López-Baralt, 1988; Quispe-Agnoli, 2006, pp. 193-205). En el caso de la materialidad de los ídolos, las ilustraciones de Guaman Poma consiguen expresar una heterogeneidad que la lengua escrita, herramienta fundamental en el proceso de evangelización y extirpación de idolatrías, parece no permitir más. El cronista no nos ofrece ningún relato que pueda explicar las particularidades de cada uno de esos huacas ni tampoco cómo y por qué cobraron una dimensión material específica.

Entonces, ¿cómo podemos comprobar que para Guaman Poma la dimensión material de lo sagrado era importante? Para responder a esa pregunta y concluir este ensayo regreso a uno de los capítulos iniciales de la *Nueva corónica y buen gobierno*. En el capítulo de las edades de los indios (pp. 48-78), Guaman Poma establece una genealogía que tiene como punto de partida un extenso período anterior a la aparición de los incas. Esa genealogía también es la historia del desarrollo de las idolatrías en el Perú, que el cronista atribuye a los incas. Pero más allá de la evidente intención de enaltecer las virtudes de los indios preincaicos y subrayar la responsabilidad de los incas por la introducción de ídolos y rituales idolátricos, hay también en esa sección una muy interesante reflexión sobre la relación entre un estado cultural primitivo y la incapacidad de concebir una dimensión material del mundo sagrado.

Los primeros indios, los Wari Wira Cocha Runa, eran descendientes directos de Noé y su generación duró “ochocientos y treinta años” (pp. 48-49):



Figura 2. Nueva corónica y buen gobierno (1615), p. 48. Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca.

Su estado primitivo queda establecido en frases como: “Y esta gente no sauía hazer nada, ni sauía hazer ropa... Ni sauía hazer casas” (pp. 49-50) y “Esta gente no supieron de dónde salieron ni cómo ni de qué manera, y ancí no ydulatrauan a las uacas ni al sol, ni a la luna, estrellas ni a los demonios...” (pp. 50-51). Guaman Poma añade que esta primera generación de indios (y todas las que siguieron antes de los incas), al descender directamente de Noé, sí tenía conocimiento del verdadero Dios⁸, lo que sin embargo no impedía una sensación de abandono: “Hincado de rrodilla, puesta las manos y la cara, mirando al cielo, pedían salud y merced y clamauan con una bos grande, deziendo: ‘Maypim canqui, maypim canqui, yaya’ [¿Dónde estás, dónde estás, padre mío?]” (pp. 50-51). Puede argumentarse que en esta sección Guaman Poma recalca el

Letras-Lima 91(133), 2020 248

estado primitivo de esa primera generación de indios, con lo que insiste en su incapacidad inicial de producir cultura material (como ropa y casas, pero también ídolos). Aunque los Wari Wira Cocha Runa tenían una noción del Dios verdadero que luego olvidaron y sustituyeron por dioses andinos, el reclamo de la ausencia de Dios tiene que ver con lo material y no con lo espiritual. Es decir que, al clamar “¿Dónde estás, padre mío?”, no solo se expresa la incertidumbre sobre la existencia del verdadero dios, sino que también se pone en evidencia cómo la ausencia de una expresión material de lo divino era considerada por el cronista como un signo de primitivismo.

En conclusión, acusar a los indios de idólatras por “adorar piedras” parece haber sido una práctica común entre los curas de doctrinas a finales del siglo XVI e inicios del XVII. Así lo sugieren los testimonios de algunos indios con los que Guaman Poma se encontró en diferentes partes de su segundo viaje a Lima. Sin embargo, como espero haber demostrado en este ensayo, la relación entre piedras e idolatría merece ser analizada con relación a las descripciones y explicaciones que el cronista andino ofrece sobre los rituales y las prácticas idolátricas en el mundo andino.

En mi opinión, con esa información Guaman Poma reintroduce la heterogeneidad de la cultura material andina reducida a “piedras” en los discursos de los curas doctrineros y extirpadores de idolatrías. Se trata de una heterogeneidad de objetos, pero también de una diversidad de interacciones entre el espacio de lo sagrado y el mundo material. Como he argumentado, estas interacciones nos sugieren que los objetos podían cobrar significados particulares dependiendo del contexto social y simbólico. De ese modo, aunque Guaman Poma presenta en varias ocasiones a la palabra huaca como sinónimo de piedra y esta como materialización de un ídolo (o un demonio), también incluye suficiente información para hacernos entender que una piedra no siempre era un huaca y que un huaca no siempre era una piedra.

Notas

- 1 Este vocablo quechua hace referencia a alguna entidad sobrenatural y sagrada que podía cobrar la forma de un objeto (como una piedra o el cuerpo momificado de un antepasado), un elemento de la geografía (un cerro, una laguna), un lugar (una cueva), etc.

- 2 Todas las citas textuales provienen de la edición digital, con paginación corregida, que se puede consultar aquí: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm> (Guaman Poma, 2001 [1615]). Esta numeración también se encuentra en la edición de la crónica de 1980.
- 3 Este movimiento mesiánico indígena proclamaba la derrota del dios cristiano, el final de la presencia española en los Andes y el resurgimiento de las divinidades andinas o huacas.
- 4 Se puede observar en la *Nueva corónica* un cambio paulatino de actitud de Guaman Poma respecto a los métodos de evangelización y adoctrinamiento de los indígenas (Adorno, 1978, pp. 131-136).
- 5 Otro ejemplo significativo es *Exhortaciones e instrucciones acerca de los indios del Arzobispado de Lima* (1649) de Pedro de Villagómez. Duviols discute la influencia de los escritos de Albornoz en otros extirpadores de idolatrías como Arriaga y Villagómez (2003, p. 28).
- 6 *Pacarisca* es el lugar de origen mítico de un ayllu.
- 7 En tal sentido estoy de acuerdo con Van de Guchte y Rubina en que se puede hablar de un “discurso lítico andino” (Rubina, 1992, p. 71). Como ejemplo de la importancia de la piedra para la construcción simbólica y material de las culturas andinas, véase el libro más reciente de Carolyn J. Dean (2010).
- 8 Cfr. Adorno (1978, 127-128) para una discusión sobre los debates entre los cronistas contemporáneos a Guaman Poma respecto al origen de los indios del Nuevo Mundo.

Referencias bibliográficas

- Adorno, R. (1978). Felipe Guaman Poma de Ayala: An Andean View of the Peruvian Viceroyalty, 1565-1615. *Journal de la Société des Americanistes*, 65, 121-143. Recuperado de https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1978_num_65_1_2159
- Adorno, R. (2000 [1986]). *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru*. Austin: University of Texas Press.
- Bray, T. L. (2015). *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes*. Boulder: University of Colorado Press.
- Cummins, T. B. F. (1992). The Uncomfortable Image: Pictures and Words in the *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. En R. Adorno (Ed.), *Guaman Poma*

de Ayala: The Colonial Art of an Andean Author (pp. 46-59). Nueva York: The Americas Society.

Dean, C. (2010). *A Culture of Stone: Inka Perspectives on Rock*. Durham: Duke University Press.

Duviols, P. (1967). Un inédit de Cristóbal de Albornoz: *La Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas*. *Journal de la Société des Américanistes*, 56(1), 7-49. Recuperado de https://www.persee.fr/doc/jjsa_0037-9174_1967_num_56_1_2269

Duviols, P. (1977). *La destrucción de las religiones andinas: conquista y colonia*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Duviols, P. (Ed.). (2003). *Procesos y visitas de idolatrías: Cajatambo, siglo XVII con documentos anexos*. Revisión paleográfica: Laura Gutierrez Arbolú y Luis Andrade Ciudad; selección de textos y estudios históricos: Pierre Duviols; textos quechuas traducidos, editados y anotados por César Itier. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Guaman Poma de Ayala, F. (1980 [1615]). *Nueva corónica y buen gobierno*. Edición de R. Adorno, J. Murra y G. Urioste. Madrid: Siglo XXI.

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>

Guibovich Pérez, P. M. (1991). Cristóbal de Albornoz y el Taki Onqoy. *Histórica*, 15(2), 205-236. Recuperado de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/7868>

López-Baralt, M. (1988). *Icono y conquista*. Madrid: Hiperión.

Millones, L. (1971). *Las Informaciones de Cristóbal de Albornoz: documentos*

“Y dice que adora piedras”: Guaman Poma de Ayala y la construcción discursiva de la materialidad de las idolatrías indígenas

para el estudio del Taki Onkoy. Cuernavaca: Centro Incultural de Documentación.

Mills, K. (1997). *Idolatry and Its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*. Princeton: Princeton University Press.

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.

Rubina, C. (1992). La petrificación en el *Manuscrito de Huarochirí*. *Mester*, 21(2), 71-82. Recuperado de <https://escholarship.org/uc/item/50s6z2z7>

Salomon, F. & Urioste, G. (1991). *The Huarochirí Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Austin: University of Texas Press.

Taylor, G. (2008). *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

“Los que comen coca son hicheseros”: demonología y la coca en la obra de Guaman Poma de Ayala

“Those who eat coca are sorcerers”: Demonology and Coca in the Works of Guaman Poma de Ayala

Giovanni Salazar-Calvo

Michigan State University, Michigan, Estados Unidos

Contacto: salaza63@msu.edu

<https://orcid.org/0000-0001-6139-1592>

Resumen

En este ensayo, argumento que Guaman Poma de Ayala utilizó estratégicamente discursos demonológicos para representar de manera peyorativa la utilización de la coca en el mundo andino. No obstante, en algunos pasajes de su obra, el cronista andino arguye que un empleo regulado de este arbusto no impide que el virreinato se desarrolle ordenadamente. Propongo que la estrategia guamanpomiana consiste en afirmar que esta planta no impide que los incas gobiernen el virreinato de Perú mano a mano con los españoles. Al utilizar discursos demonológicos, el cronista atrae hacia sí la simpatía de sus lectores cristianos; sin embargo, simultáneamente pone en marcha procedimientos que retratan positivamente la sociedad inca y su uso regulado de la coca en contextos económicos y civiles. Dicha estrategia le permitió defender la idea de que los incas tenían la capacidad de ejercer el poder político junto con los españoles, sin entrar en conflicto directo con los presupuestos teológicos europeos.

Palabras claves: Felipe Guaman Poma de Ayala; Coca; Demonología; Fármaco; Idolatría; Gobierno inca.

Abstract

In this essay I argue that Guaman Poma de Ayala strategically used demonology-related discourses to negatively represent the consumption of coca in the Andean world. Said this, the native chronicler also claimed that the use of this plant did not hinder the orderly development of the viceroyalty. I propose that Guaman Poma's strategy intends to confirm that coca did not prevent the Incas to govern the viceroyalty of Peru along with the Spaniards. By means of demonology-related discourses, the author most likely gained the sympathy of his Christian readers. At the same time, however, he started a way to look at Inca society and its use and consumption of coca in a positive light when talking about

economic and civil matters. This strategy allowed him to defend the idea that the incas were able to use political power along with the Spaniards without any conflict with European theological principles.

Keywords: Felipe Guaman Poma de Ayala; Coca; Demonology; Pharmaco; Idolatry; Inca government

Recibido: 10.10.19

Aceptado: 20.12.19

“Todos los que comen coca son hicheseros que hablan con los demonios, estando borracho o no lo estando y se tornan locos lo[s] que comen coca.”

(Guaman Poma, 2001 [1615], p. 280¹)

Alrededor de 1615, Guaman Poma de Ayala le dedicó al rey Felipe III su *Nueva corónica y buen gobierno*, obra de casi 1200 páginas que versa sobre la historia del imperio inca y del gobierno virreinal. El cronista subrayó la utilidad moral de su obra como herramienta favorable a la conversión cristiana de aborígenes y a la destrucción de idolatrías (p. 1). El autor aglutinó la idolatría en un mismo conjunto de maniobras demonolátricas que consideraba repulsivas; entre ellas: la hechicería, la brujería, el desenfreno sexual, la borrachera y la utilización ritual de la hoja de coca. Aunque este arbusto constituye un ancestral producto alimenticio con propiedades farmacológicas para los pueblos andinos², existe en la *Nueva corónica* un rechazo de esta planta en calidad de instrumento satánico. Tal desdén guamanpomiano por la coca ha sido analizado por académicos como Ana Sánchez (1997) y Ramiro Castro (1977). Sánchez (1997), en su artículo “El talismán del diablo”, sostiene que el tribunal de inquisición limeño repudió el arbusto de coca por considerarlo un artilugio diabólico de hechicería (p. 149). En “La coca en la obra de Guaman Poma de Ayala”, Castro afirma categóricamente que la *Nueva corónica* siempre juzga la coca como un componente pernicioso para la salud física y religiosa de los indígenas (Castro, 1977, p. 63). Sin embargo, estos investigadores no señalan que el cronista andino no se decantó exclusivamente por reprobar o alabar el consumo de la coca ni

examinan la indeterminación que fundamenta la postura de Guaman Poma de Ayala respecto a esta planta. En este artículo me concentro precisamente en la ambigüedad guamanpomiana respecto a la coca para argumentar que la *Nueva corónica* entraña un discurso flexible, el cual oscila entre dos polos aparentemente contradictorios pero, en última instancia, concordantes: el rechazo demonológico de las plantas psicoactivas³ y la consideración de la coca como un componente no necesariamente nocivo de la cultura inca. Además, argumento que la *Nueva corónica* movilizó estratégicamente la reprobación cristiana del consumo prohibitivo de fármacos psicotrópicos mediante el empleo de discursos propios de la demonología europea. Afirmino que la estrategia guamanpomiana consiste en repudiar el uso ceremonial de la coca mediante retóricas demonológicas sin necesariamente considerar este arbusto como un obstáculo insalvable para que los incas gobernaran el virreinato de Perú mano a mano con los españoles. Mediante un análisis textual e icónico, propongo demostrar que, aunque Guaman Poma de Ayala no se opuso de manera inflexible al empleo de la coca, se valió estratégicamente del rechazo cristiano hacia el uso religioso de plantas psicotrópicas. Esta estrategia le permitió al cronista andino defender la idea de que los incas tenían la capacidad de ejercer el poder político junto con los españoles sin entrar en conflicto directo con los presupuestos teológicos europeos. El entramado textual y pictórico de la *Nueva corónica y buen gobierno* evidencia que sus dibujos no son simples ilustraciones que complementan un texto castellano aderezado con quechua, sino que constituyen parte integral de la obra. Por este motivo, a pesar de que Guaman Poma de Ayala se refiere a la coca en decenas de ocasiones, en este artículo me concentro en los pasajes en que tanto dibujo como descripción escrita coexisten para ofrecer visiones complementarias respecto a esta planta⁴.

El arte religioso, los manuales antisupersticiosos y los concilios eclesiásticos difundieron discursos demonológicos que influyeron los procesos de extirpación de idolatrías presenciados por Guaman Poma en el virreinato de Perú. En el siglo V d. C., Agustín de Hipona sistematizó la demonología

cristiana como el estudio del diablo y sus distintas manifestaciones terrenales⁵. No obstante, es recién en los siglos XVI y XVII cuando se da en Europa occidental una eclosión de discursos sobre el demonio. Por tal motivo, estas centurias se distinguen respecto a otras por su particular preocupación por el diablo. En su artículo “Las bocas del diablo”, María Zamora (2008) arguye que, a partir de 1580, los manuales antisupersticiosos proliferaron aún más en toda Europa y difundieron ideas demonológicas (p. 419). En España, estos manuales propiciaron la divulgación de imágenes, tanto textuales como icónicas, que serían típicamente asociadas al diablo (e. g. la boca del infierno, el demonio como macho cabrío con garras puntiagudas, el típico aquelarre de brujas alteradas por plantas psicoactivas, entre otros). Por ejemplo, en su *Reproación de supersticiones e idolatrías*, el teólogo Pedro Ciruelo (2003 [1538]) arguye que las brujas cometen sacrilegios embadurnándose el cuerpo con unturas psicotrópicas para asistir a aquelarres y realizar pactos nigrománticos con el diablo⁶ (p. 77). También los concilios eclesiásticos, impulsados por el desarrollo de la Contrarreforma, se dedicaron a perseguir herejías durante la segunda mitad del siglo XVI. Por ejemplo, el Concilio de Trento (1545-1563) reprobó la adoración de ídolos y supersticiones por considerar estos últimos como manifestaciones espurias de la fe cristiana⁷. El Concilio de Trento también institucionalizó doctrinas que se convertirían en instrumentos fundamentales de conversión en el llamado Nuevo Mundo, tales como las visitas pastorales. Estas inspecciones de asentamientos aborígenes buscaban introducir la doctrina católica ortodoxa y repeler herejías. En otras palabras, el visitador tenía por finalidad sustituir doctrinas no cristianas por otras prescritas por el Concilio⁸. El Concilio de Trento fue confirmado por Felipe II, quien ordenó que se siguieran sus dictámenes en el virreinato de Perú mediante una cédula real en 1564. Esta legislación reafirmaba que los arzobispos locales debían hacer cumplir las resoluciones del Concilio de Trento mediante la celebración de concilios provinciales, tales como el Tercer Concilio Limense⁹ (López, 2011, pp. 6-7). Las disposiciones de Trento no solo se manifestaron en las visitas pastorales en el virreinato de Perú, sino también en las campañas

de extirpación de idolatrías. El propósito de estas últimas era arrancar de raíz cualquier elemento de las religiones andinas —incluido el empleo ritual de plantas psicotrópicas— por medio de herramientas doctrinales demonológicas y de la violencia física¹⁰. José Chaupis y Ricardo Aguilar (2016) argumentan que las visitas pastorales propuestas por los concilios eclesiásticos tuvieron un rol relevante en las campañas de extirpación de idolatrías en lugares remotos de la región andina (p. 172). Guaman Poma afirma haber trabajado, como intérprete, para Cristóbal de Albornoz, uno de los extirpadores de idolatrías que aplicó las disposiciones tridentinas en el virreinato peruano¹¹. Este dato es fundamental para entender la visión del cronista andino, quien afirma que su trabajo al lado del visitador español constituyó su fuente primaria de conocimiento respecto a la religiosidad inca: “Todo lo escrito de los pontífeses lo sé porque fue serbiendo a Cristóbal de Albornós, uecizador general de la santa madre yglecia, que consumió todas las uacas ídolos y hecheserías del rreyno. Fue cristiano jues” (p. 282). Además de su contacto con Albornoz, el autor indígena también muestra consciencia de textos religiosos en que se codificaban basamentos de la doctrina cristiana aplicada en el Nuevo Mundo. En su “Las otras fuentes de Guamán Poma”, Rolena Adorno (1978) argumenta que el cronista andino estaba familiarizado con la cultura letrada de su época. Por ejemplo, el intérprete de Albornoz conocía las argumentaciones favorables a las aborígenes difundidas por Bartolomé de Las Casas¹² y fray Domingo de Santo Tomás (1978, p. 138), sabía de las obras escritas por participantes del tercer concilio limense como José de Acosta¹³, Luis Gerónimo de Oré y Miguel Cabello Valboa (1978, p. 140) y probablemente se enteró de las ideas de la “restitución cristiana” mediante las obras del arzobispo Loaysa (1978, p. 143). También es crucial tomar en cuenta que la actitud antiidolátrica en el texto de Guaman Poma se enmarca en una época especialmente intensa de la persecución contra la religión inca. Uno de los eclesiásticos que persiguió con más ahínco los sistemas de creencias andinos fue Francisco de Ávila. Este sacerdote había sido nombrado inspector de idolatrías en la zona de Huarochirí (sierra de Lima) en 1610 y realizó esta labor hasta 1615. Precisamente en estos

años el cronista andino estaba finalizando su manuscrito (Adorno, 1978, p. 154). Por ende, Guaman Poma tuvo múltiples oportunidades de entrar en contacto con la teología demonológica europea, la cual fue utilizada estratégicamente por el cronista andino para forjar su retrato de la coca.

Cuando el cronista andino representa la utilización de la coca como una práctica deleznable, suele valerse de tópicos demonológicos que pueden verificarse en diferentes fuentes textuales y pictóricas europeas (manuales antisupersticiosos, actas de concilios eclesiásticos, xilografías occidentales). Algunas de estas concepciones demonológicas son la noción del diablo como amo manipulador y engañador de sus súbditos, el concepto de los idólatras, supersticiosos y hechiceros al servicio del diablo y la idea del desorden social provocado por el demonio y sus sirvientes (e. g. hechiceros, brujos, idólatras, etc.). Por ejemplo, en la primera parte de su obra, el capítulo duodécimo sobre los “ídolos”, suele representar negativamente la religiosidad incaica al acusarla de idolátrica. En este apartado, se halla el dibujo de la página 270 titulado “ÍDOLOS Y I VACAS DE LOS ANDI SVIOS / Saua Ciray / Pitu Ciray / otorongo [jaguar] / en la montaña del Anti Suyo /” (figura 1) y su correspondiente texto escrito en la página siguiente. Tanto la narrativa verbal como la imagen icónica describen la adoración del árbol de coca por parte de los indios del Antisuyo. En el dibujo, arrodillado frente a un jaguar y a los huacas de la montaña, hay un hombre que porta un arco y un carcaj con flechas¹⁴. Tiene una vasija humeante entre sus manos. Lleva pelo largo y lacio y facciones tranquilas. Viste un *unqu* (i. e. túnica de hombre). Detrás de él, se encuentra una mujer noble del Antisuyo con un penacho en la cabeza. Ella lleva un niño en brazos. Se mantiene de pie mientras el infante extiende las manos hacia adelante. En la parte superior izquierda del dibujo, hay montañas coronadas con huacas sonrientes en sus cimas. Al pie de la montaña y enfrente de las dos personas de la derecha, hay un jaguar (otorongo) con su pata derecha levantada para sugerir movimiento:

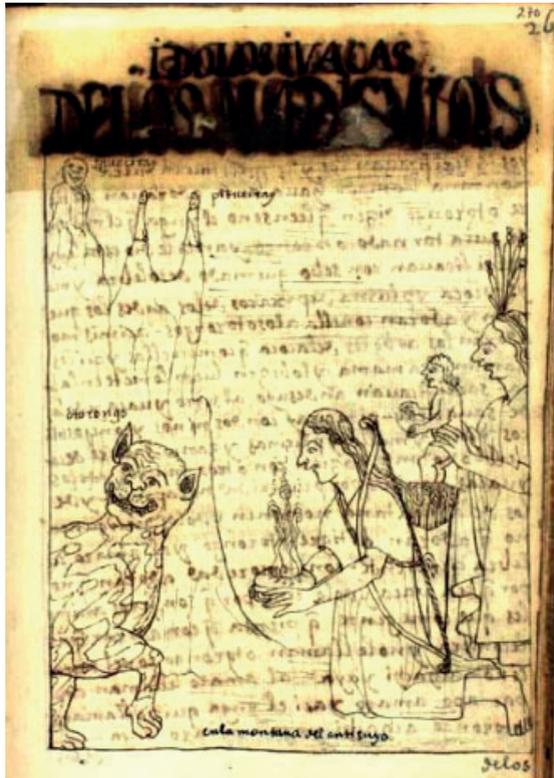


Figura 1. “ÍDOLOS Y I VACAS DE LOS ANDI SVIOS / Saua Ciray / Pitu Ciray / otorongo [jaguar] / en la montaña del Anti Suyo /”. *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), p. 270. Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca.

El texto escrito correspondiente en la página 271 demuestra que la vasija humeante contiene coca y que es adorada por los indios del Antisuyo. Guaman Poma describe el uso de la coca y de otros materiales empleados en ceremonias religiosas:

Sacrificauan los yndios questauan fuera de la montaña llamado Haua Anti; adorauan al tigre, *otorongo*. Dizen que le enseñó el *Ynga* que él mismo se auía tornado *otorongo* y ancí le dio esta ley y sacrificauan con sebo quemado de colebra y mays y *coca* y pluma de páxaros de los Andes; los queman y adoran con ella a los *otorongos*. (p. 271)

El intérprete de Albornoz también subraya la adoración del arbusto de coca por parte de los Antisuyos: “Acimismo adoran los árboles de la *coca* que comen ellos y acá les llaman *coca mama* [la coca ceremonial] y lo bezen; luego lo mete en la boca” (p. 271). Guaman Poma traza correspondencias entre su dibujo y su narración escrita para enfatizar el propósito del capítulo duodécimo sobre los “ídolos”. En otras palabras, el empleo de la coca como objeto de veneración y sacrificio entre los aborígenes del Antisuyo se asocia con el pecado cristiano de la idolatría. Por tal motivo, el cronista andino censura rituales en los que se ofrece coca y otros productos vegetales y animales a cualquier divinidad andina¹⁵. En el contexto de este capítulo sobre los “ídolos”, Guaman Poma de Ayala retrata a los indios del Antisuyo como idólatras, supersticiosos y hechiceros que no están al servicio del verdadero Dios cristiano, sino a disposición de huacas y animales como el jaguar. Este trastrocamiento de las jerarquías afirma la idea del desorden social provocado por el demonio y sus sirvientes (hechiceros, brujos, idólatras).

En este mismo capítulo sobre los ídolos, se halla el dibujo de la página 272 titulado “ÍDOLOS I VACAS DE LOS COLLA SVIOS / Uillca Nota / carnero negro / en el Collao // *waqa ñ*” (figura 2) y su correspondiente texto escrito en la página 273. Tanto la imagen icónica como la narrativa textual guamanpomianas se valen de elementos demonológicos para censurar el empleo ritual de la coca. En este dibujo, se ven dos hechiceros ofreciéndole dones a una divinidad ubicada en una montaña. Ambas personas llevan túnicas extensas, pelo largo y lacio sujeto por un sombrero ceñido por una media luna y collares con dijes redondeados. El hechicero de la izquierda sostiene por el cuello un carnero negro, típica ofrenda sacrificial al demonio en la teología cristiana:

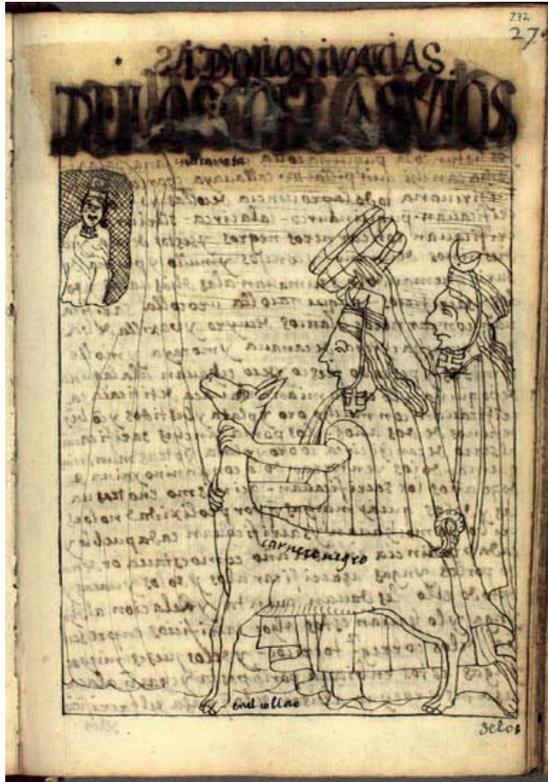


Figura 2. “ÍDOLOS I VACAS DE LOS COLLA SVIOS / Uillca Nota / carnero negro / en el Collao // waqa / Nueva corónica y buen gobierno (1615), p. 272. Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca.

La narración de esta escena explica que no solo animales, sino también seres humanos eran sacrificados a las deidades de las montañas: “sacrificauan con carneros negros y sestos de coca y con dies niños de un año y conejos y mullo [concha] y pluma de suri [avestruz]” (p. 271 [273]). Es decir, el cronista andino no se limita a mostrar eventos despreciados por la teología cristiana que, además, formaban parte de los discursos demonológicos (los sacrificios cruentos de animales y de niños de 1, 2 y 12 años), sino también el empleo de la coca para tales eventos¹⁶. Por ende, en este pasaje, el intérprete de Albornoz

muestra la coca alineada con prácticas que el poder eclesiástico español de la época consideraba idolátricas y heréticas. Así, el cronista se asegura que el lector cristiano se identifique con su plataforma ideológica, la cual reproduce tópicos demonológicos bien recibidos en el quehacer editorial de la España temprano-moderna.

En contraste con los pasajes analizados hasta el momento, el dibujo de la página 279 (figura 3) y el texto escrito que sigue movilizan tópicos demonológicos de una manera más evidente y acre.



Figura 3. “Pontífises, vall viza, laica, vmv, hichesero / el gran hichesero que abía /”. Nueva corónica y buen gobierno (1615), p. 279. Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca.

En esta ilustración, Guaman Poma retrata dos astros de larga tradición astrológica con facciones humanas: el sol en la esquina superior izquierda y la luna en el centro, justo encima de un caldero ardiente¹⁷. Además, traza a la derecha del papel a Venus, el lucero del alba, encima de un siniestro hechicero. En la parte inferior izquierda, se encuentra una india anciana cuya *lliclla* (chal) se mantiene sujeta con un *tupu* (alfiler). Este chal, exclusivo de las mujeres andinas, deja entrever una banda con *tokapu*¹⁸. Ella está arrodillada poniéndole leña a una hoguera sobre la que hierve un caldero. El contenido de la olla no se puede determinar a partir del dibujo¹⁹; sin embargo, sentado sobre esta, flota un demonio desnudo con cola larga y curva, grandes cuernos ondulados, orejas y nariz puntiagudas, alas que terminan en púas y manos y pies rematados por uñas afiladas. Este diablo, retratado según la iconografía demonológica europea, extiende sus garras hacia el hechicero que se encuentra arrodillado en la parte inferior derecha de la imagen²⁰. El hechicero, llamado *camascona* o “brujo”, tiene afiladas uñas en sus manos extendidas hacia el caldero. La nariz del hechicero también es puntiaguda; su cara es sonriente, arrugada y con pelo rizado coronado por una banda con una media luna y un penacho²¹. Su actitud sonriente, su collar, sus brazaletes y su capa contrastan con la representación de la mujer que alimenta el fuego. El texto escrito correspondiente devela el contenido del caldero y el propósito adivinatorio del ritual:

Otros hichezoros toman zebo de carnero y de culebra y de león y de otros animales y may[s] y sangre y chicha y *coca* y lo queman y hazen hablar del fuego los demonios. Y lo pregunta y lo rresponde y dizen lo que a de auer y lo que pasa; por ellos lo sauen. Todos los que comen *coca* son hicheseros que hablan con los demonios, estando borracho o no lo estando y se tornan locos lo que comen *coca*. Dios nos guarde y acá no se le puede dar sacramento al que come *coca*. (p. 280)

De esta manera, el intérprete de Albornoz hace hincapié en que la ingestión de la coca y su empleo ritual por parte de los sacerdotes incas constituye pecado suficiente para que el infractor sea excluido de la comunidad cristiana mediante la prohibición de la comunión. Para Guaman Poma de Ayala, la idolatría de los hechiceros constituye una locura que va más allá de la ebriedad²². Para expresar esta opinión, el cronista andino presenta el concepto de los idólatras,

supersticiosos y hechiceros al servicio del diablo. Este concepto se puede notar fácilmente en la ilustración de la página 279, porque se retrata a dos personas al servicio del demonio. Por ende, aunque el hechicero de este dibujo tenga atributos de nobleza en su atuendo, sus comportamientos que invocan al demonio merecen —ante los ojos del cronista andino— ser censurados mediante la batería terminológica de la demonología europea.

Aunque el pasaje recién examinado evidencia la aplicación de discursos demonológicos al campo de la borrachera ritual andina, existe un caso en que la censura de la ebriedad es aún más directa. En el capítulo trigésimo titulado “de los indios de este reino” de la segunda parte de su crónica (“Buen gobierno”), se encuentra el dibujo “la borachera, Machasca [emborrachado]” (figura 4):



Figura 4. “la borachera, Machasca [emborrachado]”. Nueva corónica y buen gobierno (1615), p. 876. Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca.

Esta ilustración viene acompañada de un texto explicativo en quechua: “Auaya ayauaya! Machac, machaclla. Tucuy cay upyac, upyaclla. Tucuy cay quimnac, quipnaclla. Tucuy cay camca serui, suyulla. Mina suyulla. [¡Awaya, ayawayaya! El borracho, es solo un borracho, el bebedor solo un bebedor, quien vomita, solo vomita. Lo que le toca es servirte, diablo. Las minas son lo que le toca.] / borrachera /”. El cronista retrata tres figuras. En el lado izquierdo se encuentra una mujer de pelo largo que toca un tambor con la mano derecha. Lleva una *lliclla* ajustada con un *tupu* que cubre patrones de *tokapu* en la banda de su cintura. Esta mujer boquiabierta —como si estuviera cantando o rezando una invocación— parece contemplar a un demonio que flota encima de un hombre borracho que se inclina y vomita. Análogamente al dibujo de la página 279 (figura 3), el trazo de este demonio rememora la figura del diablo en la iconografía medieval y temprano-moderna: tiene cuernos ondulados y largos, nariz y orejas puntiagudas, alas de murciélago, garras afiladas en manos y pies, además de una cola alargada que está ahorcando al hombre ebrio. El demonio también tiene protuberancias puntiagudas en su espina dorsal. Con todo, este diablo presenta dos rasgos particulares: senos colgantes y glúteos protuberantes, los cuales podrían sugerir que se trata de un demonio femenino²³. El hombre arrodillado que vomita lleva una camisa de mangas cortas y una cinta en la cabeza que sostiene una pluma. El demonio se retrata como promotor directo de la emesis del indio, puesto que empuja al arrodillado con su garra derecha. La narración verbal asociada a esta ilustración profundiza la movilización guamanpomiana de los tropos demonológicos respecto a la ebriedad. Tal como afirma Mónica Morales en su artículo “Inebriation Imagery”, las dicotomías occidentales de moderación-exceso, autocontrol-caos, bien-mal y virtud-vicio presuponen que el exceso, el caos, el mal, el vicio y la irracionalidad constituyen rasgos propios de la ebriedad que ponen en peligro el orden social y la salvación en el mundo cristiano (2009, p. 449). Guaman Poma de Ayala se sirve de tales dicotomías y las sazona con tópicos demonológicos para presentar un retrato negativo de la beodez. El cronista andino sostiene que, aunque el virrey Francisco de Toledo buscó eliminar la borrachera, tal supresión no se ha logrado porque los indios no hacen caso: “Que para quitar

la borrachera a los yndios y comer *coca*, no hallo otro rremedio, penas ni castigos. No hazen caso” (p. 877). El traductor de Albornoz argumenta que la borrachera promueve que los indios cometan iniquidades como el incesto, el adulterio y la idolatría: “Que los dichos yndios estando borracho el más cristiano, aunque sepa leer y escriuir, trayendo rrozario y bestido como español, cuello, parese santo, en la borrachera habla con los demonios y *mocha* [reverencia] a las *guacas* ydolos” (p. 877). Por consiguiente, de este retrato tan peyorativo de la ebriedad se colige que el cronista andino consideraba que uno de los mayores obstáculos para la evangelización de los indios era el consumo de sustancias psicoactivas en la colonia, principalmente si se practicaba en un entorno ritual que evocaba al demonio. De esta manera, Guaman Poma de Ayala se alineó con la ortodoxia cristiana de la Contrarreforma, la cual consideraba la borrachera como una conducta aberrante que atentaba contra la integridad del alma, específicamente en contra de la voluntad del afectado. Por ende, el cronista andino subraya en su imagen icónica y en el texto escrito concomitante la noción del diablo como amo manipulador y engañador de sus súbditos.

En contraste con los ataques a los sistemas de creencia incaicos abordados en el párrafo anterior, existen pasajes en la *Nueva corónica* que retratan la utilización de la coca como un fenómeno no necesariamente pernicioso en la cultura inca. En el capítulo 18, titulado “El capitulo del gobierno del Ynga”, el cronista andino retrata icónica y textualmente a un alguacil mayor inca (p. 346). Esta autoridad civil porta una *chuspa* (bolsa) de coca como símbolo de autoridad, no de ebriedad idolátrica. La ilustración contiene múltiples signos que subrayan la nobleza del personaje: un *unqu* largo y amarrado al nivel del pecho y con diseños geométricos propios del *tokapu* en la base, orejeras, una corona en la cabeza ceñida con flores y plumas. Además, presenta una insignia de mando, “ojotas” (sandalias) del inca y una *chuspa* que contiene coca (p. 344; Castro, 1977). A pesar del subtítulo de *chacnai camaioe* (torturador), en la ilustración no hay rasgos negativos demonológicos en la representación de este personaje:

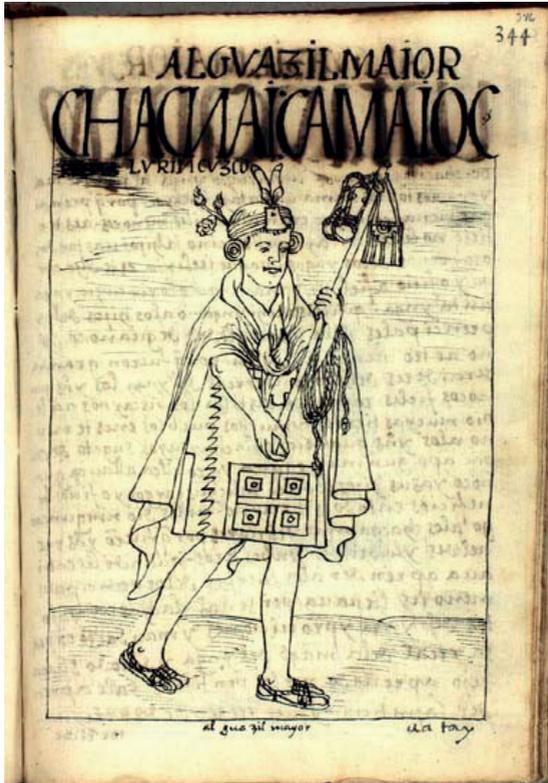


Figura 5. “ALGVAZIL MAIOR, CHACNAI CAMAIOC [torturador], LVRIN CVZCO”. Nueva corónica y buen gobierno (1615), p. 346. Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca.

El texto escrito es consecuente con la imagen icónica al presentar la coca como un símbolo de autoridad: “Quando les enbiaua a prender a los cuerpos de los indios ales menores, lleuaua por señal la chuspa [bolsa] y ojotas [sandalias] del Ynga” (p. 347). Esta representación neutra, y a veces positiva, de la organización política en tiempos de dominio inca se halla dispersa en toda la crónica, aunque no siempre viene potenciada por una representación pictórica. Sin embargo, al leer los múltiples pasajes en que la utilización de la coca no constituye una amenaza para el orden social, detecto un patrón que apunta a una reivindicación del orden social farmacológico impuesto por el inca.

En múltiples lugares de su obra, Guaman Poma de Ayala incluye el cultivo de la coca entre los elementos necesarios para que el virreinato del Perú funcione apropiadamente. “El capítulo de los indios de este reino” se encuentra en la segunda parte de la crónica, llamada “Buen gobierno”. En el dibujo de la página 879, titulado “Ortelano, Pachacacvna”, se observan dos ancianos, uno sentado a la izquierda y otra hincada a la derecha. Ambos hortelanos se ven tranquilos, sin una sonrisa macabra como la del hechicero del dibujo de la página 279:

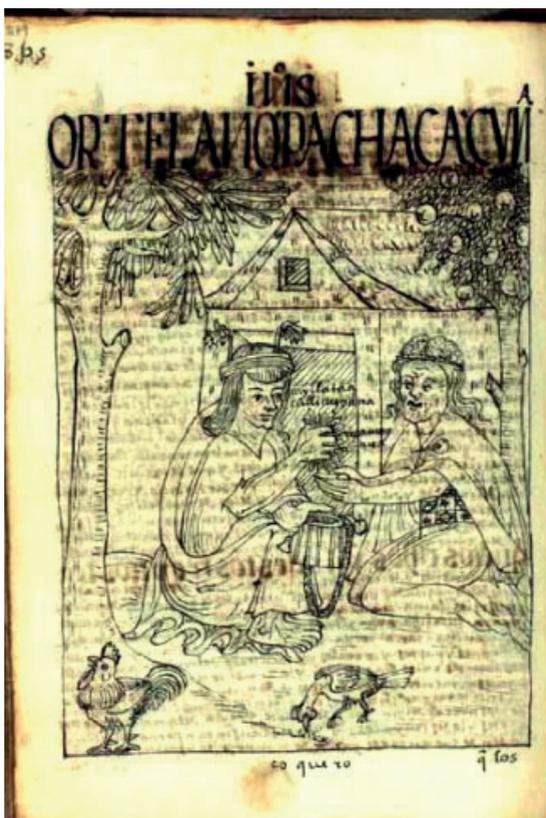


Figura 6. “Ortelano, Pachacacvna [hortelanos]”. Nueva corónica y buen gobierno (1615), p. 879. Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca.

Ambos personajes están frente a una casa con un techo a dos aguas cerca de dos árboles. El árbol de la izquierda tiene hojas alargadas y grandes vainas

porque, tal como el propio dibujo lo explica, es un árbol de guaba (*Inga feuillei*); el de la derecha tiene hojas pequeñas con frutos redondeados. El anciano viste una camisa y una larga capa que redobra en su regazo. Alrededor de su cabeza, lleva una banda que sostiene dos flores enhiestas. Con la mano izquierda sostiene una *chuspa* (i. e. una bolsa) de la que saca un puñado de hojas de coca para la anciana. Esta viste una *lliclla* sostenida por un *tupu*, una falda larga y una banda con *tokapu*. El anciano le dice en quechua: “*Cayllata acullicuy, pana*” [Hermana, masca esta coca]. La hortelana le responde: “*Apomoy, tura*” [Tráela, hermano] y extiende sus manos para recibirla. El texto escrito correspondiente en las páginas 880-881 procura más detalles sobre la labor de los hortelanos y la importancia de los árboles de guaba y de durazno en las huertas. También censura las cohabitaciones sexuales de las indias con los españoles entre otros muchos detalles. No obstante, no se menciona la hoja de coca, aunque esta ostenta un papel central en la ilustración. En el texto escrito y en su correspondiente dibujo, el cronista andino plasma un consumo de la coca que no incorpora elementos peyorativos o demonológicos presentes en otros pasajes: no hay hechiceros realizando invocaciones satánicas, las ideas del desenfreno sexual están ausentes, la adoración de los huacas brilla por su ausencia. Por el contrario, Guaman Poma subraya en los textos icónico y verbal que la agricultura es necesaria para el bienestar del virreinato, por lo que la coca no constituye un obstáculo para que se gobierne eficientemente el reino. Por tal motivo, en otros lugares, el traductor de Albornoz recomienda que, en la administración del Estado, se incluya la siembra de frutas y de coca²⁴. Igualmente, sugiere tasar la coca y otros productos para que así aumente la recaudación fiscal del virreinato²⁵. Por consiguiente, Guaman Poma aboga por la regulación del empleo de la coca y no la extinción de su uso. Con esta apuesta regulatoria, el cronista andino sugiere que, en relación con el uso de la coca, la regulación del imperio incaico es superior al manejo administrativo virreinal.

Al efectuar acérrimas críticas al empleo de la coca en ceremonias religiosas y en circunstancias que conllevan borrachera, el cronista andino también critica veladamente políticas de la administración virreinal española. Si

bien el intérprete de Albornoz no desafía solapadamente la autoridad española en el virreinato del Perú, introduce subrepticamente la idea de que la coca no es siempre perniciosa. En otras palabras, Guaman Poma de Ayala sostiene que la utilización de la coca no implica necesariamente la noción del diablo como amo manipulador y engañador de sus súbditos, el concepto de los ídoltras supersticiosos y hechiceros al servicio del diablo, o la idea del desorden social provocado por el demonio y sus sirvientes. En primer lugar, el cronista andino arguye que el orden precolonial del imperio inca implicaba tanta severidad en relación con el consumo de la coca que cualquiera que se emborrachara de manera no autorizada era castigado severamente²⁶. Segundo, Guaman Poma argumenta que la administración virreinal española ha traído desorden en la relación de los incas con la coca, porque este arbusto se ha convertido en uno de los productos a través de los cuales los conquistadores españoles explotan a los indios²⁷. En último lugar, el traductor de Albornoz afirma que, si no hubiera borrachera en las fiestas andinas, estas serían prácticamente iguales a las de los cristianos²⁸. De estas nociones críticas al gobierno español y parcialmente elogiosas al ejercicio de poder incaico, se colige un proceso de igualación entre incas y españoles. Tal nivelación concuerda con la idea guamanpomiana de que la administración del virreinato del Perú debe ser compartida por ambas naciones. A la luz de esta premisa cobra sentido que Guaman Poma insista en que, después del diluvio bíblico, uno de los hijos de Noé llegó a los Andes y dio lugar a la raza andina. Según esta perspectiva, tanto andinos como europeos descienden de patriarcas bíblicos, por lo que ambos son descendientes del Dios verdadero (pp. 25, 49, 74-75, 911, 53, 54, 56). El traductor de Albornoz refuerza esta conexión del pueblo andino con figuras icónicas del cristianismo cuando arguye que San Bartolomé visitó los Andes para evangelizar a los nativos (pp. 92-93). El cronista indígena colige de tales ópticas igualitaristas que la institución de la encomienda, entendida como el intercambio de trabajo y recursos naturales nativoamericanos por evangelización cristiana, era inútil e injusta, porque los incas ya estaban en contacto con el Dios cristiano (pp. 549, 550, 559, 915, 958). Tanto la encomienda como el corregimiento constituían instituciones coloniales mediante las cuales

los conquistadores españoles controlaron la mano de obra aborígen y los vastos territorios americanos. El cronista andino criticó la crueldad de tales prácticas como parte de su proceso de nivelación. Este proceso igualitarista implicó el señalamiento de fortalezas y debilidades en los sistemas culturales español e inca, para así allanar el camino hacia un posible gobierno virreinal conjunto entre europeos y nativos andinos.

Por ende, tal como compruebo con este estudio, la representación guamanpomiana del uso y consumo de la coca no es monolítica sino ambigua. Aunque el cronista suele utilizar elementos de la demonología europea para retratar el empleo de esta planta, en algunos pasajes de su obra deja claro que un consumo regulado de la misma no impide que el virreinato se desarrolle ordenadamente. Argumento que precisamente en este punto yace el uso estratégico de la demonología que hace Guaman Poma: mientras censura los empleos rituales de la coca en el marco de la religiosidad inca, subraya la necesidad de proteger la integridad física y el poder de gestión política de los mismos. Esta capacidad de gobernar se comprende cuando se estudia esta noción política a la luz de los argumentos igualitaristas ya planteados. Al utilizar elementos de la retórica demonológica, el cronista está atrayendo hacia sí la simpatía de sus posibles lectores cristianos. No obstante, simultáneamente pone en marcha procedimientos que retratan positivamente a la sociedad inca y el uso regulado de la coca en contextos económicos y civiles. Por ejemplo, el cronista hace continuas referencias verbales a elementos de la cultura inca mediante el uso del quechua. Dado que nunca traduce nada del quechua al castellano, Guaman Poma simplemente incorpora terminología inca que el lector castellano no puede ver de soslayo. Gracias a este modo de escritura, un lector europeo se habría puesto en contacto con la cultura andina voluntaria o involuntariamente. Tal contacto incrementa las posibilidades de desarrollar una empatía con los andinos.

Hubo varios motivos para que Guaman Poma escribiera de una manera ambigua acerca de la coca: la promoción de un gobierno compartido entre indios y españoles, la devolución de las tierras a los indios explotados por los

conquistadores y la abolición de encomiendas y corregimientos, en tanto eran instituciones destructivas e injustas. Estas tres ideas permean el texto de Guaman Poma porque son premisas axiales que recorren todo el entramado de la crónica. Por ende, el recurso a la retórica demonológica del cronista funciona como una estrategia política y discursiva que conlleva una abierta censura en contra de un elemento de la sociedad andina (i. e. la borrachera y la utilización ritual de la coca en ceremonias “idolátricas”). Tal reprobación tiene un posible fin específico: la introducción velada de una serie de reivindicaciones sociales a favor del gobierno inca. Así, la representación del empleo de la coca efectuada por Guaman Poma de Ayala en *Nueva corónica y buen gobierno* muestra una flexibilidad ideológica que se manifiesta ya en el título de su carta al rey, porque este alude a los tiempos de dominio incaico y a la época virreinal. La interacción entre las cosmovisiones nativa y cristiana hace convivir en una misma obra el repudio cristiano hacia el empleo religioso de plantas psicotrópicas y una perspectiva neutra —y a veces positiva— respecto a las funciones económica y social del arbusto de coca.

Tal como afirma Adorno, el cronista andino requirió de un “sistema simbólico” que hiciera su texto “simultáneamente inteligible y aceptable” tanto para españoles como para indios letrados (1978, p. 141). Las técnicas pictórica y escrituraria del intérprete de Albornoz evidencian que la *Nueva corónica y buen gobierno* manifiesta simultáneamente la apropiación de imágenes demonológicas y la movilización de indicadores de jerarquía social inca como los *tupus*, los *tokapus*, orejeras, tocados, entre otros. Esta simultaneidad de códigos culturales cristianos e indígenas respecto del consumo de la hoja de coca refleja una ambigüedad que le permitió al cronista andino defender sus ideas sobre la soberanía inca.

Notas

- 1 Todas las citas textuales provienen de la edición digital, con paginación corregida, que se puede consultar aquí: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm> (Guaman Poma, 2001 [1615]). En adelante, solo se indicará el número de página en las referencias a esta obra.
- 2 *Kkoka* es un vocablo de la lengua aimara que significa “árbol” (Rästch, 2005, p. 242; Letras-Lima 91(133), 2020

Villagrán y Castro, 2004, p. 232) o “arbusto” (Sánchez, 1997, p. 141). El uso de esta planta por parte de pueblos sudamericanos es ancestral y precede a la consolidación del imperio incaico (Naranjo, 1981, p. 163). La evidencia arqueológica más antigua del consumo de la coca data de alrededor de 3000 a. C (Rätsch, 2005, p. 242). Además de tener valor nutricional, la hoja de coca se mastica o se consume en infusión para estimular los centros de placer, aliviar temporalmente el cansancio, remediar el mal de altura y estimular el sistema nervioso (Sánchez, 1997, pp. 141-142). Para un perfil científico de su utilización alimenticia y farmacológica, véase Henman y Metal (2009). Ni Sebastián de Covarrubias (1611) ni Diego González Holguín (1989 [1608]) registran las voces “coca”, “koka”, “kuka” o “khoka” en sus diccionarios. Fray Domingo de Santo Tomás, autor de la primera gramática quechua conocida, afirma que el arbusto de coca era de suma relevancia para los incas en el campo ritual, pragmático y recreativo (2006 [1560], p. 251).

- 3 Defino plantas psicoactivas o psicotrópicas como aquellos productos vegetales que alteran cómo piensa, se comporta o se siente una persona respecto a su estado de ánimo (Venes, 2013, p. 1941).
- 4 Para una compilación de lugares en los que Guaman Poma menciona la coca, véase Castro (1977). A pesar de que me concentro en los sitios en que se da un contrapunteo entre imagen icónica y texto verbal, los múltiples pasajes que contienen una alusión exclusivamente verbal al consumo de la coca confirman los argumentos que planteo en este artículo.
- 5 Para una lista de las obras en que Agustín desarrolla su demonología, véase Kors y colaboradores (2001, pp. 43-44).
- 6 Estas imágenes también circulaban en esferas literarias europeas. Por ejemplo, véase el ritual que la bruja Cañizares realiza con un ungüento psicotrópico en el *Coloquio de los perros* de Miguel de Cervantes.
- 7 Las actas del Concilio de Trento (1847, p. 229) definen la superstición como “verae pietatis falsa imitatrix” (“Falsa imitadora de la verdadera piedad”; la traducción es mía).
- 8 La sesión XXIV, capítulo III, de las actas del Concilio de Trento define las visitas pastorales como instrumentos para la promoción de la fe cristiana y la destrucción de herejías: “Visitatum autem omnium istarum praecipuus sit scopus, sanam, orthodoxamque doctrinam, expulsis haeresibus, inducere: bonos mores tueri, prava corrigere: populum cohortationibus, et admonitionibus ad religionem, pacem, innocentiam accendere” [“El objetivo principal de estas visitas debe ser la promoción de sana y ortodoxa doctrina mediante la expulsión de herejías; fomentar las buenas costumbres y corregir las malas; incitar al pueblo mediante exhortaciones y admoniciones dirigidas a la religión, la paz y la inocencia”] (1847, p. 295; la traducción es mía).
- 9 Al Tercer Concilio Limense se le ha llamado el “Trento latinoamericano” (Morong, 2014, p. 44).

- 10 José Chaupis y Ricardo Aguilar definen la institución de la extirpación de idolatrías como un esfuerzo de los curas doctrineros para evangelizar a los aborígenes mediante la erradicación de las supuestas prácticas paganas de los indios (2016, p. 170). Afirman que hubo tres campañas principales, de las cuales la primera, dirigida por Francisco de Ávila, fue la más relevante (2016, p. 171). Esta primera arremetida de la extirpación de idolatrías coincidió con los años de escritura de la *Nueva corónica y buen gobierno* (Chaupis y Aguilar, 2016, p. 171).
- 11 En la página 690, Guaman Poma de Ayala expresa su admiración por Albornoz. Afirma que el visitador español fue un bravo juez que castigó tanto a indios como a sacerdotes que perpetraban crímenes contra la Iglesia.
- 12 Adorno comprueba que los principios de *El tratado de las doce dudas* lascasiano están presentes puntualmente en el capítulo de la crónica guamanpomiana denominado “conzederaciones” (Guaman Poma, 2001 [1615], p. 915; Adorno, 1978, pp. 145-146).
- 13 Adorno arguye que el cronista andino leyó el *Tercero catecismo y exposición de la doctrina cristitina por sermones* (1978, pp. 148-149). Esta obra sintetiza las resoluciones alcanzadas en el Tercer Concilio Limense.
- 14 El arco y las flechas son atributos de los indios del Antisuyo.
- 15 Véase también el siguiente pasaje sobre la ofrenda de coca y maíz que un creyente le dedica a una cueva objeto de adoración: ““Cueua, no me comáys. Hasme dormir bien y guárdame esta noche”” Deziendo esto, le dan de comer maýs mascado o *coca* y le enplasta al dicho cueua y hasta este tienpo lo uzan los yndios” (p. 278).
- 16 Para la teología cristiana de la temprana modernidad, el sacrificio cruento de Cristo en la cruz removió la necesidad de ofrecerle a Dios víctimas sangrientas de animales o humanos. En tal sentido, el cristianismo de la época consideraba que tales derramamientos de sangre eran propios de pueblos que no conocían la ley de Cristo, por lo que eran considerados bárbaros. Esta retórica, la cual también se aplicó a las religiones mesoamericanas que practicaban sacrificios cruentos, constituyó una herramienta de rechazo y de control cristianos de las naciones aborígenes americanas.
- 17 Véase el texto de Andreae Alciati para observar emblemas que retratan astros celestiales personificados (1534, pp. 60, 57, 68). Véase también la “crónica de Núremberg”, la cual incluye un grabado en el que el sol y la luna presentan caras humanas y resplandores similares a los dibujados por Guaman Poma (Schedel, 1493, p. LXXVlr).
- 18 El *tokapu* es el cuadrado multicolor con diseños geométricos que determinaba jerarquías en el imperio incaico.
- 19 El caldero también forma parte de la iconografía demonológica que retrataba a las brujas mezclando sustancias para preparar ungüentos psicotrópicos. Por ejemplo, véase en Molitoris (1489) la xilografía de dos brujas preparando una poción en un caldero.
- 20 La influencia demonológica europea se puede entender mediante la observación de los demonios del *Juicio final* de Hans Memling (c. 1460) o en la xilografía impresa en la portada del panfleto anónimo *A rehearsall both straung and true* (1579).

- 21 Este penacho, los diseños de *tokapu* en su túnica y el colgante del cuello lo identifican como miembro de la etnia colla, la cual tenía como territorio la zona de la actual Bolivia.
- 22 En Occidente, los conceptos de “borrachez”, “ebriedad”, “beodez”, “embriaguez”, etc., normalmente se aplican de manera exclusiva a los efectos del alcohol sobre el cuerpo humano. No obstante, en este ensayo entiendo la ebriedad en un sentido general que describe los efectos de cualquier planta psicotrópica en el cuerpo humano. Sin embargo, durante la Temprana modernidad española, estos vocablos también se aplicaban a borracheras no éticas, como en el caso de algunos herbarios de la segunda mitad del siglo XVI (véanse Laguna, 1555, p. 369; Monardes, 1574, p. 115r y Acosta, 1578, p. 361). En cualquier caso, Guaman Poma de Ayala suele referirse a la borrachera como el efecto concurrente de varias sustancias en el cuerpo humano como la chicha, la coca, el vino y, a veces, el tabaco (cfr. pp. 336, 777, 780, 811, 872, 941, etc.).
- 23 Para la posible identificación de este demonio femenino con *hapuñuñu* (divinidad femenina andina), véase Quispe-Agnoli (2014, p. 58).
- 24 Sobre el modo en que los incas han de crear riqueza, Guaman Poma hace hincapié en la relevancia de la agricultura: “an de tener hazienda de comunidad que ellos les llama *sapci*, de sementeras de maíz y trigo, papas, agí, *magno* [verdura seca], algodón, uña, obrage, teñiría, *coca*, frutales” (p. 977).
- 25 Respecto al pago de aranceles por la coca, el intérprete de Albornoz arguye lo siguiente: “Un *uarco* de *coca* en los Andes, dos rreales; en la cierra, quatro rreales” (p. 707).
- 26 Guaman Poma explica este fenómeno así: “Cómo ay en esta uiuida [*sic*] más borrachos los yndios que de los antiguos. En tiempo del *Ynga* no lo auía ninguno ni jamás lo ubo por la buena justicia que abía” (p. 872). Agrega el cronista inca que debe seguirse aplicando la rigurosidad del imperio inca en el virreinato de Perú: “Y es justo que sea castigado luego que lo uea al borracho y al coquero cin enformación alguna, hallándole borracho al yndio, a la yndia” (p. 872). El traductor de Albornoz también afirma que el gobierno español ha contribuido a la propagación de la ebriedad entre los indios: “En lo demás, mayormente les mata a los yndios la borrachera, el mosto y uino, la chicha y la coca, el azogue. Teniendo en la boca todo el día, traga el polbo con la coca. Y acá en el corasó[n] se detiene este polbo y la *coca* y ancí muere azogado. Como tengo dicho, que en tiempo de los *Yngas* no había borrachera. A cido gran daño de los yndios la uenida de don Francisco a este rreyno. Conzedera” (p. 965).
- 27 Respecto a los curas doctrineros, el cronista inca afirma lo siguiente: “Cómo los dichos padres y curas de las dotrinas destos rreynos piden yndios y carneros para tragenear uino, agí, *coca*, maíz. Algunos tragenean en las espaldas de los yndios y sacan de los llanos uino de la montaña, *coca*, y se mueren por entrar a tierra caliente, siendo serrano, con calenturas y frío. Y ci lo quiebra, le manda pagar al yndio” (p. 577).
- 28 “Ci los dichos yndios hiciesen cin borrachear las fiestas ni comer coca y cin ydultrrear, fuera fiesta de cristiano” (p. 877).

Referencias bibliográficas

- A rehearsall both straung and true (1579). A rehearsall both straung and true, of hainous and horrible actes committed by Elizabeth Stile, alias Rockingham, Mother Dutten, Mother Deuell, Mother Margaret, fower (i.e. four) notorious witches. *British Library*. Recuperado de <https://www.bl.uk/collection-items/witchcraft-pamphlet-a-rehearsal-both-strange-and-true-1579>
- Acosta, C. (1578). *Tractado de las drogas y medicinas de las Indias Orientales, con sus plantas debuxadas al biuo por Christoual Acosta*. Martin de Victoria.
- Adorno, R. (1978). Las otras fuentes de Guaman Poma: Sus lecturas castellanas. *Histórica*, 2(2), 137-158. Recuperado de: <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/7828>
- Alciati, A. (1534). *Emblematvm libellvs*. Basilea: Christianus Wechelus.
- Castro, R. (1977). La coca en la obra de Guaman Poma de Ayala. *Boletín del Instituto Riva Agüero*, 11, 57-79. Recuperado de: <http://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/114484>
- Chaupis Torres, J. & Aguilar Saavedra, R. (2016). Guamán Poma de Ayala y la extirpación de idolatrías. En M. Mamani Macedo (Ed.), *Guamán Poma de Ayala: Las travesías culturales* (pp. 169-180). Lima: Ediciones Pakarina.
- Ciruelo, P. S. (2003 [1538]). *Reprovação de las supersticiones y hechizerías*. Edición de J. Herrero. Salamanca: Diputación de Salamanca.
- Concilio de Trento. (1847). *El sacrosanto y ecumenico concilio de Trento*. Traducción I. López. Barcelona: Imprenta de Ramón Martín.
- Covarrubias, S. de. (1611). *Tesoro de la lengva castellana, o española*. Madrid: Luis Sánchez.
- González Holguín, D. (1989 [1608]). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- Guaman Poma de Ayala, F. (1980 [1615]). *Nueva corónica y buen gobierno*. Edición de R. Adorno, J. Murra y G. Urioste. Madrid: Siglo XXI.
- 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>
- Henman, A. & Metaal, P. (2009). *Los mitos de la coca*. Ámsterdam: Transnational Institute.
- Kors, A., Kors, A. C., & Peters, E. (Eds.). (2001). *Witchcraft in Europe, 400-1700: A Documentary History*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Laguna, A. y Dioscórides. (1555). *Dioscorides anazarbeo. Acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos*. Anuers: Casa de Iuan Latio.
- López Lamerain, M. C. (2011). El concilio de Trento y Sudamérica: aplicaciones y adaptaciones en el III concilio limense. *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*, 29, 15-32.
- Memling, H. (c. 1460). *El juicio final* [pintura]. Gándsk: Museo Nacional de Gdansk.
- Molitoris, U. (1489). *De lamiis et phitonicis mulieribus*. Reutlingen: Johann Otmar.
- Monardes, N. (1574). *Primera, segunda y tercera partes de la historia medicinal de las cosas que se traen de las Indias Occidentales que sirven en medicina*. Casa de Alonso Escriuano.
- Morales, M. (2009). Inebriation Imagery and Epistemic Shift: The Case of Guaman Poma de Ayala. *Revista de Estudios Hispánicos*, 43(3), 449-470.
- Morong Reyes, G. (2014). El hechicero en el Perú: una aproximación histórica al discurso del Tercer Concilio Limense 1582-1583. *Tradición y saber*, 11(1), 21-52. Recuperado de: <http://centroestudioshistoricos.ubo.cl/wp-content/uploads/2015/10/2.-Morong-El-hechicero....pdf>
- Naranjo, P. (1981). Social Function of Coca in Pre-Columbian America. *Journal of Ethnopharmacology*, 3(2-3), 161-172. doi: 10.1016/0378-8741(81)90052-0

- Quispe-Agnoli, R. (2014). El silencio de Guamán Poma de Ayala ante *Supay*: de duende, espíritu y fantasma a diablo. *Letras (Lima)*, 85(121), 47-61. Recuperado de <http://revista.letras.unmsm.edu.pe/index.php/le/article/view/251>
- Ratsch, C. (2005). *The Encyclopedia of Psychoactive Plants*. Rochester: Park Street Press.
- Sánchez, A. (1997). El talismán del diablo. La Inquisición frente al consumo de coca (Lima, siglo XVII). *Revista de la Inquisición*, 6, 139-162. Recuperado de <https://revistas.ucm.es/index.php/RVIN/article/view/RVIN9797110139A>
- Santo Tomás, D. de. (2006 [1560]). *Léxico quechua*. Edición de J. Szemiński. Lima: Ediciones El Santo Oficio.
- Schedel, H. et alia. (1493). *Registrum huius operis Libri cronicarum cu[m] figuris et ymagi[ni]bus ab initio mu[n]di*. Núremberg: Anton Koberger.
- Venes, D. (2013). *Taber's Cyclopedic Medical Dictionary*. Filadelfia: F.A. Davis Company.
- Villagrán, C. y Castro, V. (2004). *Ciencia indígena de los Andes del Norte de Chile: Programa interdisciplinario de estudios en biodiversidad (PIEB)*. Santiago de Chile: Fondo Editorial de la Universidad de Chile.
- Zamora Calvo, M. J. (2008). Las bocas del diablo: Tratados demonológicos en los siglos XVI y XVII. *Edad de Oro*, 27, 411-445. doi: 10.15366/edadoro2008.27

Figuras del mal gobierno: “españoles soberbios e indias putas” en la obra de Guaman Poma de Ayala

Images of Bad Government: “proud Spaniards and Indian whores” in Guaman Poma de Ayala’s works

Marcel Velázquez Castro

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú

Contacto: mvelazquezc@unmsm.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-5770-8400>

Resumen

En la segunda sección de su obra, denominada “Buen gobierno”, Guaman Poma nos ofrece algunas de las más detalladas y vívidas descripciones del funcionamiento del poder colonial. Este ensayo revisa dichas interacciones a partir de dos perspectivas complementarias: (i) la inmensa brecha entre el “deber ser” y la acción social frecuente de esas autoridades; (ii) la condena a la violencia ejercida contra los indios, la cual adoptaba las figuras del castigo físico, el robo, la explotación laboral, la violación sexual, la amenaza verbal, entre otras. La explicación de esta violencia como ejercicio del poder colonial se solía representar con dos vicios: codicia y lujuria. A partir de la problemática social que la obra de Guaman Poma revela, me interesa destacar la función que desempeñó la representación del cuerpo de los indios como un espacio en el que se materializaba el poder colonial, así como el ambivalente rol de la sexualidad en dicha dinámica.

Palabras claves: Felipe Guaman Poma de Ayala; Cuerpo; Violencia; Vicios; Sexualidad; Poder colonial

Abstract

In the “Good Government”, the second part of his chronicle, Guaman Poma presents some of the most detailed and vivid descriptions of colonial power in the Andes. This essay looks at such descriptions from two points of view: (i) the great gap between what should have been (good behavior) and the frequent social action of authorities related to this, and (ii) the condemnation of violence against the Indians, violence manifested in physical punishment, theft, labor abuses, rape, verbal threats, among others. The author refers to two vices to explain violence as a consequence of colonial power: greed and lust. Departing from the social problems that Guaman Poma

reveals in his chronicle, this essay pays attention to the representation of the Indian body as a place for the execution of colonial power and the ambivalent role of sexuality.

Keywords: Felipe Guaman Poma de Ayala; Body; Violence; Vices; Sexuality; Colonial power

Recibido: 15.10.19

Aceptado: 07.01.20

En la sección denominada “Buen gobierno”, el indio ladino Guaman Poma nos ofrece una de las más detalladas y vívidas descripciones del funcionamiento del poder colonial. No solo revisa el papel de todas las figuras que concentran autoridad política, judicial y religiosa (desde el propio virrey hasta los mandoncillos locales), sino sus prácticas sociales y las complejas interacciones entre ellas. El discurso adopta diversas modalidades expresivas para persuadir al lector, como la narración, argumentación, exhortación, amonestación, imprecación, lamentación, entre otras. Introduce también complejos recursos retóricos como la parodia de voces, diálogos ficcionales e historias particulares ejemplificadoras. Durante toda la extensa presentación sobresalen dos perspectivas complementarias: (i) la inmensa brecha entre el orden ideal y la acción de las autoridades (corregidor, encomendero y cura doctrinero) que crea el caos social, y (ii) la condena a la violencia injustificada ejercida por dichas autoridades contra los indios.

A Guaman Poma no le indigna la violencia en el marco de las guerras, como lo muestran los dibujos de los capitanes incas que aparecen extrayendo ojos con tenazas, cortando el pecho o decapitando a enemigos (pp. 147, 163 y 196)¹; ni la violencia institucional derivada de un acto de justicia legítimo, como lo evidencian los dibujos donde se observa el castigo por lapidación para la mujer adúltera, el colgamiento de los violadores de los cabellos hasta morir y los garrotazos hasta matar a toda la casta o ayllu de los envenenadores (pp. 308, 310, 312). Efectivamente, todos ellos constituyen formas de restaurar el orden y la justicia en el período inca. La violencia insoportable para el cronista es la que ocurre fuera de los marcos de la guerra o de la justicia, una violencia aleatoria

e inmotivada que atenta contra la estabilidad y previsibilidad del orden social. Esta tiene su origen en la voluntad de dominio y control del territorio y de los sujetos andinos por los españoles; adopta, asimismo, múltiples formas: el castigo físico, el robo, la explotación laboral, la violación sexual, los insultos verbales, entre otras. En muchas ocasiones, el cuerpo de los indios se configura como un espacio donde se materializa y se inscribe esta violencia ilegítima que se deriva del poder colonial. La causa de esta violencia se traduce en códigos religiosos y, por consiguiente, posee dos motores principales: codicia y lujuria, pecados capitales según la doctrina cristiana y objetos frecuentes de múltiples anatemas desde el púlpito de los predicadores. La consecuencia de esta violencia acarrea implicaciones políticas y económicas: el mal gobierno y la pérdida de valor material del reino por la disminución de la población india, en palabras del texto: “no multiplica ni multiplicará los indios deste rreyno” (p. 448), lo que provocará menor recaudación del tributo indígena en las arcas reales.

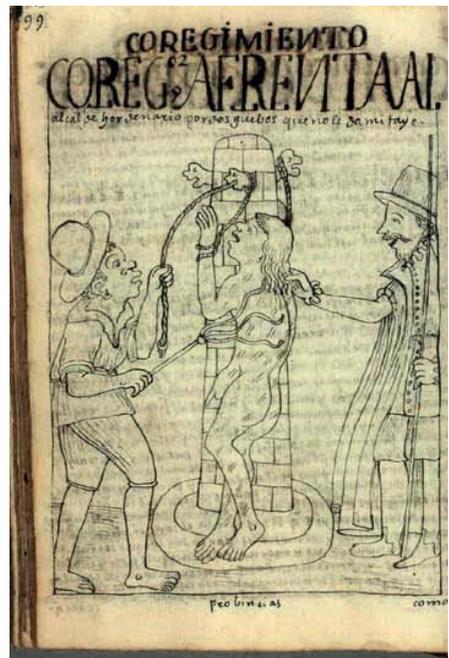
Teniendo en cuenta esta dimensión de la obra de Guaman Poma, analizo a continuación dos problemas asociados con la manifestación de la violencia: (i) la representación de la soberbia en las malas autoridades españolas (corregidores, encomenderos, curas doctrineros), su acción violenta contra los cuerpos de los indios y la función retórica que cumple el virrey Toledo como paradigma de la autoridad soberbiosa; (ii) la representación de la lujuria en el binomio cura violador/indias putas que nos lleva a examinar el papel del cuerpo femenino como valor de cambio y la función que cumple el personaje mítico de Mama Huaco como matriz de la conducta sexual indígena transgresora. La soberbia posee una dimensión religiosa y otra social-cortesana, ambas imbricadas, pero también su predominio es expresión de un “mundo al rreués” o período de caos social andino. Asimismo, la lujuria y la sexualidad interétnica entre el varón colonizador y la mujer colonizada expresan un complejo haz de violencia, deseo y seducción. El despliegue textual de estos vicios descubre los códigos morales cristianos y las racionalidades económicas andinas que se entrelazan en el discurso guamanpomiano.

La soberbia de las autoridades coloniales españolas y su violencia sobre el cuerpo de los indios

Según la *Nueva corónica*, la acción social de los corregidores, encomenderos, curas y otros elementos de la administración colonial indica que no hay respeto ni por Dios ni por el rey. El abuso colonial expresa simultáneamente la falta de justicia y la transgresión religiosa. Por ello, una acusación transversal contra los funcionarios coloniales asume la siguiente formulación: “son tan señores apsolutos con poco temor de Dios y de la justicia. Hazen muy grandes males y daños a los pobres prencipales y a los indios deste rreyno” (p. 493). La primera parte de este enunciado (“son tan señores...”) se convierte en una fórmula verbal que se repite y se emplea en innumerables oportunidades. En la misma dirección, se amonesta a dichas autoridades: “Lo que Dios manda, queréys ser más” (p. 439), es decir, los funcionarios coloniales son figuras descontroladas que atentan contra el orden social establecido por la divinidad.

El concepto de “buen gobierno” es un ideal y un principio trascendente que constituye el orden político regido por valores morales religiosos, que aparece situado tanto en el pasado como en el futuro. De este modo, el relato en la crónica guamanpomiana se construye desde la experiencia del desastre, pero articula un campo de deseo formado por una compleja urdimbre de memoria y utopía. Guaman Poma expresa reiteradamente que los corregidores son enemigos de los caciques principales y de los indios. El texto lo expresa dramáticamente: “comiendo su sudor de ellos y sus trabajos” (p. 494); de este modo, el orden colonial se alimenta de la población india, explícitamente de su fuerza física laboral. Hay un pacto ominoso entre encomendero y corregidor: “entre los dos desuella a los pobres indios deste rreyno” (p. 496). La elección del verbo no es casual, pues refuerza el sentido profundamente violento de la explotación y remite al cuerpo donde se inflige el poder. Aunque la frase es hiperbólica, la acción de “arrancar la piel” a los indios sometidos los coloca en un grado de infrahumanidad manifiesto. Si el “hombre vestido” de acuerdo con su rango y filiación étnica constituye el código convencional del texto (tanto en la escritura como en los dibujos), el “hombre desnudo” conforma un ser disminuido social y culturalmente; así, el “hombre desollado” ocupa un lugar más abajo en la escala de la deshumanización.

El autor de la *Nueva corónica* establece una compleja gradación social entre los cuerpos castigados en sus dibujos. En el punto más alto de la escala se ubica el castigo al cacique cristiano o al indio ladino principal que siempre aparece individualizado, vestido y sin sufrir marcas del látigo en su cuerpo. Ejemplo de ello, las imágenes de Cristóbal León en el cepo (p. 498, figura 1; p. 500), o el caso del cacique principal don Juan Cayanchire colgado, pero con sus vestimentas y la infaltable cruz entre las manos (p. 571). Incluso entre ellos, la diferencia radica en que el primero aparece calzado y vestido más lujosamente. En el otro extremo se encuentra el cuerpo anónimo, el cuerpo indio sin nombre y que aparece en muchos casos desnudo y con las marcas del látigo en toda la piel y en algunas ocasiones con el sexo visible (p. 503, figura 2). Probablemente en contra de lo buscado por el autor, los cuerpos anónimos y lacerados poseen mayor valor en tanto nuda vida (mera potencia) de interpelación, que los cuerpos vejados y vestidos.



Figuras 1 y 2. *Nueva corónica y buen gobierno*, p. 498 y p. 503. Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca.

En cuanto a los que castigan, ¿quiénes son los personajes coloniales que golpean el cuerpo del indio? La responsabilidad de los corregidores y encomenderos aparece mediada porque, cuando se representa el acto mismo de la ejecución de los latigazos, quienes actúan como verdugos son los indios o negros dependientes de dichas autoridades. Una interesante excepción a esta mediación es la figura del cura que sí puede flagelar directamente al cuerpo del varón desnudo (p. 596) o las nalgas del niño semidesnudo (p. 599). El cura encargado del cuidado de las almas de los indios tiene, incluso en el castigo, un acceso privilegiado al cuerpo desnudo de los indios.

Ante este sistema de explotación con múltiples rostros, una posibilidad de resistencia es la del indio ladino que conoce la escritura y, de este modo, enfrenta y denuncia a las autoridades corruptas mediante las propias armas legales que el sistema de dominación pone a su alcance. No todos los indios ladinos asumen esta tarea de resistencia, pues como lo prueba la historia de Cristóbal León, la respuesta contra estos defensores de indios es feroz y ellos terminan vejados, castigados físicamente y hasta muertos por las autoridades locales. En consecuencia, no sorprende que haya otros indios ladinos que quieran ser lengua del corregidor, del juez o de los encomenderos para robar a los pobres indios sus haciendas. Por otro lado, los abusos de los encomenderos contra los indios provocan que estos

[...] no quieren seruir a Dios ni a su Magestad y se ausentan y se están en las punas, estancias y *chacharas* [sementera] y *guaycos* [quebrada] metidos. Y ancí no se confiesan ni uiene a la dotrina ni a misa ni le conosen el padre ni el corregidor ni cacique prencipal ni obedese a sus alcaldes y caciques prencipales. Y comen carne cruda y buelbe a su antigua ydúlatra ni quieren serbir a su Magestad. (p. 570)

Los indios escapan de las malas autoridades coloniales, pero con la huida también se sustraen de toda forma de organización social, con consecuencias devastadoras: enfrentan una regresión hacia un período no-cristiano, definido por la ausencia de orden ya que no respetan ni a sus propias autoridades locales. De aquí salen las referencias a la deshumanización del indio que linda con el canibalismo y el retorno de las antiguas prácticas religiosas idolátricas como signos extremos de esa degradación social. Para Guaman Poma era muy importante trazar una

relación causal entre la acción de las malas autoridades coloniales y la pérdida de legitimidad de las autoridades locales indígenas, pues el fortalecimiento de estas últimas era una de las premisas para el anhelado “buen gobierno” en las colonias.

Un caso extremo y singular de este sistema de dominación colonial es la figura del minero denominado en un dibujo sobre el “corregidor de minas”. Asociado al poder económico, el corregidor de minas empleaba una gran fuerza laboral indígena en condiciones extremas de explotación. Los tormentos de los mineros contra los indios son descritos así:

Cuelga de los pies al cacique principal y a los demás le asota sobre encima de un carnero y a los demás le ata desnudo en cueros en el rollo y lo castiga y trisquila. Y a los demás le tiene en la cárcel pública preso en el sepo con grillos cin dalle de comer ni agua [...] se an muerto afrontados y no ay remedio. (p. 530)

El dibujo que precede a la descripción es harto elocuente (p. 529) de las diversas modalidades de castigo que imponen los mineros, “señores apsulutos que no temen a Dios ni a la justicia” (p. 530, figura 3):

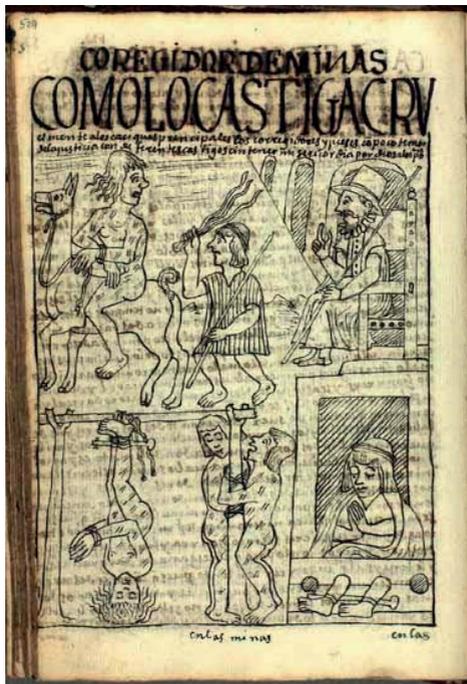


Figura 3. Nueva corónica y buen gobierno (1615), p. 529. Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca.

Esta impunidad se sostiene porque los corregidores de minas actúan en zonas inaccesibles al control virreinal y por sus alianzas mediante el cohecho con las autoridades coloniales (corregidor, gobernador, juez, alcalde mayor). Ante el despliegue de este poder fáctico sin límites, la institución del Protector de Indios no solo está de más, sino que eventualmente se alía con los explotadores.

Los mineros no pagaban dinero por el trabajo indígena y exigían a los nativos otras tareas además del trabajo en la mina como cuidar el ganado, tejer, encargarse de la cocina, o servirlos. El minero también violaba a las mujeres indígenas y azotaba sin razón a los indios, a quienes desnudaba primero: “y la güergüensa fuera; le castiga como a niño en las nalgas y otros le apalea como animal cauallo, como a su negro esclavo. Y les haze otros muy muchos agrauios que por pruligidad no se escriue” (p. 531). Los textos citados son elocuentes, pero quiero enfatizar su doble dimensión física y moral. La asociación metonímica por contigüidad con ciertos animales (carnero² y caballo) y el empleo de la polisémica voz “trasquilar” para referirse a cortar el cabello constituyen evidentes procesos de deshumanización y desvalorización social, y una emasculación simbólica, pues el cabello largo era un signo de afirmación de la identidad indígena. Por otro lado, en la cita mencionada arriba, la serie de símiles para intentar representar la intensidad del castigo es altamente significativa, pues el cuerpo del indio aparece completamente desnudo, exhibiendo los genitales y tratado consecutivamente como un niño (aquí cabe recordar que niño equivale a sujeto con una racionalidad no desarrollada plenamente) cuyas nalgas son un territorio donde el poder se inscribe. Se establecen paralelos con el tratamiento de un animal que pertenece por antonomasia al español, el caballo, y luego con el esclavo, otra propiedad sobre la cual el amo puede ejercer su dominio mediante golpes. Así, el indio castigado ocupa los límites de la humanidad, las fronteras del ser humano, como el niño y el esclavo.

Rolena Adorno (1992 [1989]), ha señalado que el eslabón entre la lectura social del mundo-al-revés y la dimensión cósmica de la ausencia de Dios se articulaban mediante “la soberbia, el orgullo excesivo y la arrogancia, es decir, el pecado del mismo Lucifer” (p. 216). Este representa “la autoridad erróneamente usurpada y, consecuentemente, dramáticamente castigada” y, sin

embargo, concluye la investigadora: “en el mundo iconográfico de Guaman Poma, tales manifestaciones de soberbia luciferina permanecen sin castigo” (Adorno, 1992 [1989], p. 217). A diferencia de esta interpretación, planteo que hay una imbricación entre la lógica teológico-religiosa de la soberbia y la sociabilidad cortesana y que sí hay un castigo ejemplar —narrativo e iconográfico— a la figura arquetípica de la autoridad soberbiosa: el virrey Toledo.

El virrey Toledo como arquetipo de la autoridad española soberbiosa

Norbert Elias (1996 [1969]) plantea que “la grandeza y el esplendor no son expresión primaria de la riqueza, sino del rango y de la posición” (p. 75). En esa línea, en toda sociedad cortesana hay una clara oposición entre los que ejercen profesión u oficio y aquellos que poseen un estado (eclesiástico, oficial del rey, entre otros). Guaman Poma asume y conoce las reglas de la sociabilidad cortesana; por ello, evoca con nostalgia que antes de los tiempos de Toledo, “no aúia dones ni doñas ni mundo al rreués” (p. 450). En contraposición, en el presente en que Guaman Poma escribe: “Pulperos, sapateros, xastres, olleros se llama dones y doñas y lesenciados, dotores” (p. 450). Es decir, las personas que ejercen oficios manuales pretenden ser tratadas como personas con un rango social que no les pertenece. En este discurso se entrelazan imágenes propias de la transgresión de los códigos de la sociedad cortesana y el desorden propio de un mundo al revés, un *pachacuti* andino que en su propia descomposición anuncia el nuevo orden colonial anhelado.

Asimismo, los miembros plenos de la sociedad cortesana siempre llevan una vida pública en contraposición a las vidas particulares de los otros (Elias, 1996 [1969], pp. 76-77). El virreinato del Perú constituía una sociedad cortesana que giraba alrededor de la figura del virrey y, en segunda instancia, de la del Arzobispo. Por lo tanto, todo acto de los miembros más altos de esa sociedad tenía un carácter público, principalmente durante el nacimiento, bautismo, matrimonio y muerte, ya que estos momentos vitales se intersecan con valores y expectativas del ámbito religioso. En el marco de estos presupuestos conceptuales, el relato más desarrollado sobre el virrey Toledo adquiere gran relevancia sobre el conjunto del texto, pues constituye una narración sobre la transgresión de las reglas cortesanas

y la sanción a esa violación por uno de los garantes del orden político-justiciero, el rey español. Además, la escena de la muerte en el espacio íntimo y privado adquiere una gran significación pública.

En la historia que plantea Guaman Poma, la profunda animadversión de Toledo hacia Tupac Amaru Inca surge porque cuando este último “le enbió a llamar. Dixo que no quería yr a un mayordomo de un señor *Ynga* como él” (p. 452). El inca desprecia la invitación de Toledo ya que este no tiene la calidad ni la autoridad para convocarlo y tener un diálogo horizontal con él. Nótese cómo se califica con la voz “mayordomo” la función del virrey, un vocablo que también alude al jefe de la servidumbre de la casa y al sirviente principal, en otras palabras, a un sujeto cuya función es asistir a otro y que carece de poder y autonomía propios. El rechazo de Tupac Amaru es su perdición, pues Toledo no va a perdonarlo jamás y, por ello, ordenará más adelante su ejecución. La muerte del último inca de Vilcabamba puede ser leída entonces como una restitución del honor mancillado del virrey, ya que al ordenar su muerte Toledo expresa que él tiene mayor poder fáctico que el inca derrotado.

No ser tratado de acuerdo con la posición que uno ocupa en el orden social simbólico constituye la mayor ofensa posible para un cortesano o funcionario real. Por ello, la profunda relevancia y vinculación simétrica que adquieren tanto la ofensa de Tupac Amaru Inca como el posterior desaire del rey español. En la historia que continúa después del ajusticiamiento del inca, el ahora exvirrey viaja a Castilla y desea rendir pleitesía al rey Felipe II. Sin embargo, recibe el mayor castigo posible para un representante de la corona cuando el mismo rey se niega a verlo: este segundo desaire de autoridad regia que sufre Toledo (un cortesano o un montero de cámara le comunica la voluntad del rey de no recibirlo) no puede dejarlo indemne:

Y queriendo entrar a bezar las manos de su Magestad al señor y rrey don Phelipe, segundo deste nombre, el montero de cámara no le dio lugar ni le dejó entrar ni se le dio licencia para ello. Con este pesadumbre, se fue a su casa y no comió y se asentó en una cilla. Asentado, se murió uentestates y despidió desta uida. Y acabó su uida sintiéndose del dolor de no uer la cara de su rrey y señor. (p. 461)

El dolor que mata a Toledo proviene de la ausencia de reconocimiento del monarca español ante los “males” realizados en tierras peruanas: aquí confluyen la lógica cortesana y la doctrina cristiana de la expiación de los pecados. Adicionalmente, el texto remarca que el rey decide no recibir a Toledo porque este ordenó la muerte del inca: esta argumentación traza un reconocimiento de la legitimidad del poder del último inca³ y libera de toda responsabilidad al monarca, pues este no le había dado licencia al virrey ni había autorizado la ejecución del inca. En las jerarquías políticas del mundo medieval, solo un rey podía matar a otro rey; de allí el carácter criminal de la decisión y acciones de Toledo.

Finalmente, el exvirrey muere en un espacio doméstico y sentado en una silla casera (p. 460), en un mueble sin autoridad ya que no se trata ni de un trono ni de un solio:

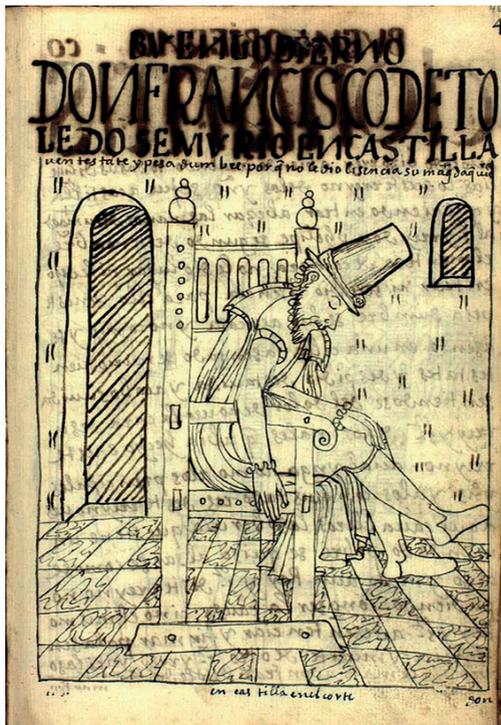


Figura 4. *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), p. 460. Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca.

En muchos dibujos, las figuras de poder (corregidores, encomenderos, mineros, curas u otras) están sentadas en una silla (idéntica gráficamente a la de Toledo), pero su poder se establece figurativamente con su posición erguida y la firmeza con que están puestos sus pies sobre la tierra. En el caso del virrey en desgracia, su cabeza y su columna aparecen inclinadas; se trata de un cuerpo doblegado, pero además sus piernas no poseen ya firmeza y cuelgan, como las de los ahorcados en otros dibujos, de forma disonante sobre el enlozado. De este modo, el autor “castiga” narrativa y figurativamente al virrey Toledo, la figura arquetípica de la autoridad soberbia en la crónica de Guaman Poma.

Este sofisticado manejo de los principios de la sociedad cortesana produce significados tanto en las narraciones como en la iconografía del texto y ratifica su conocido carácter transcultural. Sin embargo, la lógica cortesana no actúa independientemente y se imbrica constantemente con los sentidos religiosos, mediante la historia de Lucifer y la serie de los pecados capitales:

Pregunta, cristiano, quién es el enemigo. El enemigo es la soberbia. No ay cosa oy en el mundo ni en el cielo tan mal que el primer pecado que le acometió a Dios. Fue la soberuía daquel tan lindo y hermoso y de toda sus seguases. [...] Agora, conzedera daquel señor don Francisco de Toledo, bizzorrey, que quizo ser más que trey con la soberuía, ciendo su bizzorrey. (p. 950)

La primacía de la soberbia entre los pecados capitales concuerda con lo sostenido por la tomística medieval, como lo planteó fray Luis de Granada, fuente relevante de Guaman Poma: “todos los pecados [...] originalmente nacen del amor propio, porque todos ellos se cometen por codicia de algún bien particular que este amor propio nos hace desear” (1950 [1567], p. 665). La palabra “soberbia”, con todas las dimensiones semánticas (cosmogónicas, religiosas, cortesanas) que actualiza, y el adjetivo descalificador “soberbio” van a ser empleados más de una vez para explicar la conducta y el trágico fin del virrey. La propia conducta negativa, la acción pecadora solo puede conducir a la destrucción del actor. En términos religiosos, el pecado mata al pecador.

La valoración del virrey Toledo dista de ser unívoca y a lo largo de la

Nueva corónica hay numerosas menciones a su labor administrativa. En esa faceta se reconoce el valor de muchas de sus ordenanzas, incluso algunas inspiradas en el pasado prehispánico⁴; otras novedosas y provechosas⁵, aunque no se cumplen. No obstante, también se señala con claridad el principal error administrativo del virrey: “Después de auerse hordenado los dichos corregidores por don Francisco de Toledo, bizzorrey deste rreyno, a rresultado muy grandes daños en estos rreynos del Pirú” (p. 493). El corregidor desempeñaba funciones políticas y judiciales y recolectaba con ayuda de los caciques el tributo indígena; por ello, denuncia Guaman Poma que Toledo “mandó despoblar y rreducir de los pueblos deste rreyno. Desde entonses se a muerto y se ua acauando los indios” (p. 965).

Por otro lado, se reconoce que el gobierno de este virrey marca el final de la denominada “edad dorada” de los padres doctrineros. Durante las primeras décadas después de la conquista, ellos “eran rreys y comenderos, corregidores y caciques prncipales y alcaldes, mandoncillos y era otro *Ynga*” (p. 598); Toledo acabó en parte con esa época de dominio y abuso sin límites de los padres. Sin embargo, sus buenas disposiciones no se cumplen, como dice un español en un diálogo ficcional: “las hordenansas del señor don Francisco de Toledo y de los demás bizzorreys son buenas para yyndios [*sic*], que no para españoles. Que las hordenansas y leys están en Castilla de los españoles. Somos libres” (p. 1116). La ley está en otra parte, lejos de las prácticas sociales de las autoridades locales. En el capítulo de las “consideraciones” de la sección del “Buen gobierno”, se observa con mayor claridad esta ambivalencia, las referencias al virrey se hacen más frecuentes y complejas. A partir de una reflexión teológica sobre la identidad entre los pobres y los pecadores y la misericordia divina por ellos, se desliza el texto hacia la reiterada acusación contra Toledo: “degolla al rrey *Ynga*. Ciendo un pobre soldado, mata al rrey por su soberuia” (p. 948). Este *leitmotiv* de la obra se enriquece en dicho fragmento con otros actos de injusticia, como la referencia al ajusticiamiento del corregidor García de Solís Portocarrero en Huamanga o el destierro del príncipe Melchor Carlos Inga, ambos víctimas “sin culpa” de Toledo.

Una consideración sobre la abundancia en el virreinato de falsos caballeros (llamados “caballeros chanflones” por Caviedes pocas décadas después) permite afirmar la necesidad de honrar al hombre de sangre y linaje por más pobre que sea. Esta argumentación sobre el valor social del ser se desliza inmediatamente hacia una advertencia práctica al “soberbio cristiano” para que no sea como Toledo,

[...] que sentenció a degollar al rrey ynfante *Topa Amaro Ynga*, que no pudo según derecho de justicia azeptar esta sentencia [...] antes hincado de rrodilla le deue dar agua, pan o manos y hazello lauarse. Pero tenelle preso hasta entretanto que lo entriegue a su Magestad, dándole paxes y maestresala y alementos y mucha honrra. (p. 951)

La argumentación vuelve a expresar una lógica cortesana en la que Toledo se encuentra subordinado por su linaje y su posición político-social a servir al rey inca y, aunque puede hacerlo prisionero, debe siempre tratarlo como a una autoridad superior y con todos los miramientos de un cortesano hacia un rey. En una cita posterior, se reconocen los méritos administrativos del virrey y la utilidad de sus ordenanzas, pero se narra un nuevo relato de su muerte que adquiere una peculiar intensidad dramática por la interpelación directa que asume:

¡o, don Francisco de Toledo, teniendo tanto auilidad y tratado de las hordenansas, que quicistes ser más que rrey y hicistes justicia al rrey del Pirú! Ci entonses su Magestad enbiara un juez que fuera degollado en el mismo tablado, pero no quiso. Como fue tan gran cristiano el rrey, lo dexó por sus pecados. Y por el castigo de la soberbia se degolló el mismo don Francisco de Toledo. Dios saue adónde estás. (p. 951)

Aquí se enuncia claramente la causa de su perdición: él quiso ser más de lo que socialmente le correspondía. Su legítimo castigo era sufrir la pena capital, pero ¿por qué el degollamiento? Esta sanción con evidentes resonancias bíblicas implica cortar el cuello, someter la cabeza, doblegar físicamente al cuerpo que se ha alzado. Cabe recordar que desde la tradición medieval, el ahorcamiento era para gente común y la decapitación, privilegio de los nobles y principales⁶. En la cita anterior, el rey español decide no castigarlo, ejerce su derecho regio del perdón y de la piedad, ya que como “gran cristiano” perdona al pecador, pero

como no puede haber pecado grave sin castigo, es el propio pecador soberbio el que debe castigarse mediante el suicidio, y así —según el texto— se autodegolló. De este modo, su sanción es especular a su delito, un *ojo por ojo* con resonancias vetotestamentarias y propia de la lógica del castigo medieval. No se trata solo de una muerte física, sino de una desaparición mayor pues ahora solamente Dios puede conocer el espacio moral que ocupa el virrey y su legado.

A diferencia del virrey Toledo, que en los distintos relatos sobre su muerte recibe siempre una sanción ejemplar en el relato discursivo y en la iconografía —por lo que, en consecuencia, funciona como amenaza potencial para las autoridades del mal gobierno—, los padres doctrineros, figuras centrales en la reproducción del caos del presente, no reciben castigo alguno, pese a que a la soberbia suman la lujuria.

Los padres doctrineros: soberbia y lujuria

La violación de la mujer andina por parte de las figuras masculinas de poder remite a una práctica social extendida y repetida incesantemente desde los primeros tiempos de la colonia. Era un secreto a voces que formalizaba la dominación racial/sexual: los varones de los grupos dominantes y, en particular, sus figuras de autoridad disponían libremente del cuerpo de las mujeres en posiciones subalternas y así revalidaban su poder sobre los indios varones. Finalmente, todo un sistema construido sobre la explotación parece condensarse en la violencia sexual contra la mujer india, uno de los últimos eslabones (por criterios étnicos y de género) de la cadena de dominación social.

En este ámbito, la figura más sorprendente es la de los padres doctrineros, los curas encargados de enseñar la doctrina en los pueblos de indios. Ellos cometen una múltiple transgresión: a los votos de castidad, a la tarea de enseñar la doctrina y a la de predicar el evangelio con su propia vida, acusa el texto: “se uan a la cudicia de la plata y rropa y cosas del mundo y pecados de la carne y de apetitos y daños que no se escriue” (p. 576); “[t]eniendo una dozena de hijos, ¿cómo puede dar buen egenplo a los indios deste rreyno?” (p. 576).

Estos curas que deberían ser los agentes de la salvación religiosa de los indios se convierten en emblema condensado de los tres grandes enemigos del alma: mundo, demonio y carne.

Los curas aprovechan sus obligaciones religiosas, propias de la evangelización, para desvirtuarlas y obtener ventajas económicas y sexuales de los indios. Así, por ejemplo, utilizan la fuerza laboral de la mujer indígena para tejer y luego comercian esos productos sin contraprestación alguna para la trabajadora (p. 576) o emplean la confesión para despojar a los indios de sus bienes: “que no le quite a los yndios sus haciendas, deziendo que en la confición le dixo” (p. 674). Como ya se observó, existe una correlación entre la acción de los curas doctrineros y el cuerpo de los indios, pero no solo en la esfera del deseo sexual, sino también en la del castigo corporal. Aunque la *Nueva corónica* contiene muchos ejemplos de violencia extrema, uno de los más terribles es la historia del padre Juan Bautista Alvadán, del pueblo de San Cristóbal de Pampachire. Se narra en aquella que ante la negativa del indio Diego Caruas de entregarle un carnero,

[...] le puso en una aspa esponxa como de San Andrés. Le puso en cueros amarrado, comensóle a quemar con candela de sebo, meter fuego en el culo y en la güergüenza, ensendido muchas candelas y brealle. Y le abría el culo con las manos. (p. 580)

Se trata de una crucifixión en una cruz en aspa y una tortura que posee evidentes connotaciones sexuales; ya no se trata solamente de exponer las “vergüenzas”, sino de destruirlas mediante el fuego. Posteriormente, el texto narra que una india soltera se quejaba de este cura detallando los vejámenes sexuales que sufría porque este la “desnudaue y le miraua el culo y el coño y le metía los dedos y en el culo le daua quatro asoticos; cada mañana le hacía a todas las solteras” (p. 580). Este cura, obsesionado con el denominado “ojo de Dios”, combinaba castigo y placer sexual mediante prácticas sádicas y voyerismo. Aunque es un caso excepcional por su intensidad, traza con precisión el muy común recorrido violento desde el poder colonial hasta el sexo y las partes más íntimas del cuerpo del colonizado.

¿Cómo enfrentar los vejámenes de los curas? Nuevamente, el aprendizaje

de la lectoescritura se instaure como un mecanismo de defensa por los indios y así se explica que los padres doctrineros:

[...] enpide a que no sepa leer ni escriuir ni gusta que ayga maystro de escuela porque no sepan pleytos y hordenansas y serbicio de Dios nuestro señor y de su Magestad. Lo haze para que no lo aciente sus bellaquerías y maldades y rrobos. (p. 604)

Además, los padres “no concientan que ayga escuela en este rreyno, cino antes se huelga que sean bozales, ydúlatras por rroballe y quitalle a los pobres” (p. 637). Este es un argumento que recorre todo el texto: la escritura de sujetos andinos como mecanismo de resistencia y denuncia; nótese que se trata de una competencia, principalmente, para actuar en el ámbito legal⁷. Ante esto, los padres prefieren mantener a los indios en el desconocimiento de la lengua española, de la letra y del evangelio para mantenerlos fuera del orden simbólico hegemónico y legitimar mediante esta exclusión despojos y latrocinios. En síntesis, para el autor, la plena subjetividad andina, pilar del deseado buen gobierno, implica la lectoescritura de los indios. Por otro lado, la acción de los curas doctrineros constituye una competencia asimétrica en la economía de la sexualidad andina; ellos monopolizaban las mujeres y, como el texto clama: “y no le dexa soltera al yndio” (p. 598 [612]). Cuando se les enrostra a los padres su conducta, estos se enojan porque ellos empleaban a sus mujeres en diversas tareas:

[...] lo primero, por tenella por su amanseba; el segundo, por tenella por alcagüeta; el tersero, por tenella para que le lleue chismes, mentiras; el quarto, por tenella en la cocina y con color della, depocitalla a las yndias solteras o amansebadas para fornicalla y hazella trauajar cin pagalle; el quinto, por tenella para rrescates y pulpera, chichera, panadera y haze hilar, texer ropa y gana plata; el sexto, por estar amansebada con la hija de la cosenera o con su ermana o con su criada o sobrinas para rreseruar y euitar pleytos e quexas. (pp. 611-612)

Como se observa en la cita, no se trata solo de lujuria desbocada, sino de una variada red de funciones, mediaciones y tareas de toda índole. En esta situación, no es despreciable la fuerza de trabajo y las tareas económico-productivas que desempeñan las mujeres indias en la casa del cura doctrinero. En una economía campesina, la mujer es valiosa fuerza laboral tanto en el ámbito

doméstico como en la agricultura y otros espacios. Por ello, las quejas de Guaman Poma, en clave andina, también remarcan la sustracción ilegítima de los curas doctrineros de esa fuerza laboral.

El texto también demanda innumerables veces que los curas no adoctrinen religiosamente a las jóvenes indias en sus propias casas, sino que enseñen el evangelio a los niños entre los cinco y siete años. Pues el contacto físico a solas con las mujeres enciende el deseo. Esta era una concepción sólidamente arraigada en la visión cristiana, como lo ratifica fray Luis de Granada:

Nunca te pongas a tratar con mujer sin testigos, porque estar solo incita y convida a todos los males. [...] Huye, pues, toda sospechosa compañía de mujeres, porque verlas daña los corazones; oírlas, los atrae; hablarle, los inflama; tocarlas, los estimula, y, finalmente, todo lo de ellas es lazo para los que tratan con ellas. (1950 [1567], pp. 692-693)

Cabe añadir aquí la figura de la barragana del cura, muy conocida a fines de la España medieval y durante el Renacimiento, como lo atestigua la literatura de la época⁸. Esta práctica social se reproduce en tierras indianas:

[...] tienen unas yndias en las cocinas o fuera de ella que le cirue como su muger casada y otras por manseba y en ellas tiene beynte hijos, público y notorio. Y a estos hijos mestizos les llama sobrinos y dizen que son hijos de sus ermanos y parientes. Y ancí rrecrecen muchos pecados y se enseñan las yndias unos con otros. (p. 582)

Por último, se observa una correlación entre el pecado de la lujuria y el de la gula, tal como aparece ilustrado en diversas imágenes de la *Nueva corónica* (p. 548). Esta asociación parece derivar de la doctrina cristiana puesto que fray Luis de Granada ya planteaba lo siguiente:

El estómago y los miembros vergonzosos son vecinos y compañeros y los unos a los otros se ayudan y conforman en los vicios. De donde los hombres dados a vicios carnales comúnmente son comedores y bebedores, y así en banquetes y vestidos gastan todo cuanto tienen. (1950 [1567], p. 688)

El motivo de la mujer india violada por el cura doctrinero u otras figuras del varón colonizador se manifiesta decenas de veces en el texto de Guaman Poma

y posee una naturaleza ambivalente pues existe —algunas o muchas veces— una corriente de deseo sexual entre ambos sujetos. Por un lado, las mujeres indias al ser violadas aparecen como víctimas pasivas de la lujuria o la potencia animal de la concupiscencia en términos cristianos medievales; sin embargo, no solo pierden su honra, sino que se transforman cualitativamente. La crónica insiste innumerables veces en que “se hacen putas y paren mesticillos”, con lo cual un nivel de agencia y el deseo sexual se desplaza hacia ellas.

Las indias putas o las tácticas sexuales de las mujeres colonizadas

La figura de Mama Huaco⁹ y sus ambiguos recorridos narrativos ha sido motivo de varios estudios¹⁰. Ella inicia con Manco Capac la dinastía inca, definida por la idolatría y la pérdida de poder de los señores principales locales. No obstante, también revela el poder primordial de la mujer en el orden cósmico, una gran hechicera que instaura el reino del *amaru*, pues se constituye como mediadora entre las fuerzas subterráneas con el mundo de los hombres y el mundo celestial (Garcés, 1996, pp. 74-76). Además, su conducta sexual libre y desordenada configura adulterios e incesto, en palabras del cronista: “Dizen que se echaua con los hombres que ella quería de todo el pueblo” (p. 81). Por su parte, las mujeres indias del presente son simultáneamente víctimas del mal gobierno, pero también son agentes sexuales que expresan y reproducen mediante sus hijos mestizos el desorden y el caos del mundo colonial. Las mujeres indias del presente conservan el poder y la ambivalencia moral de Mama Huaco. En consecuencia, el personaje mítico, único e individualizado se actualiza en el presente de la escritura en esta figura colectiva y anónima: indias putas. Ellas convierten el tiempo ontológico del mito en la secuencia diacrónica del devenir histórico.

El deseo sexual y el poder colonial aparecen entonces como dos caras de la misma moneda en el texto: el corregidor, el encomendero, el cura doctrinero, todas las autoridades

[...] con poco temor de Dios y de la justicia y de la ley de cristiano, andan rron dando y mirando la güergüenza de las mugeres casados y donzellas y hombres prencipales. Y andan rrobando sus haziendas y fornican a las cazadas y a las donzellas los desuirga. (p. 508)

Esta estructura sintáctica contiene una serie asombrosa: las autoridades españolas no solo roban y violan, sino que solazan su libido contemplando el órgano sexual de las mujeres y de los varones principales. Cabe recordar que estos últimos son aquellos que Guaman Poma presenta siempre vestidos aun en las más extremas circunstancias. De este modo, poder y sexo se enroscan en espirales que desbordan el deseo heterosexual.

El análisis de una de las imágenes más chocantes y perturbadoras en la *Nueva corónica* ratifica esta corriente de deseo sexual que se imbrica con el poder colonial. La imagen perturba por su crudeza ya que en ella dos varones destapan a una mujer india que duerme desnuda:

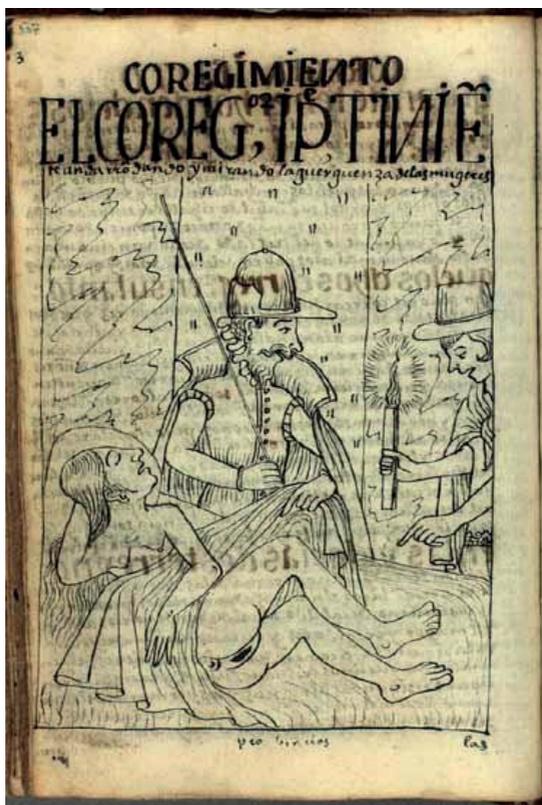


Figura 5. *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), p. 507. Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca.

Su cuerpo exhibe sus dos orificios sexuales abiertos y estos funcionan como los verdaderos ojos de ella (la poesía erótica popular tiene versos en los que traza esta asociación metafórica); es decir, la mujer está contemplando a los varones con los ojos que los someten. Además sus ojos del rostro están cerrados, pero su boca está entreabierta; si a ello le sumamos la posición del cuerpo, todo refiere a un claro mensaje sexual que ella activa y controla. Por otro lado, los dos varones (el corregidor español y el teniente indio) no se atreven a mirar directamente la vagina y el ano de la mujer; el segundo tiene los ojos cerrados y la vela que sostiene ilumina nuestro campo visual, pero no el del corregidor que mira hacia los ojos cerrados del ayudante. Este juego de miradas está poblado de veladuras: los varones no miran lo que desean; el que porta la luz, cierra los ojos y el otro busca en los ojos de su compañero el reflejo imposible de lo que no se atreve a mirar. En contraposición, el deseo sexual femenino sí los mira. Los varones señalan con el dedo índice extendido¹¹ hacia esa zona del cuerpo femenino que fascina y espanta y, a pesar de que ambos portan signos fálicos (el cirio y la alabarda), no asumen un protagonismo semejante al del cuerpo desnudo de la mujer india. Este dibujo e innumerables pasajes del texto ratifican la acción de las mujeres indias y el valor de cambio que le asignaron a su sexualidad para obtener mejoras y ventajas en condiciones muy adversas. Las mujeres indias no fueron solo o siempre víctimas pasivas, sino que buscaron crear vínculos personales de dependencia con las figuras de poder para así obtener beneficios materiales. El texto lo expresa enfáticamente:

¿Por qué cauzan quieren ser cocinera y chichera y panadera y lavanderia y manseba y ciruiciales yndias de los dichos corregidores y padres de las dotrinas y comenderos y de jueses y becitadores? Con color de ella cada uno pide su mitayo y de comer cin costa. Y le haze trauajar a los pobres yndios y le roba quanto puede y no ay rremedio. (p. 518)

Las indias aprovechan entonces el vínculo sexual que establecen con las figuras de gobierno para incorporarse a los eslabones de dominación local. En general, el contacto sexual interétnico con “español o mestizo o negro mulato” arrastra —según el texto— a estas mujeres indias a nuevos pecados y conductas transgresoras que las colocan fuera de servicio de las dos majestades y así las

hacen equivalentes a sus propios agresores. El trato sexual las corrompe en todos los planos:

[...] estas dichas yndias salen enbusteras, bachelleras, ladronas, muy grandes putas, tanberas peresosas, amigas de comer, rregalos y ni cirue a Dios ni a su Magestad ni obedese a sus justicias ni a sus caciques prencipales ni a sus padres y madres ni a sus maridos. (p. 869)

La serie mezcla pecados con conductas sociales anómicas que destruyen la comunidad de indios y el núcleo familiar; destaca también el adjetivo “bachilleras” como término peyorativo, confluencia de la mirada patriarcal que asociaba escritura y sabiduría con el campo masculino y que desacreditaba la capacidad del saber oral popular. En síntesis, las mujeres andinas vivían en el pecado y fuera del orden social ideal de las dos repúblicas.

La consecuencia principal de esta transformación es que ellas ya no serán parte de la reproducción social de la población indígena ni podrán formar familias cristianas, pues según el autor andino: “ya no quiere casarse con yndio hatun luna, yndio uajo. Y estas yndias son peores que negras y no tienen ya honrra. Entrando una ues a casa del padre o de español, pierden la honrra hasta murir” (p. 869). La *Nueva corónica y buen gobierno* constata así, con dolor y rabia, que las mujeres indias prefieren compañeros sexuales del grupo de los españoles y, por ello, el agravio social las coloca simultáneamente en un doble lugar de lo abyecto: en el lugar más bajo de la escala social, debajo de la mujer esclava, y en el reino del pecado, pues carecen de honra, virtud suprema y se alejan constantemente del ideal de la mujer cristiana.

Reflexión final

Los tópicos narrativos signados por la soberbia y la lujuria, junto con las complejas relaciones sociales entre las figuras de poder y los indios, representados con crudeza y profundidad en la *Nueva corónica y buen gobierno*, han seguido poblando la literatura latinoamericana siglos después de haber sido escrita¹². La estrategia cognitiva transcultural del texto y sus múltiples lugares de enunciación permiten una representación densa y simbólica, mediante narraciones

e ilustraciones visuales de la violencia colonial aleatoria e inmotivada y de las diversas estrategias de resistencia de los indios (desde la lectoescritura hasta la seducción sexual). Guaman Poma condena en términos morales cristianos, políticos cortesanos y económicos andinos esta violencia múltiple. Las diversas narraciones sobre la trayectoria de Toledo y el dibujo de su muerte posibilitan que se formalice una expresiva amenaza retórica contra las figuras del mal gobierno: corregidores, encomenderos y curas doctrineros que por su soberbia actúan despóticamente contra los indios enfrentarán este final de vida.

Por último, la representación del cuerpo indio como territorio de castigo y como espacio de goce sexual para las autoridades españolas revela las complejas redes e imbricaciones entre poder y sexualidad. El autor denuncia que mediante esta doble violencia los españoles trataban a los indios como si fuesen esclavos: varones que pueden ser castigados sin límite o mujeres cuyo cuerpo es propiedad sexual del amo y, por eso, carecen de honra. En esta dinámica, el papel del cura doctrinero adquirió particular relevancia por su violencia física contra los indios y el acceso sexual privilegiado que en la práctica mantuvo con mujeres indias jóvenes.

En suma, el binomio curas violadores/indias putas constituye la máxima expresión del “mundo al revés” en los Andes coloniales porque anuncia la inversión de los valores cristianos, el fracaso del proyecto evangelizador y la imposibilidad de reproducción del mundo social andino. Sin embargo, las narraciones y los dibujos de la *Nueva corónica y buen gobierno* revelan —en contra del deseo del propio autor— que las mujeres indias se instauraron como agentes que empleaban libremente su sexualidad para sobrevivir y engarzarse con las figuras del poder colonial y, por ello, inscriben su conducta en el ambivalente paradigma de Mama Huaco.

Notas

- 1 Todas las citas del texto provienen de la edición digitalizada del manuscrito que se encuentra disponible en el portal de red de la Biblioteca Real de Copenhague (Guaman Poma, 2001 [1615]). Anoto aquí la numeración corregida de las páginas en esta edición.

- 2 Este es el nombre genérico con que Guaman Poma denomina a diversos auquénidos (llama, alpaca, vicuña y guanaco) propios del mundo andino, y fundamentales para la textilera y el comercio. La llama y la alpaca eran/son domesticados, mientras que la vicuña y el guanaco eran animales salvajes.
- 3 Aunque de forma indirecta, con este razonamiento se condena también la decapitación de Atahualpa ordenada por Pizarro cuarenta años antes y se ratifica la *translatio imperii* de Huáscar al rey de España, como lo narra el cronista.
- 4 “Que las dichas yndias en este rreyno biudas y solteras y niñas, biejas no an de texer rropa de la taza ni hilallo ni torser ni para comendero, corregidor, padre ni para tiniente, mayordomo, españoles ni para otro nenguno ci no fuere para la comunidad y *sapci*, conforme la ley y horden antigua que an tenido desde los *Yngas* y como lo tiene mandado el señor don Francisco de Toledo en sus hordenansas y confirmado de su Magestad” (p. 910). Respecto del sistema de irrigación, las normas provienen de los primeros reyes y señores de los reinos, han sido respetadas por los incas y guardadas por el propio Toledo (p. 958).
- 5 “Que para quitar la borrachera a los yndios y comer *coca*, no hallo otro rremedio, penas ni castigos. No hazen caso; aunque el señor don Francisco de Toledo, bizzorrey, dejó medida para que beuan la chicha los yndios en la hordenansa, no abido rremedio” (p. 877).
- 6 En los dibujos de Guaman Poma, los dos incas ajusticiados, Atahualpa y Tupac Amaru, son decapitados (pp. 390 [392]; 451 [453]).
- 7 Un análisis clave sobre esta relación entre escritura y mundo andino en la crónica de Guaman Poma se puede leer en el cap. IV del libro de Quispe-Agnoli (2006).
- 8 *El Lazarillo de Tormes* es el ejemplo por excelencia.
- 9 Su iconografía es transcultural y posee rasgos que forman parte de los grabados de la cultura visual del Medioevo y el Renacimiento que circularon en tierras americanas. Los especialistas han identificado la misma posición de la denominada “Reina de las Flores” y el atributo del espejo que también se repite como un emblema de la vanagloria de la vanidad (De Guchte, 1992, p. 107). Para una lectura más amplia sobre las tradiciones artísticas europeas y su influencia en la *Nueva corónica*, puede consultarse Holland (2008).
- 10 Un trabajo pionero fue el artículo de Rolena Adorno del año 1979, incluido posteriormente como capítulo quinto de su *Cronista y príncipe* (1992). Un recuento de los principales argumentos y una interesante lectura comparativa con el tratamiento de este personaje en la obra del Inca Garcilaso de la Vega puede consultarse en Vicuña Guengerich (2013).
- 11 Mercedes López-Baralt ha identificado en la representación desnuda del sexo una de las “estridentes más chocantes en el texto visual de Guaman Poma [...] y una señalización sexual muy importante en los dibujos que tienen figuras vestidas” (1993, pp. 109-110). Habría que añadir que ese mismo dedo que señala al sexo

es el que encarna y simboliza la autoridad del poder colonial en otras muchas ocasiones.

- 12 La centralidad del cuerpo indígena lacerado, golpeado, despojado y humillado constituye una comprensión cabal de la maquinaria colonialista y poscolonialista que configura uno de los ejes centrales de la novela indigenista. Paralelamente, el motivo de la mujer indígena violada por el cura se prolonga en dichas novelas y otras que buscaron la representación del indio desde códigos románticos, realistas, naturalistas y neorrealistas desde el siglo XIX. Estos motivos narrativos suelen tener gran relevancia en la trama, como lo prueban las novelas *Aves sin nido* (1889), *Wuata Wuara* (1905), *Huasipungo* (1934) y *El mundo es ancho y ajeno* (1941).

Referencias bibliográficas

- Adorno, R. (1992 [1989]). *Cronista y príncipe: la obra de don Felipe Guaman Poma de Ayala*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- De Guchte, M. Van. (1992). Invention and assimilation. European engravings as models for the drawings of Felipe Guaman Poma de Ayala. En R. Adorno (Ed.), *Guaman Poma de Ayala. The Colonial Art of an Andean Author* (pp. 92-109). Nueva York: Americas Society.
- Elias, N. (1996 [1969]). *La sociedad cortesana*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Garcés, M. A. (1996). Fundaciones míticas: el cuerpo del deseo en Waman Puma. En M. Moraña (Ed.), *Mujer y cultura en la colonia hispanoamericana* (pp. 67-87). Pittsburgh: Biblioteca Americana.
- Granada, F. L. de. (1950 [1567]). *Guía de pecadores*. Madrid: Aguilar.
- Guaman Poma de Ayala, F. (1980 [1615]). *Nueva corónica y buen gobierno*. Edición de R. Adorno, J. Murra y G. Urioste. Madrid: Siglo XXI.
- 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>
- Holland, A. E. (2008). *Nueva corónica: Tradiciones artísticas europeas en el virreynato del Perú*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

López-Baralt, M. (1993). *Guaman Poma, autor y artista*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

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.

Vicuña Guengerich, S. (2013). Virtuosas o corruptas: las mujeres indígenas en las obras de Guamán Poma y Garcilaso de la Vega. *Hispania*, 96(4), 672-673. doi: 10.1353/hpn.2013.0109

Letras
Revista de Investigación de la Facultad de Letras y Ciencias
Humanas
Instrucciones para los autores

1. Características formales del manuscrito

Los manuscritos deben ser:

- Originales.
- Inéditos.

Los autores firmantes del manuscrito contribuyen a su concepción, estructuración y elaboración; así como haber participado en cualquier etapa y proceso de consolidación del manuscrito (investigación bibliográfica, la obtención de los datos, interpretación de los resultados, redacción y revisión).

Los textos recibidos serán arbitrados anónimamente por tres expertos de la especialidad, o campo de estudio, antes de ser publicados. Nuestro sistema de arbitraje recurre a evaluadores externos a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Los manuscritos deben enviarse en Word para Windows; el tipo de letra es Times New Roman, tamaño de fuente 12 pts.; el interlineado debe tener espacio y medio, con los márgenes siguientes: superior e inferior 2,5 cm e izquierda y derecha 2,5 cm; los manuscritos tendrán una extensión no mayor de 20 páginas según formato indicado. Si el texto incluye gráficos, figuras, imágenes y mapas deben estar en formatos **jpg** o **png** a una resolución mayor de 500 dpi.

Los textos deben presentar el siguiente orden:

- Título del artículo, en español e inglés, debe ser conciso y claro con un máximo de 20 palabras.
- Nombre del autor o autores, en el siguiente orden: apellidos, nombres, filiación institucional y correo electrónico.

- Resúmenes en dos idiomas, en español e inglés, no deberán exceder las 150 palabras.
- Palabras clave en dos idiomas, en español y en inglés, separadas por punto y coma; deben incluirse un mínimo de 2 y un máximo de 5.

2. Contenido del manuscrito

- Introducción, antecedentes y objetivos, métodos, materiales empleados y fuentes.
- Resultados y discusión de los mismos.
- Conclusiones.
- Notas, no irán a pie de página, sino como sección aparte antes de las referencias bibliográficas.
- Referencias bibliográficas (correspondientes a las citas explícitas en el texto), en estilo APA (American Psychological Association, 6.^a Ed.).

3. Secciones de la revista

La revista *Letras* incluye las siguientes secciones:

Estudios

- Artículos de investigación
- Artículos de opinión
- Investigaciones bibliográficas
- Estados de la cuestión

La extensión no excederá las 22 páginas, según criterios establecidos para los manuscritos.

Notas y avances de investigación

Estos deben tener un carácter puntual sobre un aspecto concreto de un tema u obra; su extensión no excederá las 14 páginas.

Revista de revistas

Esta sección se ocupa de hacer una evaluación de las revistas académicas del país o del mundo en el área de las humanidades.

Reseñas

Estas no deben exceder las tres páginas. El lenguaje debe ser informativo al momento de exponer el contenido del libro. Se recomienda que las objeciones o críticas al libro se inserten hacia el final.

4. Normas para las citaciones y referencias bibliográficas

Las citaciones en el texto y las referencias bibliográficas deben seguir el estilo de la APA (American Psychological Association, 6.^a Ed.). El autor se hace responsable de que todas las citas tengan la respectiva referencia bibliográfica al final del texto.

Citas de referencias en el texto

- Cuando se refiere una cita indirecta, contextual o paráfrasis en el cuerpo del texto se sigue el siguiente orden: el apellido principal, la fecha de la publicación. Por ejemplo (Dolezel, 1999).
- Cuando se refiere una cita directa o textual en el contenido se realiza en el siguiente orden: el apellido principal, la fecha de la publicación y la página. Por ejemplo (Dolezel, 1999, p. 28).
- Las citas con más de un autor deben elaborarse de la siguiente forma: (Gamarra, Uceda, & Gianella, 2011) o (Gamarra, Uceda, & Gianella, 2011, p. 123), según sea el caso.
- Las citas con más de un autor pueden excluir al autor o autores de los paréntesis. Ejemplo: Gamarra, Uceda y Gianella (2011) o Gamarra, Uceda y Gianella (2011, p. 123), según sea el caso.
- Si el autor tiene dos o más referencias del mismo año, estas se distinguirán alfanuméricamente: (2006), (2006a), (2006b), etc.; Ejemplo: (Floridi, 2006), (Floridi, 2006a)

Referencias bibliográficas

Autor o autores de libro

García-Bedoya Maguiña, C. (2016). *El capital simbólico de San Marcos*. Lima, Perú: Pakarina.

Gamarra, R., Uceda, R., & Gianella, G. (2011). *Secreto profesional: análisis y perspectiva desde la medicina, el periodismo y el derecho*. Lima, Perú: Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos.

Autor o autores con publicaciones del mismo año

Floridi, L. (2006). Four challenges for a theory of informational privacy. *Ethics and Information Technology*, 8(3), 109-119. doi: 10.1007/s10676-006-9121-3

Floridi, L. (2006a). *Ética de la información: su naturaleza y alcance*. Isegoría, (34),19-46. doi: 10.3989/isegoria.2006.i34.2

Libros con varias ediciones

García-Bedoya Maguiña, C. (2017). *El capital simbólico de San Marcos* [2.ª Ed.]. Lima,Perú: Pakarina.

Autor o autores de capítulo de libro

Allen, R. (2001). Cognitive Film Theory. En R. Allen & M. Turvey, Wittgenstein, Theory and the Arts (pp. 175-210). London, Reino Unido: Routledge.

Editores o compiladores de libro

Alperin, J. P., & Fischman, G., Eds. (2015). *Hecho en Latinoamérica: acceso abierto, revistas académicas e innovaciones regionales*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Tesis

Cajas Rojas, A. I. (2008). *Historia de la Biblioteca Central de la Universidad de San Marcos: 1923 a 1966*. (Tesis para optar por el grado de Magister en Historia), Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Ciencias Sociales, Lima.

http://cybertesis.unmsm.edu.pe/xmlui/bitstream/handle/cybertesis/2344/cajas_ra.pdf.

Artículo de revista

Loza Nehmad, A. (2006). Y el claustro se abrió al siglo: Pedro Zulen y el Boletín Bibliográfico de la Biblioteca de San Marcos (1923-1924). *Letras*, 77(111-112), 125-149.

<http://letras.unmsm.edu.pe/rl/index.php/le/article/view/9/9>.

Artículo de periódico

Martos, M. (1982, abril 11). Los periodistas y bibliotecarios mendigos. *En El Caballo Rojo: suplemento dominical. Diario de Marka*.

Recursos electrónicos

Sitio web

American Library Association (2012). Questions and answers on privacy and confidentiality.

<http://www.ala.org/advocacy/intfreedom/librarybill/interpretations/qaprivacy>

Blog

Matos Moreno, J. (2017, febrero 9). El mejor humor gráfico peruano del siglo XX se produjo en los años 80 [Blog]. El reportero de la Historia. Recuperado de <http://www.reporterodelahistoria.com/2017/02/lima-feb.html>

Video

Sarmiento, S. (2016, marzo 30). Mario Vargas Llosa, 80 años de edad, rebelde y enamorado [Video]. Recuperado de <https://youtu.be/GIUIJLRLYL4>.

5. Derechos de autoría

Los originales publicados en las ediciones impresa y electrónica de esta revista son propiedad de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, por ello, es necesario citar la procedencia en cualquier reproducción parcial o total.

Todos los contenidos de la revista electrónica se distribuyen bajo una licencia de uso y distribución Creative Commons Atribución 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

6. Envíos

revista.letras@unmsm.edu.pe

Rocío Quispe-Agnoli

“Escribirlo es nunca acabar”: cuatrocientos cinco años de lecturas y silencios de una *Opera Aperta* colonial andina

Carlos García-Bedoya M.

Guaman Poma: de la visión de los vencidos a la fundación del discurso letrado andino

Galen Brokaw

Texto y contexto en la *Nueva corónica y buen gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala

Dorian Espezuía Salmón

El lenguaraz Felipe Guaman Poma de Ayala y las murallas lingüísticas de la resistencia cultural

Regina Harrison

El papel como artefacto y comunicación en Guaman Poma: palabra e imagen en la *Nueva corónica*

Gonzalo Lamana

El rol de la incoherencia: pedagogía poscolonial y teología en la narrativa de la conquista de la *Nueva corónica y buen gobierno*

José Cárdenas Bunsen

La legislación eclesiástica, el cabildo indígena del Hospital del Cuzco y la relación entre Murúa y Guaman Poma

Claudia Berríos-Campos

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

Mónica Morales

¿Se puede hablar de solidaridad y defensa en la narrativa de Guaman Poma sobre los indios en “Buen gobierno”?

Laura León-Llerena

“Y dice que adora piedras”: Guaman Poma de Ayala y la construcción discursiva de la materialidad de las idolatrías indígenas

Giovanni Salazar-Calvo

“Los que comen coca son hicheros”: demonología y la coca en la obra de Guaman Poma de Ayala

Marcel Velázquez Castro

Figuras del mal gobierno: “españoles soberbiosos e indias putas” en la obra de Guaman Poma de Ayala