

**Cosmología y supervivencia en las crónicas
de Felipe Guamán Poma de Ayala**

W. Jorge Passalacqua Estremadoyro

**Department of Hispanic Studies
McGill University, Montreal
July 1996**

**A thesis submitted to the Faculty of Graduate Studies and Research in partial
fulfilment of the requirements of the degree of Master of Arts**

©W. Jorge Passalacqua Estremadoyro, 1996



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395 rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

The author has granted an irrevocable non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her permission.

L'auteur a accordé une licence irrévocable et non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège sa thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

ISBN 0-612-19914-2

Canada

Cosmología y supervivencia en Guamán Poma

*A mi familia,
por haberme enseñado a vivir.
A José Mainza Segovia,
por haberme enseñado a sobrevivir.*

Debo este trabajo a personas especiales que dieron a mi vida el sentido que tiene hoy. Me es necesario mencionar en primer lugar a Mercedes mi madre y a mi familia, ya que sin ellos nada es posible, a mi esposa luz de mi vida, a mis amigos y a mis profesores. A Nelly Martínez en estas dos últimas categorías y al profesor André Michalski por su paciencia. Mi agradecimiento también a todo el personal de la biblioteca de leyes de la universidad McGill, especialmente a Mary Lourenço, a Robert Clarke, a Patricia Young y a Carlos Rojas por más de una razón. Al profesor Irwin Cotler por el camino y a Raymond D'Aoust por la inspiración. Para terminar por el principio, debo este trabajo y todo lo demás a Dios el único, quien a su manera me permitió ser de la mía.

CONTENTS

	Pág.
Abstract	6
Résumé	7
Resumen	8
Introducción	9
<i>-Objetivo de la tesis</i>	10
<i>-Sobre la crítica existente</i>	14
 Capítulo Primero	
Cosmología	19
<i>-Definiciones y utilidad</i>	19
<i>-Elementos constitutivos</i>	21
<i>-Características</i>	30
 Capítulo Segundo	
Comprensión	39
<i>-Incomprensión</i>	40
<i>-Motivación</i>	44
<i>-Ideología</i>	49
<i>-Medios</i>	52
 Capítulo Tercero	
Supervivencia	57
<i>-Medios</i>	58
<i>-Objetivos</i>	71
<i>-Duplicidad</i>	83
<i>-Atahualpa</i>	85

Capítulo Cuarto

Rebelión	88
- <i>Escritura</i>	89
- <i>Iconografía</i>	92
- <i>Discursos</i>	95
- <i>Rebelión</i>	110
- <i>Del mito a la acción</i>	117
Conclusión	127
Lista de láminas	133
Bibliografía	134

ABSTRACT

The thesis is focused on the Nueva Corónica y Buen Gobierno, by Felipe Guamán Poma de Ayala, written in the Peruvian highlands between the end of the sixteenth and the beginning of the seventeenth centuries. Although specifically designed to superficially appear innocuously and mildly complaining, the author disguises his transcendental subversive intentions by limiting the scope of the referential subject to the members of his cultural group.

While the introduction explains in detail the objective of the thesis and reviews some literature on the subject, the first chapter provides a broad and summary overview of indigenous Andean cosmology, its constitutive elements and its main characteristics. In the second chapter these elements of cosmological philosophy are presented as the only available tools at the disposal of the indigenous population in order to understand that catastrophic event referred to as the Conquest and the inevitable conclusion to which it arrived. The third chapter explores the use of those cosmological tools and the understanding of the disaster in the subversive endeavour of cultural survival in the context of colonization. Finally, the fourth chapter examines the plurality of levels of subversive messages conveyed by the author and his hidden message of rebellious hope. Within the same frame of cosmologically oriented thought patterns and messianistic expectations, Guamán Poma alters one apparently insignificant historical detail, thereby making possible the cosmic regeneration and historical rebirth of the last Inca emperor and his entire people. A section of conclusions and a bibliography follow the fourth and last chapter.

RÉSUMÉ

Le mémoire porte sur la Nueva Corónica y Buen Gobierno, de Felipe Guamán Poma de Ayala, écrite dans les montagnes péruviennes entre la fin du seizième et le début du dix-septième siècle. Bien que spécifiquement élaborée dans le but de paraître superficiellement inoffensive malgré son ton de proteste tempéré, l'auteur camoufle ses intentions subversives transcendantales en limitant le sujet référentiel aux membres de son groupe culturel.

Tandis que l'introduction explique l'objectif du mémoire en plus grand détail et passe en revue la critique sur le sujet, le premier chapitre présente un aperçu vaste et sommaire de la cosmologie indigène andine, ses éléments constitutifs et ses caractéristiques principales. Au deuxième chapitre, ces éléments de philosophie cosmologique sont présentés comme étant les seuls outils dont disposait la population indigène pour arriver à comprendre le désastre que nous appelons la Conquête et l'inévitable conclusion à laquelle elle arriva. Le troisième chapitre explore l'utilisation de ces outils cosmologiques et la compréhension du désastre dans l'effort subversif de survivre culturellement dans un contexte colonisateur. Finalement, le quatrième chapitre examine la pluralité des niveaux des messages subversifs transmis par l'auteur et son message occulte d'espoir rebelle. Dans le même concept de la pensée cosmologique et des espérances messianiques, Guamán Poma change un détail historique apparemment insignifiant, rendant possible par ce fait même la régénération cosmique et la renaissance historique du dernier empereur des Inca et de son peuple en entier. Après le quatrième chapitre se trouve une section de conclusions et une bibliographie.

RESUMEN

La tesis se concentra en la Nueva Corónica y Buen Gobierno, de Felipe Guamán Poma de Ayala, escrita en los Andes del Perú entre el fin del siglo XVI y el comienzo del siglo XVII. No obstante haber sido específicamente elaborada para parecer superficialmente inofensiva y a pesar de su tono de protesta temperado, el autor camufla sus verdaderas intenciones subversivas trascendentales limitando el sujeto referencial a los miembros de su grupo cultural.

Mientras la introducción explica el objetivo de la tesis en mayor detalle y pasa revista a la crítica sobre el tema, el primer capítulo presenta sumariamente algunos elementos constitutivos de la cosmología andina y sus características principales. En el segundo capítulo se verá cómo estos elementos de filosofía cosmológica eran las únicas herramientas disponibles a la población indígena para comprender el desastre que llamamos Conquista y la conclusión a la que llegó. El tercer capítulo explora la utilización de estos útiles cosmológicos y la comprensión del desastre en un esfuerzo subversivo por sobrevivir culturalmente en un contexto colonizador. Finalmente, el capítulo cuarto examina la pluralidad de niveles de mensajes subversivos transmitidos por el autor y su mensaje oculto de esperanza rebelde. En el marco del pensamiento cosmológico y de las esperanzas mesiánicas, Guamán Poma cambia un detalle histórico aparentemente insignificante, haciendo posible de esta manera la regeneración cósmica y el renacimiento histórico del último emperador Inca y de su pueblo. La sección de conclusiones y la bibliografía se encuentran después del capítulo cuarto.

INTRODUCCIÓN

El Nuevo Mundo nació bajo el signo de la sangre. Mientras la imaginación europea se inventaba un universo entero con la única finalidad de poseerlo y someterlo, la utopía renacentista se hundía bajo el peso insostenible de un codicioso espíritu medieval intolerante e intolerable. La colonización impuesta a sangre y a fuego sobre millones de seres humanos supuestos sin lenguaje, sin cultura, sin dios y sin civilización, ahogó bajo el grito estridente de la única palabra legítima -aquella del conquistador- una multitud de voces hasta hoy ininteligibles y hasta hoy ignoradas.

Génesis de esta transición a la civilización europea, un hecho marca indeleblemente la memoria colectiva de la nación andina. Transcurría el año del Señor de 1533 y en la plaza de Cajamarca moría un dios. Atahualpa, hijo del Sol, intermediario entre Cielo y tierra y principio ordenador del universo, era ejecutado ante el estupor incrédulo de todo un mundo. Ante lo imposible hecho realidad, un pueblo entero enterrará sus creencias y se aprestará a resistir lo irresistible. La voz silenciada del dominado sobre quien se ejercía todo el poder de la cultura hegemónica, triunfadora y arrogante a través de una burocracia opresora y asfixiante, fue transmitida de generación en generación y guardada en la memoria viva del pueblo andino en sus cantos, en sus cuentos y en su manera de practicar el cristianismo. Así, a una imposición inmisericorde de la doctrina cristiana, el indígena respondió con un sincretismo fiel a su visión del universo.

Es en este contexto de resistencia silenciosa y subterránea que Guamán Poma de Ayala, indígena, toma la pluma y penetra el mundo del "otro" para

redefinir los términos de la resistencia, para imponer en el espacio reconquistado la existencia y la diferencia de su pueblo. En el vórtice de la cosmovisión andina mesiánica y milenarista, el cronista colocará el momento cósmicamente cataclísmico de la muerte del último Inca y su fundamental importancia en la iconografía y en la cosmología de su casta. La Nueva Corónica y Buen Gobierno de Poma de Ayala cambiará así un detalle histórico aparentemente sin importancia vital, aquel que describe la manera exacta en que fue ejecutado Atahualpa, para de esta manera hacer posible la resurrección de toda una raza y la recuperación de la dignidad cósmica de su mundo.

En un castellano torturado y ayudándose con párrafos enteros en quechua además de cientos de láminas de dibujos en tinta, Guamán Poma describirá a su lector explícito, el rey Felipe III de España, la situación trágica de su pueblo bajo la dominación hispánica. De la misma manera expondrá a lo largo de cientos de páginas de su crónica, la historia de su pueblo, historia que él considera paradigma de civilización y patrón de orden digno de emulación.

Objetivo de la tesis

El propósito de esta tesis es el de presentar la Nueva Corónica y Buen Gobierno de Felipe Guamán Poma de Ayala no solamente como un texto claramente rebelde sino también demostrar la existencia de una pluralidad de niveles subversivos. En efecto, a pesar de una forma discursiva irreprochable y la estricta adherencia del lenguaje al estilo legalista y eclesiástico de la época, es innegable que de su contenido se desprende no solamente un mensaje de abierta

protesta sino también otro alternativo y furtivamente sedicioso. La presente tesis tratará, así, de descubrir la sutil manera en que el autor Ayala utiliza un doble lenguaje, acompañado necesariamente de una doble intención, para transmitir un mensaje que no es el mismo que él reclama explícitamente. Se verá pues que en el contexto colonizador y deestructurador de la Conquista, la pertenencia cultural al grupo dominado juega un papel fundamental en la transmisión y recepción de los mensajes subversivos. Es de esta manera que la fabricación histórica del detalle mítico en la muerte de Atahualpa, teniendo en cuenta los elementos cosmológicos tradicionales andinos, no sólo hace posible sino necesario el retorno del Inca y del tiempo del orden.

La organización de este trabajo -que ni puede ni pretende ser objetivo- sigue la evolución de una comprensión personal de un universo recóndito y apartado. Así, las lecturas primeras de la obra estudiada acarrearán siempre más preguntas que respuestas, preguntas que necesitaron aventuras en terrenos académicos tan escurridizos como la teología, la antropología, la historia y la filosofía. Es justamente por estas razones que esta tesis pretende ser consciente de las limitaciones culturales que impiden un acercamiento definitivo a las estructuras universales de los Andes, tratando de construir desde los cimientos una cautelosa y humilde aproximación al universo cosmológico andino en el cual es imprescindible enmarcar la obra de Guamán Poma y del cual debe partir todo intento de comprensión. Así, se hará primeramente el estudio de los elementos de cosmología autóctona utilizados para llegar a la comprensión del universo y de fenómenos como la Conquista. Utilizando este paradigma de conceptualización universal se verá, en segundo lugar, el esfuerzo indígena de inserción y explicación cósmicas de este gran desastre. En el proceso mítico andino, después

de la comprensión viene la articulación de un método de supervivencia que ya es necesariamente subversivo en un contexto colonizador. Finalmente, corolario de este proceso de reconquista del espacio y del tiempo andinos, la trascendencia de la subversión en Guamán Poma se vislumbra únicamente dentro de su propio referente cosmológico andino.

El primer capítulo tratará de la cosmología indígena andina, de sus elementos constitutivos y de sus cualidades más generales. Estudiando los parámetros ideológicos por los que se rige el autor, este capítulo permitirá analizar ciertos elementos de la cultura andina en obras de referencia y en el mismo texto de base en vista de su posterior utilización por el autor en sus articulaciones subversivas. Se verán conceptos básicos de la cosmovisión andina como el “Pachacuti”, la circularidad del tiempo y el milenarismo, que revelarán más tarde su utilización por la intención rebelde del autor .

El segundo capítulo tratará de los esfuerzos en que incurre Guamán Poma - y por extensión los indígenas andinos en general- para comprender la conquista sufrida a manos de los españoles. Se pasará revista a la búsqueda de una motivación, a la comprensión de los medios utilizados por los conquistadores y a la inescapable conclusión mítica de la ocurrencia de un cataclismo cósmico en que el *topos* del “mundo al revés” es constantemente visitado por el autor. Así, Poma de Ayala expresará sentimientos populares que articulan contradicciones básicas entre una concepción mítica e ideal del mundo y una realidad política y cultural básicamente insoportable. La contextualización de la Conquista dentro del marco cosmológico andino implica necesariamente su “reversibilidad” y su transitoriedad, haciendo de la derrota una etapa efímera en el transcurrir circular

del tiempo mítico y una etapa cuyo carácter temporal es necesario atravesar y sobrevivir.

El tercer capítulo tratará, utilizando elementos vistos y analizados en el primer capítulo, de la manera en que los andinos intentan, justamente, sobrevivir en tanto que cultura el desastre de la Conquista. Se verá que, entre otras maneras, es a través de una aculturación limitada y de una adaptación superficial -que se refuerzan por intermedio de una continuidad cultural transmitida oralmente- que los indígenas llegan a sobrevivir el implacable esfuerzo por colonizar la destrutturada cultura andina. Así pues la subversión en Guamán Poma empieza a tomar un matiz hermético al desdoblarse el discurso en múltiples niveles de significados. Mientras en el primer nivel su protesta ante el lector explícito -el rey de España- se hace evidente, en este tercer capítulo se estudia cómo el mensaje del cronista se fragmenta para dirigirse a un auditorio alternativo. Así, Guamán Poma ofrece no solamente un proyecto de supervivencia sino que ejemplifica su aspiración al adoptar formas que le son tradicionalmente foráneas. Por su negativa a permitir la desagregación cultural de su grupo étnico y su transmisión de tal mensaje, la subversión de Guamán Poma va más allá de la simple y formal protesta ante el rey.

Finalmente, el cuarto y último capítulo tratará de la subversión trascendente en Guamán Poma. Por intermedio de un análisis que demostrará la pluralidad del texto y la ausencia de inocencia en su discurso, lo sedicioso de su mensaje saldrá a la luz al revelarse un denominador común cósmicamente subversivo. Tocando la cuerda más sensible de la cultura indígena y comprendiendo la importancia de la palabra escrita en un mundo desde entonces occidentalizado, Guamán Poma funde

la muerte del último emperador inca en testimonio de esperanza e instrumento de insurrección.

De la protesta formal y superficial en el discurso abierto, Guamán Poma atraviesa la frontera cultural para articular un discurso hermético y excluyente que prescribe inicialmente la resistencia y prepara finalmente la rebelión. Se verá, pues, que la rebelión final en Guamán Poma reside en la transformación del detalle histórico preciso en detalle mítico único, permitiendo de esta manera ideal la renovación cósmica de la raza andina. Los elementos mitológicos propios a la cultura andina y que ayudan en primer lugar a la comprensión de la Conquista y su asimilación en tanto que cataclismo cósmico, sirven en un segundo tiempo a la supervivencia de aquellos que comulgan con el mito del poder regenerador del inca asesinado. Articulando no solamente la esperanza sino la certidumbre y convicción profundas del triunfal retorno de un emperador-dios revitalizado por el poder de la tierra, la voz milenariamente rebelde de millones de individuos se percibe a través del lúcido Guamán Poma. Sobrevivir es entonces la consigna, pero esta supervivencia no es vacía de sentido trascendente, la receta de supervivencia de Guamán Poma no apunta a otra parte que a una inescapable rebelión.

Sobre la crítica existente

La Nueva Corónica y Buen Gobierno de Poma de Ayala, escrita a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII y descubierta en la Biblioteca de Copenhague en el año 1908 por el estudioso Richard Pieschmann presenta problemas prácticos enormes a toda tentativa moderna de comprensión y de

interpretación. Estos problemas atañen materias tan básicas como el verdadero público a quien la Corónica estaba destinada, por ejemplo. Al encontrarse perdida durante tanto tiempo, es posible argüir que la investigación está en sus inicios y que hay todavía demasiadas incógnitas en cuanto a su difusión original y en cuanto a la persona misma del autor para determinar con precisión el alcance, el significado y la intención última de la obra. De la misma manera, los orígenes del mito de Inkarrí -tema subyacente y central en la intención descolonizadora de Guamán Poma- se pierden en la circularidad temporal y en la imprecisión inherente a la tradición oral andina. Es así que se desconoce si el cronista se limitó a inspirarse de un mito ya conocido en los Andes o si él tomó la rebelde iniciativa de crearlo. Así, aunque la primera alternativa sea probablemente más acorde con la realidad, queda en el fondo un sedimento de incertidumbre que atraviesa inevitablemente toda la obra.

La crónica nunca llegó a las manos del rey Felipe III de España, destinatario explícito del trabajo. Es irónico y trágico, así, que una obra escrita hace casi cuatro siglos y perdida por trescientos años tenga hasta el día de hoy tal vigencia y tal importancia. Éstas son tanto más fundamentales cuando se sabe que la problemática que impulsó a Guamán Poma a utilizar el sistema del “otro”, a escribir, se mantiene actualizada por la misma miopía arrogante que trajeron los conquistadores al Nuevo Mundo.

Los críticos del tema sólo recientemente reconocen, como Mercedes López-Baralt (Icono y conquista: Guamán Poma de Ayala entre otros trabajos), la necesidad de buscar múltiples niveles de comprensión, ya que el texto podría ser más complejo de lo que aparenta ser. Igualmente, Rolena Adorno concede que el

código que gobierna los dibujos de Guamán Poma es todavía un misterio y que es necesaria mayor investigación en términos de cosmovisión indígena aplicada para llegar a una cabal comprensión de los iconos de la Corónica (Writing and resistance in colonial Peru). Raquel Chang-Rodríguez es otra de las expertas en literatura colonial latinoamericana que reconoce el intento de recuperación de la historia que Guamán Poma preconiza. Esta misma autora, en El discurso disidente: ensayos de literatura colonial peruana, explora la rebeldía formal de Guamán Poma, indígena que osa apropiarse del signo del conquistador. La originalidad de esta tesis reside, así, en encontrar la subversión de Guamán Poma en un nivel más trascendente que la simple protesta y resistencia al esfuerzo colonizador español. Esta tesis pretende entonces inscribirse dentro de una tendencia relativamente nueva que procura -en lo posible- liberarse de las interpretaciones etnocéntricas incapaces de abandonar parámetros culturales occidentales patentemente inservibles ante modelos cosmológicos foráneos.

Los primeros pasos de la intención descolonizadora y el estudio de la obra de Poma de Ayala a que aluden las tres autoras citadas más arriba representan la apertura de una caja de Pandora que revela antes que otra cosa un descontento esencial con la situación política y cultural imperante en la región andina. Ya en 1971, Nathan Wachtel en su fundamental obra La vision des vaincus, explora lo que él llama el “traumatismo de la Conquista”, abriendo de esta manera todo un nuevo campo de estudio al empezar la preocupación legítima -dejando de lado el romanticismo típico del indianismo y hasta del indigenismo, por ejemplo- por llegar a comprender el tumulto de voces ignoradas por centurias y que exigen, cada día más airadamente, atención y solución. Es de esta manera que el estudio del “otro” actualmente en boga, (Tzvetan Todorov, La conquista de América: el

problema del otro) se transforma en el estudio del otro lado de la misma moneda, en la circunstancia alternativa de un proceso histórico determinado por la conquista de un mundo nuevo por una civilización europea que negaba enfáticamente la posibilidad de cualquier novedad y por ende, de cualquier otredad.

Mucha de la crítica tradicional -anterior a la citada- peca al caer en la arrogancia tradicional del Occidente sea descartando sumariamente cualquier intento de apertura cultural o contemplándola a la manera de una curiosidad foránea, sin mayor mérito que el de una rareza. Es de esta manera, por ejemplo que Raúl Porras Barrenechea (El cronista indio Felipe Huamán Poma de Ayala) opta por negar todo valor significativo a la obra en estudio, tildándola simplemente de “folklórica y de bárbara”. La influencia nefasta de este pensamiento tan peligrosamente etnocéntrico se ha hecho sentir con fuerza devastadora en la vida política de la América indígena -o de Indoamérica para utilizar el término de Víctor Raúl Haya de la Torre- al explotar en insurrecciones radicales ahogadas inevitablemente en sangre indígena.

El enorme e innegable mérito de Huamán Poma reside, entonces, en ser el articulador primero, a través de lo que Catherine Poupeney Hart llama “les fissures du masque” (Parole exclusive, parole exclue, parole transgressive) del deseo ingente e irrepresible de volver a ocupar el espacio usurpado por el patriarcal poder colonizador del Occidente. Esta misma autora, en su artículo “Estrategias de resistencia al orden imperial en la crónica de Indias”, explora los niveles discursivos de las crónicas, señalando su papel como vehículo de reivindicación y la importancia de su artificio. Así, si el mérito de Huamán Poma ha sido la

articulación de un reclamo, es deber nuestro escuchar, comprender y devolver el poder comunicativo del signo original a aquellos que se encuentran del otro lado de nuestra propia cultura.

Capítulo Primero

COSMOLOGÍA

Los elementos de todo este capítulo, que a primera vista podrían parecer disparates, encontrarán toda su utilidad y aplicación en los capítulos siguientes de la tesis. En este primer capítulo se hará pues una introducción a conceptos indispensables para tratar de la cultura indígena andina. La lógica reside, entonces, en la enumeración de nociones ligadas por su referente cosmológico y cultural andino así como en su posterior utilización en el desarrollo de este trabajo.

El concepto de “cosmología” varía no solamente de un autor a otro sino también evidentemente de una cultura a otra. Es posible encontrar, sin embargo, un cierto número de elementos comunes a todas las tentativas de comprender la noción de la que es materia este capítulo. Así, vemos por ejemplo que para Tom Zuidema la cosmología “...is a concise conceptual discourse about space and the relation of people to space, both geographical and political.”¹ De la misma manera Robert Dover define el concepto de cosmología como: “...both the manifestation of a system of belief and as a way of thinking, a worldview, that orders the social environment.”² Para los fines de la presente tesis, se utilizarán estas definiciones de cosmología que implican más que otra cosa la idea de un ordenamiento universal en un sistema coherente de creencias.

¹ Tom Zuidema, “Inca cosmos in Andean context” Andean cosmologies through time (Bloomington: Indiana University Press, 1992) 9.

² Robert V. H. Dover, “Introduction” Andean cosmologies through time (Bloomington: Indiana University Press, 1992) 1.

La importancia de cualquier sistema cosmológico reside en su capacidad de prestar sentido global a eventos aparentemente aleatorios. La coherencia histórica que la cosmovisión ofrece al miembro de una comunidad cultural crea de esta manera una conciencia de pertenencia común a la cultura cuyos integrantes se encuentran ligados por lazos cósmicos en el proceso del devenir. Así, en las palabras de Nathan Wachtel: "Toute société comporte une certaine vision du monde, une structure mentale régie par une logique particulière. Les événements de l'histoire et les phénomènes de la nature prennent place dans l'ordre d'explication des mythes et des cosmogonies propre à chaque culture."³

Para aquellos que comparten un sistema cosmológico, entonces, todos los fenómenos sociales y naturales se enmarcan en un referente cultural semiológico que no sólo es modelo y paradigma de comprensión sino, como se verá en la próximas secciones, es también medio de predicción de un futuro ya conocido. Así, el ordenamiento en un sistema coherente de signos comunes a todos los integrantes del grupo cultural "...constitue tous les savoirs empiriques comme savoirs de l'identité et de la différence"⁴ que distinguen al grupo y sus integrantes de otros grupos culturales.

El concepto de orden es otro de los elementos constitutivos principales de la cosmología indígena andina. Dada una situación política en que los incas del Cuzco dominaban más o menos por la fuerza una gran extensión geográfica, era importante para la clase política dominante el mantenimiento de una rígida estructura social y jerárquica. La preocupación con el concepto de orden y su ausencia después de la Conquista están siempre presente en la obra de Guamán

³ Nathan Wachtel, *La vision des vaincus: les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole* (Paris: Gallimard, 1971) 52.

⁴ Michel Foucault, *Les mots et les choses* (Paris: Gallimard, 1966) 71.

Poma. Así, innumerables veces, el cronista apunta, por ejemplo: "...qué bien parece cada uno en su traje, el cacique como cacique, el indio como indio..."⁵ Esta vocación de orden y de estricta organización social se encuentra violentamente alterada con la llegada de los españoles a América, quienes vuelven el "mundo al revés"⁶, un concepto muy comúnmente visitado y que será más profundamente estudiado en el segundo capítulo.

Elementos de la cosmología andina.-

Mitología.- Uno de los elementos más importantes de la cosmología andina y de toda cosmovisión elaborada es la mitología. La mitología expresa la concepción cultural de determinados aspectos de una visión particular del universo y es común a un grupo cultural definido. Así, se trata de una manera más de comprender el mundo a través de historias transmitidas oralmente de generación en generación. La característica principal del sistema mitológico andino pretende que en los Andes, la organización social emule la ordenación del universo. Así, en las palabras de Wachtel: "...à l'Inca, maître des hommes, centre du Tawantinsuyu et personnage sacré, correspond le culte d'Inti, source de vie et dieu principal du panthéon indigène."⁷ El Inca es el principio ordenador del universo, él representa en el mundo al Sol su padre y sirve de enlace entre tierra y Cielo. Su presencia mediadora y su activa influencia permiten la armonización de ritmos cósmicos vitales al funcionamiento tanto de la sociedad como del universo entero.

⁵ Guamán Poma, Nueva Corónica y Buen Gobierno (Lima: Fondo de cultura económica, 1993) 642.

⁶ Guamán Poma, 314.

⁷ Wachtel, Vision 130.

El dios Inti, como se ha visto, rige el devenir cósmico e histórico de su imperio. Su pueblo sigue atentamente su derrotero anual con la finalidad práctica de determinar su actuar según las predicciones e interpretaciones hechas por sacerdotes y astrólogos: "...miraban el andar del sol, y el ruedo de sol y luna, sembrar la sementera miraban por la mañana el apuntar del sol y el poner del sol..."⁸ Las divinidades incaicas juegan, como se aprecia, un papel extraordinariamente activo y visible en la vida cotidiana del imperio. El pragmatismo signa permanentemente la relación que mantienen los mortales con los dioses. Y cuando el principio ordenador del universo se encuentra desarticulado con la desaparición de la persona del Inca y de su institución-marco político, las características esotéricas y abstractas de la cosmología cristiana no alcanzan a llenar los vacíos que deja la pragmática cosmovisión andina en la vida práctica.

Otro de los elementos de la mitología andina que nos interesa ahora por ser pertinente para el posterior desarrollo de la tesis es el mito de Inkarrí. En este mito, las diversas versiones tienen como elemento principal al emperador inca decapitado por los españoles, el entierro de la cabeza y la gradual recomposición del cuerpo del rey-dios.⁹ El mito culmina siempre con el regreso triunfal del inca, quien, encarnando el principio unitario del orden, expulsa a los invasores occidentales de las tierras andinas. La popularidad de este mito, la extensión geográfica de su difusión así como la multiplicidad de las versiones conocidas apunta hacia un milenarismo esperanzado en un mesianismo aparentemente influenciado por creencias mesiánicas occidentales.

⁸ Guamán Poma, 58.

⁹ César Toro Montalvo, Mitos y leyendas del Perú (Lima: A.F.A., 1991) 71.

Bipartición.- Este término, utilizado por Lawrence Carpenter a propósito de la lengua de los quechuas¹⁰ y que podría asociarse al concepto de dicotomización, señala la disposición general de los indígenas andinos a caracterizar la creación en múltiplos de dos.¹¹ Esta dicotomización del mundo en general será muy utilizada por Guamán Poma y todo a lo largo de su obra se verá que el autor demarcará claramente una frontera cultural que divide el mundo conocido en dos y que él pretenderá siempre infranqueable. De la misma manera, el cronista tendrá siempre una doble intención al escribir. Guamán Poma procurará que la distinción categórica que rige el pensamiento indígena continúe válida aún ante el descalabro de la organización política del imperio. Guamán Poma se esfuerza por colocar de un lado de la frontera a los indios y del otro a los españoles, así él escribe: "...todo el mundo es de Dios, Castilla de los españoles y las Indias de los indios..."¹² Esta dicotomización omnipresente en el conjunto cosmológico andino se refleja tanto en la vida política como en la vida individual del indígena.¹³ En términos más concretos, se aprecia por ejemplo que la misma obra de Guamán Poma se encuentra constituida por dos partes, la crónica misma y la sección dedicada a sus recomendaciones para un mejor gobierno del Perú. Igualmente, estas secciones se subdividen a su vez en dos medios de transmisión paralelos: el textual y el icónico.

Es notable asimismo la interacción permanente en la cosmovisión andina de dualidades complementarias que constituyen un todo armonioso siempre y cuando

¹⁰ Lawrence Carpenter. "Inside/Outside, which side counts? Duality-of-Self and Bipartization in Quechua" Andean Cosmologies through Time, ed. Juan M. Ossio (Bloomington: Indiana University Press, 1992) 115.

¹¹ Zuidema, 124.

¹² Guamán Poma, 755.

¹³ Carpenter, 123.

se mantenga un delicado equilibrio. En la mitología andina abundan ejemplos de leyendas en que se describen confrontaciones entre las fuerzas del bien y del mal, interacciones entre el mundo de “arriba” y el mundo de “abajo”, así como la relación existente entre Inti y Viracocha, por no citar más que unas pocas instancias. Esta tendencia andina a la dicotomización llegará, en la intención de Guamán Poma, a la fundamental e insalvable polarización política y cultural del mundo andino frente a sus conquistadores europeos.

Dualidad del ser.- Este concepto, también aplicado por Carpenter a su estudio de la lengua quechua, tiene fundamentos hondamente arraigados en la idiosincrasia andina y está fuertemente ligado a la idea anterior de la bipartición o dicotomización. El concepto que divide al mundo en dualidades bifurca igualmente al propio ser humano en sus dos fragmentos principales. Esta idea, probablemente basada en principios psicoanalíticos, identifica los dos componentes primordiales de la esencia del individuo. Así, “...an individual possesses two selves: one private, interior, uncontrollable and the other public, exterior and controllable.”¹⁴ La idea de que el individuo pueda controlar solamente su aspecto exterior explica el énfasis que Guamán Poma pone en la cuestión del orden y del respeto de las jerarquías. Por otro lado, el carácter privado del aspecto interno exige parámetros existenciales íntimos que sólo pueden ser impartidos socialmente a través de un sistema cosmológico coherente y culturalmente aceptable.¹⁵ Esta dualidad del ser se refleja de la misma manera en el lenguaje quechua. En un episodio característico de esta afirmación, Carpenter escribe: “...Ñukanchik/We may be used to express other types of ‘we’ that are not

¹⁴ Carpenter. 118.

¹⁵ Ver artículo de Benoît Guillou, “Une théologie de prospérité au Pérou”, Le Monde Diplomatique marzo 1996: 27.

in Spanish... one of them [Andeans], pointing to himself with both hands, said the term is used to express 'we', meaning both of me...Ñukanchik's translation is 'our I'.¹⁶ Es interesante señalar que mientras en la tradición judeocristiana se hace de la misma manera una separación comparable a la "dualidad del ser" de Carpenter, la frontera se encuentra entre lo físico y lo espiritual que, además, están en permanente estado de oposición. La cultura andina, por el contrario, ve estas dos partes como inextricablemente unidas y complementarias, nunca opuestas.

Circularidad temporal.- La idea del tiempo cíclico es de una importancia básica en la intención subversiva de Guamán Poma. Como se verá en los próximos capítulos, la manipulación de la idea del "eterno retorno", conjugada con el milenarismo y el mesianismo típicos de la zona andina conquistada constituyen la base del doble mensaje transmitido por el cronista. Como ya se mencionó antes, la dicotomización arraigada en la cosmovisión andina permite la difusión de un mensaje sedicioso comprensible únicamente para quienes comparten un sistema mitológico y cosmológico preciso. Las sociedades tradicionales como las culturas andinas sienten la necesidad ancestral de controlar el tiempo y especialmente el futuro y la única manera de llegar a esto es haciendo del futuro un elemento ya vivido, transformándolo en eterno pasado o en eterno presente. En las palabras de Mircea Eliade: "Il est d'une importance fondamentale de connaître l'origine et l'histoire d'une chose afin de pouvoir la maîtriser."¹⁷ La circularidad temporal hace posible el conocimiento del tiempo en su totalidad, evitando la novedad y asegurando de esa manera la eternización de un status quo aceptable. En su esfuerzo por forzar al tiempo a un perpetuo retorno, el imperio incaico, como entidad temporal, exigía una renovación constante de su fuerza vital. Así,

¹⁶ Carpenter, 123.

¹⁷ Mircea Eliade, *Aspects du mythe* (Paris: Gallimard, 1963) 112.

sacrificios y fiestas en honor a las fuentes de esta indispensable energía vivificadora marcan el calendario de la cultura andina.¹⁸ La preocupación constante de las culturas tradicionales con la eterna renovación y la constante recuperación del tiempo responde a la necesidad de evitar el concepto mismo de "historia". Esta idea de "historia", característica de la sociedad moderna occidental, implica necesariamente una linearidad temporal que trae consigo la confusión y la inseguridad de la sorpresa. Esta sorpresa implica el riesgo de la vulnerabilidad y fatalmente, de la precariedad y de la transitoriedad. En las palabras de Eliade:

The chief difference between the man of the archaic and traditional societies and the man of the modern societies lies in the fact that the former feels himself indissolubly connected with the cosmos and its cosmic rhythms, whereas the latter insists that he is connected only with History.¹⁹

Pretendiendo anular el paso al tiempo desconocido, Henrique Urbano explica la característica principal de la comprensión general del tiempo: "...fijar en un modelo ahistórico una sucesión de tiempos divididos en partes contrastadas."²⁰ La subversión de Guamán Poma consiste justamente en su sutil manera de presentar el tiempo "actual", el de la Conquista, como una etapa más en el devenir circular del tiempo y, como se verá más tarde, en una etapa que necesariamente, será superada por el retorno del inca-dios regenerado. El momento de la transición entre una etapa y la siguiente a que se refiere Urbano es llamada "Pachacuti", que

¹⁸ Ver también Octavio Paz. "Conquista y colonia". El laberinto de la soledad (México: Fondo de cultura económica, 1983).

¹⁹ Mircea Eliade. Introducción Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return (New York: Harper and Row, 1959) vii.

²⁰ Henrique Urbano. "Las tres edades del mundo. La idea de utopía y de historia en los Andes" Mito y simbolismo en los Andes (Cuzco: Centro de estudios regionales andinos "Bartolomé de las Casas", 1993) 302.

significa cataclismo y es una noción básica para la comprensión del pensamiento milenarista andino.

Milenarismo.- La idea milenarista consiste en la convicción de que el mundo “...tal cual es, puede -y de hecho lo hará- acabar un día para resurgir luego profundamente cambiado.”²¹ Este concepto, que antecede la llegada de los españoles al Nuevo Mundo y es parte fundamental de la concepción cosmogónica de la cosmología andina es también utilizado por Guamán Poma con la misma intención subversiva. En la mentalidad indígena, la situación luego de la Conquista es inaceptable y un evento milenarista cataclísmico es inminente. Por esta razón, la repetición incansable del tema del “mundo al revés” en la crónica responde a un sentimiento de alienación cósmica en que es necesario un cambio radical para que el mundo vuelva a convertirse en un lugar cosmológicamente coherente y políticamente aceptable. Así, Ossio escribe que: “...el milenio en el mundo andino se presenta nada más que como la inversión simétrica del orden actual”²². Esta inversión del orden cósmico natural ha sido posible, en la mentalidad indígena, solamente por la intervención de fuerzas que no son de este mundo. Es por esa razón que se hace imprescindible la intervención de una entidad divina para devolver al mundo a su estado original, es decir, dentro de los parámetros normales dictados por la cosmovisión andina. Esta divinidad tan esperada no es otra que Inkarrí, encarnación del dios-emperador asesinado en 1533.

Otro elemento importante del milenarismo es la idea de Mircea Eliade en que para el hombre “arcaico” el tiempo del “mundo al revés” debe de ser tolerado

²¹ Juan M. Ossio, Introducción, Ideología mesiánica del mundo andino (Lima: Ignacio Prado Pastor, 1973) xx.

²² Ossio, Introducción Ideología mesiánica xxiii.

por que se tiene la convicción profunda de que tarde o temprano el caos cesará.²³ Es por esta misma razón que es posible tolerar el sufrimiento, porque éste tiene un valor intrínseco que hace que el padecimiento no sea absurdo.²⁴ Es justamente en este sentido que la obra de Guamán Poma es subversiva; al comprender el Pachacuti; al crear -o transmitir- la posibilidad de un nuevo Pachacuti restaurador del orden y al hacer posible la supervivencia cultural andina, Guamán Poma se opone al designio general del colonizador: la desaparición de la identidad cultural del colonizado, quien *par défaut* tiende a adoptar la imagen del colonizador.

Mesianismo.- La combinación cosmológica de los conceptos del tiempo cíclico y del milenarismo resultan en la necesidad de una figura trascendente que encarne las aspiraciones del pueblo dominado y que, además, tenga el poder indispensable para alterar el presente estado del mundo. Escribe Wachtel: “Millénarismes et méssianismes constituent des phénomènes privilégiés, où la société entière semble se remettre en question, dans une crise où s’affirment ses représentations collectives, ses choix, ses rêves et sa praxis.”²⁵ Así, la difusión del mito de Inkarrí, con su tremenda carga de revanchismo y de venganza, revela la alienación del indígena andino con respecto a los nuevos parámetros culturales que le han sido impuestos.

El drástico cambio que necesariamente ocurre al final de un ciclo cósmico en la ideología andina -milenio en la ideología occidental- se denomina “Pachacuti” y se inscribe en el imprescindible proceso de regeneración del mundo. El mesianismo como parte de la cosmovisión andina es en efecto posterior a la

²³ Eliade, *Cosmos and History* 111.

²⁴ Eliade, *Cosmos and History* 98.

²⁵ Wachtel, *Vision* 270.

Conquista y es producto directo de ella. Anteriormente, los Pachacuti implicaban momentos cruciales en que el tiempo “basculaba” para empezar una nueva era de renacimiento y crecimiento. Con la Conquista, el movimiento pendular del tiempo se encontró fracturado por la intervención de fuerzas extrahumanas que forzaron a los dioses del panteón indígena a esconderse literalmente bajo tierra. Con esta fractura, las divinidades imperiales y locales pasaron a habitar el mundo subterráneo del cual solamente han de salir cuando la recomposición de Inkarrí se haya completado. En Guamán Poma, el tema del “mundo al revés” representa gráficamente la situación de impotencia y de descalabro que han sufrido los dioses indígenas. En un pasaje que revela la naturaleza dialéctica de su crónica, Guamán Poma escribe a propósito del entierro de un Inca: “... y como si estuviera vivo...”²⁶, planteando desde ya, para todo aquel que comparte su visión mesiánica, que el Inca en realidad nunca está muerto sino que se encuentra en permanente estado de latencia y de espera. En todo este escenario la referencia a la tierra y el estado de latencia constante son consecuentes con la tradición eminentemente agrícola de los Andes. La regeneración de Inkarrí, la apariencia de la muerte y su necesaria transitoriedad son propios de un mito de origen vegetal y cíclico, en que la muerte -siempre aparente- se transforma en vida cuando las condiciones para la “resurrección” son adecuadas.

Así, es posible decir que cuando el cronista se exclama: “no hay remedio en este mundo” todo a lo largo de su crónica, no es descabellado pensar que la salvación no sólo no llegará de manos del rey de España, sino que tampoco se refiere al dios de los cristianos por referirse al dios-emperador hijo del divino Sol, padre de los hijos de la América autóctona.

²⁶ Guamán Poma, 216.

Características de la cosmología andina

Flexibilidad.- Una cultura dominante puede permitirse un cierto grado de rigidez y de intolerancia. Por el contrario una cultura dominada depende de su flexibilidad y de su adaptabilidad para sobrevivir en circunstancias históricas que le son, siempre momentáneamente, adversas. Si en la región andina la cultura centenaria de los incas y de aquellos que precedieron a los incas continúa teniendo la vitalidad que mantiene vivas por los menos sus esperanzas, esta supervivencia se debe a una gran flexibilidad que le ha permitido salvar el paso del tiempo y de una manera u otra, adaptarse a la convivencia forzada con una cultura occidental que se ha mostrado altamente intolerante e inflexible. Así, vemos por ejemplo que mientras Carpenter escribe que cuando dos culturas entran en contacto se presencia la emergencia de una simbiosis que resulta de la combinación de ambas culturas²⁷, es necesario calificar la afirmación ya que el encuentro no afecta igualmente a ambas culturas. En efecto, en este caso es solamente la cultura desposeída y colonizada quien se ha visto en la obligación de comprender y de adaptarse al “otro” para sobrevivir. La cultura occidental, dominante y colonizadora, despliega su arrogancia al no querer siquiera comprender los elementos constitutivos de la cultura vencida. Aunque la intención de Carpenter reside en señalar que el encuentro de dos culturas resulta en algo nuevo y diferente, es necesario anotar que en el caso particular de la conquista del Nuevo Mundo por la Corona española, todo el cambio y toda la adaptación han sido realizados por la voluntad imperiosa de supervivencia de la cultura indígena. Así, mientras que la cultura occidental dominante tuvo el privilegio de mostrarse intolerante, la cultura

²⁷ Carpenter, 115.

autóctona necesitó de una gran capacidad de adaptación para sobrevivir los cinco siglos que la separan de su fuente original. Como ejemplo de esta capacidad es posible ver el capítulo de los meses en la crónica de Guamán Poma: en este capítulo el cronista alterna una descripción de rituales agrícolas con un calendario de santos cristianos.²⁸

La capacidad y sobre todo la voluntad de adaptación de la cultura andina se aprecian claramente en el interesante estudio de Katherine Seibold sobre la existencia y subsistencia de elementos cosmológicos andinos en la fabricación artesanal de textiles. En su estudio sobre la elaboración de *llikllas* (mantas), Seibold escribe:

A listing of the class of birds might include finches, parrots, sparrows, and hawks, all birds that fly in the daytime, lay eggs, nest, and are plentiful in Coquecancha. None of these are represented in the *llikllas*. Instead, the “birds” that *are* woven include the condor, tinamou, hummingbirds, and bats, all within bird category as defined by Choquecanchenans and yet outside it as well. The condor is a bird that eats carrion. The duck is a bird that is equally at home in the water or in the air. The tinamou is a large-bodied bird which can fly and yet does not, preferring instead to run from danger. The hummingbird is a bird that can fly and yet remain in one place, or hover. And the bat and the owl are birds that fly at night and rest in the daytime. Following Mary Douglas’s analysis of categories (1966), the condor, duck, butterfly, bat and owl are all transitional animals, crossing the boundaries of their primary category, that of a bird, into other categories. And because they are transitional, the Runa (*aquel que habla quechua*)

²⁸ Guamán Poma. 908.

regard them as symbols of power and record them in the Ilikllas.²⁹

En la mentalidad andina, entonces, aquel que puede transformarse, aquel que puede pasar a través de limitaciones naturales -o políticas y culturales- es aquel quien puede sobrevivir y quien de hecho, sobrevivirá. En la mentalidad indígena andina mesiánica y milenarista no cabe la posibilidad de sobrevivir y ser eternamente dominado, entonces, el hecho de sobrevivir un tiempo adverso desde siempre determinado asegura desde ya la recuperación de la supremacía perdida con la Conquista. Asistimos aquí a un típico comportamiento cosmológico inca invertido; el poder imperial, habituado a incorporar a su sistema cosmológico todo otro sistema de creencias con la tendencia natural de hacerse universal, al encontrarse con el cristianismo hizo lo mismo que con las creencias locales de pueblos conquistados: lo asimiló a su propia visión del universo. La importancia del detalle no debe pasar inadvertida, no es el cristianismo que incorporó la religión indígena sino el contrario. Luego de la Conquista, el objeto de la misma flexibilidad cosmológica se altera para devenir ya no una práctica dominante y colonizadora sino una imperiosa necesidad en la incesante búsqueda de la supervivencia.

La habilidad y el poder de transgredir fronteras generalmente infranqueables conceden a aquel que llega a dominar su esencia trascendente la calidad de inmortalidad, y qué mejor ejemplo de esto que la capacidad de regeneración del Inca asesinado en la plaza de Cajamarca en 1533. Su esencia divina le permite atravesar el límite que separa el mundo visible del mundo

²⁹ Katherine E. Scibold, "Textiles and cosmology in Choquecancha, Cuzco, Peru", *Andean cosmologies through time*, ed. Robert Dover et al. (Bloomington: Indiana University Press, 1992) 170.

subterráneo y además le permitirá cruzar otra vez la línea que divide la vida de la muerte una vez que su cuerpo se haya totalmente reconstituido.

Muestra del deseo de flexibilidad y de adaptabilidad de la cultura indígena andina en la obra de Guamán Poma de Ayala es su conocido plano del mundo o “Mapa Mundi de las Indias”, como él lo llama (ver figura N° 4 en página 79). En este dibujo se aprecia la tentativa más o menos exitosa de adaptación de la mentalidad indígena y la voluntad de inserción dentro de la cosmología dominante. Es posible ver que Guamán Poma utiliza elementos científicos que le son totalmente desconocidos pero que sin embargo él manipula en su esfuerzo. En el mapa del cronista aparecen líneas que forman cuadros que supuestamente tendrían que reflejar latitudes y longitudes geográficas pero que en realidad no corresponden a nada. También, la disposición de las diferentes referencias que no se relacionan a ninguna realidad marca lamentablemente el desajuste y la discrepancia entre la intención y la posibilidad. Es importante, sin embargo, señalar la tendencia a la universalización de la mentalidad indígena. Esta tendencia es prevalente en toda la obra y hace patente la dificultad de la tarea que se impuso el cronista a sí mismo y cuyo derrotero se sigue en este trabajo: la comprensión de la Conquista, la supervivencia al Pachacuti y la inevitable rebelión.

Es claro, entonces, que la esencia misma del sistema cosmológico andino es flexible y adaptable por naturaleza. La situación política ha forzado a esta cosmovisión a retraerse y a dispersarse en un sincretismo práctico -aunque relativamente superficial- que le permite sobrevivir adaptándose a nuevas coyunturas culturales. El pragmatismo natural de la cosmología andina es entonces

un: "dialectical process that invariably renders the non-Andean Andean."³⁰ Esta ductilidad será, como se verá en el capítulo segundo, de vital importancia para la supervivencia cosmológica de la raza andina. Con el objetivo final de sobrevivir utilizando la herramienta de la comprensión, la flexibilidad de un estado mental adaptable y perspicaz se convierte en un arma formidable en las manos de un mensajero trascendental como lo es Guamán Poma para aquellos que comparten con él la esperanza y la certeza del advenimiento de un liberador.

Pragmatismo.- La idea del pragmatismo de la cosmología indígena andina se encuentra estrechamente relacionada con el concepto de la flexibilidad estudiado más arriba. Se podría decir con justicia que la flexibilidad de la cosmovisión andina sirve un propósito práctico que a pesar de haber cambiado de sentido desde la Conquista española sigue tan vigente como hace quinientos años. Ya en páginas anteriores se discurió sobre la necesidad fundamental de sobrevivir y la facilidad que para esto tiene una cosmología flexible y adaptable. Es interesante, por ejemplo constatar que mientras otras civilizaciones como la romana, la griega o la egipcia se construían cosmologías y mitologías complicadas con innumerables niveles de mundos etéreos y de mundos subterráneos, conteniendo estos mundos infinidad de personajes divinizados cuyo parentesco y hazañas eran objetos de mitos complicados y elaborados, la civilización andina permaneció siempre muy apegada a lo tangible y a lo concreto. Así, se sabe por ejemplo que la organización política del imperio de los Incas respondía y correspondía a un ordenamiento celestial en que el número de las divinidades era en efecto muy reducido. El Inca era así la única representación y encarnación de toda la divinidad. Mientras por ejemplo en Egipto los gatos eran considerados sagrados tanto como las reses en la

³⁰ Dover, Introducción, 7.

India, en los Andes no había animales sagrados. El orden que reinaba -según la cosmología- en las esferas superiores del universo debía ser reproducido en la vida política y cultural de la sociedad incaica.

Es interesante constatar que cuando los incas del Cuzco colonizaban una nueva región, las divinidades locales eran siempre respetadas. Estas *huacas*, sin embargo, eran subordinadas en jerarquía a la autoridad y majestad del dios Sol, *Inti*. El pragmatismo del método incaico permitía así la aculturación rápida de regiones recientemente sometidas. La aculturación de estas nuevas regiones del imperio pasaba necesariamente por la incorporación de éstas al calendario inca, lo que se ve claramente en Guamán Poma, quien tratando del cielo, del sol y de la luna escribe: "...y allí ven en qué tiempo se ha de sembrar, plantar...trasquilar ganados..."³¹ Hay que subrayar que no obstante esta marcada tolerancia religiosa y cosmológica, los cultos locales no mantenían divinidades con características humanas. Si las tribus dominadas por los incas tuvieron esta clase de divinidades, la eficiente administración burocrática del imperio incaico las incorporó rápidamente al culto de Viracocha, subordinado al dios Sol. Este dios Viracocha era considerado padre de la civilización incaica ya que era él quien supuestamente les habría enseñado los rudimentos de la agricultura, de la caza y del tejido. En cuanto a divinidades antropomórficas se refiere, los emperadores difuntos -que en vida fueron dioses- eran mantenidos en estado de momificación y eran ritualmente sacados en procesión, pero es importante señalar que ya no jugaban ningún papel activo en la vida del imperio.

³¹ Guamán Poma, 730.

La cosmología andina tenía, como se ha visto, aplicaciones prácticas en la vida diaria de los habitantes del imperio. Por esto mismo, era de vital importancia para los administradores imperiales inculcar una manera de vida acorde con las prescripciones cosmológicas -y políticas- del imperio. Es indudablemente por esta razón que Dover escribe que: "...the pragmatic worldview penetrated with the force of repetition..."³² Así, era de una manera cíclica y permanente que los habitantes del imperio debían participar a las celebraciones en honor de las divinidades. También, es interesante el hecho que los campesinos participaran en la *mita* que consistía en labrar las tierras consagradas y dedicadas al culto del Sol, pero que en realidad eran las tierras destinadas al mantenimiento del Inca. Cosmología y política se entrelazaban de manera inseparable, reflejando en la tierra el orden y el concierto reinantes en el universo.

Oralidad.- La escritura que utilizaron los habitantes del imperio incaico nos es hasta el momento desconocida. La pregunta necesaria deviene entonces: ¿cómo ha sobrevivido la tradición? Sea cual haya sido la suerte de la escritura imperial de los incas, lo único que llega hasta nuestros días es la transmisión oral de la tradición indígena. La transmisión oral de la cultura, del folklore y de la tradición locales se realiza de varias maneras; así, tenemos por ejemplo el cuento, la leyenda y la canción. Los cuentos son narraciones generalmente cortas cuyos personajes son fabulosos y su objetivo es siempre comunicar alguna lección moral y es más que otra cosa destinado a una audiencia infantil. La canción es acompañada por música pentafónica y narra generalmente alguna historia realmente acontecida. La canción no tiene que tener mayor trascendencia ni lección moral pero contiene sobre todo la narración de un hecho extraordinario. La leyenda tiene que ver con seres

³² Dover, Introducción, 7.

extraordinarios y muchas veces fabulosos y es justamente a través de la leyenda que se transmiten los elementos de cosmología que pasarán luego a formar parte del sistema de valores morales y sociales del individuo. La leyenda trata de temas cuya veracidad es imposible comprobar y cuyo contenido tiene un valor relativamente dogmático. Considerando que la mayoría de los indígenas andinos ni leen ni escriben el idioma castellano, Guamán Poma utiliza la versatilidad de la transmisión oral -confiando quizá en la fácil metamorfosis entre la transmisión pictórica y la transmisión oral- para garantizar la vasta diseminación que se obtiene de esta manera. Así, es posible observar la difusión que ha tenido el mito de Inkarrí desde la Conquista, cuando la dispersión y propagación verbal de la nueva tradición se hace al mismo tiempo que la difusión de la tradición centenaria. Igualmente, los dibujos de la Corónica, estudiados en mayor detalle en el capítulo cuarto, se acercan por su forma a la oralidad tradicional andina. De esta manera, es posible especular que el destinatario real de las láminas de la crónica era un lector analfabeto pero no obstante capaz de interpretar el significado trascendente de las estructuras espaciales tradicionales -con su sistema de valores definido- transmitidas paralelamente al texto escrito.

Se ha pasado revista en este primer capítulo a los elementos constitutivos de la cosmología andina así como a algunas de las principales características del sistema cosmológico vigente en los Andes hace 500 años y vigente en los Andes el día de hoy. Se ha mencionado asimismo la necesidad de flexibilidad que resiente una cosmología orgánica y dinámica que busca sus raíces en la naturaleza y en una tradición básicamente amoldable. El conjunto de todos estos elementos y características forman un sistema global y coherente por el cual los miembros de

este sistema cultural interpretan el mundo y los inevitables fenómenos del devenir histórico.

La conjunción del factor mesiánico, del milenarismo y del tiempo circular se condensan en un momento histórico preciso en que el tiempo sufrió una fractura indeleble cuya perpetuación reside y pone a prueba la validez de los elementos del sistema cosmológico. A través de la transmisión oral de la tradición, la cosmología andina vive y revive permanentemente la muerte de su último emperador, manteniendo su recuerdo siempre reciente y siempre presente. Ante el advenimiento de lo imposible y ante la muerte de lo inmortal fue necesario comprender lo incomprensible. La cultura indígena desposeída desde el inicio de la Conquista de su clase dirigente no tuvo más remedio que buscar una explicación en lo más profundo y en lo más radical de sus creencias. A esta búsqueda de explicación se sumó en su momento la necesidad de una solución y así, la importancia cósmica de la muerte de Atahualpa toma toda su importancia y trascendencia histórica con la esperanza y la búsqueda de su regreso.

Utilizando su cosmología como único elemento disponible de comprensión, los indígenas andinos realizan entonces un esfuerzo de racionalización para llegar a la penetración de la trascendencia del evento cósmicamente nefasto de la muerte del soberano. Estos mismos individuos, para quienes el concepto de historia como linearidad temporal era desconocido, no pudieron más que interpretar la muerte del Inca con las herramientas mentales a su disposición. En el capítulo segundo se estudiarán, con la cosmología como instrumento de racionalización, los esfuerzos que se hicieron y la inescapable conclusión a que se llegó.

Capítulo Segundo

COMPRENSIÓN

Este capítulo, breve y transicional por su propia naturaleza introductoria, estudiará lo que se presentó ante los indígenas y esbozará el esfuerzo que realizaron los andinos en su empeño por llegar a comprender no solamente la esencia sino también la trascendencia cósmica de la Conquista. Se trata entonces de entrever cómo, utilizando las herramientas mentales puestas a su disposición desde siempre por la visión cosmológica tradicional, Guamán Poma y los habitantes de los Andes en general hicieron un esfuerzo racional y consciente por enmarcar en un paradigma coherente el evento singularmente catastrófico que para ellos significó la muerte de Atahualpa, la desarticulación de las estructuras políticas y religiosas, así como el advenimiento de nuevos parámetros culturales.

La llegada de los españoles a tierras andinas fue un cataclismo de envergadura descomunal; una alteración de todos los parámetros cósmicos, culturales, políticos y económicos conocidos. La distancia abismal que separaba a ambas civilizaciones y que hizo posible que menos de trescientos hombres destruyeran en cuestión de horas la capacidad de reacción organizada del imperio del Sol nunca pudo ser siquiera imaginada por el Inca y su séquito. Con la llegada de los españoles a América, la comprensión del tiempo y del espacio se vio afectada por la intervención sobrehumana de un dios ajeno a la cultura andina. Este dios, que no era ni tolerante ni natural como los dioses de los incas, triunfó sobre las divinidades indígenas gracias a esa misma intolerancia e intransigencia que pronto iba a signar la relación entre el grupo dominador y el grupo dominado.

En el presente capítulo se pasará revista, como ya se dijo, a los esfuerzos que hicieron los indígenas para llegar a comprender la magnitud del desastre que pronto amenazaría con borrar la raza andina de la faz de la tierra. Se verá que, en primer lugar, el encuentro se dio bajo el signo de la incompreensión y el impedimento a la comunicación. De la misma manera, la mentalidad andina no pudo comprender la clara doblez de las motivaciones que tenían los hombres venidos del otro mundo y la visible diferencia entre la teoría y la praxis de la colonia. Ante esta dicotomía, la conclusión a la que llega Guamán Poma sobre la razón de ser de la Conquista y de la administración colonial no puede ser otra que aquella en que se descubre la sordidez de la codicia y el deseo de pillaje. Se pasará también sumaria revista a la invencible ideología con que vinieron armados los conquistadores europeos. Para terminar, una breve reseña sobre los medios que utilizaron los conquistadores para no solamente dominar al indígena sino para alejar de él todo rastro de humanidad que hubiera hecho necesaria una reconsideración de los brutales métodos de la colonia.

Incompreensión.- El encuentro entre el mundo andino y el mundo español fue marcado para siempre por la violencia y el furor con que el mundo cristiano decapitó al mundo indígena. Esta decapitación, a la vez literal y metafórica, fue el bautismo de fuego del Nuevo Mundo. El ímpetu con que los conquistadores arrollaron a un imperio confiado en su inmenso poderío tuvo su mayor punto de apoyo no sólo en la incompreensión general del otro si no, sintomáticamente, en la falta de voluntad para entender a ese otro. La deshumanización sistemática del indígena y la invariable negación de su civilización fueron los puntales sobre los cuales se construyó la estructura colonial que promovió y organizó el mayor genocidio en la historia de la humanidad.

El mundo andino incaico, bélico por naturaleza y acostumbrado desde siempre al estado de guerra, no pudo prever el alcance de las consecuencias de la última guerra que nunca peleó. Así, la total incompreensión por parte de los incas de este otro que venía desde el norte era tal que en un momento, Atahualpa envió a su general Rumiñahui al encuentro de Pizarro para pedirle que se volviera en paz por donde vino.³³ La ingenuidad del Inca sería más tarde fatal no solamente para él y para su imperio sino para todo su pueblo. En la concepción mítica del tiempo y del espacio indígenas la posibilidad de la existencia de un enemigo formidable era no sólo posible sino también deseada por una élite guerrera ávida de triunfo y de gloria. Igualmente, la posibilidad de la derrota era también contemplada por los generales y los sacerdotes imperiales. Sin embargo, nada en el tiempo ni en el espacio, nada en la experiencia ni en la magia hacía presagiar una catástrofe que vería no solamente al Inca muerto por sus enemigos sino a sus invencibles dioses vencidos por otros dioses más poderosos.

Desde el primer momento del encuentro, la incompreensión del otro fue inmediata y mutua. La perspicacia de Guamán Poma reside justamente en su identificación de la incompreensión del “otro” como elemento fundamental de la derrota. Tratando de remediar esta situación, Guamán Poma se embarca en una obra de apertura en que, bajo el pretexto de hacer reclamos al rey, expone no sólo a los españoles bajo la luz mezquina de su codicia sino que aprovecha también su único vehículo para dejar establecida en la nueva memoria colectiva la tradición de la cultura andina. Así, mientras los primeros emisarios incaicos no podían comprender ni las intenciones ni la mentalidad de los españoles, éstos no sintieron

³³ Guamán Poma, 289.

la necesidad de comprender lo que sabían que iban a destruir. En este contexto, la primera barrera fue necesariamente la del lenguaje. Así, a pesar de que los españoles traían con ellos a un intérprete, Felipillo, los significados eran tan distintos que las mismas palabras no significaban lo mismo para ambos grupos. Fue esta incomprensión profunda e insalvable que dio pretexto y razón a la masacre de Cajamarca, acta de nacimiento del reino del Perú. Al encontrarse el padre Valverde con el Inca en la plaza de la ciudad, el sacerdote habló de un único dios verdadero. Atahualpa, con típico pragmatismo, le preguntó quién le había dicho esto, ante lo cual el sacerdote le entregó un Breviario. El Inca tomó el libro y luego de observarlo quiso oír lo que “decía” sobre aquel dios extraño, aproximándolo a su oreja. Al no escuchar nada y sin comprender la trascendencia de su gesto, Atahualpa arrojó el libro al suelo. El padre Valverde, viendo en este acto un repudio consciente de la verdadera religión, con un grito de “Santiago” reminiscente de la Reconquista peninsular ordenó la carga que acabaría con la guardia personal del Inca, veinte mil soldados indígenas aterrados ante el espectáculo de los centauros, los hombres de metal y el trueno de los cañones españoles.

La tarea de Felipillo, el intérprete, fue enorme y él no pudo cumplir su cometido de servir de puente entre una civilización y la otra. Su presencia en la plaza de Cajamarca en el año de 1533 fue una formalidad más, quizá una deferencia a la presencia del Inca Atahualpa. La formalidad rutinaria hubiera sido leer un requerimiento a las puertas de la ciudad para luego simplemente arrasarla. Dada la importancia del imperio y la majestad de la persona del Inca, el informal requerimiento le fue traducido al quechua, pero no se trató más que de eso, de un requerimiento. Es interesante notar que la persona de Felipillo tiene analogías con

aquella de la Malinche mexicana: ambos llamados a actuar de vínculo imposible entre dos culturas antagónicas, ambos considerados traidores a su gente. El sentimiento popular respecto a Felipillo -y a la Malinche- es uno de visceral repudio. La actitud de Guamán Poma respecto a Felipillo es tal que le imputa la responsabilidad del cómplice. Así, el cronista culpa a Felipillo de no “haberle dado a entender”³⁴ al Inca algo que éste de todas maneras no hubiera nunca podido entender. Guamán Poma tratará también, paradójicamente, de dar a entender al rey de España algo que éste no hubiera podido tampoco entender.

Tomando en cuenta la visión milenarista, la circularidad temporal y una cosmovisión independiente y autónoma, la reacción de los indígenas andinos fue de tomar a los españoles por dioses. Así, lo que pudiera parecer una visión miope y primitiva, resulta en realidad un esfuerzo de racionalización excepcional por parte de los aborígenes americanos.³⁵ En el marco de una cosmología que todo lo explica, lo inexplicable tiene necesariamente explicación fuera de esta misma cosmología. La flexibilidad y la porosidad propias a la cosmología andina, vistas en el capítulo anterior, implican la paradójica capacidad de incorporar lo nuevo, con la finalidad de explicar lo hasta recientemente inexplicable.

En este aspecto, hay que tomar con prudencia las leyendas populares que proclaman la existencia de augurios *anteriores* a la llegada de los conquistadores. La fabricación de estos *presagios* responde a la necesidad cultural de incorporar la Conquista en el esquema circular -previsible- del tiempo, haciéndola en primer lugar parte del tiempo cósmico y, en segundo lugar, inherentemente reversible. Sin

³⁴ Guamán Poma. 299.

³⁵ Wachtel. Vision 52.

esta racionalización que incorpora los españoles al tiempo permanente de los Andes y los hace desde siempre parte de la cosmología indígena, su presencia se haría eterna puesto que ellos escaparían al alcance del próximo e inevitable Pachacuti. Igualmente, hay que tomar con precaución los diferentes mitos que harían de Inkarrí un personaje anterior a la Conquista y parte de los mitos de la fundación del imperio incaico. Es así que la misma capacidad apropiadora de la mentalidad trascendente indígena hace jugar al dios de los europeos un papel definido en la cultura andina, adaptándolo a la dicotomía típica y haciéndolo en lo sucesivo parte de un panteón bi-cultural. La lógica en todo esto reside en que, al incorporar el dios del Occidente en una trama que más tiene de estratégica que de religiosa, los españoles mismos dejan de ser dioses para convertirse simplemente en enemigos de carne y hueso, vencibles como los Chancas antes que ellos.

La incompreensión se nota además en que Guamán Poma, desesperado al ver que nada satisfacía a los españoles de su propio tiempo, coloca en la misma condición a Atahualpa y en un gesto de frustración escribe que: “Atahualpa no sabía con qué contentarlos y regalarlos.”³⁶ Es posible decir ahora que mientras Atahualpa no sabía qué hacer para satisfacer a los españoles, Guamán Poma ya sabía muy bien que nada podría satisfacerlos. El cronista, escribiendo ochenta años después del desastre de Cajamarca recoge el sentimiento de incompreensión del Inca, lo apropia para su propio tiempo y lo proyecta hacia el futuro haciéndolo reverberar a través de la tradición cosmológica hacia el infinito.

Motivación.- El móvil de la Conquista era tan oscuro para los indígenas como todo lo que rodeaba a los españoles. La razón principal de esta incompreensión era

³⁶ Guamán Poma. 296.

que estos españoles tan llenos de magia, que hablaban con sus papeles, que dominaban el poder del rayo, que se convertían en centauros y que venían en nombre de un dios más poderoso que el mismo Inti se comportaran de una manera tan vulgar que el mismo Inca encontró después a Pizarro despreciable, considerando imposible que se tratase de un dios. La magia no tardó en disiparse, empezando con la comprensión por parte de Atahualpa de la magia de la escritura: “Atahualpa ...asked a man to write down certain words at his dictation, and then asked another man privately to read them, and thus he learnt to understand this marvel.”³⁷ De la misma manera, Atahualpa, reconociendo la importancia de la escritura para los europeos, se sorprende al descubrir que Pizarro es analfabeto.³⁸ El proceso de desmitificación comenzó así muy temprano en la Conquista y se verá en los capítulos siguientes la manera en que Guamán Poma -así como Garcilaso de la Vega el Inca- invertirá los papeles al presentar la civilización andina no sólo como igual sino como superior a la europea.

Para los españoles América fue un botín³⁹. Esta idea de Beatriz Pastor Bodner, referente principalmente a la comercialización de América, sus productos y sus habitantes, se amplía con la idea de que el Nuevo Mundo era una veta casi infinita de almas ganadas para el cristianismo. Ambas motivaciones -o justificaciones- para la Conquista fueron siempre no sólo totalmente incomprensibles sino también totalmente indeseables para los indígenas de América. Así, tanto la inserción del nuevo continente a la economía mundial a través del mercantilismo colonial como la conversión forzada al catolicismo a

³⁷ Pedro de Zárata, The discovery and conquest of Peru, trans. J.M. Cohen (Suffolk: Penguin Books, 1968) 129.

³⁸ Raquel Chang-Rodriguez, El Discurso Disidente: Ensayos de Literatura Colonial Peruana (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991) 41.

³⁹ Beatriz Pastor Bodner, The armature of Conquest: Spanish accounts of the discovery of America, 1492-1589 (Stanford: Stanford University Press, 1992) 50.

través de las órdenes catequizadoras fueron parte del incontenible proceso de deestructuración inherente y necesario a todo método colonizador. A pesar que ambas justificaciones para la Conquista tienen objetos completamente diferentes, siempre ambas se encontraron íntimamente ligadas al proceso de conquista y luego a la colonia. Escribe Tzvetan Todorov: "...el objetivo de la conquista es extender la religión cristiana; en la práctica, el objetivo religioso es uno de los medios que aseguran el éxito de la conquista: fin y medios han intercambiado sus lugares."⁴⁰ La imposición forzada del catolicismo a los indígenas americanos no fue más que otra forma de apropiación de lo natural y autóctono por parte de un poder hegemónico intolerante.

Pastor Bodner divide los discursos del conquistador en tres etapas temporales consecutivas: el discurso mitificador, el discurso del fracaso y el discurso de la rebelión.⁴¹ Estas etapas bien definidas en la historia de la Conquista están íntimamente vinculadas a las motivaciones que impulsaron a los conquistadores. Es difícil imaginar que una rebelión española como las muchas que existieron en los primeros cien años de la Conquista hubiera sido provocada por la falta de religiosidad entre los naturales o entre los mismos españoles. Así, la razón de todas las guerras "civiles" entre españoles en América se encuentra precisamente en aquello que motivó su presencia en el Nuevo Mundo. La razón principal que llevó a aventureros españoles a soportar las penurias generalmente asociadas a la conquista y colonización de América no es más que una: la codicia.

⁴⁰ Tzvetan Todorov, La conquista de América: El problema del otro (México: Siglo XXI, 1991) 116.

⁴¹ Pastor, 3.

Guamán Poma no tarda en darse cuenta de ello y no tarda tampoco en elevar una voz de protesta. Refiriéndose ya a Pizarro, primer conquistador del reino del Perú, el cronista escribe que: "...como vio la riqueza oro y plata mató al Inga Atagualpa..."⁴² Igualmente, escribe, comparando a los indígenas con los españoles, y refiriéndose a la codicia de éstos últimos y a su destino: "...(antes) no había ni oro ni plata...(los indios) no fueron codiciosos como los españoles...que se irán al infierno."⁴³ Guamán Poma se queja amargamente ante su destinatario explícito de la suerte de los indígenas por causa de la codicia de los españoles: "...despoblado queda el reino...por oro y plata..."⁴⁴

Las tres etapas a las que Pastor Bodner se refiere podrían ser personalizadas de la siguiente manera: el mejor ejemplo del discurso mitificador son las primeras cartas de Cristóbal Colón a los reyes de España, cartas en que el Almirante inventa un mundo que no existe más que en su imaginación alucinada; un ejemplo patético del discurso del fracaso podría ser Alvar Nuñez Cabeza de Vaca y sus Naufragios y para terminar con el discurso de la rebelión, ¿qué mejor instancia de rebelión que el episodio de Lope de Aguirre en el Perú? Sería interesante señalar que en la historia de Indoamérica, la religión Católica pasaría por las mismas etapas para culminar, quinientos años más tarde, con la Teología de la liberación y el padre Gustavo Gutiérrez. Se nota pues en la historia de la América autóctona un patrón que se repite constantemente por la simple razón que no se llega a suprimir o por lo menos a aliviar el arraigamiento del insalvable poder del colonizador de obliterar al colonizado. Es de la misma manera posible concebir que la población indígena, sintiéndose permanentemente dejada de lado en la toma de decisiones

⁴² Guamán Poma, 41.

⁴³ Guamán Poma, 57.

⁴⁴ Guamán Poma, 281.

que la conciernen directamente, se redefine cada vez con mayor énfasis a través de su rotunda negativa a salir del tiempo circular, negándose a entrar en la concepción occidental de la linearidad histórica. Esto último es comprensible cuando se tiene en cuenta que saliendo de la visión cosmológica de la circularidad del tiempo, los indígenas andinos pierden la esperanza cósmica del anhelado regreso del Inca y el retorno al tiempo del orden.

Resulta claro entonces que una vez descubierta la motivación principal de los españoles para la conquista y la colonización del Nuevo Mundo, la pretendida superioridad moral de éstos se desvaneció como por arte de magia, dejando en su lugar la sordidez de la codicia como única justificación para la dominación de la América indígena. Guamán Poma de Ayala, como ya se ha visto, es muy claro en su acusación y no entra en medias tintas cuando de acusar a los españoles de codiciosos se trata. De esta manera, el cronista destruye totalmente el mito de la Conquista como medio para asegurar la propagación de la fe y destruye, de paso, la autoridad moral de los sacerdotes y prelados para propagar esta doctrina que ellos mismos incumplen.

La comprensión por parte de Guamán Poma y los indígenas en general de la verdadera motivación de los españoles da lugar necesariamente al cuestionamiento general del discurso colonizador. Es de esta manera que Guamán Poma sistemáticamente destruye las pretensiones españolas a la propiedad de América rebatiendo uno a uno los argumentos coloniales peninsulares. Así, la justificación de la “guerra justa” es desmantelada por el cronista, quien arguye que ya que no hubo resistencia, tampoco hubo conquista.⁴⁵ Igualmente, la pretensión de la

⁴⁵ Guamán Poma, 304.

catequización necesaria de América fue de la misma manera rebatida por Guamán Poma al argüir éste que la zona andina ya había sido adoctrinada por el mismo apóstol San Bartolomé en tiempos del segundo Inca, Sinchi Roca.⁴⁶ Ésta y otras refutaciones a la legalidad de la colonización serán estudiadas más profundamente y en un contexto más apropiado en el capítulo cuarto. En resumen, desenmascarando las verdaderas intenciones y las profundas motivaciones de los colonizadores para la dominación y la propiedad del Nuevo Mundo, el cronista no solamente les arrebató la superioridad moral tan pregonada sino también -y más seriamente- elimina el obstáculo principal que impide la supervivencia de la cultura autóctona comparándola a la mezquindad de la cultura extranjera.

Ideología.- El papel que jugaba la ideología en la vida cultural andina era, por decirlo así, mínimo. El pragmatismo y su aplicación, vistos en el capítulo anterior, hacían casi inexistente la necesidad de articular ideologías y dogmas. De la praxis cotidiana se decantaban principios de comportamiento social y principios de comprensión cosmológica que completaban el paradigma referencial de la cultura andina. El Estado, unido como estaba a la organización religiosa del imperio, no intervenía más que en el sentido de una aclaración básica de la escatología tradicional y en una hermenéutica elemental de la cosmovisión autóctona. La fusión del Estado y del *establishment* religioso hacía innecesaria la imposición de controles ideológicos rigurosos e inflexibles ya que la sociedad entera se encontraba sujeta a parámetros políticos concretos y orgánicos.

La invasión española constaba al mismo tiempo de violencia física y de violencia ideológica. Es interesante constatar que, típicamente, la violencia

⁴⁶ Guamán Poma, 72.

inaugural que sufrió el Nuevo Mundo no fue la primera sino la segunda. El almirante Colón, desde su llegada impuso a los habitantes de América una visión preconcebida de lo que él había venido a descubrir, desposeyéndolos de la visión de su propio universo.⁴⁷ La apropiación del Nuevo Mundo por el Occidente pasó por el necesario proceso de negación del otro, lo que implica negar tanto su novedad⁴⁸ como su otredad y hasta su misma existencia. El etnocentrismo occidental fue tan feroz que llegó hasta negar la noción de humanidad a todo aquel que no se conformara a la imagen que el occidental tenía de sí mismo. Este etnocentrismo no permitía, evidentemente, comprender -o querer comprender- otros sistemas cosmológicos, y en Colón este esquema llega a tal nivel que el almirante no puede siquiera reconocer la novedad de América cuando ésta salta a la vista. En las palabras de Wachtel, la imaginación medieval con que vinieron armados los españoles, comprendía la idea de que:

...selon une représentation simple et unilinéaire du devenir, toutes les sociétés étaient censées passer par les mêmes étapes sur la voie du progrès et de la civilisation, dont l'Europe incarnait le modèle le plus avancé; dans ce cheminement les sociétés non européennes se situaient en arrière, illustrant des États de moindre civilisation: il s'agissait d'une idéologie justificatrice de l'expansion de l'Occident...⁴⁹

Se trata, en efecto de una cosmovisión cerrada que *a priori* se considera la expresión más avanzada de la civilización universal. Esta convicción fundamental de que no existe conocimiento o desarrollo mayor posible hace factible la colonización extrema del otro. Esta colonización del otro pasa necesariamente por

⁴⁷ Pastor, 36.

⁴⁸ Raquel Chang-Rodriguez, La apropiación del signo: tres cronistas indígenas del Perú (Tempe: Center for Latin American Studies, Arizona State University, 1988) 56.

⁴⁹ Wachtel, Vision 21.

la negación de todo valor esencial y la negación evidente de cualquier superioridad posible en el sujeto colonizado. El narcisismo medieval del Occidente considera que solamente sus propias virtudes son dignas de ser repetidas hasta el infinito y por los siglos de los siglos. La colonización de un otro necesariamente inferior, tan inferior que no merece siquiera reproducirse se ejemplifica bien en la actitud que tomaron los españoles con los códices mexicanos y con los templos peruanos. En el caso de América, la colonización pasó primeramente por un proceso de destrucción y de erradicación total de la cultura del otro que pasó demasiado cerca de llegar a la destrucción total del otro.

En Europa la redistribución de territorios y poblaciones según los azares de la guerra era un fenómeno normal. En una época en que los conflictos armados eran limitados, focalizados y no se conocía el significado de la "guerra total", España inaugura un periodo histórico en que "genocidio" es la única designación apropiada para lo que sucedió en América después de 1492. El supuesto vacío cultural al que llegaron los españoles requería urgentemente ser llenado por la cultura hegemónica,⁵⁰ única verdadera cultura en el lugar. Escribe Alejandro Lora Risco: "...ningún descubrimiento se puede separar de la visión y comprensión sicomental de quien lo lleva a cabo..."⁵¹ La carga ideológica que trajeron los europeos a América era tal que para Colón los indígenas americanos no tenían lenguaje simplemente porque no hablaban ningún lenguaje que él pudiera entender. El etnocentrismo del almirante llega al límite del ridículo cuando

⁵⁰ Pastor, 36.

⁵¹ Alejandro Lora Risco. Estructura fenomenológica de la historia andina (Santiago de Chile: Ediciones Mar del Plata, 1992) 71.

pretende que los naturales dicen Cuba por no saber pronunciar el nombre esperado e imaginado de Çipango.⁵²

Para los primeros europeos, así, América era *tabula rasa*, un universo donde no había ni humanos, ni lenguaje, ni necesariamente, cultura. Se trataba entonces de llenar un espacio vacío y disponible, espacio que fue llenado con la intolerancia, la arrogancia y la intransigencia del conquistador. En poco tiempo una ideología supersticiosa y fanática llenaría el ámbito natural y relativamente tolerante del Nuevo Mundo, dejando apenas uno que otro resquicio por donde atravesaría todavía y siempre la luz de una tradición flexible y pertinaz que guiaría el camino de regreso al tiempo del orden perdido.

Medios.- La violencia es el instrumento colonizador por excelencia y en el contexto de la conquista de América lo fue aún más. La violencia, como ya se dijo, era de dos clases: ideológica y física. Así, mientras la violencia física se visualiza fácilmente, la otra violencia es más sutil y, por lo tanto, mucho más perniciosa. Sus efectos sobreviven a la necesidad inmediata de violencia física y se perpetúan, haciendo de la violencia una forma estructurada y permanentemente vigente de dominación. En efecto, la violencia de la represión ideológica es una constante necesaria para evitar cualquier disgresión de parte del colonizado de los parámetros impuestos por el colonizador.

Los efectos de la violencia física a que se sometió la cultura andina no tienen comparación y escapan a la imaginación. Aunque los investigadores no

⁵² Cristóbal Colón, Los cuatro viajes -Testamento, ed. Consuelo Varela (Madrid: Alianza Editorial, 1986) 79.

llegan a un acuerdo en cuanto al número de indígenas andinos muertos violentamente en los trescientos años que duró la Colonia en el Perú, hay cifras aproximadas que sin embargo demuestran la magnitud del genocidio. Los cálculos en cuanto a la población del imperio incaico varían mucho, desde diez millones hasta veinticinco millones de habitantes. Si el cálculo más elevado parece exagerado, lo cierto es que a principios del siglo diecinueve sólo se contaba un millón de indígenas en los Andes del Perú, Bolivia, Chile y Ecuador. La muerte se expandió por los Andes en forma de corregimientos, intendencias y encomiendas. Las minas de plata y las extracciones de mercurio diezmaron no sólo el número sino también la salud del habitante de los Andes, viéndose hasta el día de hoy las secuelas del trabajo y de la brutalidad de la mita.⁵³ Irónicamente, la muerte en algunos casos hasta se adelantó a la llegada de los españoles pues la viruela mató indígenas que nunca llegaron a ver un solo europeo.

Esta sistemática violencia física que se aplica al indígena incluye, por ejemplo, su utilización como “carne de cañón” en conflictos que le eran no solamente ajenos sino también completamente incomprensibles. Así, la muerte llegó de todas partes y en todas las formas. De pronto, el indígena andino se vio rodeado de amenazas funestas que en muchos casos no podía ni siquiera comprender y que le ofrecían la muerte a cada recodo del camino. Guamán Poma levanta su voz de protesta otra vez ante la violencia que se hace a los andinos, la arbitrariedad de los españoles y la impunidad de que gozan ante la ley: “...entre ellos son pan y agua, y se defienden entre ellos, lo cual no usa esta ley en toda Castilla y Roma, en tierra de Cristianos...”⁵⁴ La importancia de esta última cita reside justamente en la diferencia que hace Guamán Poma entre “ellos” y

⁵³ Guamán Poma. 441.

⁵⁴ Guamán Poma. 389.

“nosotros”. La distinción se hace siguiendo radicalmente las líneas culturales distintivas que separan al colonizador del colonizado. El cronista implica que los indígenas no tienen derechos y que se encuentran fuera de la protección de las leyes de Castilla y de Roma, leyes que no se aplican en el Perú para los nativos. Esta misma situación de violencia y abuso es corroborada por Gonzalo Fernández de Oviedo:

...porque han pasado a aquellas partes personas que, puestas sus conciencias y el temor de la justicia divina y humana, han hecho cosas, no de hombres, sino de dragones y de infieles, pues sin advertir ni tener respeto humano alguno, han sido causa que muchos indios que se pudieran convertir y salvarse, muriesen por diversas formas y maneras...y los que han sido causa de aquesto daño llaman pacificado lo despoblado...⁵⁵

La articulación de la ideología que violenta y que coloniza no es, sin embargo, compartida con el colonizado. Así, escribe Wachtel: “...aucune idéologie ne vient donner sens, pour les Indiens, à la domination espagnole. Ainsi persiste un décalage entre les structures anciennes d’une part, partiellement vivantes, et le système colonial d’autre part, vécu dès lors comme oppression.”⁵⁶ Es justamente contra esta opresión exclusiva y excluyente que se rebela Guamán Poma. Su reacción de infructuosa queja pretende, de esta manera, arrebatar el medio a través del cual se transmite la ideología de dominación justificadora de la violencia colonizadora.

⁵⁵ Gonzalo Fernández de Oviedo. Sumario de la natural historia de las Indias, ed. Manuel Ballesteros (Madrid: Historia 16, 1986) 82.

⁵⁶ Wachtel. Vision 250

Raquel Chang-Rodríguez se refiere al signo como “frontera cultural entre el viejo y nuevo mundo.”⁵⁷ Es esta la frontera que marca la diferencia entre “ellos” y “nosotros” a la que alude Guamán Poma y es justamente este límite que el cronista atraviesa con la intención subversiva de minar el campo ideológico del colonizador, subvirtiendo su justificación moral cristiana y transformando la palabra escrita en instrumento de rebelión. La escritura siempre acompañó a los conquistadores; inmediatamente después de la espada venía inevitablemente la pluma del notario. ¿Cuál de las dos hacía mayor daño? Sin duda alguna el arma del escribano, pues su retórica era el molde en que la forma de la opresión se hacía eternamente repetible con la fuerza irresistible de la jurisprudencia.

La violenta utilización de la lengua escrita, del signo, es denunciada por Guamán Poma, quien escribe: “...españoles, os llamáis licenciados, doctores... para hacer mal y daño...”⁵⁸ La legalización de la opresión colonizadora se afirma con el peso de la tradición notarial española, así, es posible decir que el cronista presenta un recurso ante su majestad el rey, recurso que él sabe será, como siempre, ignorado. Queda, sin embargo, que la puerta ya ha sido abierta y que el colonizado tiene un pie dentro de ella. Guamán Poma ha forzado la cerradura de la magia oficial y permite de esa manera que la batalla ideológica se dé con armas iguales. Irónicamente, la misma arma utilizada para desposeer al habitante de América de su universo, será ahora utilizada para la reconquista de su espacio y de su tiempo. Si el tiempo del signo llegó para Guamán Poma y para los andinos, el tiempo de la espada no estaría muy lejos.

⁵⁷ Chang-Rodríguez, *Apropiación* 24.

⁵⁸ Guamán Poma, 483.

Es de esta manera, pues, que los indígenas de Indoamérica percibieron la Conquista y el encuentro con la civilización de Occidente. La violencia que permeaba todo contacto y estampaba su sello indeleble en la cosmología del colonizado hizo indispensable la contextualización del desastre en paradigmas tradicionalmente comprensibles que encendieran una luz de esperanza mesiánica que justificara el sufrimiento y racionalizara la espera. A la destrucción de sus referentes culturales siguió, pues, la destrucción de toda semblanza de justicia y de esperanza en el derecho. “La Conquête provoque chez les Indiens un traumatisme collectif qui les plonge dans un monde à la fois absurde et tragique.”⁵⁹ El mundo se había “vuelto al revés”⁶⁰, sin embargo, no cabe en la concepción mítica de los Andes que un cataclismo de semejantes dimensiones sea permanente, otro “Pachacuti” llegaría necesariamente y el periodo del orden volvería. La total incompreensión imperante al inicio de la Conquista y el enorme asombro causado por los españoles dieron paso a la comprensión no solamente de los conquistadores como hombres y de su marco legal y social sino también de sus motivaciones. Guamán Poma lidera pues a su pueblo en el esfuerzo de comprensión que es, necesariamente, el primer paso hacia una supervivencia rebelde en su fundamento descolonizador y rebelde en su objetivo liberador.

Guamán Poma, como se verá en los dos capítulos siguientes, transmite un mensaje que reestructura y da sentido cosmológico al desastre de la Conquista. Utilizando herramientas de interpretación míticas, los indígenas comprenderán la necesaria transitoriedad del fenómeno español enmarcándolo en un concepto temporal andino y esperarán -no tan pacientemente- el ansiado regreso del Inca reconstituido, el retorno de Inkarrí.

⁵⁹ Wachtel, *Vision* 302.

⁶⁰ Guamán Poma, 621.

Capítulo Tercero

SUPERVIVENCIA

La brutal realidad de la Conquista y sus trágicas consecuencias no tardaron en ser sentidas todo a lo largo y ancho del Nuevo Mundo. La magnitud cósmica de la tragedia que había vuelto el mundo al revés podía al fin ser comprendida por los indígenas andinos quienes, utilizando instrumentos culturales centenarios, llegaron a la inescapable conclusión de que un Pachacuti de dimensiones extraordinarias se había abatido sobre el universo, trastornándolo todo y trayendo a la luz un mundo caótico y aparentemente absurdo. Guamán Poma, íntimo conocedor de la idiosincrasia andina, fija, en el tiempo y en el espacio, el eje preciso sobre el cual el universo basculó. La importancia de esta precisión reside en que; primero, el cronista inserta un evento hasta entonces incomprensible en la normalidad relativa de la cosmología indígena andina tornándolo comprensible y segundo; al hacerlo parte constituyente de este sistema de parámetros culturales comprensibles, Guamán Poma coloca dentro de una perspectiva milenarista y mesiánica la muerte de Atahualpa, haciéndola inherente y necesariamente reversible.

Utilizando las herramientas culturales ya estudiadas y habiendo llegado a la inescapable conclusión del Pachacuti vista en el capítulo anterior, Guamán Poma pone el desastre de la Conquista en una perspectiva de esperanza y resistencia. Así, se verá cómo Guamán Poma ejemplifica a la cultura andina en su marcha hacia la supervivencia. Utilizando la flexibilidad típica de la cosmología andina, a través de varios niveles de aculturación y otros métodos de resistencia, Guamán Poma señala la vía de la reconquista del espacio y el tiempo perdidos, imponiendo

la existencia y diferencia de su pueblo en una duplicidad práctica que encarna el espíritu de los elementos rebeldes a la colonización. Los principios de cosmología estudiados en el capítulo primero y utilizados en el capítulo segundo para llegar a una comprensión de la perspectiva andina de la Conquista encontrarán aquí su aplicación práctica en el cometido primordial de asegurar la supervivencia de la cultura andina.

El tono general de la crónica de Guamán Poma es de amarga queja y de desesperación. En ella, el cronista plantea a su destinatario explícito la muy real posibilidad de que el reino del Perú quede despoblado y que todos los indios perezcan: "...por el oro y la plata quedan ya despoblado parte de este reino, los pueblos de los pobres indios, por oro y plata..."⁶¹ La pregunta parece ser entonces "si" es que los indios podrán sobrevivir. Hay que considerar la posibilidad, sin embargo, de que existan varios niveles en la intención y en el discurso del autor, haciendo necesaria una lectura polisémica que descubra otros niveles de lectura y de comprensión. Así, se verá -y esa es la intención de esta tesis- que es posible hallar más de un nivel de lectura y que la referencia al rey Felipe III de España como destinatario explícito de la obra no es más que una formalidad cuyo objetivo es esconder la transmisión de otros mensajes subversivos. De esta manera, es posible afirmar que la pregunta que evoca la obra de Guamán Poma no es ya "si" los indígenas lograrán sobrevivir, mas "de qué manera" lo harán.⁶²

Medios.- Todos los métodos de supervivencia que utilizó -y utiliza- el pueblo andino tienen como base su capacidad de flexibilidad y de adaptabilidad. En las

⁶¹ Guamán Poma, 281.

⁶² Sara Castro-Klaren, "Huamán Poma y el espacio de la pureza", Revista Iberoamericana XLVII (1981): 66.

próximas páginas se verán algunas de estas prácticas de conservación aplicadas de manera consciente e inconsciente por los indígenas andinos en su afán de sobrevivir cósmicamente -es decir culturalmente- al Pachacuti y en la espera del retorno de Inkarrí, encarnación del orden.

Como es posible observar en la organización de esta tesis, la comprensión del otro -en este caso del colonizador español- es la primera etapa en el proceso de supervivencia que seguirán los indígenas andinos desde la Conquista hasta nuestros días. Guamán Poma de Ayala no es excepción al orden de este proceso y hace evidente su incisiva comprensión de la idiosincrasia española a lo largo de toda su crónica. Así, comprendiendo la importancia que tenían para los colonizadores la omnipresencia de Dios y el concepto de la “misión divina”, desde un principio Guamán Poma se sitúa indirectamente a sí mismo y a su proyecto en posición inatacable invocando el nombre de Dios y su inobjetable inspiración. Escribe el cronista: “... cómo Dios ordenó la dicha historia primer corónica...”⁶³ (ver figura N° 1 en página 61) mientras en la representación gráfica de esta afirmación aparecen la incontestable inspiración del Espíritu Santo y miembros de la familia del cronista. Los indígenas de los Andes tomarán invariablemente el mismo camino hacia la supervivencia cubriendo con diversas máscaras culturales, religiosas y políticamente aceptables costumbres inevitablemente paganas.

Flexibilidad.- En el primer capítulo se estudió el concepto de la flexibilidad andina y su aplicación en la comprensión de la idiosincrasia andina. En el capítulo segundo se estudió su aplicación por Guamán Poma y el pueblo andino en general para la comprensión del fenómeno de la Conquista. En este tercer capítulo se

⁶³ Guamán Poma, 16.

estudiará sumariamente su aplicación práctica por los andinos en la ardua tarea de sobrevivir. Guamán Poma comprendió desde un inicio la importancia capital de la ideología en la idiosincrasia colonizadora de los españoles. Sería, sin embargo, pecar de cinismo considerar la evidente religiosidad en las páginas de la Corónica como una argucia que el autor utiliza a su conveniencia. Pero, a pesar de su manifiesto catolicismo, es permitido pensar que Guamán Poma consideró la posibilidad de un estado políticamente andino y religiosamente occidental. La porosidad y la flexibilidad de la mentalidad andina no serían más que reafirmadas en una posición ideológica similar. Asimismo, es concebible la idea de que las inevitables influencias contradictorias crearan en el cronista -y en los indígenas andinos en general- una cierta ambigüedad cultural que no se resuelve ni en la adhesión rígida a la tradición andina ni en un total apego hacia lo occidental. El resultado llegaría quizá a ser una simbiosis relativa de ambos elementos, fusión que con el transcurso del tiempo devendría inseparable. Es justamente teniendo en cuenta la idiosincrasia española y las condiciones político-religiosas de la época que el discurso de Guamán Poma adquiere tonos moralistas y moralizadores que le permiten sortear los escollos de un celoso Santo Oficio y de una suspicaz censura política.⁶⁴ El mérito de Guamán Poma consiste, entonces, precisamente en su capacidad de adaptarse a la forma discursiva de la época y su empleo de la herramienta utilizada hasta ese entonces como arma de opresión, convirtiéndola en instrumento de resistencia y en pertrecho de liberación. Así, escribe el cronista que: "...la corónica es buena para enmienda de vida para cristianos, infieles e indios..."⁶⁵, prestando una presentación aceptable a palabras que de otro modo serían políticamente peligrosas. En este mismo enunciado, la actitud de Guamán

⁶⁴ Castro-Klaren, 54.

⁶⁵ Guamán Poma, 11.

COMO DIOS ORDENO A DA DA FA IA PR INCIPE DE AYALA COYA



Como Dios ordenó la dicha historia primer corónica • don Martín de Ayala, excelentísimo señor, príncipe • doña Juana Curiocto coya • Martín de Ayala, ermitaño • en la ciudad del Cuzco.

⁶⁶ Figura Nº 1 -Guamán Poma. 16.

Poma es ya evidente: el cronista se refiere a los cristianos y a los indios como grupos culturales no sólo diferentes sino también divergentes. Los indígenas, supuestamente buenos cristianos desde los tiempos de Sinchi Roca y el apóstol San Bartolomé, forman de pronto una categoría aparte, que no es posible clasificar ni como perteneciente al grupo de los cristianos ni como identificable al grupo de los infieles. Es sorprendente la flexibilidad del pensamiento de Guamán Poma al articular esta afirmación de tal manera que algo que podría ser extremadamente peligroso en el contexto Inquisitorial de la época, es camuflado bajo un manto apropiadamente religioso y moralizador en que la ambigüedad y la pluralidad de significados juegan un papel fundamental.

La capacidad de adaptación a la profunda deestructuración social y cultural se hace patente en el hecho que la estructura social de base del desarticulado imperio mantuvo siempre su vigencia. En efecto, el *ayllu*, o comunidad indígena, continúa hasta el día de hoy siendo la célula de base de la sociedad andina.⁶⁷ La supervivencia de esta forma básica de organización social demuestra un afán de resistencia pasiva profundamente arraigado en el modo de vida andino. Este *ayllu*, que de otro modo no sería más que una aldea, mantiene su fundamento original, que implica no solamente trabajos comunitarios sino también la propiedad común de los recursos naturales y de la tierra, así como la responsabilidad compartida de todos los integrantes de la comunidad entre los demás miembros del *ayllu*. La supervivencia misma de esta forma de asociación social -totalmente foránea a los conquistadores- revela la flexibilidad inherente al sistema de valores andino. El *ayllu* y su esencia comunitaria y colectivista soporta, de esta manera, una

⁶⁷ Wachtel, Vision, 187.

estructura colonizadora superpuesta a su forma tradicional sin perder la idiosincrasia natural indígena de los Andes.

Guamán Poma señala el derrotero a seguir para asegurar la supervivencia de su pueblo. En su crónica, la ambigüedad entre la certeza de la aculturación y la posibilidad de la resistencia se ven duplicadas y reflejadas en aspectos prácticos como la supervivencia del *ayllu*, por ejemplo. La voluntad de supervivencia prevalente en la cultura andina se ve así combinada al empeño en conservar tradiciones centenarias. Esta misma ambigüedad crea necesariamente una desconfianza visceral entre colonizadores y colonizados, puesto que la superficialidad de la colonización -y de la aculturación- es patente, así también como la duplicidad y divergencia de intenciones. De esta manera, es posible apreciar tanto en la crónica de Guamán Poma como en la vida cotidiana de cualquier comunidad en los Andes que la aculturación no es aceptada nunca más allá del estricto necesario en el camino hacia la supervivencia.

En la crónica de Guamán Poma, la flexibilidad de su mentalidad y la duplicidad de su discurso se advierten a lo largo de todas sus páginas. Aparte de la ambigüedad que caracterizó desde el inicio la relación entre los grupos antagónicos, el cronista demuestra no sólo su interés sino también su capacidad en comprender la idiosincrasia del español al comprender no sólo aquello que era importante para los occidentales sino también sus puntos débiles. Así, mientras el nivel superficial de su discurso se ciñe estrictamente a las formalidades estructurales de la época, su retórica le permite atacar soslayada pero efectivamente los puntos neurálgicos del discurso colonizador. Esta adaptabilidad hace al mismo tiempo evidente la facultad andina de presentar un doble frente a la

colonización cultural; por un lado los elementos de la cultura española son aceptados y adaptados, mientras que por el otro componentes fundamentales de la cultura andina son mantenidos en vigencia no solamente con la intención de alcanzar una supervivencia efímera sino con la voluntad trascendente de la esperanza milenarista mesiánica.

Bipartición.- La tendencia a dividir el universo en dos se aplica igualmente a los esfuerzos que realizaron los indígenas americanos para sobrevivir el Pachacuti que significó la Conquista. Es de esa manera que, como se mencionó antes, los autóctonos andinos no tuvieron dificultad en dividir radicalmente la esencia de la apariencia, lo autóctono de lo importado. La magnitud y la generalización de esta división, sin embargo, pasó tan desapercibida a los ojos de las autoridades políticas españolas como a los ojos del Santo Oficio de la Inquisición. Así, a pesar de la existencia y brutal represión de movimientos nativistas mesiánicos como el *Taqi Onqoy* y el levantamiento de Yanahuara, la percepción predominante era que los indígenas habían sido convertidos fundamentalmente al catolicismo. Por otro lado, mientras la división entre la esencia y lo accesorio era clara para los andinos, los españoles no podían concebir un sincretismo tan inmediato y tan recóndito, por lo que éste pasó virtualmente desapercibido. Es interesante notar, sin embargo, que para los andinos no existe dificultad conceptual en la práctica de una religión híbrida.

Escribe Wachtel: "...malgré l'évangélisation, christianisme et religion andine restent juxtaposés."⁶⁸ El sincretismo de que se trata impregna todos los aspectos de la vida andina post-colombina. Así como en México, los templos

⁶⁸ Wachtel, *Vision* 239.

nativos andinos fueron remplazados por templos cristianos y las festividades autóctonas asociadas de algún modo a fiestas católicas. Las fiestas cristianas, del mismo modo, eran asociadas a festividades tradicionales andinas. Es así que mientras colocar espejos sobre una cruz en el campo era para los sacerdotes españoles seña de celo religioso católico, el mismo gesto se traducía en espontáneo sincretismo⁶⁹ indígena, ya que se adoraba no a la cruz *per se* sino “también” al dios Sol reflejado en los espejos. Entonces, cuando Wachtel escribe que: “L’extirpation de l’idolatrie achevait, dans le domaine spirituel, la destructuretion du monde indigène”⁷⁰, la duda sobre la exactitud de su afirmación es permitida puesto que la destrucción -siempre parcial- de la “idolatria” y la destructuretion del Estado incaico no trajo necesariamente consigo, como se verá, la total destrucción cultural de la civilización andina. En el lenguaje se encuentra básicamente la misma bipartición, así, las palabras de Guamán Poma: “...uiri quirquiscatan mallco aca marcasan pachasan tiusa hunpachitan *Nuestra Señora* taycasan hunpachiucin haisca mallco...”⁷¹ reflejan la partición del universo, otra vez, entre quechua y español, entre colonizador y colonizado.

Los conceptos de bipartición y de pragmatismo andinos tienen pues efectos muy visibles en el esfuerzo de supervivencia por parte de los nativos de los Andes. Así como la Conquista fue percibida tanto como desastre político que como desastre cósmico, el esfuerzo de supervivencia se dividió siguiendo las mismas líneas directrices. De esta manera, se aprecia que la vida andina se fragmentó en un actuar superficial y un actuar profundo. En el primer plano superficial el rey de España reemplaza a la persona y a la institución del Inca mientras que en el plano

⁶⁹ Wachtel, *Vision* 236.

⁷⁰ Wachtel, *Vision* 209.

⁷¹ Guamán Poma, 245.

profundo el Inca se transforma en el esperado mesías Inkarrí, con la carga ideológica y política que todo esto supone.

Esta bipartición es, a pesar de lo que se pudiera pensar, natural y viable en el caso de los indígenas de los Andes. En la idiosincrasia andina lo temporal y lo cósmico aparecen íntimamente ligados, esto sucede porque no existe contradicción entre uno y el otro. Con la llegada de los españoles a los Andes, sin embargo, el mundo sufre un revés que causa una división intransitable entre lo temporal y lo cósmico. Esta contradicción se resuelve cósmicamente de dos maneras: primero, introduciendo la nueva situación en una cosmología global comprensible y segundo, haciendo de la nueva situación un estado necesariamente pasajero en la permanente circularidad del tiempo. De la misma manera, en lo temporal, la contradicción encuentra solución en la dicotomía superficie/profundidad que será estudiada más adelante en este capítulo.

Desde siempre y a pesar de la Conquista, la tendencia universal a la bipartición se mantiene vigente en la cosmovisión andina. Desde la llegada al Nuevo Mundo de los españoles, el mundo se divide de un nuevo modo: siempre de un lado lo español y lo importado y del otro una nueva visión de lo propiamente andino consistente en un naciente sincretismo que mantiene sin embargo raíces firmemente ancladas en la tradición. La diferenciación visible entre ambos campos puede haberse empañado, tornándose imprecisa y borrosa pero el fondo sigue siendo tan radicalmente diverso como lo fue desde un principio y lo será aparentemente para siempre.

Aculturación.- La división del universo en dos fragmentos incompatibles y opuestos, la interpretación de la Conquista como un Pachacuti y el pragmatismo innato a los andinos conllevan necesariamente al elemento más importante en el proceso de supervivencia: lo que se ha denominado la *aculturación*. Este término, tomado de Wachtel⁷², define el forzado proceso de adaptación al que se vieron sujetos los indígenas andinos ante la colonización española. El grado de aculturación que alcanzarán los andinos varía según su proximidad a elementos colonizadores, sean éstos políticos o religiosos, pero en general se puede afirmar que este proceso nunca fue completo. La duplicidad y el pragmatismo propios a la idiosincrasia indígena permitirán la flexible manipulación de signos y símbolos indígenas en la tentativa de guardar fidelidad a la tradición andina, así, el fenómeno que impide la total colonización de los indígenas no es otro que su determinada resistencia a todo elemento foráneo. Esta resistencia toma entonces la forma práctica de una aculturación limitada, llevada únicamente hasta la frontera de lo mínimo aceptable para los conquistadores. Esta frontera de lo aceptable se situaría en las meras formalidades superficiales religiosas y políticas, aparte de las infaltables obligaciones económicas impuestas a los andinos.

La aculturación de los indígenas andinos pasa primeramente a través de un sincretismo religioso por el cual los andinos adoptan solamente algunos elementos del catolicismo, elementos siempre compatibles con la religión autóctona. Así, en las palabras de Wachtel:

Parfois la religion andine et le christianisme interfèrent dans un apparent syncrétisme, où dominant en réalité les croyances traditionnelles...la coïncidence des dates de la fête du Soleil, au temps de l'Inca, et du Corpus

⁷² Wachtel, Vision 213.

Christi permettait toutes les ambiguïtés. Celles-ci étaient d'ailleurs entretenues par les Espagnols eux-mêmes, qui délibérément construisaient des églises ou installaient des croix sur l'emplacement des lieux sacrés indigènes. Inversement, les Indiens camouflaient leurs idoles et leurs rites sous un travestissement chrétien.⁷³

Por otro lado la aculturación -por más limitada que sea- no deja de tener influencias importantes en esta comunidad obligada por motivos políticos, económicos, culturales y religiosos a adaptarse a nuevos paradigmas existenciales. La comunidad se ve, entonces, en la obligación de alterar los signos que constituyen normalmente los referentes culturales con los cuales se identifican todos los integrantes de la colectividad y cuya comprensión identifica a los miembros del grupo cultural. Estos signos no pueden ser fabricaciones abstractas fuera de un contexto concreto y deben reflejar la nueva situación social porque de lo contrario los signos ni identificarán a la comunidad como entidad ni tendrán vigencia alguna. Escribe Roger Rasnake: "...every definition of reality must be articulated in social life for it to continue to exist, and a group's definition must serve usefully to orient their actions and to illuminate its real social situation..."⁷⁴ Es entonces que Guamán Poma y Garcilaso de la Vega el Inca, entre otros, ofrecen un nuevo conjunto de símbolos y signos a la cultura andina que, a pesar de encontrarse profundamente transformada, trata por todos los medios de mantenerse fiel a sus premisas fundamentales.

⁷³ Wachtel, *Vision* 236.

⁷⁴ Roger N. Rasnake, *Domination and Cultural Resistance: Authority and Power among an Andean People* (London: Durham University Press, 1988) 269.

Guamán Poma puede ser considerado como el precursor de la práctica de la aculturación. En su obra, el autor de la Corónica guía a la cultura andina en su difícil y limitada inserción en la civilización occidental. La importancia de esta inserción reside justamente en la aparente fusión de dos culturas básicamente incompatibles. Guamán Poma, conocedor de esta insalvable incompatibilidad, pretende sin embargo presentar a los ojos de los españoles una civilización andina engañosamente dócil y sumisa. Así, el cronista no se cansa de recordar al lector explícito que los indios no se defendieron durante la Conquista⁷⁵ y que siempre “...son fieles, jamás se han rebelado contra Dios ni contra su Majestad los indios de este reino...”⁷⁶

La alteración de los signos culturales andinos afecta también, necesariamente, a la cultura dominante. Así, Guamán Poma, al incorporar las Indias a la cristiandad pretende un tratamiento deferente de parte de la Iglesia y de la organización política del imperio español hacia este nuevo elemento del orbe cristiano. El cronista, quien parecería haber leído las obras de Bartolomé de las Casas pero que por razones estratégicas no lo menciona, comprende que su alegato tendrá repercusiones mayores en el debate ya entablado en la Metrópoli, lo cual no puede dejar de afectar de manera positiva a las colonias. Es así, por ejemplo, que en su esfuerzo por adaptar la cultura andina a los parámetros siempre bíblicos de la civilización occidental, el autor pretende que solamente siete Incas reinaron sobre el imperio andino⁷⁷ en un período de mil años y describe los reinados de cada uno en una cronología paralela a la historia de Roma y la institución del papado. Sus herramientas retóricas le permiten defender sus postulados de manera

⁷⁵ Guamán Poma, 302.

⁷⁶ Guamán Poma, 672.

⁷⁷ Guamán Poma, 84.

inexpugnable; haciendo del tiempo de los Andes y del Occidente tiempos paralelos y considerando la infalibilidad de la Biblia, nadie podría negar que Noé vivió novecientos cincuenta años⁷⁸ de lo que se decanta la posibilidad de que también un Inca -en tiempos bíblicos y rodeado de personajes bíblicos- hubiera podido tener tan larga vida. Del mismo modo, Guamán Poma incluye a las Indias en el nacimiento del mundo cristiano cuando escribe que entre el primero y el segundo Incas: “(Cristo)...envió al Espíritu Santo para darle su gracia a los santos apóstoles para que fuesen a todo el mundo a predicar su Evangelio, y así le cupo la suerte al santo apóstol San Bartolomé y salió al Collao...”⁷⁹, justamente a la cuna mítica del imperio de los Incas, el altiplano del lago Titicaca. El cronista, en su esfuerzo por aculturar toda su civilización al Occidente, llega a penetrar de tal modo la nación colonizadora que escribe: “...Jesús en Belén...fue adorado de los tres reyes de tres naciones que Dios puso en el mundo, los tres Reyes Magos: Melchor indio, Baltasar español, Gaspar negro...”⁸⁰

Observando siempre desde una perspectiva suspicaz el actuar subversivo de Guamán Poma, cuando Wachtel escribe que: “...écrire une oeuvre littéraire en espagnol signifie, pour un indigène, une intégration à la culture dominante...”⁸¹ es necesario considerar los niveles de interpretación necesarios para una mejor comprensión de la obra del cronista. Es indispensable, entonces, tratar del concepto de “integración”. El problema así reside en la posibilidad de integrarse realmente a la entidad que uno pretende destruir. Guamán Poma “invade” de esta manera la sociedad heredera de la Conquista y lo mismo tuvieron que hacer todos los indígenas, quienes fueron una vez invadidos. Así, la alternativa a la

⁷⁸ Génesis 9:29.

⁷⁹ Guamán Poma, 72.

⁸⁰ Guamán Poma, 72.

⁸¹ Wachtel, Vision 310.

“integración” era simplemente la inexistencia individual y cultural. Es importante subrayar en Guamán Poma su intención al buscar esta “integración” que resulta, entonces en una infiltración cultural en el campo ideológico del enemigo. Es por eso, considerando la actitud subversiva del cronista que el término “integración” parece estratégicamente inadecuado y el término “infiltración” sería más conveniente.

Es entonces el término “aculturación”, acompañado del adjetivo “limitada” que mejor describe el proceso objetivo de sobrevivir una colonización intolerante como la que los españoles impusieron al Nuevo Mundo. Esta aculturación necesitó, sin embargo, de una gran dosis de flexibilidad y, en el caso de Guamán Poma, de una profunda comprensión del otro para hacer posible su infiltración en un campo ideológico no solamente foráneo sino también, y sobre todo, hostil.

Objetivos.- Serán estudiados ahora algunos objetivos transicionales y coyunturales en el camino hacia la supervivencia. Se mencionarán sumariamente algunos de estos objetivos que, no obstante la incapacidad de Guamán Poma para articularlos explícitamente -y la imposibilidad política de hacerlo- se encuentran innegablemente presentes en su obra y en su intención.

Reconquista.- Este concepto implica principalmente la recuperación del terreno cultural expropiado por el invasor europeo y así como sucede con el concepto de la continuidad, la idea de “reconquista” podría igualmente ser considerada como un medio en el proceso hacia la fundamental supervivencia. De esta manera, Guamán Poma y otros se embarcan en la “reconquista” con la finalidad de restituir

a los andinos el espacio mítico -en primera instancia- del cual fueron desposeídos durante la Conquista.

En las palabras de Pastor: "From the writings of Columbus on, the voice of the natives were turned into silence or into an echo of the voice of the invader. Gradually however, they learned to transform word into weapon, and language became resistance."⁸² La voz de los andinos permaneció en silencio durante muchos años en que la única resistencia indígena se expresó con la armas. La superioridad bélica de los conquistadores, sumada a la desarticulación política del imperio hicieron de la resistencia armada -por lo menos temporalmente- una postergada obligación. En el penoso pero indispensable proceso de comprensión del otro europeo, la figura de Guamán Poma se eleva en un esfuerzo de recuperación que pasa a través de la aculturación y de la bipartición universal con la finalidad de iniciar el ineludible proceso de descolonización.

En el contexto de la colonización de América, el proceso de reconquista pasa necesariamente por la invasión del espacio del otro, el espacio del colonizador. La cultura del Occidente, excluyente y hegemónica por naturaleza, invadió todo el espacio americano haciendo entonces indispensable una reacción agresiva de recuperación que proyecta los andinos a una aculturación apropiadora y a una infiltración ocupadora. Así, como se observa en la figura N° 2, (ver figura en página 75) Guamán Poma no aparece -como reza el título- en actitud de preguntar sino en actitud de dictar y enseñar. Su vestimenta occidental, en contraste con el vestido de sus interlocutores, ejemplifica la actitud subversiva en

⁸² Pastor, 132.

la duplicidad inherente a su intención descolonizadora y en la duplicidad evidente entre su discurso y su intención.

La pluralidad de niveles de lectura en la obra hace necesaria una lectura flexible y abierta para su interpretación. En ella no solamente existen varios niveles de significados en el texto y varios niveles de significados en los dibujos de la obra; la intertextualidad equívoca y expresamente ambigua entre los textos y los dibujos multiplica y complica el espectro de sus posibles intenciones. Es importante en este punto señalar que el discurso icónico, examinado sumariamente en el capítulo cuarto y muy cercano a la oralidad tradicional andina, está probablemente dirigido a un receptor andino inmediato, mientras que el discurso textual es equívoco en cuanto a su lectoría real y ambiguo en cuanto a su alcance. Así, aunque la interpretación y el estudio detallado de los iconos de Guamán Poma escapan al ámbito de este trabajo, sirvan como ejemplo de la posible pluralidad de significados las láminas en páginas 75 y 76. La cuasi identidad de ambos iconos refleja la actitud señera de Guamán Poma al encontrarse éste en la misma posición del Inca, apareciendo ambos en actitud de impartir órdenes a los personajes en vestimenta indígena que los rodean. La identificación que Guamán Poma crea entre la persona del Inca y él mismo es por lo menos desconcertante. La suplantación gráfica del soberano por el cronista podría indicar la prescripción de nuevos parámetros de conducta en el sendero de regreso al tiempo del orden. Otra vez presumiendo que Guamán Poma no actúa guiado por intereses personales⁸³ es posible llegar a la conclusión de que la supervivencia y la continuidad cultural pasan por una aculturación limitada y una cautelosa infiltración del espacio del otro. Este otro no podrá imaginar la doble intención de quien, como Guamán

⁸³ Rolena Adorno, *Writing and Resistance in Colonial Peru* (Austin: University of Texas Press, 1986) 7

Poma, adopta costumbres occidentales para esconder su objetivo de minar las fundaciones ideológicas de la Conquista desde el campo ideológico interior del mismo colonizador. La utilización de la escritura y la apropiación de las costumbres españolas se transforman en armas de doble filo y en manos de un nativo pueden convertirse en aparejo de resistencia. La medida de la identificación entre el Inca y Guamán Poma es imprecisa, pero es importante mencionar que el reconocimiento por parte de Atahualpa de la importancia y del poder de la escritura refuerza la intención aculturadora y de resistencia del cronista.⁸⁴

Asimismo, Guamán Poma se apropia hasta cierto punto de la autoridad moral del Inca -encarnación del orden- para guiar a su pueblo en el esfuerzo de adaptación que lo llevará a la supervivencia. El cronista comprende que debe llenar el vacío que impusieron los conquistadores al llegar al espacio y al tiempo del Nuevo Mundo. Utilizando el signo de otro, el cronista recreará el espacio y el tiempo del americano, que será el nuevo espacio mítico de América.

Existencia y diferencia.- La reconquista del espacio y del tiempo míticos de la América andina tiene como objetivo la afirmación de la existencia y de la diferencia americanas ante la intransigencia y el fanatismo europeos. Al vacío impuesto sobre el Nuevo Mundo, Guamán Poma y otros se lanzan a la ardua tarea de rasgar el velo mítico del Occidente que cubría la realidad milenaria de América.

⁸⁴ Chang-Rodríguez. Discurso Disidente 41.

~PREGUNTA DEL AUTOR MAVILLAVAI ACHAMITAMA



pregunta el autor

y me es tra

Pregunta el autor Ma uillauy achamitama • pregunta el autor.

⁸⁵ Figura Nº 2 -Guamán Poma, 276.

CŌCEJOREALDESTOSREINOS
CAPACINGATAVANTIN
SVIO·CAMACHICOC·APOCONA



consejo real de estos reinos JSK

Consejo Real de estos reinos • Cápac Inga Tawantinsuyu • Camachicoc apocona •
Consejo Real de este reino.

⁸⁶ Figura Nº 3 -Guamán Poma, 275.

Revelando un pasado rico en cultura y un presente vibrante y actual, la posibilidad de un futuro original se hace cada día más tangible. El hecho de escribir era ya una manera de adquirir legitimidad⁸⁷ en un universo regido y definido por el signo de la palabra escrita. Así, el uso de este signo ofreció a Guamán Poma no sólo la ingente posibilidad de articular las legítimas aspiraciones de su grupo en un lenguaje comprensible para el otro sino, al mismo tiempo, la facultad de grabar de manera permanente su visión en las memorias colectivas de ambas tradiciones.

La necesidad de pasar a través del silencio impuesto a los americanos desde la llegada de Colón al Nuevo Mundo fue una preocupación constante de Guamán Poma y de Garcilaso el Inca. La afirmación de la existencia de una cultura andina se hace patente desde el título mismo de la Corónica. Así, el autor hace hincapié en que dos partes constituyen su trabajo: la crónica y la recomendación para un mejor gobierno de las Indias. En la primera parte Guamán Poma presenta al lector explícito el vasto panorama de la civilización andina visto bajo una luz más que benigna, olvidando las rivalidades existentes entre los andinos antes de la llegada de los europeos.⁸⁸ El autor escribe que la crónica trata de: “ la historia de los primeros reyes Ingas que fueron de los dichos legítimos descendientes de Adán y Eva y multiplico de Noé...”⁸⁹ insertando de esta manera la civilización indígena andina en la concepción occidental del universo. Esta inserción forzada es evidente en la figura N° 4 (ver página 79) en que el cronista impone la presencia andina en la representación occidental del mundo. Su manipulación de elementos foráneos se hace más que evidente en este dibujo que no logra escapar a los

⁸⁷ R. González Echeverría, Myth and Archive: A theory of Latin American Narrative (Cambridge: Cambridge University Press, 1990) 45.

⁸⁸ Rolena Adorno, 88.

⁸⁹ Guamán Poma, 62.

parámetros tradicionales del pensamiento andino. Esta inserción no deja, del mismo modo, jamás el tono de reproche que se hace a los españoles: "...antes no hubo borrachos..."⁹⁰ "...ni putas ni perezosos..."⁹¹ Guamán Poma -y Garcilaso el Inca- afirmarán de esta manera la diferencia entre indígenas y españoles en una comparación que siempre favorece a los andinos. De la misma manera, Guamán Poma exige que españoles e indios se distingan siempre uno del otro y que se mantengan permanentemente ciertas diferencias: "Como cacique principal y príncipe han de diferenciar el hábito... que se diferencie...que no case a sus hijas con indios mitayos ni con españoles sino con sus iguales para que salga buena casta en este reino."⁹² La importancia de la diferencia es evidente en la preocupación del cronista, quien se esfuerza de mantener la aculturación *limitada* ya que en la capacidad de navegar entre la aculturación completa y la rebelión abierta reside su idea de la salvación de la cultura andina. Es igualmente importante señalar que Guamán Poma se preocupa sobremanera de la diferenciación, de las jerarquías y del orden en general. Tanto así que en su obra sobresale una sección entera sobre los vestidos que deben de llevar los indígenas para "diferenciarse" no solamente entre ellos sino entre indígenas y españoles.⁹³ La afirmación de la existencia y la diferencia culturales andinas, acompañadas de la flexibilidad y la bipartición tradicionales llevarán al pueblo andino hacia la indispensable continuidad cultural a través de una duplicidad intencional y bien dirigida que permite una supervivencia que por su intención ya es rebelde.

⁹⁰ Guamán Poma. 704.

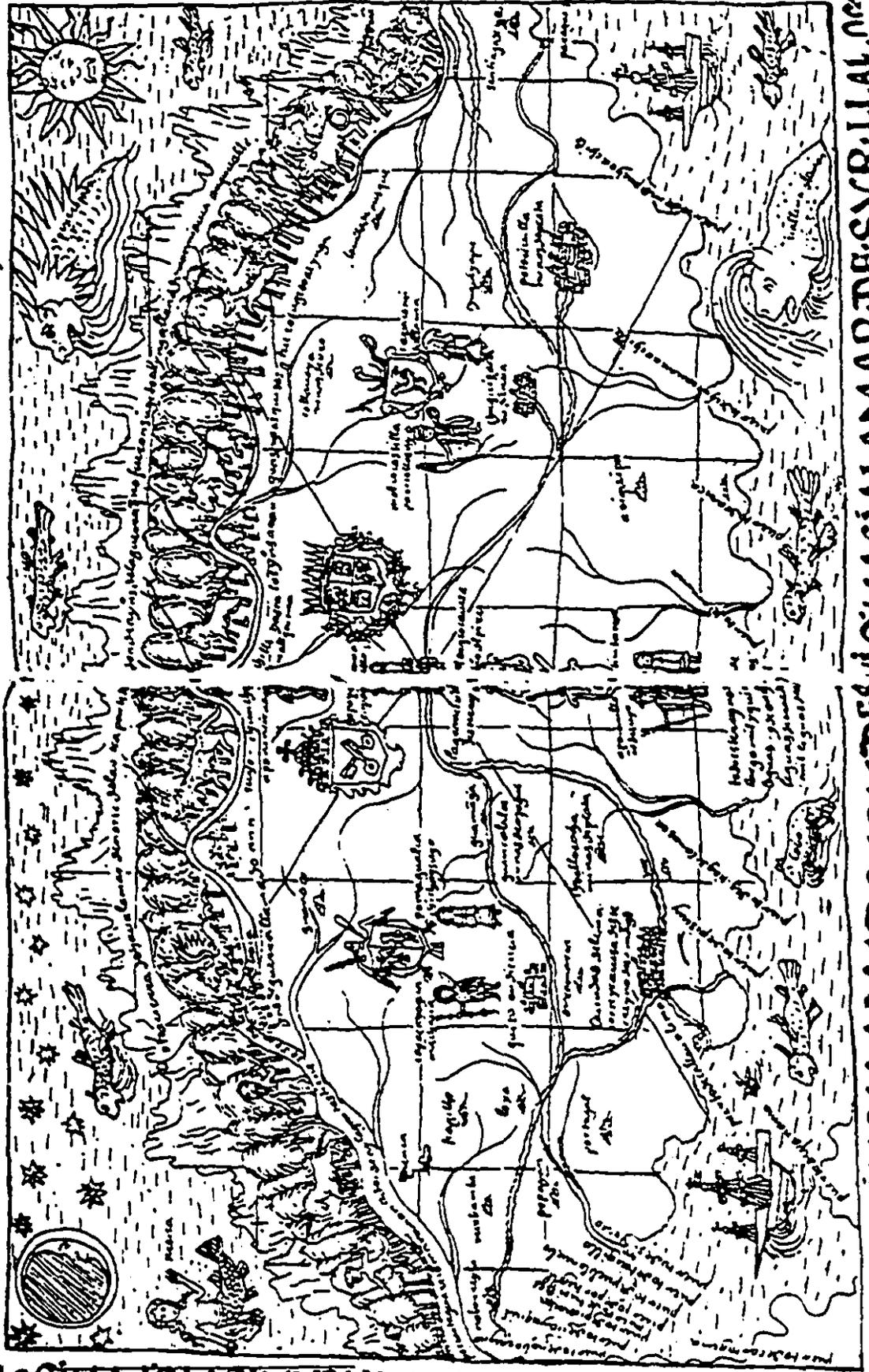
⁹¹ Guamán Poma. 277.

⁹² Guamán Poma. 605.

⁹³ Guamán Poma. 608 y siguientes.

MAPA MUNDI DE REINO DE LAS INDIAS
Y REINO LLAMADO ANTISV O HACIA EL DERECHO DEL ARDENORTE

OTRO REINO LLAMADO COLLASVIO SALESO



OTRO REINO LLAMADO CHINCHATSU OPTNISOL
OTRO REINO LLAMADO COMDESIO HACIA LA MAR DE SVR LLAL NEXO

university of

Continuidad.- Con la reconquista del espacio y del tiempo tradicionales se presenta la posibilidad de afirmar la existencia y diferencia indígenas, lográndose una continuidad cultural. A pesar de la deestructuración que se sufrió en los Andes, la flexibilidad de la cosmovisión andina y su aplicación en la duplicidad con que se vivió la aculturación permitieron a los indígenas un cierto grado de continuidad cultural. Escribe Ossio: “La mentalidad del campesino andino manifiesta continuidad y coherencia en el tiempo y en el espacio.”⁹⁵ La importancia de esta persistencia es de primer orden para Guamán Poma, quien pide al rey mantener algunas de las costumbres de los indios del reino.⁹⁶ El cronista, por ejemplo, solicita no alterar las usanzas tradicionales de los Andes en el ámbito de la propiedad de la tierra escribiendo que: “...(Los indios)...han de tener hacienda en comunidad...”⁹⁷ Este interés del cronista en mantener estructuras sociales política y económicamente obsoletas puede responder a motivaciones e intereses de carácter personal o también a su afán de preservar un marco social tradicional con miras a la eventual derrota y partida de los españoles. La ambigüedad general de la obra en cuanto a significados se percibe también en la motivación de Guamán Poma; así, si es posible pensar que se trata de un desinteresado defensor del pueblo andino, existe la posibilidad de que el cronista pretenda más de un favor de parte del rey. Sin embargo, si acordamos al cronista una actitud personalmente desinteresada, es posible vislumbrar su preocupación con la subsistencia de un marco social permanente que resista los embates no solamente del tiempo sino también y sobre todo de la sistemática deestructuración colonizadora de todo lo indígena. De esta manera, Guamán Poma esboza la articulación de un programa político de largo alcance cuyo objetivo principal es el de asegurar la supervivencia

⁹⁵ Ossio, Introducción Ideología mesiánica xi.

⁹⁶ Guamán Poma, 941.

⁹⁷ Guamán Poma, 794.

cultural de lo andino. El cronista, al dejar el título de “cacique” que le corresponde y asumir el de “príncipe”⁹⁸, pretende convertirse así en portavoz tradicional de su pueblo, haciéndose intermediario entre los andinos y una autoridad superior, aquella del rey. Es pertinente, como se vio en el capítulo primero, recalcar que el papel de intermediario por excelencia correspondía tradicionalmente a la persona del Inca, haciendo de la identificación entre el Inca y el soberano una trama furtiva y recurrente a través de toda la obra.

En su afán de conservar lo tradicionalmente andino el cronista se queja que: “...así está el mundo al revés, indio mitayo se llama don Juan y la india mitaya doña Juana en este reino.”⁹⁹ En la mente de Guamán Poma, es imprescindible el mantenimiento latente de las estructuras tradicionales andinas aunque éstas no sean legalmente aplicables. Así, aunque Guamán Poma no llega a pedir dos regímenes legales distintos, su intención de mantener la separación de ambos grupos es más que patente. La subsistencia de los parámetros tradicionales mantendría así, según el cronista, una cohesión cultural que permitiría asegurar la continuidad cultural, con su inevitable corolario de la resistencia pasiva al invasor.

En materia de continuidad, es necesario mencionar igualmente el papel que juega el folklore popular en la transmisión de valores tradicionales y el mensaje político que éstos acarrear consigo. En efecto, a pesar de que casi quinientos años separan a los indígenas actuales del último Pachacuti, es posible observar que hasta el día de hoy se conmemora anualmente la muerte de Atahualpa en las ciudades andinas. Nash escribe a este respecto:

⁹⁸ Guamán Poma, 3.

⁹⁹ Guamán Poma, 621.

In the dances from the Andes, the arrival of Pizarro, the Spanish trickery and defeat of Atahualpa and his subsequent execution, are acted out -but with different conclusions: often god intervenes to punish the Spanish, or in many cases the Spanish are sent back to Europe. What is constant is the vindication of Indian justice: the Spanish are seen to fall from God's grace (even if they are victorious in conquest) or defeated by the Indians.¹⁰⁰

El recuerdo del último Inca y de su trágica muerte se transmite igualmente por medio de representaciones teatrales en que la "Tragedia de la muerte de Atahualpa"¹⁰¹ simboliza la constante e ininterrumpida deestructuración de la cultura andina a manos de los occidentales al sustituir por soldados del ejército nacional a los conquistadores españoles. La continua representación de la muerte de Atahualpa responde a la necesidad cosmológica de mantener la memoria del Pachacuti constantemente actualizada con el objetivo mítico de hacerla permanentemente reversible.

La continuidad es, pues, la corriente subyacente en que Guamán Poma confía para mantener latente la organización cultural del desarticulado imperio incaico. El cronista pretende igualmente, como se ha visto, extender esta continuidad a la articulación de los parámetros de conducta sociales tradicionales con la esperanza de un pronto retorno del principio unitario del orden representado en la persona del Inca. Así, el cronista prepara el terreno a este retorno con una ofensiva en el campo ideológico del otro. Su objetivo al buscar la reconquista del

¹⁰⁰ Nash, 123.

¹⁰¹ Nathan Wachtel, "La conquista española en el folklore indígena", Ideología mesiánica del mundo andino, ed. Juan M. Ossio (Lima: Ignacio Prado Pastor, 1973) 39.

espacio y del tiempo expropiados por la voz excluyente del colonizador es el de asegurar la continuidad cultural andina y aleccionar a ésta en la duplicidad necesaria a la supervivencia.

Ante su constatación de la fragilidad de la tradición oral frente a la permanencia y potencia del signo de la palabra escrita, Guamán Poma sintió la necesidad de dejar un testimonio indeleble de su tiempo y de su espacio. Tomando la idea de González Echeverría¹⁰², Guamán Poma se presenta ante el Archivo de la historia con una versión alternativa que no sólo resta autoridad y credibilidad a la versión monolítica del poder hegemónico, sino que, en la era de la razón por venir, matiza con el espectro de múltiples realidades la quimérica estabilidad del discurso colonizador.

Duplicidad.- La tendencia andina a la bipartición es inevitable y la división del universo en dos partes trae consecuencias importantes en la vida de los Andes. Esta tendencia a la bipartición, asociada a la flexibilidad típica de la región y conjugada a la necesidad imperiosa de sobrevivir a un Pachacuti cuya duración - aunque limitada- es desconocida, hace de la duplicidad una reacción natural ante la adversidad cultural y política. La duplicidad es, entonces, caracterizada por la dicotomía de conductas divergentes asociadas a la dualidad vista en el primer capítulo. El concepto de la dualidad del ser estudiada por Lawrence Carpenter, como se vio, consiste en identificar a los dos componentes de la esencia del individuo: "...one private, interior, uncontrollable and the other public, exterior and controllable."¹⁰³ Se trata entonces de esbozar sumariamente la aplicación de la

¹⁰² González Echeverría, 84.

¹⁰³ Carpenter, 118.

dualidad del ser a la conservación de la cultura andina dividiendo por un lado el acatamiento aparente y superficial de los preceptos totalitarios de la cultura colonizadora y, por otro lado la tenaz e infatigable resistencia al invasor.

Esta duplicidad, como se verá en el capítulo cuarto, parte de la ambivalencia y de los varios niveles en el discurso del cronista, haciendo evidente una pluralidad discursiva que deja al colonizador fuera del referente cultural a quien se dirigen algunos niveles del discurso subversivo. Se aprecia así, por ejemplo, que Guamán Poma parece ser un ferviente defensor del orden. En efecto, el autor exige un régimen rígido y consecuente con los preceptos del Imperio incaico al escribir: "... a los que no tuvieren oficios que sean castigados por las justicias gravemente en este reino..."¹⁰⁴ A primera vista este pedido parecería carente de trascendencia política pero leyendo más atentamente las líneas de la Corónica se lee lo siguiente: "...sexto virrey muy cristiano...no habían indios en Lima...los enviaba a sus pueblos"¹⁰⁵ y "...que los indios caciques... no puedan menearse de sus pueblos..."¹⁰⁶ Comprendiendo la actitud de Guamán Poma referente a la "contaminación" por la que los indígenas pierden su cultura por contagio español: "...aumente indios y se reduzcan en sus pueblos y multipliquen indios y dejen de multiplicar mestizos, cholos, mulatos, zambahigos sin provecho de la corona real, antes para mal..."¹⁰⁷ es claro que la primera demanda no es tan inocente como parecería a primera vista y esa es justamente la intención de Guamán Poma en su aplicación particular de la duplicidad. Al solicitar Guamán Poma que sean castigados aquellos que no tuvieren oficios, lo que está pidiendo el cronista es que los indígenas no entren a las ciudades españolas y que se queden

¹⁰⁴ Guamán Poma, 723.

¹⁰⁵ Guamán Poma, 356.

¹⁰⁶ Guamán Poma, 632.

¹⁰⁷ Guamán Poma, 159.

en sus pueblos nativos. De esta manera, pensaba él, la continuidad cultural sería asegurada al evitar la contaminación española.

...porque diré acerca de esto que los indios, hecho yanacona o muchacho de padre, o china de señora, lo primero toman vicio de holgazán, el segundo bellaco, mentiroso, inobediente y ladrón, jugador y perezoso...que me parece que algún día se alzarán aunándose con los españoles, tomarán el vicio y traición de español contra su rey.¹⁰⁸

Se trata entonces, para Guamán Poma, de disfrazar siempre sus verdaderas intenciones bajo un manto de apariencias superficialmente inocuas. La pluralidad de niveles de lectura y la divergencia en cuanto a los receptores de los diferentes mensajes hacen de la Corónica un ejemplo precioso de flexibilidad y adaptabilidad indígenas. Este anhelo de supervivencia cultural constituye, en un contexto de colonización -y en especial en una situación de colonización extrema- la principal protesta y la principal subversión en los mensajes de Guamán Poma .

Atahualpa.- Concluyendo este capítulo es imprescindible mencionar aquí a Atahualpa, en quien toda la cosmovisión indígena y sus características, la comprensión del otro, el afán de supervivencia y la duplicidad de intenciones se encarnan. El Inca rehusaba cambiar de religión, rechazando el cristianismo simplemente porque éste no era natural de la manera en que es natural la religión de los andinos. Ante la inminencia de su ejecución luego de un proceso en que la justicia estuvo menos presente que la conveniencia estratégica y política¹⁰⁹ Atahualpa adopta al fin la religión de los españoles. En las palabras de Guamán

¹⁰⁸ Guamán Poma, 691.

¹⁰⁹ David Tipton, Atahualpa (Chur: Plata Publishing, 1975) 93.

Poma: "...y murió mártir, cristianisimamentem (*sic*), en la ciudad de Cajamarca acabó su vida."¹¹⁰ La razón de este abrupto cambio no puede ser más que una: la ejecución de un infiel se lleva a cabo en la hoguera, la ejecución de un cristiano se hace por estrangulación, al garrote.

"Atahualpa had told them that he would return to the world provided he was not burnt" escribe Tipton.¹¹¹ Esa es la razón, después de todo, por la que Atahualpa, hijo del Sol y dios mismo, adopta una religión foránea. La flexibilidad de su visión del universo y su adaptabilidad a cambiantes situaciones le permitieron mirar más allá de los detalles formales y más allá de su propia muerte para obtener el fin deseado: retornar y tomar venganza. La persona del último Inca y su trágica muerte son, como ya se mencionó, todavía llorados en los Andes. Su importancia en la cosmología andina, en tanto que vínculo con el tiempo del orden y encarnación de todo lo andino será utilizada por Guamán Poma con fines evidentemente subversivos que no serán comprendidos, lamentablemente, ni por los españoles del siglo XVI ni por los peruanos del siglo XX.

Se ha estudiado la manera en que los indígenas andinos, luego de haber comprendido el Pachacuti que significó la Conquista, sobrevivieron a ésta en una activa y agresiva espera atravesada por inspiraciones mesiánicas y milenarias que serán estudiadas en mayor detalle en el capítulo cuarto. La articulación en términos estratégicos del proceso de supervivencia permite discernir, desde una relativa perspectiva indígena, la comprensión del cataclismo y la aplicación de elementos naturales de la cosmología andina a un proyecto cuya subversión reside

¹¹⁰ Guamán Poma, 299.

¹¹¹ Tipton, 90.

● en la obstinación del colonizado en sobrevivir y en una tenaz resistencia
esperanzada en la inevitable rebelión.

Capítulo Cuarto

REBELIÓN

Si la supervivencia de la cultura indígena andina se cimienta en la duplicidad y en la flexibilidad, estas mismas características serán utilizadas para la gestación de la siguiente etapa lógica: la rebelión. En este cuarto y último capítulo se verá por fin la aplicación de la duplicidad a la aculturación con la finalidad de tornar ésta misma supervivencia en posibilidad de rebelión. La duplicidad, vista en el capítulo anterior con respecto a la supervivencia, será aplicada por Guamán Poma de varias sutiles maneras, así por ejemplo se verá que no existe inocencia en el discurso del cronista andino y que la duplicidad y la pluralidad de significados impregnan su trabajo. El estudio del predominio de múltiples significados da, así, cabida a la revelación de dos tipos de discursos paralelos en la misma obra. Se estudiará entonces la presencia de un nivel discursivo abierto y de un segundo nivel hermético en su naturaleza. Así, aunque del primer nivel se eleva una voz de protesta enérgica -y por ende ya rebelde- esta reclamación no cruza nunca los límites de la legitimidad colonial española. Por otro lado, del segundo nivel -hermético y restringido al grupo que comparte la cosmovisión tradicional andina- se desprende la posibilidad de un discurso subversivo que enarbola la mitología andina como estandarte y se apoya en el mesianismo y en el milenarismo tradicionales para reforzar la resistencia y quizá hacer posible una eventual rebelión.

Luego de un estudio conceptual de este segundo nivel en tanto que vehículo se estudiará con mayor profundidad práctica el tema de la rebelión como mensaje

en Guamán Poma y en tanto que corolario natural de la cosmología andina. Así también, se verán brevemente los movimientos del *Taki Onqoy* y la sublevación de Yanahuara con relación a la cosmovisión andina y en relación a la posición de Guamán Poma. Finalmente, se pasará sumaria revista a la transición que se hace del mito a la acción y el importante papel que juega Guamán Poma en el acto de hacer posibles la cristalización del mito y de la cosmología en su deliberada manipulación de la historia.

Escritura.- Cuando Guamán Poma toma la pluma y empieza la redacción de su Corónica, una multitud de propósitos lo alientan. Siguiendo la lógica de esta tesis, en sus escritos se percibe la inescapable cosmología tradicional andina y su involuntaria utilización en la interpretación de la Conquista. Igualmente es clara su intención de preservar la tradición cultural de los Andes en la parte histórica de la obra y luego en su pretensión de que las costumbres indígenas sean respetadas por los conquistadores. Guamán Poma escribe, así: “Por eso pongo todas las idolatrias que tenían, para que sean castigados de lo malo, de lo bueno se guarde.”¹¹¹ Estas solas palabras del cronista revelan mucho sobre su mentalidad y sus intenciones. Es posible percibir que cuando Guamán Poma se refiere a las “idolatrias”, para él éstas no son todas malas ni del todo malas. Es visible entonces su intención de plegarse a la intolerancia religiosa y cultural colonizadora así como es notoria su incapacidad de hacerlo completamente. Al mismo tiempo, es evidente que el cronista pretende que se conserven algunas de estas costumbres a las que él llama idolatrias con la innegable finalidad de que los usos andinos no se pierdan ni se corrompan por el “contagio” occidental. La supervivencia de la cultura andina, desde ya rebelde, es una de sus mayores preocupaciones y es la única que el

¹¹¹ Guamán Poma, 248.

cronista puede articular claramente. En cuanto a su esperanza del retorno al tiempo del orden, debe comprenderse que para Guamán Poma es imposible enunciarla siquiera pero que esta perspectiva está presente y satura furtivamente todo su trabajo. En las palabras de Rolena Adorno:

Although Guamán Poma did not follow the pattern of demonstrating causes and describing effects in the learned manner of Acosta and Las Casas, he quickly discovered the potential of the apparently neutral discourse of history for embracing rhetorical arguments of persuasion.¹¹²

La dicotomía existente entre la articulación escrita de las ideas del cronista y el vehículo que las transmite se hace evidente al reparar en las opciones que ejerce Guamán Poma en cuanto a las palabras y los términos que utiliza. Éstos dejan entrever la duplicidad de sus propósitos en detalles que podrían pasar -y de hecho han pasado- desapercibidos por mucho tiempo. Así por ejemplo, es posible percatarse que Guamán Poma se refiere siempre al Perú como el “reino del Pirú”.¹¹³ Esta ambigua opción de términos denota probablemente, más que una situación político-legal definida, una referencia rebelde al legado imperial del país. De la misma manera, en un pasaje referente a los esclavos negros, el cronista escribe: “...al maldito de su amo español...”¹¹⁴ La utilización de este adjetivo -por demás innecesaria en el contexto- refleja la profunda animosidad que siente hacia los españoles y trasluce el sentimiento general de la obra. Es de esta manera y de otras más impalpables aún que Guamán Poma impregna su obra de una ambigüedad que tanto tiene de sumisión que de subversión.

¹¹² Rolena Adorno, 6.

¹¹³ Guamán Poma, 621.

¹¹⁴ Guamán Poma, 576.

El proceso de escritura en que Guamán Poma se embarca no puede ni quiere ser inocente.¹¹⁵ “Guamán Poma’s criticism is both substantive and formal: to impose form on events is to impose meaning, or, rather, to impose form on the narration of events is to release a teleology contained in them.”¹¹⁶ Guamán Poma, además, utiliza la forma de ingeniosas maneras para transmitir una multiplicidad de mensajes virtualmente indetectables para sus contemporáneos españoles. Como ya se vio en los capítulos anteriores, el curso de la resistencia a la Conquista toma en realidad un matiz permanente desde el momento en que un indígena utiliza la palabra escrita -el signo del otro y su herramienta de opresión- para transformarla en arma de resistencia. Antes de que esto sucediera, las rebeliones y alzamientos tan comunes durante el primer siglo de la presencia española en los Andes no dejaron otro testimonio aparte de un recuerdo frágil y perecedero, permaneciendo únicamente la certeza de la futilidad contemporánea de esa forma de resistencia.¹¹⁷ La aculturación -o infiltración- es un nuevo proceso fundacional en que el autor construye pacientemente las estructuras de soporte ideológico y cultural que permitirán perpetuar la resistencia minando al mismo tiempo las bases ideológicas de la Conquista: la escritura en manos de un andino presupone inmediatamente la problematización ideológica del discurso de la Conquista. La recuperación -agresiva en este caso- de la voz amputada por el vacío impuesto sobre toda la América indígena ofrece al mundo y a los conquistadores una imagen que éstos siempre pretendieron inexistente. En el contexto de la tradición legalista española, un documento escrito por el “otro” valida la existencia y la diferencia de este “otro” y sustenta, por definición, su derecho al espacio y al tiempo y a un espacio

¹¹⁵ Pastor, 121.

¹¹⁶ Rolena Adorno, 55.

¹¹⁷ Castro-Klaren, 47.

en el tiempo. Además de la dimensión permanente que otorga la escritura, la adquisición de una voz que se pretendía inexistente constituye, desde ya, prueba indefectible no solamente de existencia sino, además y lo que es más importante, conciencia perenne de esta existencia.

Iconografía.- La intención de Guamán Poma de perpetuar la resistencia a la colonización y a la deestructuración permite la inclusión de su propio grupo cultural como destinatario implícito -y quizá principal- de su obra. La tradición oral de la América andina se encuentra representada en la obra de Guamán Poma por los cientos de láminas de dibujos hechos en tinta. Este otro signo respeta las formas de representación típicas de la oralidad, transmitiendo además mensajes comprensibles solamente para aquellos que comparten la cosmovisión andina. La bipartición universal atañe no solamente la crónica de Guamán Poma sino también la forma de su transmisión y su mensaje. Así, es evidente la división de la obra en dos partes: la crónica misma y la sección dedicada a las recomendaciones para el mejor gobierno de las Indias. Estas dos partes se subdividen ellas mismas en dos secciones: la textual y la icónica. Además, estas dos subdivisiones se encuentran también fraccionadas en dos grupos que transmiten un mensaje explícito superficial y otro implícito y cifrado para aquellos que puedan comprenderlo.

Aceptando que la transmisión iconográfica del mensaje de Guamán Poma corresponde relativamente a la tradición oral indígena, la incapacidad occidental para comprender las estructuras mentales andinas se hace terriblemente patente. Rolena Adorno concede que: "...for their manipulation of visual codes of representation, Guamán Poma's pictures conceal more than they reveal. Still to be

discovered are the complexities of his pictorial articulation."¹¹⁸ De esta manera, la dimensión trascendente de los iconos del cronista escapa lamentablemente a nuestra total comprensión, quedando solamente unas láminas en las que se puede adivinar e intuir, más que definir e identificar, la nebulosa presencia de lo casi incomprensible. La duplicidad en los dibujos de Guamán Poma esconde entonces, posiblemente, el verdadero mensaje del cronista en su esfuerzo de perpetuación de la tradición nativa. Esta duplicidad omnipresente y la incapacidad de comprender al "otro" en su contexto cultural ofrecen al lector occidental la impresión de la cruda ilustración de un texto farragoso, llegando -etnocéntricamente- a pensar que esto es todo cuanto existe.¹¹⁹

Este etnocentrismo recuerda de una manera alarmante al de Colón, quien al no encontrar una cultura compatible con la suya, llegó a la triste conclusión de que no había ninguna. Así, un paso necesario en la dirección que lleva hacia la comprensión reside justamente en el escape del etnocentrismo prevalente. Así, sugiere Rolena Adorno:

In the semiotic analysis of art, the interest of the objects represented lies not only in their mimetic value as copies of objects in the real world, but also in the symbolic value of the place that they occupy on the pictorial field and the relationships that they may have to the objects surrounding them...I propose reading the pictorial text by superimposing it on a grid of Andean spacial symbolism...¹²⁰

¹¹⁸ Rolena Adorno, 89.

¹¹⁹ Como ejemplo ver El cronista indio Felipe Guamán Poma de Avala de Raúl Porras Barrenechea (Lima: Lumen, 1948).

¹²⁰ Rolena Adorno, 89.

Es, pues, imprescindible estudiar los iconos de Guamán Poma a la luz que sólo la investigación ecuánime y la abierta comprensión de la tradición indígena pueden ofrecer. Así por ejemplo Tom Zuidema trata de la bipartición y la organización del imperio: Hanan-Cuzco y Hurin-Cuzco (alto y bajo Cuzco, respectivamente).¹²¹ Este trazado de comprensión de las estructuras andinas permite empezar a discernir la intención de algunos de los iconos de Guamán Poma y aclara en algo la percepción de las jerarquías mentales indígenas. Es de esta manera que se puede observar en la figura N° 5 (ver página 96) la bipartición del mundo según Guamán Poma y la relación de los elementos según la cosmovisión del cronista. En este icono, Castilla se encuentra en posición de inferioridad absoluta con respecto a las Indias. Es interesante señalar también que en la figura el sol brilla solamente para las Indias y que el Cuzco es el centro del mundo indígena a pesar de que la Ciudad de los Reyes -Lima- ya existe. Asimismo, la organización espacial de Castilla en la figura ha sido inspirada de la andina y se le ve al centro rodeada por cuatro *siywas* supuestamente europeos. Se trata así de la universalización de los valores andinos. Escribe Rolena Adorno:

Although expressing the hope that the variety of his drawings will amuse his royal reader, he deliberately limits the range of subjects that he depicts visually. Certain themes are conspicuously absent from Guamán Poma's pictorial text, suggesting that what he does not communicate in the pictorial mode is revealing. In other cases, the presence of a picture neutralizes or domesticates the stridence of his attendant verbal assertion, creating an ironic distance between picture and prose as they send conflicting messages.¹²²

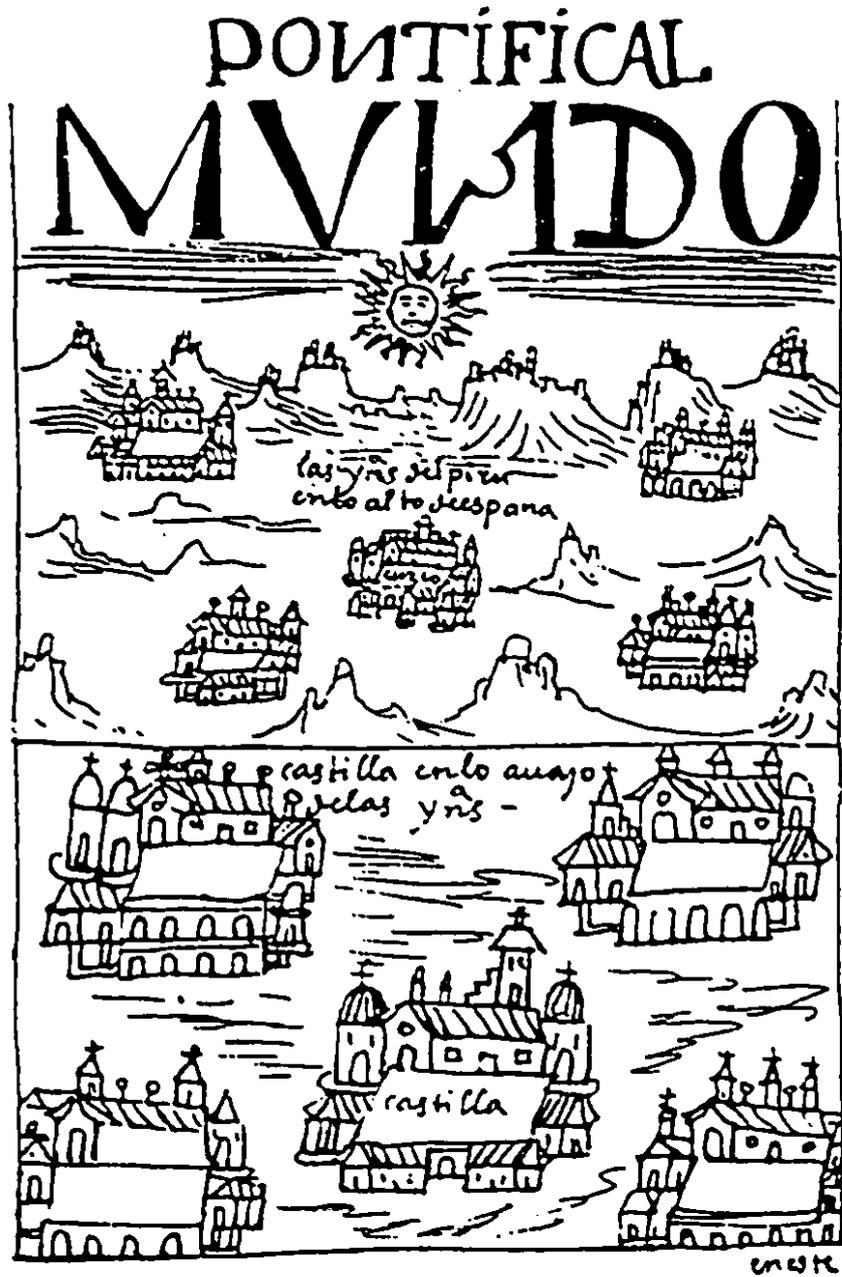
¹²¹ Tom Zuidema, "Una interpretación alterna de la historia incaica". Ideología mesiánica del mundo andino, ed. Juan M. Ossio (Lima: Ignacio Prado Pastor, 1973) 5.

¹²² Rolena Adorno, 84.

Además de la duplicidad existente entre el discurso textual y el icónico, la abundancia de dibujos en la crónica de Guamán Poma, su imposibilidad cultural de escapar a las estructuras tradicionales y la falta de comprensión de la cosmología indígena por parte de los estudiosos occidentales hacen que la verdadera intención y significado de los mensajes de Guamán Poma permanezcan escondidos. Queda, sin embargo, que la actitud prevalente en ambos vehículos discursivos -textual e icónico- es una actitud de reproche y de superioridad implícita de las Indias sobre la civilización europea y su representación en América, la España de Felipe III. Como se verá más tarde, la iconografía -y la oralidad de la que se deriva- juegan un papel primordial en la transmisión del mensaje mesiánico subversivo de Guamán Poma.

Discursos.- La bipartición y la duplicidad de intenciones imperantes en la Corónica de Guamán Poma y en la tradición andina hacen forzosamente que su discurso se bifurque en por lo menos dos niveles de significados. Así, en esta sección se estudiarán, por necesidad sumariamente, un nivel discursivo abierto y otro hermético, niveles que Catherine Poupény-Hart califica de “esotérico” y “exotérico”¹²³. El primer nivel corresponde a la enérgica protesta del cronista por la situación económica, política y cultural de los indígenas en el virreinato del Perú. El segundo nivel, hermético por necesidad y al que sólo se puede acceder por deducción e intuición, podría interpretarse como un llamado a la resistencia en la espera del momento propicio a la rebelión. Así, en el nivel abierto del discurso se verán el espíritu aparentemente reformista de Guamán Poma, algunas de sus recomendaciones y la manera en que el cronista presenta sus reclamos al rey, su

¹²³ Catherine Poupény-Hart, “Estrategias de resistencia al orden imperial en la crónica de Indias” Actas Irvine 92 III (1994): 255.



Pontifical mundo • Las Indias del Perú en lo alto de España • Castilla en lo abajo de las Indias • Castilla.

124 Figura Nº 5 -Guamán Poma, 39.

lector explícito. En el segundo nivel del discurso, se presenta una perspectiva diferente ya que no se trataría más de protesta sino de posibilidad de rebelión. Preparando el camino hacia un posible enfrentamiento violento, el autor prepara y hace posible el salto definitivo del mito a la acción en un testimonio radical y fundamental que se pretende profecía de salvación y augurio de liberación. Esta sección se aproximará conceptualmente al fenómeno del discurso hermético para permitir, en la próxima división, un estudio más directo de la rebelión como mensaje en la Corónica de Guamán Poma.

Discurso abierto.- El primer nivel discursivo en la obra de Guamán Poma es aquel que el destinatario explícito de la Corónica podría comprender a primera vista y sin necesidad de recurrir a elementos foráneos -andinos- de interpretación. Este primer nivel del discurso de Guamán Poma tiene dos funciones: transmitir un mensaje de protesta formal y servir de vehículo para otros niveles discursivos divirtiéndose, al mismo tiempo, la atención lejos de éstos. Así, mientras la superficie del mensaje parecería contener la totalidad de la intención del cronista, es importante atravesar las primeras apariencias y sospechar siempre la existencia de una pluralidad recóndita y escurridiza. Escribir entonces que la crónica es de interés simplemente “folklorista”¹²⁵ revela una incapacidad -o falta de voluntad- cultural para comprender al colonizado. Esta actitud revela también la perniciosa calidad del proceso colonizador, que intoxica al colonizado hasta el punto de que éste cree y pretende identificarse con el colonizador. Guamán Poma ofrece, a quien lo quiera leer de esa manera, una fachada moderadamente subversiva que satisface a conservadores en busca de románticas y mansas revoluciones. El fondo de su obra es, sin embargo, diferente.

¹²⁵ Raúl Porras Barrenechea citado en Camila Estremadoyro Robles, Diccionario histórico-biográfico de peruanos ilustres (Lima: A.F.A. Editores, 1995) 178.

Obediencia.- A pesar del tono de protesta que impregna toda la obra de Guamán Poma, el cronista se cuida muy bien de expresar al rey no sólo su total obediencia y fidelidad mas la de todos los andinos. Así el cronista escribe: "...sirvió a su magestad en esta batalla don Martín de Ayala, el excelentísimo señor, padre del autor..."¹²⁶ Igualmente: "...Apo Alanya Chuqui Llanqui, Hanan Guanca, Apo Guaccra Paucar, Lurin Guanca, Chusichac Jauja, prendió a Francisco Hernández Girón..."¹²⁷ éste último traidor a la Corona española. También: "...son fieles, jamás se han rebelado contra Dios ni contra su Majestad los indios de este reino..."¹²⁸ Presentar obediencia y fidelidad de parte de los indigenas es parte primordial de la estrategia de Guamán Poma puesto que lo que se necesitaba urgentemente era la protección del rey contra los españoles en el Perú. El énfasis se encontraba claramente en la supervivencia inmediata, en el disfraz de las verdaderas intenciones y en la perpetuación de su herramienta de resistencia.

Manco Inca exhorta a los indios a negar la falsa religión que los españoles se esforzaban en imponerles. En caso que los indios fuesen obligados por la violencia a asistir a las ceremonias cristianas, que ellos aparentaban obedecer, secretamente permanecían fieles a sus dioses tradicionales. Así se encuentra definida la actitud que los indios adoptaron durante siglos.¹²⁹

Esta cita de Wachtel representa perfectamente la idea de Guamán Poma en cuanto a la duplicidad que asegura la supervivencia de su cultura bajo las difíciles

¹²⁶ Guamán Poma. 319.

¹²⁷ Guamán Poma. 334.

¹²⁸ Guamán Poma. 672.

¹²⁹ Nathan Wachtel. "Rebeliones y milenarismo". *Ideología mesiánica del mundo andino*, ed. Juan M. Ossio (Lima: Ignacio Prado Pastor, 1973) 118.

condiciones de la dominación española. Esta duplicidad se presenta en la Corónica misma y en su recóndita articulación de niveles discursivos intencionalmente divergentes. La importancia de aparentes obediencia y sumisión prevalece en las páginas del cronista, para quien el momento de la rebelión no ha aún llegado.

Protesta.- Luego de haber declarado su sumisión y demostrado abundantemente su obediencia, Guamán Poma puede permitirse elevar su voz de protesta por los abusos que se cometen en el Perú y por los sufrimientos que padecen los indígenas andinos a manos de los españoles. La actitud de la crónica de Guamán Poma es entonces de clara obediencia pero también de innegable protesta, ambigüedad que pretende esconder el carácter fundamentalmente rebelde de su obra. El cronista presenta claramente sus reclamos al rey de España y es posible advertir que estas reivindicaciones no son ni meras formalidades ni puras technicalidades. Es así que Guamán Poma reclama para él y su pueblo la propiedad de la tierra: “...sólo los indios son propietarios legítimos que Dios plantó en este reino...”¹³⁰ así como: “...no se le puede quitársele a los naturales legítimos propietarios de las dichas tierras...”¹³¹ y también: “...no hay otro propietario en este reino sino los principes y principales indios...”¹³²

Escribir una carta de protesta al rey de España es una empresa arriesgada. Esta consiste, en efecto, en reanudar las peligrosas vías de Manco Inca y de Túpac Amaru. Así, detrás de una pantalla de obediencia y mansedumbre, Guamán Poma continúa las rebeliones de su pueblo utilizando métodos más sutiles, más apropiados y más permanentes. Es interesante señalar aquí la multiplicidad de

¹³⁰ Guamán Poma, 532.

¹³¹ Guamán Poma, 417.

¹³² Guamán Poma, 532.

niveles en que el autor hace frente a los conquistadores: se trata, como se verá más adelante, de una intensificación paulatina pero irrefrenable de los medios y de las áreas de confrontación. La protesta en que se embarca el cronista ataca no solamente los medios de colonización sino las fundaciones mismas de la empresa conquistadora. Así, pregunta Guamán Poma: "...¿cómo han de aumentarse los pobres indios y salir de sus reducciones con tanta molestia de todo este reino?"¹³³ y dice también: "...en este reino había obediencia...esta policia y ley de cristiandad se lo han quitado los padres y corregidores."¹³⁴

La Corónica entera es un reclamo que Guamán Poma hace en nombre de un pueblo obediente y cristiano.¹³⁵ El autor busca argumentos en favor de su causa en la disputa que se llevó a cabo entre Sepúlveda y Las Casas, utilizando consideraciones escolásticas y llegando a mencionar al propio Aristóteles¹³⁶ en su afán infiltrador. Igualmente, recurre a los argumentos de Tomás de Aquino para reforzar su posición. Se lee en su obra, por ejemplo, que ya que los indios no se defendieron ante los españoles, éstos últimos no tienen derecho a la tierra conquistada.¹³⁷ Esta afirmación tiene por objeto cuestionar el derecho -que parecía divino- de los españoles a colonizar el nuevo continente. Se lee entonces: "...no se defendió..."¹³⁸ así como: "...no conquistó con armas ni derramamiento de sangre, ni trabajo..."¹³⁹ Se trata pues de una infiltración en el territorio ideológico del otro, método guerrero tanto o más permanente que el triunfo de las armas. Guamán Poma mantiene siempre un perfil legal cuando se estudia su primer nivel

¹³³ Guamán Poma, 718.

¹³⁴ Guamán Poma, 722.

¹³⁵ Guamán Poma, 455.

¹³⁶ Guamán Poma, 13, 72.

¹³⁷ Guamán Poma, 295.

¹³⁸ Guamán Poma, 439.

¹³⁹ Guamán Poma, 304.

discursivo. En este nivel epidérmico, Guamán Poma no puede rebelarse abiertamente contra la autoridad española, así, lo que hace es problematizar - siempre de manera rebelde- el contenido ideológico del discurso conquistador, discurso sobre el cual se construye la justificación de la conquista y apropiación del Nuevo Mundo.

Separación cultural.- En el nivel abierto de su discurso, Guamán Poma se dirige al rey de España con la finalidad de evitar los daños que sufrían los indígenas americanos a manos de los españoles. Es así que entre otras demandas, el cronista pide a Felipe III la separación de las razas en el Nuevo Mundo. En efecto, en su afán por asegurar la continuidad cultural andina como se vio brevemente en el capítulo anterior, Guamán Poma exige que se evite la “contaminación” occidental en los nativos. Así, el autor escribe: “que los indios se hacen bellacos y borrachos, jugadores, perezosos, ladrones y cimarrones, bebiendo con ellos (con los españoles) se alzarán y serán traidores.”¹⁴⁰ La intención evidente de Guamán Poma es de limitar la influencia perniciosa que pudieran tener los españoles sobre los andinos manteniéndolos separados. El cronista, en un gesto inaudito, llega a alabar al odiado virrey Toledo -quien ordenó la ejecución de Túpac Amaru, último gobernante andino de estirpe real- cuando escribe:

Don Francisco de Toledo dejó mandado una de las santas cosas en servicio de Dios y de su Majestad y bien de los pobres indios...que ningún vecino encomendero de indios ni entrase ni español, ni mestizo, ni mulato, ni negro, en su pueblo ni tierras ni en sus términos sino que fuesen a las ciudades a vivir ellos...y que no viniesen mayordomos porque no resultasen daños y males entre los indios, que de ellos

¹⁴⁰ Guamán Poma, 424.

resultaría alzamiento y enseñarían malos vicios, y los dichos españoles estarían amancebados y harían casta maldita de mestizos y no se multiplicarían los dichos indios.¹⁴¹

El estricto orden jerárquico que regía las relaciones sociales y políticas en el imperio incaico dejó bruscamente de existir con la llegada de los españoles. Ante esta destructuración, Guamán Poma trata desesperadamente de mantener la organización social básica de los Andes. El cronista percibió correctamente que la sistemática desarticulación del colonizado era irrefrenable ante la presencia de los españoles y comprendió que solamente la separación de ambos grupos podía asegurar lo que él llama la supervivencia de los indios y que en realidad viene a tratarse de la continuidad cultural andina. Es por esa razón que sugiere al rey un retorno al orden jerárquico tradicional.¹⁴² En este su primer nivel discursivo, la supervivencia de los indios a que alude Guamán Poma es presentada de manera de hacerla interesante, importante y conveniente para su destinatario explícito. Se sabe por ejemplo que la tierra andina no era considerada de valor más que por la cantidad de indios tributarios y/o mitayos que en ella vivían. Es justamente por esta razón que Guamán Poma advierte al rey que la continua sobre-explotación de los indios llevará a su inevitable extinción. Así, el cronista escribe: "...nadie ha venido en favor de los pobres indios... mueren, se acaban..."¹⁴³ y "...los corregidores, que tienen que defender a los indios, no lo hacen..."¹⁴⁴ Es así que Guamán Poma habla el idioma del rey al tratar de un "buen gobierno" -léase lucrativo- de las Indias. En cierto pasaje, tratándose de la *mita*, obligación de los indígenas a trabajar en las minas, el cronista aconseja al rey: "...y no se morirán

¹⁴¹ Guamán Poma, 343.

¹⁴² Guamán Poma, 359-361.

¹⁴³ Guamán Poma, 372.

¹⁴⁴ Guamán Poma, 377.

tan pronto, ni se acabarán los indios.”¹⁴⁵ Se aprecia en esta sección la pluralidad de niveles de intención que Guamán Poma incluye deliberadamente en su obra, así, el primer nivel dirigido a su destinatario explícito es claro, directo y divierte a la vez la atención del objetivo primordial del autor manteniendo sin embargo en mente la supervivencia física y cultural de los indígenas. Es interesante señalar la manera en que Guamán Poma calculó cuidadosamente su estrategia, ya que aun en la eventualidad de una mínima concesión, ésta no podía dejar de ser beneficiosa para los andinos.

Consideraciones. - Como ya se mencionó, Guamán Poma sabía perfectamente qué cuerdas le era necesario pulsar para que su destinatario se interesara verdaderamente en su Corónica y en la situación de los Andes. Así, el cronista ofrece al rey una panoplia de argumentos que aseguran a la Corona la obediencia y fidelidad de los indígenas del Perú, que denuncian legalmente un sistema opresor, y que solicitan la protección para los indígenas. Todos estos puntos no interesarían más que relativamente a la institución real española hasta que Guamán Poma advierte al rey de las pérdidas pecuniarias en que incurre por su falta de interés en la suerte de sus súbditos andinos. Así, es posible leer que Guamán Poma escribe: “...digo a vuestra Majestad, que quien pierde todos sus vasallos indios lo pierde todo.”¹⁴⁶ Guamán Poma manipula todos los posibles intereses de la Corona con la finalidad de captar su atención. Así, el autor ataca en primer lugar las preocupaciones morales de los españoles escribiendo: “...hay grandisimos ladrones en este tiempo de cristianos, porque se enseñan de los cristianos españoles...”¹⁴⁷ Guamán Poma también recuerda duramente al rey su deber de ser justo sobre todas

¹⁴⁵ Guamán Poma, 411.

¹⁴⁶ Guamán Poma, 802.

¹⁴⁷ Guamán Poma, 777.

las cosas cuando escribe: "...y si no castiga el juez Dios le ha de castigar en el infierno... considera esto juez."¹⁴⁸ De la misma manera, refiriéndose a un contrato social quizá nunca articulado pero bien comprendido, Guamán Poma se refiere al deber real de proteger a sus súbditos y se ve en la obligación de recordarle a Felipe III que: "...en el mundo ha de haber policía y cristiandad."¹⁴⁹ Finalmente, el cronista pone todo esto en una perspectiva mucho más práctica cuando recuerda al rey que: "...sin los Indios vuestra Majestad no vale cosa, porque se acuerde que Castilla es Castilla por los indios..."¹⁵⁰ Este recordatorio es tan importante para Guamán Poma que incluye en su crónica un dibujo (ver figura N° 6 en página 106) en el que claramente ilustra a Castilla -representada por su escudo de armas- sostenida por personajes representando los cuatro *suyos* y el Inca. Todo el cuadro es a su vez sostenido por la villa de Potosí, depósito andino de millonarias minas de plata. La leyenda no puede ser más indicativa del sentimiento de Guamán Poma: "La villa rica imperial de Potosí, por la dicha mina es Castilla, Roma es Roma, el Papa es Papa y el rey es monarca del mundo..."¹⁵¹ Toda esta sección, que Guamán Poma llama las "Consideraciones", son en efecto advertencias que Guamán Poma hace al rey de España en nombre de los habitantes de los Andes. Estas "consideraciones" parecen más ser descargos y razones que podrían eventualmente justificar una rebelión. Así, es posible leer que cuando Guamán Poma habla del juez y de la justicia que el rey debiera ser y representar, el cronista quiere decir que el rey no es lo uno ni representa lo otro.

De la misma manera, cuando se refiere a los "cristianos", Guamán Poma reprocha al rey su comportamiento poco acorde con los preceptos del cristianismo.

¹⁴⁸ Guamán Poma, 784.

¹⁴⁹ Guamán Poma, 766.

¹⁵⁰ Guamán Poma, 797.

¹⁵¹ Guamán Poma, 860.

Por último, es posible pensar que cuando el cronista advierte al rey que sin los indios Castilla no es Castilla, se trata justamente de prevenir al rey de lo frágil que es su control sobre tierras tan fabulosamente ricas y potencialmente poderosas. En esta sección de las “consideraciones”, Guamán Poma hace un discreto listado de todas las razones que tendrían los indígenas de los Andes para rebelarse y esto se hace evidente cuando Guamán Poma escribe: “...considera la paciencia de los indios y las indias... de tantos males de españoles, considera...”¹⁵² La seriedad de esta última cita consiste justamente en que el cronista advierte al rey, efectivamente, que los indígenas están a punto de perder la paciencia.

Humor.- Otra de las maneras de expresarse que Guamán Poma llegó a utilizar es el humor. Aunque parezca extraño y fuera de lugar, el cronista se sirve de juegos de palabras que denotan un sentimiento amargo. La clase de humor que el autor sirve al rey es la ironía. Así, Guamán Poma parece esconderse tras su falta de dominio del idioma castellano para insultar impunemente a las autoridades coloniales españolas. Es de esta manera que en medio de todos los errores de gramática y de sintaxis que comete, sus insultos pasan desapercibidos hasta para especialistas como Franklin Pease. Se puede leer, de esta manera, que cuando Guamán Poma se refiere a los padres “*mercenarios*”, Pease se toma la molestia de hacer una nota: “[sic: mercedarios]”¹⁵³ sin tener en cuenta que poco después Guamán Poma escribe correctamente “*mercedarios*”¹⁵⁴ y sobre todo que ya ha escrito: “...en tiempo del Inca no había matadores, ni pleito, ni mentira, ni peticiones, ni *proculadrones*...”¹⁵⁵

¹⁵² Guamán Poma, 779.

¹⁵³ Guamán Poma, 368.

¹⁵⁴ Guamán Poma, 448.

¹⁵⁵ Guamán Poma, 231.

CIVDAD LA VILLARICA EMPERE

al de potocchi por la de a minas de casti ca. roma es roma el papa
es papa y el rey es monarca del mundo y la Santa Madre Iglesia
es defendida y nuestra se guarda por los quatro reyes de las
Indias y por el emperador Inga agora lo apodera el Papa de Roma y el
Señor Rey don Phelipe el tercero y no se oye don Phelipe el tercero



Ciudad • la Villa Rica Imperial de Potocchi [Potosí], por la dicha mina es Castilla
Roma es Roma, el Papa es Papa y el rey es monarca del mundo; y la Santa
Madre Iglesia es defendida y nuestra se guarda por los quatro reyes de las
Indias y por el emperador Inga agora lo apodera el Papa de Roma y el Señor
Señor Rey don Phelipe el tercero • Plus Ultra • Ego Fulcio Collumnas Eius •
Chinchaysuyo • Collasuyo • minas de Potosí de plata • ciudad imperial Castilla

156 Figura Nº 6 -Guamán Poma, 360.

El humor no parecería, sin embargo, servir de otra cosa más que de diversión al propio autor ya que los ejemplos son pocos y difíciles de discernir. Queda, sin embargo, que la actitud despectiva y batalladora del cronista sale a la luz en estos detalles que traicionan la postura legalista y obediente de Guamán Poma.

En este nivel discursivo superficial la protesta y el reclamo del autor son tan radicales -en el contexto contemporáneo al cronista- que es difícil sospechar la existencia de otros niveles aún más rebeldes. Es así que muchos críticos se han concentrado solamente en estudiar el valor textual explícito de la Corónica sin preocuparse de comprenderla en su contexto cultural y cosmológico, cargados por necesidad de significados y significantes herméticos. Es así que se verá, en la próxima sección, el marco conceptual que prepara el estudio práctico de la rebeldía en Guamán Poma y su obra. Se estudiará la estructura que permitirá al cronista organizar un vehículo conspicuo para transportar y esconder un mensaje subversivo coherente con la actitud superficial pero que, por la invocación que hace a elementos cosmológicos tradicionales, implica la confrontación de los dioses andinos y de toda la creación americana contra la usurpación foránea del tiempo y del espacio.

Discurso hermético.- A la obra de Guamán Poma se aplican también las palabras de González Echeverría cuando escribe que sólo la forma es respetada mientras el fondo es subvertido.¹⁵⁷ Para Guamán Poma se trata también de transmitir varios mensajes utilizando un medio a su disposición por una sola vez. Es de esta manera que en el primer nivel -visto sumariamente en la sección anterior- la protesta es vehemente pero la rebeldía mantiene siempre el perfil legal y relativamente

¹⁵⁷ González Echeverría, 91.

humilde al que se refiere González Echeverría. En este segundo nivel, sin embargo, la humildad y la preocupación de la legalidad dejan paso libre a la imperiosa necesidad nativa de sobrevivir y a la posibilidad cosmológica eternamente renovable de rebelarse.

El segundo nivel discursivo -necesariamente hermético- lleva a los indígenas andinos un mensaje que va más allá de la simple supervivencia. Así, debajo de una protesta que aunque superficial es por naturaleza rebelde, la realidad subyacente emerge bajo la forma de un violento y radical enfrentamiento. Guamán Poma ofrece entonces a los miembros de su grupo cultural un panorama en que la incompatibilidad cultural es fundamental y la dominación es vista como violencia. El hermetismo del segundo nivel discursivo radica en la utilización por Guamán Poma de elementos cosmológicos como puntos de referencia, elementos que el destinatario explícito no puede comprender pero que el otro destinatario, implícito éste, comprende perfectamente. El talento del cronista reside justamente, entonces, en su habilidad para difundir un mensaje subversivo diluido en la protesta formal que hace ante su destinatario explícito.

“Guamán Poma’s ultimate irony is that he pours himself into the writing of the book that, he fears, cannot achieve the goals he has set for it.”¹⁵⁸ Estas palabras de Rolena Adorno necesitan sin embargo cualificación. Si bien es cierto que Guamán Poma sabía perfectamente que el primer nivel de su discurso no obtendría el favor del rey y que por lo tanto fracasaría en su intención explícita, la ironía a la que se refiere Adorno se resolvería con la existencia de un segundo nivel de escritura y comprensión así como la exitosa transmisión de mensajes

¹⁵⁸ Rolena Adorno, 140.

alternativos. Así, si es posible decir que la intención del cronista es en efecto múltiple y que el designio explícito no es más que una excusa para transmitir un mensaje codificado en signos tradicionales andinos, sería factible entonces decir que la ironía a la que se refiere Adorno no existe. Por otro lado, Guamán Poma parece haber estado siempre consciente de la imposibilidad de obtener justicia para su pueblo por parte del rey de España. Entonces, sería esta certidumbre del fracaso que hace que el autor ponga su fe en la transmisión subrepticia de una esperanza mesiánica y milenarista tradicional. Cabe, entonces, comparar la Corónica de Guamán Poma a la desesperada maniobra de quien lanza una botella al mar, confortándose en la esperanza de que ésta sea encontrada y el mensaje comprendido antes de que sea demasiado tarde.

Escribe Adorno:

Due to their circumstances, these early Amerindian texts were filled with models of experience that seemed more mythical than real, with solutions they knew were doomed, with contradictions that they could not resolve but only ratify. The interpenetrations of the models of history, fiction and rhetoric reflect the effort to work through antithetical concepts that represent contradictory realities. The limits of creative combination were imposed only by the imagination of despair.¹⁵⁹

En efecto, el desastre de la Conquista y la alteración de todos los parámetros cosmológicos andinos hacen necesaria la originalidad en la reacción. El tradicional contorno impreciso y difuso que separa el mito de la historia y la

¹⁵⁹ Rolena Adorno. 142.

ficción de la realidad en los Andes facilita la manipulación de un discurso que se ofrece como única alternativa al silencio. Este discurso, a la vez novedoso y tradicional, presenta las premisas básicas de la cosmovisión andina en una disyuntiva a la vez histórica y mítica, pero siempre actual, las enmarca en un contexto de radical trascendencia y las proyecta hacia alternativas fundamentalmente divergentes. Esta encrucijada no ofrece más opciones que una muerte histórica sumisa o una supervivencia mítica rebelde.

Rebelión.- En el nivel hermético de sus discursos, Guamán Poma se limitó a transcribir al papel lo que desde siempre había estado escrito en el viento andino. Invocando las creencias más recónditas y más antiguas de su pueblo, el cronista articuló una voz que encarnaba la permanente necesidad cósmica de recuperar su propio tiempo y su propia historia. Así, ante la deestructuración de la mitología tradicional andina, Guamán Poma renueva la vitalidad de la memoria colectiva imprimiendo en ella una versión eternamente posible y eternamente invencible. Es justamente haciendo frente a esta deestructuración con una nueva estructura ideológica que se hace patente la rebelión en Guamán Poma.¹⁶⁰

Es así que en la presente sección se estudiará, de una manera necesariamente sucinta y deductiva, la posibilidad de rebelión en el mensaje de Guamán Poma. Es importante recordar, sin embargo, que el hermetismo de su mensaje permanece vigente y que sólo nos es permitida una rudimentaria aproximación a su interpretación. Se verán, de esta manera, los varios niveles en que ocurre el enfrentamiento cultural y luego la aplicación de algunos elementos de la cosmología andina al objetivo primordial: la transmisión del mensaje

¹⁶⁰ Wachtel, Vision 253.

subversivo y la metamorfosis del mito en acción. Asimismo se pasará sumaria revista a los movimientos mesiánicos del *Taki Onqoy* y Yanahuara en un intento de acercamiento al contexto temporal de Guamán Poma.

Como ya se mencionó anteriormente, Guamán Poma modula una intensificación de la resistencia pasiva hacia el inevitable advenimiento del retorno al mundo del orden. El cronista define los elementos de la confrontación que van desde pequeños detalles hasta el conflicto total y definitivo. Así, en las palabras de Wachtel: "Si le traumatisme de la Conquête continue pendant la période coloniale, c'est parce que se renouvelle tous les jours la coexistence de deux systèmes de valeurs, l'un vainqueur et oppressif, l'autre vaincu et altéré."¹⁶¹ De esta manera, la dislocación cultural, económica y religiosa sufrida por los indígenas no se realizó en un ámbito puramente teórico, la opresión sentida era no solamente omnipresente sino también omnimoda. Es así que si el peso de la Conquista se hace sentir en los detalles más mínimos de la vida cotidiana, la resistencia y su articulación se deben de atacar a estos mismos detalles para poder, de esta manera, llegar a cobrar el ímpetu necesario a la rebelión.

Guamán Poma, como ya se vio, ataca a los españoles y a su mundo de muchas maneras. Así, existe un primer nivel en que los ataca de manera personal: "...tontos e incapaces y pusilánimes, pobres de los españoles..."¹⁶² El atrevimiento de Guamán Poma es verdaderamente inaudito y en esto hay de qué sorprenderse ya que puesto en su contexto de represión sistemática de toda disidencia, una afirmación como ésta puede considerarse casi suicida. Es interesante señalar que

¹⁶¹ Wachtel, *Vision* 241.

¹⁶² Guamán Poma, 337.

esto lo escribe el cronista al principio de la segunda sección de su obra: el “buen gobierno”. La confrontación comienza pues en forma individual contra los más caros valores de los conquistadores: Guamán Poma ataca el honor de los europeos al llamarlos “pusilánimes”. Esta caracterización, aparentemente sin mayor consecuencia, podría adquirir notable trascendencia si se considera que los nativos americanos se encontraban todavía aterrorizados por los españoles, sus armas y sus animales. Al tratarlos Guamán Poma de “pusilánimes” y “tontos” es posible que el cronista trate simplemente de menoscabar la imagen individual de todos y cada uno de los españoles en América con la finalidad evidente de desprestigiarlos colectivamente.

Del nivel personal, Guamán Poma se ataca a la organización política española cuestionando la aptitud del gobierno colonial. Este ataque es muy cauto por parte del cronista, quien evitando culpar al rey de cualquier defecto, arguye que las autoridades coloniales actúan sin el respaldo del rey y aun contra sus deseos. Así:

...destruyen a los indios y les echan de sus pueblos a los indios...de todo ello no lo escriben a su santidad ni a su Majestad para remediarlo...ningún presidente, ni oidores de su Majestad, ni alcalde de corte ha escrito a su Majestad...¹⁶³

Igualmente, Guamán Poma acusa a los españoles en América de actuar en contra de los intereses del rey al escribir que: “...por la avaricia de los conquistadores se perdieron las minas...”¹⁶⁴ y que: “...los dichos encomenderos

¹⁶³ Guamán Poma, 375.

¹⁶⁴ Guamán Poma, 302, 317.

fucron traidores a la corona real...¹⁶⁵ Así, luego de haber atacado individualmente a los españoles en el Perú, el cronista se refiere a la administración colonial y a la magnitud de su corrupción. Acusando al sistema colonial por su degradación, Guamán Poma le retira implícitamente la legitimidad y la autoridad necesarias para justificar su dominación.¹⁶⁶

La sutil manera en que Guamán Poma sistemáticamente ataca la esencia justificadora de la presencia española en América es digna de atención especial. No contento con haber atacado a los españoles de manera personal y de manera políticamente colectiva, Guamán Poma pretende aislarlos de su propia cosmología. En efecto, para llegar a lograr su objetivo de oponer las dos culturas en presencia, Guamán Poma despoja a los conquistadores de la justificación divina, base ideológica de toda la empresa expansiva española. Así, el autor de la Corónica escribió: "...el Papa Marcelo II añadió que fuesen cristianos y libres en este reino...no diezmos ni primicias..."¹⁶⁷ también "...los españoles malos cristianos y codiciosos..."¹⁶⁸ así como "...indios idólatras... guardaban mandamientos...lo cual no lo guarda ahora los cristianos..."¹⁶⁹ Guamán Poma llega en efecto a escribir: "...que los dichos indios de este tiempo cristianos han aprendido una ley tan falsa..."¹⁷⁰ indicando que no hay relación alguna entre los españoles en América y la ley divina que ellos pretenden guardar, proteger y difundir.

¹⁶⁵ Guamán Poma, 742.

¹⁶⁶ Rasnake, 265.

¹⁶⁷ Guamán Poma, 630.

¹⁶⁸ Guamán Poma, 745.

¹⁶⁹ Guamán Poma, 753.

¹⁷⁰ Guamán Poma, 741.

Como es posible apreciar, el objetivo de Guamán Poma es llegar a la total confrontación de las dos culturas. Su pretensión lo lleva a la completa problematización de los motivos, métodos y razones del "otro" español. De esta manera, se verá en las próximas secciones que el cronista lleva esta intensificación del conflicto a niveles en que no son solamente hombres y culturas que se enfrentan sino mundos enteros, cosmologías íntegras y mesianismos apocalípticos.

Es en su propio proceso de toma de conciencia que Guamán Poma integra las rebeliones del *Taki Onqoy* y Yanahuara a su concepto cósmico del mesianismo y del milenarismo. El *Taki Onqoy* fue un movimiento que se dio en la región de Ayacucho alrededor del año 1564 y que Guamán Poma conoció bien pues el propio cronista formó parte de la misión de Cristóbal de Albornoz, visitador general que "consumió todas las huacas, ídolos y hechicerías del reino..."¹⁷¹ Mark Nash, en su trabajo sobre Guamán Poma, trata el fenómeno del Taki Onqoy de la siguiente manera:

This radical eschatology, which terrified the Spaniards when they discovered it, spread over a large part of Peru...The threat it presented was taken very seriously by those in colonial office: they dispatched a large force to root out and destroy the movement before it would lead to open revolution.

The weakness of the Huacas was being overcome with renewed attention, and as they became stronger they would send out diseases to kill the Spanish. The Huacas themselves would possess the dancers and

¹⁷¹ Guamán Poma, 203. Ver también página 548.

...speak through them, telling the Indians to fight the Spanish and return to traditional ways.¹⁷²

En su trabajo sobre Guamán Poma, Nash traduce el *Taki Onqoy* como “*The dance of sickness*”¹⁷³ cuando en realidad una traducción más apropiada sería *The sickness of dance*. Es interesante constatar igualmente la importancia y persistencia centenaria del fenómeno del baile como estado de enajenación. Así, en la novela Lituma en los Andes, de Mario Vargas Llosa, se pueden leer los siguientes pasajes:

...él me enseñó a meterme dentro de la música y a meterla dentro de mí y hacer que ella me bailara a mí en lugar de yo a ella.¹⁷⁴

Zapatear, zapatear, girar, ir adornando la figura, haciéndola y deshaciéndola sin perder el ritmo, olvidándose, yéndose, hasta sentir que el baile ya te está bailando, que se metió en tus adentros, que él manda y tú obedeces, es camino de sabiduría.¹⁷⁵

El movimiento del *Taki Onqoy*, en las palabras de Wachtel: “fue un renacimiento de la cultura indígena tradicional pero transformada, reorientada en el sentido de una revuelta y de una liberación.”¹⁷⁶ Se trataba pues de una interpretación cosmológica y andina de la Conquista: “Pizarro venció porque la autoridad de sus dioses se impuso, pero su triunfo llegaba a su término. La

¹⁷² Mark Nash, “Radical Critique and Eschatology: The Chronicle of a Sixteenth-Century Peruvian Indian.” McGill University Thesis, 1993.

¹⁷³ Nash, 116.

¹⁷⁴ Mario Vargas Llosa, Lituma en los Andes (Barcelona: Planeta, 1995) 248.

¹⁷⁵ Vargas Llosa, 273.

¹⁷⁶ Nathan Wachtel, “Rebeliones y milenarismo” Ideología mesiánica del mundo andino, ed. Juan M. Ossio (Lima: Ignacio Prado Pastor, 1973) 118.

resurrección de las huacas anunciaba el fin de los conquistadores”¹⁷⁷ escribe Luis Millones. Según Jan Szeminski, “*Taki unquy* debe interpretarse como una compulsión de decir la verdad o rezar a las *wakas*.”¹⁷⁸ Así, sería posible pensar que la participación de Guamán Poma en la destrucción del *Taki Onqoy* se constituyó después en el “*point tournant*” de su visión de la cosmología andina. Quizá éste fue su primer contacto con la aplicación práctica de la cosmovisión andina a la situación política y cultural de los Andes, lo cual alteró profundamente su consideración de ambos y su posible estrecha relación. La flexibilidad que había percibido en el “renacimiento” de la tradición indígena medio siglo después de la Conquista, combinada a la situación política, económica y cultural de los andinos habría resultado en una porosa síntesis de elementos tradicionales de los Andes y de teoría occidental aplicada a la supervivencia de su cultura. Habría que mencionar que Guamán Poma colaboró a la destrucción del *Taki Onqoy* quizá porque no lo consideró verdaderamente milenarista ni mesiánico sino laico y temporal. En su crónica y por razones políticas, Guamán Poma no puede más que señalar brevemente su participación en la misión de Albornoz. Es posible, igualmente, aceptar el pensamiento de Catherine Poupeney-Hart cuando escribe que Guamán Poma “asume plenamente las ambigüedades de su postura ideológica”¹⁷⁹, simplemente restando visibilidad a aquellas facetas de su ideología que no serían fácilmente aceptadas por el lector explícito.

Por otro lado, es interesante constatar que a pesar de la extensión que adquirió, Guamán Poma ni siquiera menciona el movimiento “nativista” de

¹⁷⁷ Luis Millones, “Un movimiento nativista del siglo XVI: El *Taki Onqoy*” *Ideología mesiánica del mundo andino*, ed. Juan M. Ossio (Lima: Ignacio Prado Pastor, 1973) 87.

¹⁷⁸ Jan Szeminski, *Vocabulario y textos andinos de don Felipe Guamán Poma de Ayala* (México: Fondo de cultura económica, 1993) 124.

¹⁷⁹ Catherine Poupeney-Hart, “Estrategias de resistencia al orden imperial en la crónica de Indias” *Actas Irvine* 92 III (1994): 254-263.

Yanahuara de 1596. Una de las posibles razones por las que el cronista no le presta atención es la tendencia absolutamente retrógrada del movimiento con la que Guamán Poma, más flexible, no podía comulgar. Escribe Waldemar Espinoza que Yanahuara fue: "...un movimiento mesiánico pero sin espíritu de renovación; un movimiento de retroceso, de retorno a los antiguos valores..."¹⁸⁰ De la misma manera, lo radicalmente exclusivo del movimiento podría haber parecido utópico al cronista, quien sabía que la influencia occidental en los Andes era ya parte constituyente de la vida andina y que esta influencia podría solamente ser controlada, ya jamás totalmente erradicada. Es en su contacto con estos movimientos, entonces, que Guamán Poma entra en contacto con la práctica de la subversión y reconoce que, en las palabras de Wachtel: "...les révoltes permettent de saisir la praxis des Indiens au moment privilégié où ils affirment leurs valeurs fondamentales dans l'action collective."¹⁸¹

Del mito a la acción.- "À la destruction de leur société ils (Garcilaso y Guamán Poma) s'efforçaient de répondre par une oeuvre de structuration idéologique. Laquelle signifiait une révolte."¹⁸² En efecto y como ya se mencionó, la rebelión en Guamán Poma comprende múltiples niveles y elementos, de los cuales quedan aún algunos por descubrir. No obstante esto, aparte de la protesta formal en discurso abierto que también se constituye en subversión, es posible decir que por lo menos parte de la subversión en Guamán Poma reside en su intención de hacer permanente una resistencia indígena esperanzada en el mesianismo tradicional andino. Así, las palabras de López-Baralt son de una importancia capital:

¹⁸⁰ Waldemar Espinoza Soriano, "Un movimiento religioso de libertad y salvación nativista: Yanahuara 1596" *Ideología mesiánica del mundo andino*, ed. Juan M. Ossio (Lima: Ignacio Prado Pastor, 1973) 146.

¹⁸¹ Wachtel, *Vision* 253.

¹⁸² Wachtel, *Vision* 253.

Los signos se interpretan entre sí... restando valor a lo que se declara y señalando a lo que no es posible enunciar. Mensaje explícito: derrota, destructuración. Mensaje implícito: denuncia y propuesta.¹⁸³

El papel de Guamán Poma consiste, entonces, en profetizar a quien quiera y pueda comprenderlo el advenimiento irrevocable de ese otro mesías, el salvador del mundo andino: Inkarrí. Para esto, el trabajo de Guamán Poma se edifica alrededor del contexto cosmológico andino común y es entonces que el cronista manipula la historia para intensificar el conflicto entre españoles e indígenas y hacerlo universal. La respuesta de los andinos a la Conquista es entonces un mesianismo autóctono, un mesianismo que a pesar de su posible influencia y hasta inspiración occidentales es, por definición y función, andino y nativo en su alcance y fundamento.

Atahualpa fue preso y ejecutado en 1533 por los primeros conquistadores luego de pagar un fabuloso rescate. Todos los historiadores del primer siglo de la Conquista relatan que el último Inca sufrió la pena del garrote. Así, Garcilaso el Inca¹⁸⁴, Agustín de Zárate¹⁸⁵, Martín de Murúa¹⁸⁶ y otros corroboran la versión de la muerte por estrangulación. Solamente Guamán Poma de Ayala ofrece una versión alternativa de la ejecución del último emperador de los Incas al pretender que éste fue decapitado: "...y le mandó cortar la cabeza don Francisco

¹⁸³ López-Baralt, Ícono y Conquista: Guamán Poma de Ayala (Madrid: Hiperión, 1988) 389.

¹⁸⁴ Garcilaso de la Vega, Inca, Comentarios reales de los Incas (Lima: Fondo de cultura económica, 1991) 629-639.

¹⁸⁵ Zárate, Agustín de, The discovery and conquest of Peru, trans. J.M. Cohen (Suffolk: Penguin Books, 1968) 132.

¹⁸⁶ Murúa, Martín de, Historia general del Perú, ed. Manuel de Ballesteros (Madrid: Historia 16, 1987) 222.

Pizarro...¹⁸⁷ Es en este detalle aparentemente sin importancia ni trascendencia que reside la mayor subversión en Guamán Poma. (Ver lámina en página 125)

R. Panikkar escribe: "Testimony only makes sense to those who share a common myth."¹⁸⁸ Así, para el occidental -o el occidentalizado- que no conoce las premisas básicas de la cosmología indígena andina, la forma de la muerte de Atahualpa no tiene más que una importancia protocolar. Guamán Poma, por el contrario, vislumbró su capacidad de hacer posible y facilitar la continuidad cultural tradicional andina justamente alterando la muerte del último Inca. Es importante también señalar que Guamán Poma, escribiendo más de medio siglo después del hecho y con probable conocimiento de la verdad histórica, haya preferido para su crónica una versión mítica de la historia. Las opciones del autor estando abiertas, él escogió -de manera consecuente a su actitud subversiva- la versión más susceptible de no solamente influir en la supervivencia cultural de su pueblo sino también de dar un posible catalizador a una eventual rebelión. Es igualmente de una importancia fundamental la cuasi identidad que crea Guamán Poma entre las ejecuciones de Atahualpa y la de Túpac Amaru (Ver figura N° 8 en la página 126) y aunque su interpretación escapa al alcance de este trabajo, es posible pensar en su intención de hacer evidente la permanencia y la persistencia de la opresión colonizadora, así como la constante actualización -concepto cosmológico de lo cíclico- del asesinato de Inkarrí. Teniendo en cuenta los elementos de cosmología estudiados en el primer capítulo, especialmente el milenarismo, la circularidad temporal y el mesianismo, es posible llegar por lo menos a vislumbrar la importancia del detalle de la ejecución de Atahualpa en el contexto de la mitología andina.

¹⁸⁷ Guamán Poma, 299.

¹⁸⁸ R. Panikkar, Myth, Faith and Hermeneutics (New York: Paulist Press, 1979) 245.

Uno de los mitos más conocidos y difundidos de la zona andina es el mito de Inkarrí. Las versiones de este mito son tan numerosas como comunidades campesinas en que se le encuentra. Así, a pesar de variaciones contextuales enormes respecto al origen, función y cualidades de Inkarrí, el fondo del mito es siempre el mismo. En una de las muchas versiones recogidas por José María Arguedas, el informante cuenta:

Yo soy indio puro, legítimo. En mi pueblo también son indios puros. Ustedes no son peruanos. Ustedes son de la familia de Pizarro. Yo soy de la familia de Inkarrí, hijo de Inkarrí, hijo de la madre Luna, hijo del padre Sol. Inkarrí, dicen, tuvo la potencia de hacer y de desear. Quizá era hijo del Padre Sol. Inkarrí tuvo poder sobre todas las cosas. Fue un hombre excelente. El español apresó a Inkarrí, no sé dónde. Pizarro lo mató a causa del dinero. Dicen que sólo la cabeza de Inkarrí existe. Desde la cabeza está creciendo hacia adentro: dicen que está creciendo hacia los pies. Entonces volverá, Inkarrí, cuando esté completo su cuerpo. No ha regresado hasta ahora, pero ha de volver a nosotros.¹⁸⁹

En cuanto al mito de Inkarrí, escribe Franklin Pease:

A pesar de la importancia reconocida a las versiones de Inkarrí como mito de origen, debe destacarse asimismo su contenido mesiánico, considerado como una reacción a la invasión española al mismo tiempo que una consecuencia de la misma. Es indiscutible la imagen mesiánica que ha adquirido el Inca en la región andina.

¹⁸⁹ José María Arguedas y Mateo Garriazo. "Mito de Inkarrí" *Mitos y leyendas del Perú*, ed. César Toro Montalvo (Lima: A.F.A. 1991) 71-77.

Inkarri regresará cuando el mundo vuelva a ser el de antes, entonces el mundo estará nuevamente ordenado.¹⁹⁰

El hecho que Inkarrí sea o no capaz de iniciativa y que sea él quien inicie los cambios que traerán el regreso de su mundo es materia de debate. Es posible, de la misma manera que se trate de una divinidad dependiente de la diligencia y del celo de sus adeptos, lo cual explicaría la voluntad centenaria de identificación y de personalización del Inca -Inkarri- por quienes han tomado no solamente el nombre y la imagen de Atahualpa sino también aquella, por ejemplo, de Túpac Amaru. La utilización política de símbolos mesiánicos andinos ha dado lugar a más de un intento de apropiación de los símbolos míticos andinos, como sucedió en el último gobierno militar en el Perú. El meollo de la cuestión reside entonces en preguntarse si Inkarrí volverá cuando las cosas hayan cambiado o si es necesaria su actuación para que cambie la situación. Queda entonces la duda sobre la utilidad de invocar la imagen mítica cuando parece ser que las circunstancias requieren más de un agente activo de cambio radical que de un símbolo sin iniciativa y vacío de un sentido profundo de verdadera renovación.

No se sabe si Guamán Poma conoció el mito de Inkarrí o si su alteración del hecho histórico dio lugar al nacimiento del mito aunque, como ya se mencionó, probablemente la realidad se ajuste al primer caso. También se ignora si las láminas de la obra del cronista tuvieron alguna difusión separadas del texto de la crónica, lo que daría luz más precisa sobre los destinatarios alternativos de la obra. Lo que sí se puede afirmar es que Guamán Poma tuvo la intención consciente de

¹⁹⁰ Franklin Pease, Los últimos Incas del Cuzco (Madrid: Alianza Editorial, 1991) 158.

contribuir a la supervivencia cultural andina ilustrando y difundiendo un hecho de trascendencia mítica en la historia de los Andes. Es de esta manera, pues, que Guamán Poma lleva su crónica -eligiendo él mismo el terreno del combate- a un lugar mucho más conocido y transitado por él y los suyos: al campo del mito.

Se ha mencionado respecto al detalle de la muerte de Atahualpa la posibilidad de que Guamán Poma quisiera alejar de la memoria del último emperador de los incas la deshonra de haber sido sometido a la pena del "garrote vil", modo de ejecución reservado a gente baja representando a Atahualpa siendo decapitado para recalcar su nobleza y alcurnia. Aunque ésta es sin duda alguna una posibilidad, ésta situación no sería acorde con el tono general de la obra. No tendría sentido, pues, que Guamán Poma, quien se no cansa de representar a los indígenas siempre desde la más trágica perspectiva, cambie ahora su discurso -y la historia- para presentar al Inca de una manera más digna. Hacer esto equivaldría a decir que los conquistadores se comportaron como hidalgos y que respetaron de algún modo el abolengo de los americanos, lo que no se encuentra de ninguna manera en la intención del cronista. Igualmente, la justicia divina se hace evidente al morir todos los conquistadores originales y en la vívida descripción que hace Guamán Poma del reproche del rey de España al virrey Toledo.¹⁹¹

La idea del "mundo al revés" es predominante en los Andes e impregna totalmente la visión del devenir cósmico. Así, la necesidad de un reordenamiento universal es inevitable y su predicción inapelable. En la concepción circular del tiempo, Guamán Poma el cronista se transforma en Guamán Poma el profeta. En el esquema circular del tiempo, se conoce el pasado, se explica el presente y se

¹⁹¹ Guamán Poma, 353.

domina el futuro. Ser cronista andino implica la facultad de predecir un porvenir cierto que se vislumbra ya desde siempre y para siempre por que alguna vez fue pasado y es permanente presente. Es así, entonces, que Guamán Poma transporta el peso pendular del pasado a través del eje cósmico de la muerte de Atahualpa para hacer míticamente posible, con un Pachacuti ineluctable, el retorno al tiempo del orden y del Inca.

La confrontación cultural entre europeos y americanos cobra, desde ese entonces, una dimensión mucho más amplia. Del nivel personal al político y moral, Guamán Poma extiende el conflicto a un nivel cósmico en que dos universos enteros y antagónicos se enfrentan. Guamán Poma, conocedor de la importancia ideológica del mesianismo cristiano y de su influencia en la determinación de la historia, renueva con su crónica un mesianismo andino capaz de hacer frente al mesianismo occidental. Así se percibe, escribe Ossio: "... la oposición de Inkarrí como símbolo del orden andino, con Jesucristo, como símbolo del anti-orden, del mundo de 'afuera'."¹⁹²

Se ha visto, entonces, la culminación de la rebelión en Guamán Poma. La omnipresente duplicidad de intenciones conjugada a la pluralidad de niveles discursivos hacen de la Corónica una fuente ininterrumpida de sediciones. Así, en este capítulo se han estudiado los dos métodos discursivos utilizados por el cronista: la escritura y la iconografía, vislumbrándose los dos niveles discursivos imperantes en la obra y en la intención de Guamán Poma. De esta manera, mientras el nivel abierto del discurso es accesible a cualquier lector, el nivel hermético se reserva a quienes participan de la cosmovisión tradicional anuína. La

¹⁹² Ossio, "Introducción" :ccc.

flexibilidad en Guamán Poma se hace patente cuando se vislumbra la profundidad y pluralidad de niveles dentro del mismo discurso hermético. Es así, por ejemplo, que es posible decir que el detalle de la muerte de Atahualpa se reserva para quienes poseen una visión global de la cosmología y mitología andinas.

Así, mientras la obra de Guamán Poma presenta una protesta superficial desde ya subversiva por su tenor y por su intención, ésta se constituye en vehículo de múltiples niveles y posibilidades cuya clave reside justamente en la comprensión del esquema mental andino. Utilizando el signo indeleble de la tradición, Guamán Poma traza un derrotero que progresa de la comprensión del cataclismo a la imperiosa necesidad de supervivencia para de allí dar el salto rebelde no sólo a la permanente expectativa del retorno al tiempo del orden sino quizá también a la constante y activa búsqueda del próximo Pachacuti.

CONQUISTA CORTALE LA CAVESA ATAGUALPA INGA UMANTA CUCHU

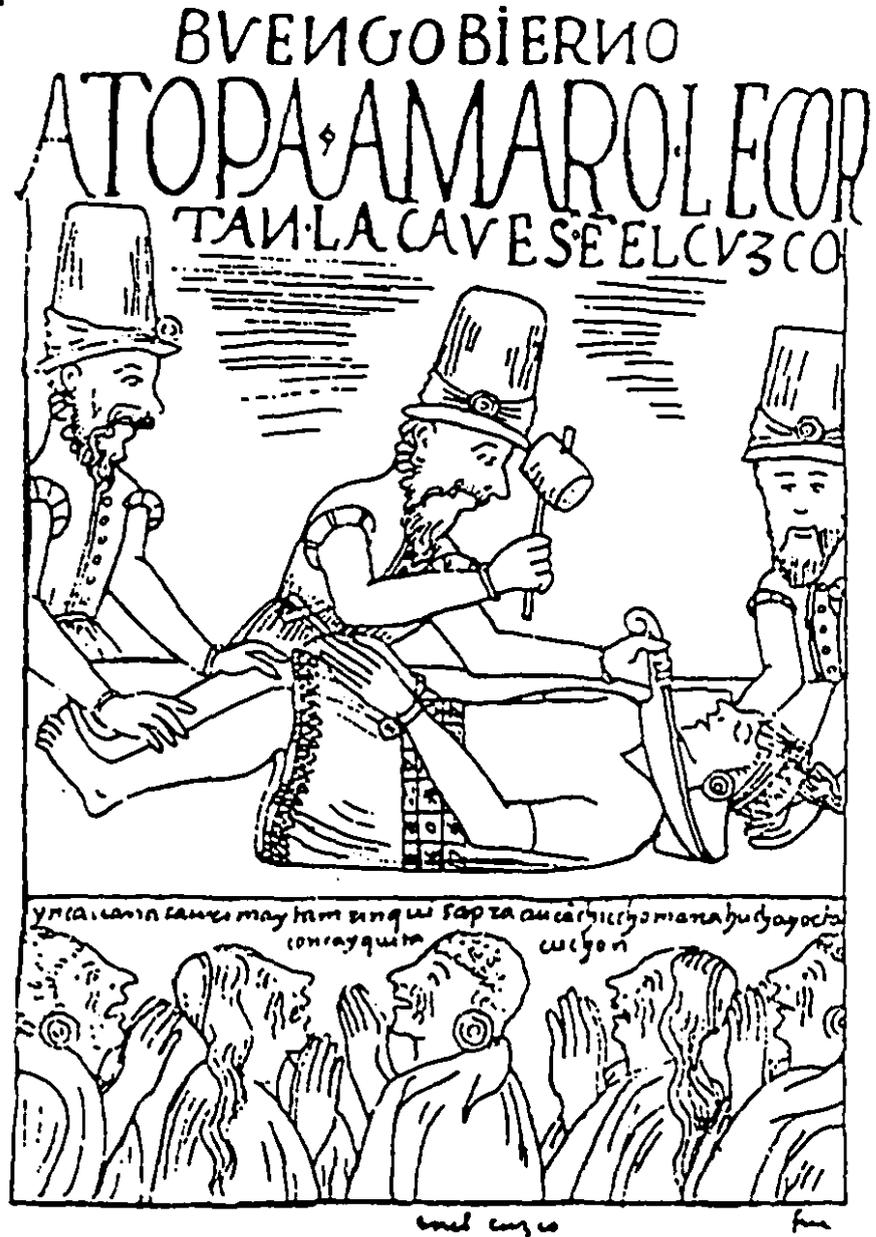


murió atagualpa
en la ciudad de Cajamarca

Je como

Conquista • cortarle la cabeza a Atagualpa Inga, umanta cuchun. Murió Atagualpa en la ciudad de Cajamarca.

193 Figura Nº 7 -Guamán Poma, 297.



Buen Gobierno • A Topa Amaro le cortan la cabeza en el Cuzco. Inca Uanacauri maytam inqui sapta aucancuchoc manahuchayocta con cayquita cuchon • en el Cuzco.

194 Figura Nº 8 - Guamán Poma. 347.

CONCLUSIÓN

El futuro del Nuevo Mundo se vio reflejado por un instante y para siempre en su eterno conflicto entre el texto y la palabra. Guamán Poma y su pueblo se ven representados en la Nueva Corónica por la traducción pictórica de su tradición oral en su confrontación interminable con el signo del texto colonizador. Las contradicciones, matices y ambigüedades existentes entre icono y texto apuntan a la pugna entre dos cosmologías básicamente irreconciliables en su creación e interpretación de un mundo al que nunca se le permitió ser realmente nuevo. Sin embargo -y probablemente a pesar de las intenciones del autor- es posible ver en la obra de Guamán Poma la remota posibilidad de un complemento y de una nueva totalidad.

A la arrogancia del signo escrito se contrapone, inevitable, la persistencia de la palabra. A la pretensión de solidez del texto se enfrenta la fluidez de la tradición hablada. A la determinación última de un camino exclusivo se ofrecen renovables senderos que se bifurcan hasta el infinito. Así, a través de la cúpula fantástica del extranjero se percibe todavía la ineludible realidad de una esencia autóctona natural. Es de la misma manera que a través de la maraña retórica de la Corónica se percibe claramente, para quien quiere verla, una percepción autóctona del orden universal y de su representación en la tierra así como la articulación de una esperanza fundada en su derecho natural.

La obra de Guamán Poma empieza a descubrir sus secretos solamente cuando se le estudia con humilde seriedad. Es de esta manera que, gracias a los estudios de Raquel Chang-Rodríguez, de Beatriz Pastor-Bodner, de Rolena

Adorno, de Luis Millones, de Catherine Poupney-Hart y de Nathan Wachtel entre otros, se levanta el velo de ignorancia que acompaña necesariamente toda pretensión de interpretación última de un texto tan patentemente ambiguo. La preocupación moderna por el estudio de las premisas básicas de la cosmología indígena andina no puede llevar, en efecto, más que a una comprensión cada vez más profunda y a una interpretación cada vez más precisa del texto subversivo -en forma y contenido- de Guamán Poma.

La aproximación a la pluralidad discursiva y subversiva del cronista, objetivo principal de este trabajo, ni puede ni pretende ser conclusiva. Asimismo, su pretensión de originalidad en lo que respecta a la trascendencia de la subversión en Guamán Poma no quiere ser más que otro acercamiento en una -increíblemente- incipiente labor de comprensión de un Nuevo Mundo heterogéneo en su esencia y lamentablemente homogéneo en su representación. Es justamente esta dislocación entre fundamento y expresión que ha dado -y da- cabida a rebeliones inevitablemente sofocadas en sangre indígena. Es así que la intención detrás de este trabajo no es la de atizar el fuego de tardías recriminaciones sino de promover, en lo posible, una mayor comprensión del lado olvidado de una misma identidad. Es necesario comprobar, pues, que la otredad en sí no es peligrosa y que sólo su represión lo es.

En este esfuerzo de comprensión, el presente trabajo comenzó con un intento de aproximación a las categorías del pensamiento cosmológico andino, herramientas de base para la interpretación y comprensión -necesariamente sumarias- de la obra de Guamán Poma. Es así que se estudiaron los elementos constitutivos de la cosmología andina y sus características principales en las cuales

se hallan las claves para descifrar los arcanos mensajes del autor. En el proceso de penetración del contexto de Guamán Poma, el capítulo segundo pasó revista al encuentro de la cultura andina con la española y el esfuerzo que realizaron los andinos para comprender el cataclismo. Utilizando las herramientas cosmológicas tradicionales, éstos llegaron inevitablemente a la conclusión mítica de que en el devenir circular del tiempo, un Pachacuti se había abatido sobre los Andes. Este Pachacuti, insertado en la comprensión tradicional del devenir, sería pronto considerado inherentemente transitorio y reversible.

Con la certeza de la transitoriedad y la reversibilidad del cataclismo de la Conquista, el tercer capítulo trató de cómo Guamán Poma penetra en el campo ideológico del “otro” español y, utilizando el poder del signo de la palabra escrita, ejemplifica y señala el camino de la supervivencia cultural de su pueblo. Así, a través de una aculturación limitada y de una adaptación superficial, reforzadas ambas por la transmisión oral de la tradición, los indígenas llegan a sobrevivir el esfuerzo colonizador del conquistador español. En este tercer capítulo la subversión en Guamán Poma empieza también a hacerse múltiple y a perderse en las profundidades de la cosmovisión andina. Es de esta manera y por esta razón que cuanto más hermético y más excluyente se hace su discurso, tanto más es necesaria una profunda comprensión del sistema cosmológico nativo.

Por último, en el capítulo cuarto se llegó al corolario natural de la supervivencia. En ese último capítulo se pasó revista a los diferentes tipos discursivos y sus probables mensajes así como también se discutió el tema de la transmisión textual y la transmisión pictórica de mensajes aparentemente paralelos pero probablemente divergentes. Así, se profundizó el análisis de los niveles

discursivos -abierto y hermético- en la obra de Guamán Poma. Del descubrimiento de estos varios niveles se extraen los mensajes rebeldes y subversivos del cronista, mensajes que intensifican el conflicto llevándolo desde la resistencia pasiva a la colonización extrema hasta la confrontación total que implica ya no sólo a los hombres sino a sistemas cosmológicos enteros. Guamán Poma difunde entonces, con la esperanza mesiánica y milenarista como base, un mensaje que coloca la derrota en una perspectiva mítica, prescribe un flexible método de supervivencia al mismo tiempo que prevé el inevitable retorno al tiempo del orden, al tiempo del Inca.

Un estudio cuidadoso de la obra de Guamán Poma permite, como se señaló en el segundo párrafo de esta sección, entrever la complejidad de la Nueva Corónica y por ende su importancia en el contexto de la resistencia nativa al orden imperial. Esta resistencia -y su expresión en las obras de recuperación y afirmación americanas- cobran trascendencia contemporánea al señalar los orígenes de la identidad moderna de la América indígena y de la América mestiza. El juego estratégico, la pluralidad de niveles discursivos y en general su inescapable perspectiva nativa presentan la inevitable antítesis de la colonización: el germen de la descolonización.

La Nueva Corónica pretende, de la misma manera, sortear las dificultades políticas e históricas propias a un periodo represivo apropiándose el signo escrito para trascender la pretendida linealidad final del Pachacuti. La transformación de una herramienta de dominación en instrumento de liberación, con su consiguiente -aunque relativa- incorporación en la cosmología circular, enfatizan una vez más la voluntad de supervivencia cultural de la nación andina.

La obra de Guamán Poma no deja, sin embargo, de presentar serias ambigüedades. Es así que el problema del público -o “auditorio”- al que se dirige el cronista no permite más que una aproximación deductiva. Catherine Poupency-Hart trata indirectamente este tema cuando escribe, primeramente, sobre la relación como “vehículo personal o colectivo de reivindicación”¹⁹⁵, y luego, sobre la presencia de una “acusación que no puede enunciarse explícitamente.”¹⁹⁶ Diferentes niveles discursivos entran a jugar un papel preponderante en la transmisión de mensajes de protesta y subversivos que tienen, a todas luces, diferentes destinatarios y objetivos.

Al mismo tiempo, la misma persona del cronista nos es básicamente desconocida puesto que los datos biográficos disponibles sobre el autor nos son proporcionados por él mismo. Es de esta manera que Guamán Poma se inventa una personalidad acreditada en tanto que “autoridad” religiosa¹⁹⁷, política¹⁹⁸, cultural¹⁹⁹ y lingüística²⁰⁰ con la finalidad de no solamente poder hablar en nombre de todos los andinos sino también de poder forzar la barrera de la incompreensión. Esta es la misma barrera de incompreensión que, años antes, Felipillo trató inútilmente de atravesar.

La construcción de este trabajo ha sido, como se puede apreciar, acorde al desarrollo de un proceso personal de entendimiento. Es entonces que la

¹⁹⁵ Poupency-Hart, 255.

¹⁹⁶ Poupency-Hart, 256.

¹⁹⁷ Véase figura Nº 1 en página 60.

¹⁹⁸ Véase Guamán Poma, 12, 18 (...príncipe y gobernador...)

¹⁹⁹ Véase Guamán Poma, 12 (...de todas las dichas comunidades...)

²⁰⁰ Véase Guamán Poma, 17 (...lenguas castellana, quichua, aymara, inga, puquina, colla, canche...)

comprensión del Pachacuti, su inserción en la circularidad del tiempo y la dimensión mítica de la rebelión final no solamente no pueden ser comprensibles fuera del sistema cosmológico propio a los Andes sino que son etapas lógicas dentro de él. Es así que es posible declarar la importancia fundamental de imbibirse *-a priori-* en las premisas básicas de la cosmovisión andina, de la cual debe partir y a la cual debe llegar todo intento de comprensión y de interpretación de la obra de Guamán Poma.

Guamán Poma y su obra anuncian el futuro de Indoamérica en cuanto a sus conflictos y sus alternativas. Como Garcilaso el Inca y Sor Juana Inés más tarde, sus escritos revelan la intención de afirmación y de identificación de una nueva realidad americana y universal. Esta nueva realidad es tal que rechaza el designio oficial de los Archivos patriarcales para llenar el ámbito de la creación con una nueva conciencia irreductible. El tiempo de la interpretación única llegaba a su fin y la realidad se desdoblaba en nuevas dimensiones que se hacían todas reales y posibles. Éstas eran tan reales y tan posibles que la rebelión mítica de Inkarrí se ha repetido y vuelto a repetir con la fuerza de un destino que titubea, oscilante como un péndulo, entre la historia y el mito, entre el tiempo y la eternidad y entre lo real y lo fantástico. Así, al leer las obras fundacionales de la invención americana, cimientos de identidad y expresiones de una búsqueda incompleta, la pregunta de Foucault: “¿Qué diferencia hace quién habla?” cobra una dimensión de espejo y de espejismo pues ambos -el que habla y el que escribe, el extranjero y el indígena, el conquistador y el conquistado- se imaginan desde siempre reflejándose y se reflejan para siempre al imaginarse.

Lista de Láminas

- | | | |
|------------|-----------|--|
| Página 61 | Figura 1. | Página 14 del manuscrito de Guamán Poma.
"Como Dios ordenó la dicha primer corónica." |
| Página 75 | Figura 2. | Página 366 del manuscrito de Guamán Poma.
"Pregunta el autor." |
| Página 76 | Figura 3. | Página 364 del manuscrito de Guamán Poma.
"Consejo Real de estos reinos." |
| Página 79 | Figura 4. | Páginas 983 y 984 del manuscrito de Guamán Poma.
"Mapamundi de las Indias." |
| Página 96 | Figura 5. | Página 42 del manuscrito de Guamán Poma.
"Pontifical Mundo." |
| Página 106 | Figura 6. | Página 1057 del manuscrito de Guamán Poma.
"Ciudad. La Villa Rica Imperial de Potosí." |
| Página 125 | Figura 7. | Página 390 del manuscrito de Guamán Poma.
"Conquista. Córtanle la cabeza a Atahualpa Inca." |
| Página 126 | Figura 8. | Página 451 del manuscrito de Guamán Poma.
"Buen Gobierno. A Túpac Amaru le cortan la cabeza." |

BIBLIOGRAFÍA

- Albornoz, Cristóbal de. Instrucción. Eds. Henrique Urbano y Pierre Duviols. Madrid: Historia 16, 1989.
- Adorno, Rolena. Cronista v príncipe: la obra de don Felipe Guamán Poma de Avala. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989.
- . Writing and resistance in Colonial Peru. Austin: University of Texas Press, 1986.
- Aguirre, Mariano. Historia de América Latina. Madrid: Editorial Hernando, 1978.
- Arguedas, José María y Mateo Garriazo. "Mito de Inkari." Mitos v leyendas del Perú. Ed. César Toro Montalvo. Lima: A.F.A. Editores, 1991.
- Basadre, Jorge G. Historia del derecho peruano. Lima: Edigraf, 1986.
- Baudin, Louis. L'empire socialiste des Inka. Paris: Institut d'ethnologie, 1928.
- Baudizzone, Luis M. Poesía, música y danza inca. Buenos Aires: Editorial Nova, 1943.
- Belaúnde, Víctor Andrés. Peruanidad. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1968.
- Bingham, Hiram. In the wonderland of Peru. Washington D.C.: The National Geographic Society, 1913.
- Brading, David. Orbe Indiano. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Burga, Manuel. Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas. Lima: Instituto de apoyo agrario, 1988.
- Burland, C.A. Peru under the Incas. London: Evans Bros., 1967.
- Cabeza de Vaca, Alvar Núñez. Nafragios y Comentarios. Ed. Roberto Ferrando. Madrid: Historia 16, 1984.

- Carpenter, Lawrence. "Inside/Outside, which side counts? Duality-of-Self and Bipartization in Quechua." Andean cosmologies through time. Eds. Robert Dover et al. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- Carrión, Benjamín. Atahualpa. Guayaquil: Publicaciones educativas Ariel, 1974.
- Castro-Klaren, Sara. "Huamán Poma y el espacio de la pureza." Revista Iberoamericana XLVII (1981): 45-67.
- Colón, Cristóbal. Los cuatro viajes - Testamento. Ed. Consuelo Varela. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- Cortázar, Pedro Felipe. El retorno de los Incas. Lima: Documental Editores, 1993.
- Cossío del Pomar, Felipe. El mundo de los incas. México: Fondo de Cultura Económica, 1969.
- Cunningham, Adrian., ed. The Theory of Myth. London: Sheed and Ward, 1973.
- Chang-Rodríguez, Raquel. El Discurso Disidente: Ensayos de Literatura Colonial Peruana. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991.
- , "Sobre los cronistas indígenas del Perú y los comienzos de una escritura hispanoamericana." Revista Iberoamericana 48 (1982): 533-548.
- , Violencia y subversión en la prosa colonial hispanoamericana, siglos XVI y XVII. Madrid: Porrúa Turranzas, 1982.
- , La apropiación del signo: tres cronistas indígenas del Perú. Temple: Center for Latin American Studies, Arizona State University, 1988.
- Degregori, Carlos Iván. El surgimiento de Sendero Luminoso. Lima: Instituto de estudios peruanos, 1990.
- Dover, Robert., Katharine Seibold and John McDowell, eds. Andean cosmologies through time. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- Duviols, Pierre. Cultura andina y represión, procesos y visitas de idolatrias y hechicerías Cajatambo siglo XVII. Cuzco: Centro de estudios rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1986.

- , Introducción a Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas de Cristóbal de Albornoz. Madrid: Historia 16, 1989.
- , La destrucción de las religiones andinas. México: UNAM, 1977.
- Earls, John. “La organización del poder en la mitología quechua.” Ideología mesiánica del mundo andino. Ed. Juan M. Ossio. Lima: Ignacio Prado Pastor, 1973.
- Eliade, Mircea. Aspects du mythe. Paris: Gallimard, 1963.
- , Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return. New York: Harper and Row, 1959.
- Espinoza Soriano, Waldemar. “Un movimiento religioso de libertad y salvación nativista: Yanahuara 1596.” Ideología mesiánica del mundo andino. Ed. Juan M. Ossio. Lima: Ignacio Prado Pastor, 1973.
- Esteve Barba, Francisco. Crónicas peruanas de interés indígena. Madrid: Real Academia Española, 1968.
- Estremadoyro Robles, Camila. Diccionario Histórico-Biográfico - Peruanos Ilustres. 4ª ed. Lima: A.F.A. Editores, 1995.
- Fernandez de Oviedo, Gonzalo. Sumario de la natural historia de las Indias. Ed. Manuel Ballesteros. Madrid: Historia 16, 1986.
- Ferrero, Onorio. “Significado e implicaciones universales de un mito peruano.” Ideología mesiánica del mundo andino. Ed. Juan M. Ossio. Lima: Ignacio Prado Pastor, 1973.
- Foucault, Michel. Les mots et les choses. Paris: Gallimard, 1966.
- , “What is an author?” Textual Strategies: Perspectives in post-structuralist criticism. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1984.
- Fuentes, Carlos. La Campaña. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.
- , Myself with others. London: André Deutsch Limited, 1988

- Fuenzalida, Fernando. El indio y el poder en el Perú. Lima: Moncloa-Campodónico, 1970.
- Garcilaso de la Vega, El Inca. Comentarios reales de los Incas. Ed. Carlos Aranibar. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- , Comentarios reales de los Incas. Buenos Aires: Emecé, 1945.
- González Echeverría, R. Myth and Archive: A theory of Latin American narrative. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Gorriti Ellenbogen, Gustavo. Sendero: historia de la guerra milenaria en el Perú. Lima: Apoyo, 1991.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe. Nueva corónica y buen gobierno. Ed. Franklin Pease. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- , Nueva corónica y buen gobierno. México: Siglo XXI Editores, 1980.
- Guillén Guillén, Edmundo. Versión Inca de la conquista. Lima: Milla Batres, 1974.
- Guillou, Benoît. “Une théologie de prospérité au Pérou.” Le Monde Diplomatique marzo 1996: 27.
- Gutmann, Margit. “Visión andina del mundo y conceptos religiosos en cuentos orales quechuas del Perú.” Mito y simbolismo en los andes. Cuzco: Centro de estudios regionales andinos “Bartolomé de las Casas”, 1993.
- Harari, Josué. Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism. New York: Cornell University Press, 1979.
- Haya de la Torre, Victor R. Espacio-tiempo histórico. Lima: Monterrico Editores, 1986.
- Hemming, John. The conquest of the Incas. New York: Harcourt, 1970.
- Heredia, Víctor. Taki Ongoy. Audiocassette. Buenos Aires: Polygram Discos, 1986.
- Howel, Jane. “Of Myth and Reality: Andean Interpretations of their History”. Folklore Forum, 1989, v.22, 5-14.

- Husson, Jean-Philippe. La poésie quechua dans la chronique de Felipe Waman Puma de Ayala: de l'art lyrique de cour aux chants et danses populaires. Paris: L'Harmattan, 1985.
- Jara, R. and N. Spadaccini, eds. 1492-1992: Re/discovering Colonial Writing. Minneapolis: Prisma, 1989.
- Kirk, G.S. Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and other Cultures. Berkeley: University of California Press, 1970.
- Lara, Jesús. Mitos, leyendas y cuentos de los quechuas. La Paz: Ed. L.A.L., 1973.
- Larra, Idilberto. Adivinanzas Quechuas. Ayacucho: EIU, 1981.
- Las Casas, Bartolomé de. Brevisima relación de la destrucción de las Indias. Ed. André Saint-Lu. Madrid: Cátedra, 1991.
- López Albújar, Enrique. Cuentos andinos. Lima, PEISA, 1991.
- López-Baralt, Mercedes. Icono y conquista: Guamán Poma de Ayala. Madrid: Hiperión, 1988.
- , "La crónica de Indias como texto cultural: articulación de los códigos icónico y lingüístico en los dibujos de la Nueva corónica de Guamán Poma." Revista Iberoamericana 48 (1982): 461-531.
- López Martínez, Héctor. Rebeliones de mestizos y otros temas quinientistas. Lima: Villanueva, 1972.
- Lora Risco, Alejandro. Estructura fenomenológica de la historia andina. Santiago de Chile: Ediciones Mar del Plata, 1992.
- MacCormack, Sabina. Religion in the Andes: vision and imagination in early colonial Peru. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Mariátegui, José Carlos. Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Lima: Amauta, 1986.
- Matto de Turner, Clorinda. Tradiciones cuzqueñas. Lima: Torres Aguirre, 1886.

- Métraux, Alfred. The History of the Incas. New York: Pantheon Books, 1969.
- Millones, Luis. "Un movimiento nativista del siglo XVI: El Taki Onqoy"
Ideología mesiánica del mundo andino. Ed. Juan M. Ossio. Lima: Ignacio Prado Pastor, 1973.
- Molina, Cristóbal de. Fábulas y mitos de los Incas. Madrid: Historia 16, 1989.
- Moore, Sally Falk. Power and property in Inca Peru. New York: Columbia University Press, 1958.
- Morote Best, Efraín. Aldeas sumergidas, cultura popular v sociedad en los Andes. Cuzco: Centro de estudios rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1988.
- Murúa, Martín de. Historia general del Perú. Ed. Manuel Ballesteros. Madrid: Historia 16, 1987.
- Nash, Mark. "Radical Critique and Eschatology: The Chronicle of a Sixteen-Century Peruvian Indian." McGill University Thesis, 1993.
- Noel, Daniel C., ed. Paths to the Power of Myth. New York: Crossroad, 1990.
- Ortega, Julio. "Guamán Poma de Ayala y la conciencia cultural pluralista en el Perú colonial." Nueva Revista de Filología Hispánica 1988, v.36, 365-377.
- Ossio, Juan M., ed. Ideología mesiánica del mundo andino. Lima: Ignacio Prado Pastor, 1973.
- , "Guaman Poma: Nueva corónica o carta al rey, un intento de aproximación a las categorías del pensamiento del mundo andino." Ideología mesiánica del mundo andino. Ed. Juan M. Ossio. Lima: Ignacio Prado Pastor, 1973.
- , Violencia estructural en el Perú: Antropología. Lima: Asociación Peruana de Estudios e Investigación para la Paz, 1990.
- Oviedo, José M., ed. La edad del oro. Barcelona: Tusquets, 1986.
- Panikkar, R. Myth, Faith and Hermeneutics. New York: Paulist Press, 1979.
- Palma, Ricardo. Tradiciones peruanas. Madrid: Aguilar, 1964.

- Palmer, David Scott. The Shining Path of Peru. New York: St. Martin's Press, 1992.
- Pastor Bodner, Beatriz. The armature of conquest: Spanish accounts of the discovery of America, 1492-1589. Stanford: Stanford University Press, 1992.
- , Discursos narrativos de la conquista: mitificación v emergencia. Hanover: Ediciones del Norte, 1988.
- Patterson, Thomas Carl. The Inca empire: the formation and disintegration of a pre-capitalist state. New York: Berg, 1991.
- Paz, Octavio. El laberinto de la soledad. México: Fondo de cultura económica, 1983.
- Pease, Franklin., ed. Nueva Corónica v Buen Gobierno. (Felipe Guamán Poma de Ayala) Lima: Fondo de Cultura Económica, 1993
- , “Felipe Guamán Poma de Ayala: mitos andinos e historia occidental.” Caravelle 37 (1981): 19-36.
- , “El mito de Inkarrí y la visión de los vencidos.” Ideología mesiánica del mundo andino. Ed. Juan M. Ossio. Lima: Ignacio Prado Pastor, 1973.
- , Los últimos Incas del Cuzco. Madrid: Alianza Editorial, 1991.
- Peñuelas, Marcelino. Mito, literatura y realidad. Madrid: Gredos, 1965.
- Poupeney Hart, Catherine. “Diálogos y sátira en la Crónica de Felipe Huamán Poma de Ayala.” Scriptura 11 (1996):191-201.
- , “Estrategias de resistencia al orden imperial en la crónica de Indias.” Actas Irvine 92 III (1994):254-263.
- , “Histoire(s) dans la Chronique ou les fissures du masque.” Parole exclusive, parole exclue, parole transgressive. Eds. Antonio Gómez-Moriana y Catherine Poupeney-Hart. Montréal: Editions du Préambule, 1990.
- Prescott, William. History of the conquest of Peru. New York: Harper, 1847.
- , The world of the Incas. London: Gifford, 1970.

- Rasnake, Roger N. Domination and Cultural Resistance: Authority and Power among an Andean People. London: Durham University Press, 1988.
- Ripoll, Carlos., ed. Conciencia intelectual de América. New York: Las Américas, 1970.
- Rowe, John. "El movimiento nacional Inca del siglo XVII" Túpac Amaru II: 1780. Lima: 1976.
- Seibold, Katherine. "Textiles and cosmology in Coquecancha, Cuzco, Peru." Andean cosmologies through time. Eds. Robert Dover et al. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- Silverblatt, Irene Marsha. Moon, sun and witches: gender ideologies and class in Inca and colonial Peru. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- , "Rebelión y religión en dos crónicas indígenas del Perú de ayer." Revista de Crítica Literaria Hispanoamericana, 1988, v.14, 175-193.
- , "Reinterpretación de la conquista del Perú." Revista de Temas Hispánicos, 1987, v.4, 389-398.
- Stern, Steve J. Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest. Madison: University of Wisconsin Press, 1982.
- Strong, Simon. Shining Path: The World's Deadliest Revolutionary Force. London: Harper Collins, 1992.
- Szeminski, Jan. Vocabulario y textos andinos de don Felipe Guamán Poma de Ayala. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Tipton, David. Atahualpa. Chur, Switzerland: Plata, 1975.
- Todorov, Tzvetan. La conquista de América: El problema del otro. México: Siglo XXI, 1991.
- Toro Montalvo, César. Mitos y leyendas del Perú. Lima: A.F.A. Editores, 1991.
- Urbano, Henrique., ed. Mito y simbolismo en los Andes. Cuzco: Centro de estudios rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1993.

- , “Las tres edades del mundo. La idea de utopía y de historia en los Andes.” Mito y simbolismo en los Andes. Enrique Urbano, compilador. Cuzco: Centro de estudios regionales andinos “Bartolomé de las Casas”, 1993.
- Valcárcel, Carlos D. La rebelión de Túpac Amaru. México, Fondo de Cultura Económica, 1973.
- Vargas Llosa, Mario. Lituma en los Andes. Barcelona: Planeta, 1993.
- Vargas Ugarte, Rubén. Historia general del Perú. Lima: Milla Bartes, 1966.
- Von Hagen, Victor. Realm of the Incas. New York: Mentor, 1961.
- Wachtel, Nathan. La vision des vaincus: les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole. Paris: Gallimard, 1971.
- , “Rebeliones y milenarismo” Ideología mesiánica del mundo andino. Ed. Juan M. Ossio. Lima: Ignacio Prado Pastor, 1973.
- , “La visión de los vencidos: La conquista española en el folklore indígena” Ideología mesiánica del mundo andino. Ed. Juan M. Ossio. Lima: Ignacio Prado Pastor, 1973.
- Wedin, Åke La cronología de la historia incaica. Madrid: Insula, 1963.
- Zárate, Agustín de. The discovery and conquest of Peru. Trad. J.M.Cohen. Suffolk: Penguin Books, 1968.
- Zegarra Paniagua, Israel. Reinado y costumbres de los Incas. Cochabamba: Academia Nacional de la Lengua Quechua, 1972.
- Ziólkowski, Mariusz et al., eds. Time and Calendars in the Inca Empire. Oxford: BAR International Series, 1989.
- Zuidema, Tom. “Inca cosmos in Andean context.” Andean cosmologies through time. Eds. Robert Dover et al. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- , “Una interpretación alterna de la historia incaica”, Ideología mesiánica del mundo andino. Ed. Juan M. Ossio. Lima: Ignacio Prado Pastor: 1973