

CONFLICTO COLONIAL ANDINO Y MEDIACIÓN TEOLÓGICA EN LA CRÓNICA DE GUAMÁN POMA

THE ANDEAN COLONIAL CONFLICT AND THEOLOGICAL MEDIATION IN GUAMÁN POMA CHRONICLES

FERNANDO AMAYA FARÍAS*
Universität Hamburg

Fecha de recepción: 24 de febrero de 2012

Fecha de aceptación: 9 de mayo de 2012

Fecha de modificación: 23 de mayo de 2012

RESUMEN

La *Nueva crónica y buen gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala representa un documento de protesta muy singular en palabras e imágenes, como defensa de los indígenas maltratados y explotados por el sistema colonial. El cronista como indígena cristiano critica a los funcionarios políticos y religiosos de la colonia, posición que no implica necesariamente la ruptura con el sistema colonial. Para Guamán Poma, lo que amenaza la vida de las culturas indígenas no es la predicación de la salvación ni la forma ideal de vida cristiana, sino las concreciones históricas con las que el cristianismo es transmitido en la Colonia. La mediación teológica que plantea el cronista la formula desde la pregunta por la ruptura y continuidad, por la compatibilidad e incompatibilidad que se presenta entre las religiones andinas y el cristianismo.

PALABRAS CLAVE: mediación escritura-imagen, cristianismo, conflicto colonial, continuidad, ruptura.

ABSTRACT

La nueva crónica y buen gobierno by Felipe Guamán Poma de Ayala represents a document of protest outstanding in words and images for the defense of the oppressed natives. The writer's own experience as native and Christian is the startingpoint for his criticism of the colonial system. In his opinion the negative influence on the native culture wasn't caused by the Christian promise of salvation nor by the proclaimed ideal way of Christian living, but by the way Christianity was transformed through the colonial context. The author's main interest is to raise the question of the interruption and continuance and the compatibility and incompatibility between the native religions and Christianity.

KEYWORDS: mediation words-images, Christianity, colonial conflict, continuance, interruption.

* Doctor en Filosofía. Universität Frankfurt am Main.

En 1615 el cronista indígena Felipe Guamán Poma de Ayala¹ presentó su carta-obra al rey Felipe III de España, *Nueva crónica y buen gobierno*², texto de mil doscientas páginas —de las cuales 398 son ilustraciones—, escritas en quechua y español. El manuscrito no llegó al destinatario y fue hallado en 1908 en la Biblioteca Real de Copenhague por el historiador alemán Richard Pietschmann³, pero su primera publicación fue sólo hasta 1936 por el francés Paul Rivet en una edición facsimilar del Museo de París. En 2001 la Biblioteca Real de Copenhague presentó en forma digital el manuscrito completo.

Los pocos datos que se conocen sobre la vida de Guamán Poma se extraen de la misma crónica, datos autobiográficos en que se presenta el autor como un indígena de origen noble, cuyo padre tuvo el honor de recibir el apellido español de Ayala, por haber participado en una batalla entre Pizarro y Almagro, “/413[415] En este tiempo seruíó a su Magestad en esta batalla don Martín de Ayala, el excelentísimo señor, padre del autor” (1, 302). Y en las folias finales de la crónica vuelve a afirmar “/736[750] Y seruíó a su Magestad en la batalla de Collau de Uarina Pampa del encuentro de Gonzalo Pizaro y adonde ganó el nombre de Ayala, serbiendo a su Magestad” (2, 151). A diferencia del Inca Garcilaso, Guamán Poma era andino por los lados paterno y materno (Adorno, “Waman Puma” XVII) y su abuelo y padre pertenecieron a los *Yarovilcas* (Porras 617-623), aspecto que se evidencia en su obra⁴. Se da como posible fecha de nacimiento 1526 en San Cristóbal de Sondondon, en la región de Huamanga (actualmente Ayacucho), antigua área habitada por los Soras (Padilla 24). Guamán es de ascendencia inca por el lado materno, sus abuelos habrían sido Tupac Inca Yupanqui y Mama Ocllo; y por el

1. Los autores que estudian al cronista andino difieren en la manera de escribir su nombre. Unos enfatizan el nombre quechua sobre el español; por ejemplo, Rolena Adorno lo escribe en algunos de sus estudios *Waman Puma*.
2. Las citas textuales de la crónica de Guamán son tomadas de la edición Ayacucho (Caracas) de 1980, preparada y comentada por Franklin Pease.
3. Richard Pietschmann asistió en agosto de 1908 al XV Congreso Orientalista Internacional celebrado en Copenhague. Durante el evento examinó la Colección Real de la Biblioteca en la que, por publicaciones dirigidas por el doctor Gigas, se tenía conocimiento de la existencia de manuscritos americanos del siglo XVII. Al examinar la colección, Pietschmann encuentra el manuscrito 4º, N° 2232, con 1179 páginas escritas y 456 dibujos, que contenía la *Primer Nueva Cronica i Bve Gobierno* del desconocido Don Phelipe Guamán Poma de Aiala, Señor i Príncipe. La noticia la publica el historiador alemán en el mismo año en la revista de Berlín: *Nachrichten von der koeniglichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Goettingen Philologisch-historische Klasse*. En 1912 Pietschmann reveló la importancia histórica del manuscrito hallado en el International Congress of Amerinists de Londres.
4. Como afirma Raúl Porras Barrenechea al referirse a los cronistas indígenas, “La crónica india se escribe predominantemente en español, pero el indio que la escribe, no obstante su incorporación a la cultura occidental que significa el mismo arte de escribir y algunas nociones confusas de religión o de historia, piensa predominantemente en quechua. Son mestizos espirituales pero en los que predomina el atavismo indígena. Del español han escogido, sobre todo, la devoción religiosa, mezclándola con sus propias supersticiones y afición a los ritos y ceremonias” (544).

paterno, de ascendencia Yaro Willca, porque su madre Curi Olloco se habría casado con Guamán Mallqui, hijo de Guamán Chawa, gobernante de la región del Chinchaysuyu. Guamán define su posición social como:

/5 don Felipe Guamán Poma de Ayala; cápac, que es príncipe, y gobernador mayor de los indios, y demás caciques y principales y señor de ellos y administrador de todas islas dichas /6 comunidades y sapsi, y teniente general del corregidor de la dicha nuestra provincia de los Lucanas, reino del Perú, el cual habrá como veinte años poco o más o menos que ha escrito unas historias de nuestros antepasados abuelos, y mis padres y señores reyes que fueron antes del Inga. (1, 6-7)

El cronista destaca haber sido testigo de la administración del virrey Francisco de Toledo (1569-81) con las reformas emprendidas en este período, como la implantación de las reducciones por las que las comunidades indígenas fueron removidas de sus territorios y relocalizadas para servir a los intereses económicos coloniales, las visitas generales y el censo de la población, “/452[454] Como don Francisco de Toledo después de haber reducido y visitado y poblado todo el reino, mandó la dicha visita general de los indios tributarios que fuese a visitar a cada provincia a cada visitador” (1, 335). Y como si hubiera presenciado directamente la ejecución del rey inca Tupac Amaru, Guamán rechaza la decisión del virrey Toledo afirmando que “/424[454] Fue degollado Topa Amaro Inga por la sentencia que dio don Francisco de Toledo le dio la dicha sentencia al infante rey inga y murió bautizado cristianamente de edad de quince años” (1, 334). El período más conocido de la vida de Guamán es el que transcurrió entre 1594 y 1600, cuando se desempeñó como intérprete y testigo de las campañas contra las religiones andinas, emprendidas por el visitador religioso Cristóbal de Albornoz. Los últimos años de su vida, hasta 1615, enfatiza su denuncia contra los funcionarios políticos y religiosos de la Colonia, mostrando al mismo tiempo un desánimo y pesimismo al ver que la situación de los indígenas andinos empeora: “1126 [1136] ... mundo al revés es señal que no hay Dios y no hay rey, está en Roma y Castilla; para los pobres, y castigarlo, hay justicia y para los ricos no hay justicia, Dios lo remedie que puede, amén” (2, 446).

El cronista comienza su obra dedicándola al rey de España Felipe III y señala la utilidad religiosa de la misma al parafrasear las palabras de Fray Pedro de Oré⁵, de Huamanga, en el prefacio a la obra de su hermano Luis Jerónimo de 1598: “/1 La dicha corónica es muy útil y prouechosa y es buena para emienda de uida para los cristianos y enfeles y para confesarse los dichos indios y emienda de sus uidas y herronía, ydúltras

5. Entre los autores religiosos de la época influyó en Guamán Poma en la elaboración de sus dibujos el mercenario Fray Martín de Murúa (Ballesteros).

y para sauer confesarlos a los dichos indios los dichos sacerdotes” (1, 4). Los temas que se presentan en la *Nueva corónica y buen gobierno* hacen alusión a una visión legendaria de la época pre-incaica dentro del cuadro de la historia antigua universal (Cardich). El cronista levanta este periodo de la historia sobre una base que en parte contiene el aporte de las tradiciones míticas, de los *quipus* andinos (Brokaw), y la visión bíblica del pasado (Plas; Cabos). La elaboración de la crónica se enmarca en la época colonial inicial, destacándose las guerras civiles posteriores a la conquista (1550) y el período que comprende la década de los sesenta hasta los ochenta del mismo siglo XVI. Guamán señala su participación activa en la sociedad colonial, como traductor para el visitador de la Iglesia Cristóbal de Albornoz, hecho que ayuda a explicar su posición contra las idolatrías de los indios: “/280 [282] ... Todo lo escrito de los pontífices lo sé porque fui sirviendo a Cristóbal de Albornoz, visitador general de la Santa Madre Iglesia, que consumió todas las huacas, ídolos y hechicerías del reino; fue cristiano juez” (1, 199).

Guamán Poma presenta la cultura europea y la andina, ya que “ofrece uno de los casos más notables del individuo que vivió y dejó testimonio de la compleja situación multicultural de su época” (Adorno, “Waman Puma” XVIII), lo que lo lleva a elaborar un discurso paralelo entre las dos culturas, recurriendo al lenguaje escrito y al gráfico⁶. A partir del paralelismo histórico que construye, interpreta la conquista española y las primeras décadas de la colonización desde el protagonismo de los indígenas, lo que nos lleva a entender la alteración de nombres, fechas y sucesos; por ejemplo, construye un diálogo ficticio entre Pizarro y el embajador del rey inca Uáscar para afirmar que los conquistadores fueron acogidos amistosamente por los indios:

/375. CONQUISTA, el primer embajador / de Uáscar Inga al embajador del emperador, el Excelentísimo Señor don Martín Guaman Malqui de Ayala, virrey y segunda persona del Inga de este reino, príncipe, / don Francisco Pizarro / don Diego de Almagro / se dieron paz el rey emperador de Castilla y el rey de la tierra de este reino del Perú Uáscar Inga legítimo, en su lugar fue su segunda persona y su visorrey Ayala. (2, 271)

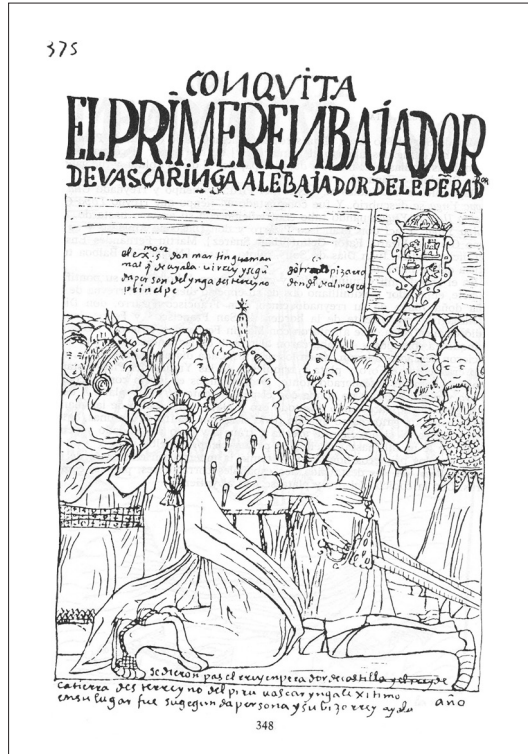
El dibujo⁷ correspondiente al numeral anterior, Dibujo 1, presenta una construcción histórica que realiza el cronista, en la que destaca a un grupo numeroso de indígenas

6. Como afirma Raquel Chang-Rodríguez, al referirse a Guamán, “Sus esfuerzos son representativos de un nuevo sujeto social, el indígena capacitado en lenguas americanas y europeas, en la cultura de ambos mundos, que con frecuencia maneja una compleja red de información y se propone como puente entre los varios intereses que marcan lo trivial y lo principal, lo efímero y lo imperecedero en la América de los siglos VI, XVII y XVIII” (19).

7. Los dibujos son tomados de Guamán Poma de Ayala, Felipe. *El primer nueva corónica y buen gobierno*. México D.F.: Siglo XXI.

que acompañan a su padre Martín Guamán Malqui de Ayala, y que asume a la vez la función de embajador del rey inca Uáscar, con la misión de recibir amistosamente a los conquistadores Francisco Pizarro y Diego de Almagro. Guamán presenta a los indios desarmados, lo que contrasta con el grupo de los conquistadores, provistos de armaduras, cotas de malla, espadas y lanzas.

Dibujo 1



La *Nueva crónica y buen gobierno* es literalmente una carta-crónica escrita para ser enviada a Felipe III⁸. Para algunos es un tratado de incalculable valor histórico, antropológico y un documento político de denuncia del sistema colonial (Cox); para otros, una obra de protesta contra la colonia (Alberdi) o una obra con valor literario, en la que el autor despliega el conocimiento de la literatura colonial, una obra que se mueve en las ideas de la teología medieval y la historia sagrada y profana (Navarro).

8. Dos propósitos manifiesta Guamán Poma al enviarle su obra al rey: darle una relación de la sociedad andina prehispánica e informarle sobre la crisis en la que se encontraba la sociedad andina como resultado de la mala administración colonial.

En este estudio se presenta la perspectiva del cronista como mediador, que se posiciona estratégicamente frente al sistema colonial al no pregonar el rompimiento con el sistema, lo que no implica que no sea crítico con el mismo. A través de su texto buscó defender la existencia y los valores de los indios andinos, al reconocer que “sus proposiciones de organización social no siempre son similares a las que algunos humanistas españoles elaboraban en la corte de España” (Girón de Villaseñor 6). Guamán acepta el sistema colonial y al mismo tiempo lo cuestiona. Como mediador, ofrece al rey Felipe III ser su consejero fidedigno. Y a través de su obra, como él mismo afirma, busca enmendar la vida de los cristianos y andinos, encomenderos, sacerdotes, frailes, mineros, comerciantes y demás personajes de la colonia:

/905[919] ... Mira cristiano qué mal y daño se me hizo como a pobre, qué me hará a otros pobres que no saben nada y son más pobres y sin favor después dicen los padres, oh qué mala doctrina! Como no serán ricos se hacen todo esto; diréis que los protectores a costa del rey los pone para que defiendan; antes ellos hurtan y roba y se aconseja con ellos, y no hay remedio. (2, 294)

El “buen gobierno” para Guamán deberá basarse en las formas de organización que los pueblos andinos ya practicaban antes de la conquista, según los principios del catolicismo y bajo la protección del rey. A pesar de su crítica a los funcionarios de la colonia, para él es inevitable renunciar a las bases del sistema colonial ya instaurado (Adorno, *Guamán Poma* 73). Al buscar espacios posibles dentro del sistema para que los pueblos indígenas posean la garantía de un “buen gobierno”, el cronista se posiciona frente a una realidad marcada por la injusticia generalizada que ejercen los funcionarios políticos y eclesiásticos de la colonia, y por eso defiende a los indios con las herramientas que posee: la escritura, la imagen, la letra y el efecto visual de los dibujos, que llamo aquí estrategia mediadora del texto. Este aspecto se completa y refuerza con la argumentación religiosa que posee como indio y cristiano, fundamentada en la presentación de las tradiciones religiosas indígenas y su relación con la religión cristiana que impuso el sistema colonial. Elabora así un paralelismo para señalar las continuidades entre prácticas religiosas indígenas y cristianas, como las coincidencias entre religión indígena y cristianismo y, por último, las rupturas o incompatibilidades que se presentan entre los dos sistemas religiosos. De esta manera, sin llegar a una minimización de las tradiciones religiosas indígenas ni a su idealización, la interpretación religiosa de Guamán Poma parte del reconocimiento del potencial salvífico de las mismas de cara al cristianismo.

ESTRATEGIA TEOLÓGICA MEDIADORA DESDE EL LENGUAJE ESCRITO Y EL GRÁFICO

En la crónica se plantea una estrategia discursiva y visual que produce un efecto persuasivo en los lectores y provoca al mismo tiempo su indignación, ante una situación que amenaza la vida y el futuro de los indígenas. El desafío que asume Guamán Poma como mediador entre los dos sistemas culturales –el europeo y el andino– lo lleva a “poner de relieve las diferencias cualitativas entre las voces americanas y europeas y, al mismo tiempo, contemplar una imagen o sistema de ordenamiento más global que las incluyera” (Salomón 12). Guamán se vale así del poder que ejerce la comunicación escrita y visual para elaborar su reclamo y criticar el sistema colonial⁹. La comunicación visual ya se valoraba en la Edad Media europea (Sánchez) y en la Iglesia con el Concilio de Trento (1545-63), como legitimidad y conveniencia del uso de la misma para la propagación de la fe (Düx). En la recepción de Trento en el Perú (a partir de 1583 con el Tercer Concilio de Lima) la palabra y la imagen se convirtieron en vehículos privilegiados para la transmisión del mensaje cristiano (Estenssoro)¹⁰.

Los documentos que surgieron en la Iglesia colonial a raíz del III Concilio de Lima, en especial el *Tercer catecismo y exposición de la doctrina christiana por sermones*, escrito por José de Acosta en 1583, enfatizan no sólo el uso de la palabra y la imagen como vehículo para catequizar a la población indígena, sino el contenido que estos medios debían asumir, como lo eran la condena de las prácticas rituales de los indígenas, especialmente la idolatría, las borracheras rituales y la sexualidad (Resines). Guamán Poma se separa de la línea trazada por el *Catecismo* y el III Concilio en cuanto que no

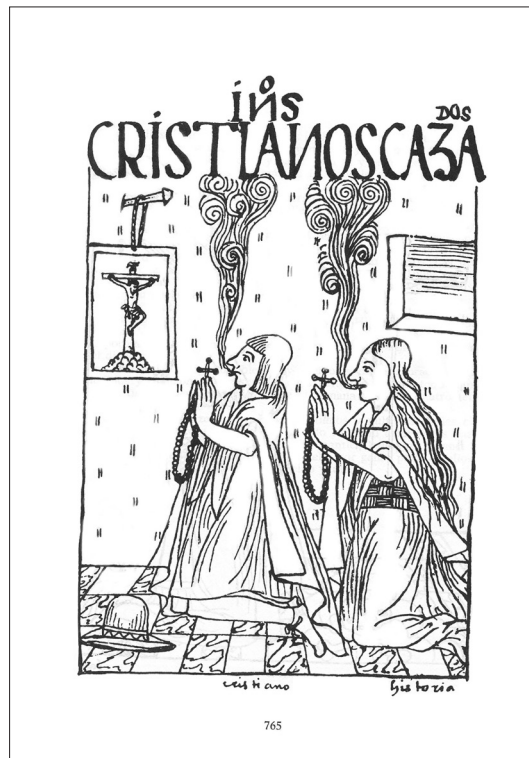
9. Estos dos sistemas de signos —el lingüístico y el icónico— se combinan, según Mercedes López-Baralt, a tres niveles: “En primer lugar, incluye dos textos distintos, ambos autosuficientes: el texto visual (398 páginas) y el texto verbal (782 páginas). En segundo lugar, relaciona ambos corpus de una manera novedosa, que hace que el texto entero trascienda los límites de la literatura ilustrada. En tercer lugar, cada dibujo contiene etiquetas verbales, que ocupan diferentes posiciones y sirven funciones varias que cabe examinar desde los planteamientos sobre *anclaje* y *relevo* de Barthes” (14).

10. Guamán muestra un manejo y conocimiento de la tradición pictórica incaica, por ejemplo en los retratos de los incas, al describir los detalles de la vestimenta y fisonomía (Murra). A pesar de que en el mundo andino prehispánico no hubo una tradición pictórica al estilo mesoamericano, el arte andino es rico en manifestaciones pictóricas, contenidas en mates, qeros, cerámica y textiles; los mismos *quipus* incaicos se consideran como medio visual de comunicación, con la particularidad de que combinan elementos táctiles, como los colores de los cordones, su textura y el tipo de nudo que los ata. Otras manifestaciones artísticas como la pintura las menciona Guamán como parte del arte que los mismos incas utilizaban para guardar la memoria de sus reyes; al referirse cómo Manco Inca después de perder una batalla con los españoles, “406[408] allí edificó muchas casas y corredores, y ordenó muchas chácaras, y mandó retratarse el dicho Mango Inga” (1, 296). En relación con la tradición europea, Guamán utiliza con frecuencia imágenes cristianas como Jesucristo, la virgen María o los santos.

busca condenar las religiones autóctonas, sino despertar la aceptación de los indios ante una audiencia eclesial española, lo que lo lleva a invertir los pecados de los indios que mencionan los documentos eclesiales, en pecados y crímenes de los colonizadores españoles. Así “aprovecha el discurso religioso cristiano creado para la autorreflexión espiritual y moral de los andinos y lo recrea colocando este espejo frente a los mismos europeos” (Adorno, “Waman Poma” xxxi).

La aceptación de los indios es una constante a lo largo de la *Crónica* de Guamán, idea que refuerza en los dibujos como en el siguiente, Dibujo 2, que representa a una pareja de indios y que lleva por título “Indios cristianos”.

Dibujo 2



Los rasgos andinos se destacan solamente en los rostros, la indumentaria de la india y en los zapatos del indio; el resto de la escena muestra elementos que no son andinos, como la indumentaria del indio, la arquitectura del recinto y las imágenes religiosas: el rosario y el crucifijo. La pareja indígena reza el rosario, que cada uno sostiene en sus manos, y de sus bocas emergen volutas que representan las oraciones que se elevan “al cielo”. De la

descripción anterior se desprende que para Guamán Poma la mediación de la imagen le sirve para traducir la propia cultura y experiencia colonial en los términos de la cultura del colonizador¹¹. A través del lenguaje artístico, Guamán revela el carácter policultural de su obra, destacándose así la tradición cultural andina y la iconografía europea de carácter cristiano, en el mismo nivel de importancia (Adorno, “Waman Poma” xxxii-xxxvi).

Al adoptar en los dibujos los signos de la cultura europea para aplicarlos a la propia, el cronista manifiesta cierta “aceptación” estética del mundo del colonizador, pero que no corresponde con su aceptación moral, tal como se percibe en la expresión de los rostros ceñidos y soberbios de los españoles en la mayoría de los dibujos de la crónica donde aparecen. Lo anterior se puede seguir comprobando con el análisis de la ubicación de las personas y los objetos dentro del espacio del dibujo, y relacionarlos con el significado espacial tal como la cultura andina lo percibe, esto es, bajo el paradigma de los “valores posicionales” o “laterales” del *hanan* (alto) y *hurin* (bajo)¹². Desde este paradigma, las diagonales rigen las posiciones de los objetos, el arriba sobre abajo / derecha sobre izquierda, y a cada posición corresponde la ubicación de los seres celestes, divinos y humanos; así, arriba es el lugar de los dioses, los astros; abajo el de la humanidad (Sánchez).

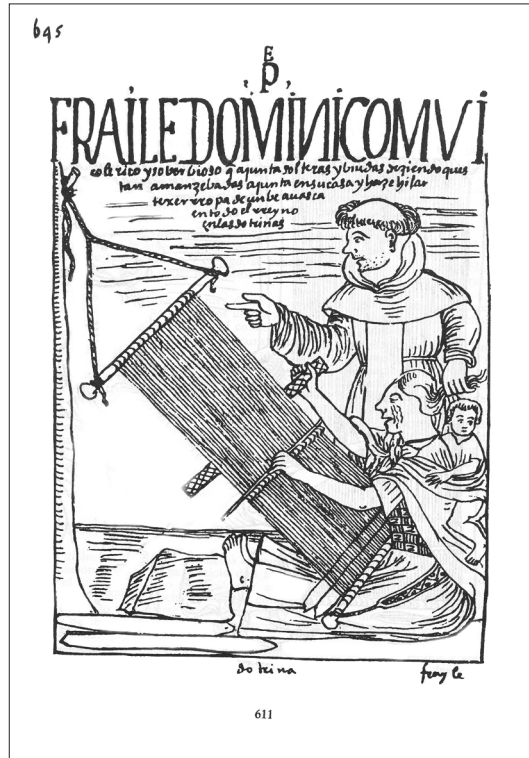
Aplicada la anterior explicación al Dibujo 3, se muestra a un fraile que maltrata a una indígena mientras ésta hila la lana; el fraile queda relegado al sector izquierdo de la lámina (desde la ubicación del observador corresponde al sector derecho, pero al izquierdo desde la ubicación del dibujo) que es un sector que nunca debiera ocupar un buen sacerdote, aspecto que Guamán aclara en el texto explicativo, “/648[662]... Este dicho fraile Morúa fue cura doctrinero del pueblo de Pocouanca Pacica Pichiu; éste fue padre y corregidor, vicario, alcalde, verdugo con sus propias manos, con su disciplina castigaba y se hacía visitador, con este color ajuntaba todas las doncellas y hacía justicia, mandaba, desmandaba...” (2,82).

Siguiendo el mismo paradigma, en el Dibujo 4 correspondiente a la folia 42, se presenta la descripción geográfica andina y la occidental, donde el cronista somete el viejo mundo a las categorías dualistas andinas de *hanan* y *hurin*, como vemos en la representación de la Indias y Castilla. A pesar de que en la nueva situación colonial ni Cuzco

11. La importancia de la imagen y del arte en general cumple en las culturas andinas un papel no sólo artístico, sino ritual y religioso, “de tal manera que lo estético se imbricó con el hacer cotidiano y con la vida ceremonial de un modo integral” (González, Rosati y Sánchez 39).

12. En la base de esta división está la idea del dualismo, que caracteriza, según Robert Hertz, el pensamiento primitivo y que sirve de paradigma para explicar la organización social. El Hanan y el hunin es una división en mitades y tiende a oponerse recíprocamente, desde la base de un contraste general entre lo sagrado y lo profano.

Dibujo 3

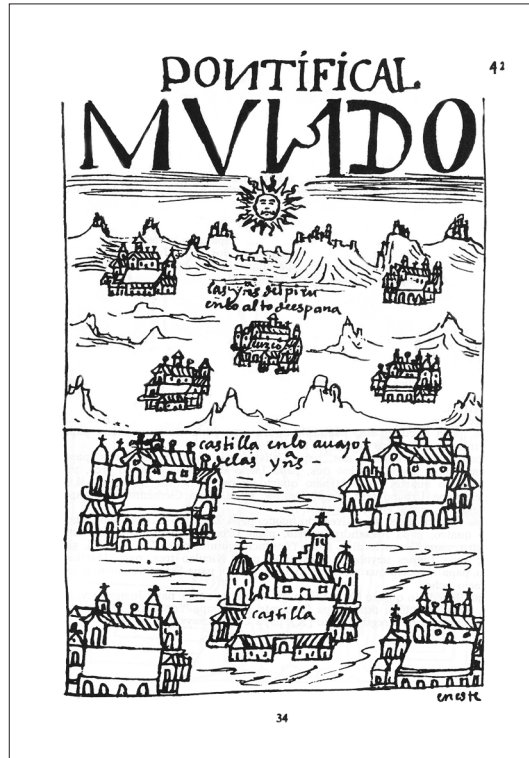


ni el rey inca representan el centro político y geográfico del mundo, el espacio andino, el calendario, las edades del mundo y los conceptos de cultura y naturaleza andinas siguen rigiendo el esquema mental de Guamán, mostrando cómo estos conceptos cumplen en la nueva realidad colonial una función de resistencia¹³.

Desde el punto de vista geográfico, Guamán ubica las Indias en la parte superior del espacio, próximas al Sol. Por el contrario a Castilla la localiza en la parte inferior de las Indias y lejana al Sol. Desde la visión andina del significado de las posiciones, esta ubicación geográfica muestra que Castilla al estar debajo del Sol representa la oscuridad y la noche y por tanto la decadencia y la muerte. Para el caso de las Indias, no sólo la ubicación geográfica cerca del Sol la caracteriza como “la tierra del día y de la luz”; también Guamán la asocia con la raíz quechua *punchau*, aplicada a la altura y al soberano inca,

13. El mapamundi con las cuatro regiones del Imperio, las cinco edades de la humanidad donde los hombres de las dos primeras edades encarnan la virtud, y las dos siguientes el progreso y la cultura, pero que corresponden la decadencia moral y religiosa, en Guamán permean en su esquema de interpretación las divisiones dualista (hanan-alto/hunin-bajo) y cuatripartita (cuatro suyus) (Wachtel).

Dibujo 4



hijo del Sol. Esta ubicación geográfica de las Indias arriba y Castilla abajo no corresponde con la realidad colonial del contexto de Guamán y la crónica; la “supremacía geográfica” no concuerda con la realidad o la “supremacía política”, problema que el cronista resuelve con la propuesta de la “autonomía de los reinos”, la vuelta al antiguo orden para salir del caos de la colonia y que sabe que sólo es posible si el mismo rey de España la lleva a cabo¹⁴. Desde esta perspectiva se entiende el “diálogo” que Guamán presenta al final de la crónica entre él y el monarca español, que como consejero mediador señala:

/966[984] Dime ahora, autor Ayala, cómo se podrá remediar; digo a Vuestra Majestad que todos los españoles vivan como cristianos, procuren de case con su calidad igual señora y dejen a las pobres indias multiplicar, y dejen sus posesiones de tierras, casas, las que han entrado de fuerza se lo vuelva, y pague de lo que ha gozado, y la pena de estos sean ejecutados. (2, 342)

14. “El cronista identifica Castilla con España y con la sede política; a Roma con el Papado y el poder espiritual; a Turquía con el Asia y a Guinea con el Africa. Esta es la particular concepción del ‘universo’ occidental visto por un andino” (Sánchez 23).

Guamán refuerza su papel de mediador ante el rey con el conocimiento que muestra en la crónica de la realidad indígena y del sufrimiento de estos pueblos en la realidad colonial; por eso, frente al sistema colonial, su autoridad radica en el manejo del castellano y de la doctrina cristiana. Si la escritura y la religión cristiana representaron en la colonia un medio de poder de los funcionarios políticos y religiosos (Gareis), en Guamán se transforman en instrumentos mediadores para emprender la defensa de los indígenas. También utiliza para los mismos fines de mediador ante el rey y el Papa la fuerza que ejerce la comunicación visual, tal como se aprecia en el primer dibujo que aparece en la portada de la crónica. (Dibujo 5)

Dibujo 5



En esta lámina se destaca la ubicación jerárquica de las personas; Guamán está ubicado debajo del rey, vestido como un español de la época, arrodillado y con la vista dirigida hacia el Papa, la autoridad suprema. Por la posición de los escudos, es evidente que Guamán concede mayor importancia a estos emblemas que a los personajes; el hecho

de que el signo andino (el escudo) ocupe el rango más bajo de la jerarquía no le resta importancia, ya que la relevancia debe mirarse en el detalle mismo de que aparezca en la portada de la obra, significando que el cronista lo incluye dentro de la aristocracia jerárquica imperial colonial (Sánchez 31). Otro aspecto significativo en el dibujo de la portada es que desde el principio de las posiciones andinas espaciales, los aspectos religiosos resaltan; Guamán aparece subordinado al papa (autoridad espiritual) y no al rey (autoridad política). Así, la disposición espacial elegida por el cronista posterga al rey y lo excluye de la posición central que en el esquema incaico corresponde al rey inca, destacándose con esto la desarticulación sociocultural y el colapso del mundo andino.

ESTRATEGIA TEOLÓGICA MEDIADORA DESDE EL PARALELISMO RELIGIOSO

Para el análisis del paralelismo que Guamán Poma construye entre las tradiciones religiosas andinas y el cristianismo, es necesario ubicar la *crónica* en el contexto de la evangelización colonial. En esta época se dan dos proyectos paralelos, que se implantan simultáneamente y que se desprenden de la imagen del indígena que cada uno de ellos maneja. Por un lado, se da el proyecto que parte de una visión del indígena como el “buen salvaje”, imagen positiva, correspondiente al “indio cristiano”, convertido, devoto, capaz de vivir las reglas morales, incluso mejor que los cristianos españoles. Frente a la institución eclesiástica, el indio convertido tiene derecho a los sacramentos, en especial la confesión y la comunión, pero de ninguna manera a la ordenación sacerdotal¹⁵.

El indio como buen salvaje, convertido al cristianismo, significó el indio asimilado tanto en lo religioso (indio cristiano), en lo jurídico (indio con derechos), en lo político (indio vasallo) y en lo económico (indio tributario). En la práctica, la asimilación del indio al cristianismo fue muy lenta y en general ambivalente, debido a la polémica que se desató con relación a la participación restringida en los sacramentos, así como a la dificultad de comunicación por la falta del conocimiento de las lenguas indígenas. A nivel teológico, desde la implantación de este modelo no se preguntaron los misioneros y los cronistas por la relevancia salvífica de las religiones indígenas para el cristianismo.

Contrario al anterior, se dio un modelo que partió de la imagen del “indio idólatra”, salvaje, difícil de cristianizar, que trajo como consecuencia la puesta en marcha de una evangelización agresiva, que obligaba principalmente a los adultos al catecismo, con acceso restringido a los sacramentos, y que a nivel de las instituciones eclesiásticas

15. Este modelo lo impulsaron los jesuitas en los Andes, e impregna la visión del III Concilio de Lima y en general la obra de José de Acosta.

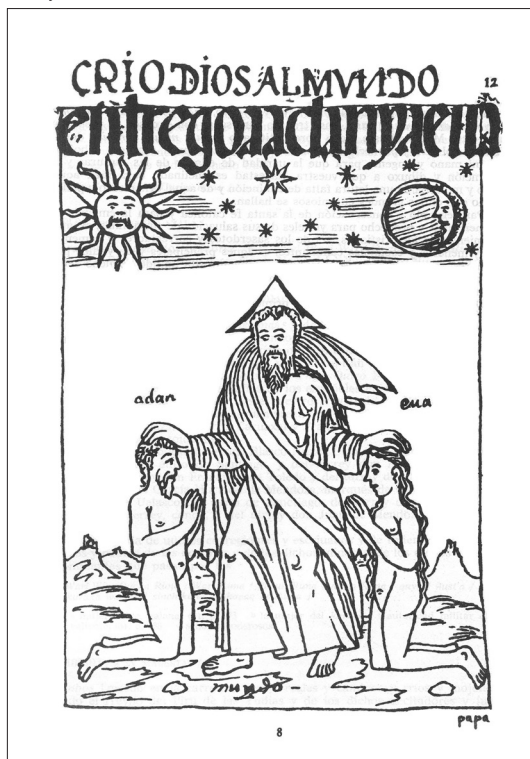
supuso la realización de las llamadas “visitas” para el control de las prácticas idolátricas, y de las “doctrinas”¹⁶. Este modelo desató resistencias por parte de los indios y terminó por ser ineficaz, pues con el tiempo se constató que a pesar de las prohibiciones y persecución a las religiones indígenas, éstas se seguían practicando.

Guamán se identifica y pregona el primer modelo, en cuanto a la apreciación positiva de los indios, pero se diferencia del mismo en el principio teológico que postula. Para él es posible ser indio y cristiano a pesar de las condiciones coloniales en que se implantó el mismo cristianismo. El cronista considera que las religiones indígenas son relevantes para el cristianismo, pues los indios han mostrado desde antes de la implantación de la iglesia colonial, que practicaban la justicia, guardaban los mandamientos y adoraban al dios cristiano con otro nombre, a pesar de no ser conscientes de eso, “/50. PRIMERA GENERACION DE INDIOS... adoraban al Creador con la poca sombra que tenían y no adoraban a los ídolos, demonios, huacas” (1,39). “/912 [926] Con todo eso guardaron los mandamientos y buenas obras de misericordia de Dios en este reino, lo cual no lo guarda ahora los cristianos” (2, 298). Como consecuencia de este principio, para el cronista andino la nueva religión que instauró el sistema colonial no implica ni debe obligar a los indios a romper con sus tradiciones religiosas, ni el método para evangelizar debe ser la imposición. Frente a este presupuesto religioso, el cronista construye un paralelismo teológico entre las tradiciones religiosas andinas y el cristianismo, para señalar las coincidencias, las continuidades y las contradicciones entre las dos tradiciones.

El primer aspecto que destaca en la construcción de las coincidencias es la idea de la creación. Para Guamán el dios creador que aparece en los relatos bíblicos se puede presentar catequéticamente en clave andina, tal como se aprecia en el Dibujo 6. En este, tanto los astros del cielo, como la naturaleza sobre la tierra y los humanos son creados por dios, y más aún, desde las categorías andinas espaciales (*hanan/hurin*) y bipolares (masculino/femenino) se comprende el sentido de la creación, esto es, en el extremo superior derecho aparece el sol y en el izquierdo la luna; dibujados con rostros de hombre y mujer respectivamente. Desde las categorías andinas de las posiciones, este dibujo muestra la adopción de la visión cristiana de la creación en la figura de Dios como creador de Adán, situado en la posición que corresponde a la parte masculina a la derecha y Eva, a la izquierda.

16. La imagen del indio “idólatra” está presente en las crónicas de Francisco de Avila, Juan de Betanzos, Pedro Ciruelo, Luis de Granada, Cristóbal de Molina, Martín de Murúa, Diego de Porres, Pablo José de Arriaga y Cristóbal de Albornoz, y a nivel eclesial en el primer y segundo Concilios de Lima, donde se insiste en el problema de las practicas idolátricas de los indios y las dificultades para la evangelización (Vargas Ugarte I, 18-25).

Dibujo 6

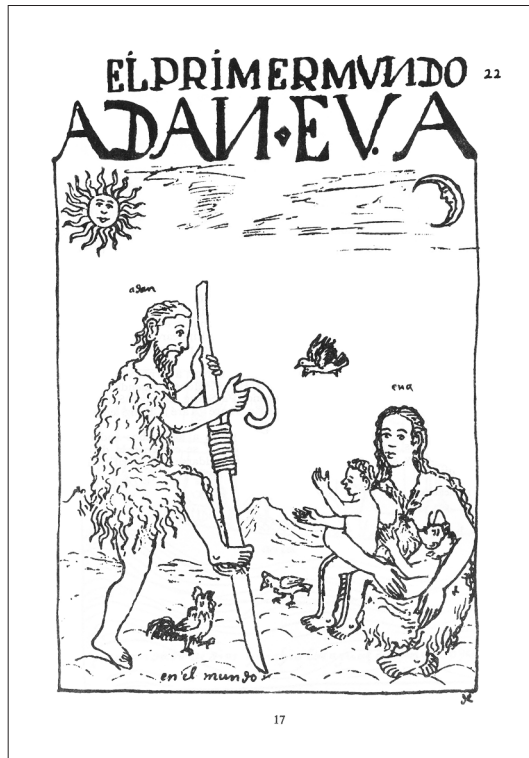


Guamán se refiere a la creación de Dios en el sentido y estilo bíblico, toma los textos del Génesis e integra elementos de la cultura autóctona, como son en un amplio horizonte con montañas, correspondientes al paisaje andino. Este camino implicó para el cronista separarse de las otras teorías sobre el origen de los indios, como las que él mismo menciona:

/60 De cómo no supieron leer ni escribir, estuvieron de todo errados y ciegos perdidos del camino de la gloria, y así como errados de decir que salieron de cuevas y peñas, lagunas y cerros y de ríos, viniendo de nuestro padre Adán y de Eva conforme el traje y hábito de trabajar, arar y adorar a Dios creador ... y otros dijeron que los indios eran salvajes animales, si así fuera no tuvieran la ley ni oración ni hábito de Adán y fueran como caballos y bestias, y no conocerían al Creador. (1, 45-46)

En la línea del paralelismo religioso entre las dos tradiciones, Guamán presenta otro ejemplo, pues “tanto la primera generación de los indios en los Andes como la creación humana responden a una iniciativa creadora de Dios, y los dos fenómenos, el andino (particular) y el humano general (universal), se interpretan desde el paradigma andino”

Dibujo 7



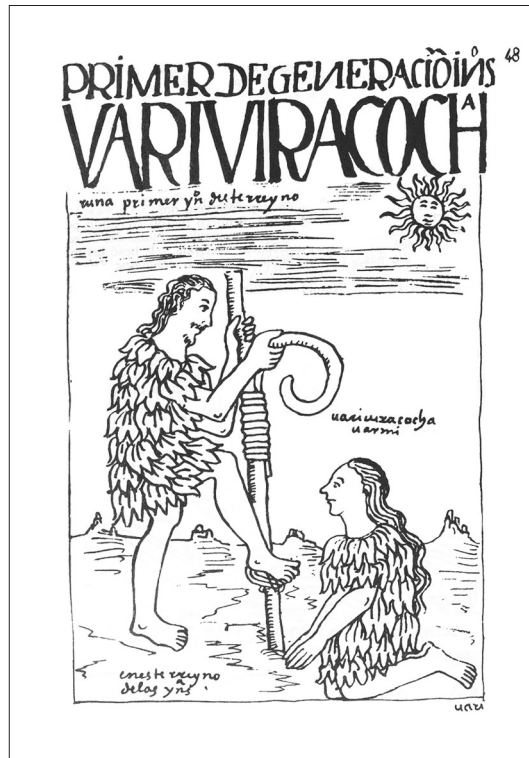
(Amaya 187). En los dibujos correspondientes a las folias 22 y 48 de la crónica aparecen diseñados, en uno la primera pareja humana (Adán y Eva), Dibujo 7, y en el segundo la primera generación de los indios andinos, los *Uari-Uira-Cocha-Runa*, Dibujo 8.

En la comparación de estas dos láminas llama la atención que el sol no aparece ubicado al lado derecho; por el contrario, está desplazado de su posición normal, rompiéndose de esta manera el orden lógico según la cosmovisión andina. El sol no ilumina al hombre y a la mujer, por lo que estos indios de la segunda edad andina claman al creador diciendo,

/49; Señor! hasta cuándo clamaré y no me oirás y daré voces y no me responderás mana hayniuan quicho [Poderoso señor, hasta cuándo clamaré y no me escucharás aun cuando te llamo no me dices: Oye], con estas palabras adoraban al Creador con la poca sombra que tenían, y no adoraban a los ídolos, demonios, huacas. (1, 39)

Estos indios antiguos, a pesar de la “poca sombra que tenían” del creador, según el cronista, ya tenían fe en el Dios creador cristiano. Guamán refuerza esta última afirmación

Dibujo 8



tomando las raíces quechuas, *rura* que significa hacedor de toda la creación, del cielo, el sol, la luna, las estrellas, el aire, los animales, las frutas¹⁷; *paccha* (hanacpacha) que aparece en los ritos agrícolas como, “fuente de agua, que sale de lo alto” (Santo Tomás 158) y la palabra *Huiracocha*, que en la crónica de Betanzos se asocia con la creación, en el sentido del “hacedor del mundo” para referirse a Dios (Betanzos 14). Guamán realiza así una “proyección” de la raíz lingüística indígena hacia la palabra creación en el sentido cristiano, para mostrar que con el término y el significado indígena permanece el sentido teológico cristiano de la creación¹⁸.

Dentro de las continuidades entre el cristianismo y las religiones andinas, Guamán elabora además un paralelismo religioso entre la historia particular de los indios y la

17. En el vocabulario de Diego González de Holguín la palabra *rurari* se traduce como hacer, crear (González 332).

18. La búsqueda de semejanzas entre el cristianismo y las tradiciones religiosas de las culturas no cristianas ha sido un método ya utilizado por los llamados “padres de la iglesia”. Para ellos, los griegos se acercaron a la idea del creador cristiano, al proclamar la existencia de una primera causa o primer móvil superior a la existencia humana (aristotelismo).

universal, con el fin de mostrar las coincidencias y las rupturas que se presentan. Es importante anotar que en la época colonial la historia de la salvación era vista como la única historia universal posible, no se daba aún el debate teológico sobre la cercanía, identidad o diferencia entre historia de salvación e historia universal¹⁹. En este sentido, se explica que para el cronista la historia andina solamente sea parte del gran universo bíblico (creación, patriarcas, profetas), y por eso se pregunta por el origen de los indios en ese proceso.

Para Guamán los indios andinos descienden de Noé por el diluvio y explica esta descendencia a partir de la llamada segunda edad del mundo que se titula: “El segundo mundo, de Noé”. Aquí conecta los motivos que llevaron a Dios a castigar a la humanidad y ordenar a Noé la reconstrucción y población del mundo con los descendientes de este último que llegaron a las Indias:

25/ SEGUNDA EDAD DEL MUNDO desde el arca de Noé del diluvio, seis mil y seiscientos doce años.... Mandó Dios salir de esta tierra derramar y multiplicar por todo el mundo de los hijos de Noé, de estos dichos hijos de Noé uno de ellos trajo Dios a las Indias, otros dicen que salió del mismo Adán, multiplicaron los dichos indios que todo lo sabe Dios y como poderoso lo puede tener aparte esta gente de Indias en tiempos del diluvio como dicho.... (1, 24)

La conexión de los indios con Noé implica para el cronista interpretar desde la óptica cristiana los mitos indígenas de la creación de la humanidad, que se conocen por los relatos de *Huarochirí*, que recogen Ávila, Arguedas y Taylor.

Por la manera como cristianiza los relatos andinos de la creación, Guamán se propone integrar a los andinos al tronco de la humanidad para que sean considerados iguales al resto por descender de Dios, pero respetando la diferencia cultural en razón de la diversificación humana que explica el mito de Noé. En esa construcción se propone mostrar que el universo indígena es producto de un largo proceso creacional dentro de la diversificación de la humanidad, donde no hay cosas ni mundo ni seres humanos independientes del único Dios, el de los cristianos. En ese recorrido, Guamán no sólo conecta la historia andina con la de la salvación. Además hace la conexión del antiguo testamento indígena con la predicación apostólica, señalando que en los Andes ya antes de la conquista de España hubo una primera evangelización por parte del Apóstol Bartolomé, Dibujo 9, y como señal plantó la cruz en un poblado llamado Carabuco.

19. De la historia de salvación hacían parte las religiones como “preparatio evangélica”, que se señala en la patrística con Eusebio de Cesarea, o “desvío de la verdadera religión” posición de la teoría y práctica de muchos misioneros.

Dibujo 9



En el texto de la crónica se amplía:

/93 Milagro de Dios del apóstol San Bartolomé. El primer milagro que hizo Dios en este reino por su apóstol San Bartolomé es como se sigue: en el pueblo de Cacha de como abrasase con el fuego del cielo por el mal y apedreado y con hondas comenzado para matarle y echarle al santo, y de su milagro de Dios en aquella provincia por el apóstol San Bartolomé, y de una maravillosa singular de obra de Santa + Cruz y conversión de un indio natural de Carabuco llamado Anti que después se bautizó y se llamó Anti Uiracocha. (1, 67)

También el cronista indio Pachacuti Yamqui (180) presenta este mito y en su análisis se constata que los dos cronistas, Guamán y Pachacuti, se basan en el mito andino de *Thunupa* y lo cristianizan. Lo que resalta de la interpretación cristiana del mito andino es la intención de los cronistas por afirmar que con la predicación moralizadora del santo itinerante (Thunupa o Bartolomé) se instauran en los Andes los principios de una ética comunitaria, que fundamentan la organización social andina.

El tercer aspecto que se destaca dentro de las coincidencias es la construcción que hace el cronista para afirmar el monoteísmo de los indios. A diferencia de Garcilaso de la Vega, quien distingue las prácticas religiosas de los indios antiguos de la de los incas, donde los primeros eran politeístas y los incas no²⁰, Guamán sostiene que ya los indios de las primeras edades tenían un sólo Dios, a pesar de no ser conscientes de ello, y que lo invocaban con diferentes nombres. Para el cronista,

/55 ... Tenían los indios antiguos conocimientos de que había un solo Dios, tres personas, de esto decían así que el padre era justiciero, yayan runa muchochic, el hijo caritativo, churin runa cayapayac, el menor hijo que daba y aumentaba salud y daba de comer, y enviaba agua del cielo para darnos de comer y sustento, sulcachurin causayuc micoyoc runapcillin ninpac; al primero le llamaban / yayan yllapa [padre relámpago], al segundo Chaupi churin Illapa [el hijo “mediano” relámpago], al cuarto (sic) le llamaban suclla churin yllapa [menor hijo relámpago], que estas dichas tres personas eran, y creían que en el cielo era tan grande majestad y señor del cielo y de la tierra, y así le llamaban Yllapa;... (1, 44)

El Dios de los *Wari Wiracocha Runa* (la primera edad de los indios) es para el cronista el mismo Dios cristiano, es el mismo Dios creador que fue invocado y adorado con otros nombres como *Wiracocha* o *Runacamac*²¹. Los otros nombres que hacen referencia a Dios y que la crónica destaca son *Pachacamac* y *Tunupa*: “/51 ... Estos primeros indios llamados Uariuiracocha runa adoraban al Ticzeuiracocha Caylla Uiracocha Pacha Camac Runarunac hincados de rodillas, puestas las manos y la cara mirando al cielo pedían salud y merced y clamaban con una voz grande diciendo ‘maypimcanqui yaya’ [Dónde estás; dónde estás, Padre?]” (1, 40).

En el camino del paralelismo religioso el cronista es crítico con las religiones indígenas, y por eso presenta contradicciones y rupturas, que giran principalmente en torno al problema de la idolatría de los indios. Para Guamán, ésta se manifiesta en la adoración centrada en las *huacas*, lo que origina las procesiones, las hechicerías, los agüeros y rituales que los incas introdujeron en los Andes:

20 Según Garcilaso, los indios primitivamente “adoraban la tierra y le llamaban: mama pacha, porque les daba sus frutos; otros adoraban al fuego porque les calentaba y porque guisaban de comer con él, otros adoraban un carnero por el mucho ganado que en sus tierras se criaba; otros a la cordillera grande de la sierra nevada por su altura y grandeza y por los muchos ríos que salen de ella para los riegos; ...” (37).

21. En la tradición antigua de los Andes que recogen los informes de *Huarochiri* aparece: “Cuando tenían que realizar alguna tarea difícil, los ancianos desparramaban coca por el suelo y decían: enséñame esto, ayúdame a encontrar esto, Curiraya Huiraccucha, y le rendían culto mucho antes de ser vistos los europeos” (Avila 312).

262 [264] IDOLOS, UACAS DEL INGA y de los demás de este reino, que fue en tiempo del Inga de cómo se siguió primero, de cómo Topa Inga Yupanqui hablaba con las uacas y piedras y demonios, y sabía por suerte de ellos lo pasado y lo venidero de ellos y de todo el mundo, y de cómo habían de venir españoles a gobernar; y así por ello el Inga se llamó Uiracocha Inga. Pero lo demás de cosa de Dios no le enseñó a saber, dunque dicen que decían que había otro Señor muy grande más que ellos, eran diablos, y así decían supay, que por tal conocían por supay. (1, 183)

En esta cita se mencionan dos aspectos importantes, uno que remite al origen de la idolatría en los Andes, vinculada con el gobernante inca, y el otro que se refiere al término quechua *supay*, traducido como diablo, para indicar que los indios ya conocían al demonio²². El *supay* presentado por Guamán está asociado a la autoridad del inca y a su transformación una vez muerto en demonio, que exigía de los indios su veneración y ofrenda de sacrificios.

Los incas eran además idólatras porque mantenían una comunicación con las *huacas, piedras y demonios*, lo que implica ser “cosa del diablo”. El *supay* demonizado, que era la continuidad de los reyes incas (base humana), va perdiendo para el cronista el aspecto humano, con el fin de asociarlo más con la idea cristiana del demonio (diablo espiritual), idea que se halla en la línea del I Concilio de Lima. Por la influencia del demonio se dan otras prácticas idólatras como la de los sacrificios humanos: “267 [269] Idolo y uacas de los Chinchaysuyos, que tenían los principales del Uarco, Pachacámac, Aysavilca; sacrificaban con criaturas de cinco años, y con colores y algodones, tuoa, coca; y fruta y chicha” (1, 187). La práctica de los sacrificios humanos llama la atención de los cronistas andinos, quienes buscan ligarla a la idea del demonio. Para José de Acosta el demonio que había engañado antiguamente a los griegos y romanos también engañó a los indios; “mas, en fin, ya que la idolatría fue extirpada de la mejor y más noble parte del mundo, retiróse a lo más apartado y reinó en estotra parte del mundo, que, aunque en nobleza muy inferior, en grandeza y anchura no lo es” (140).

Para Guamán la idolatría practicada por los indios tiene una explicación histórica: la ruptura de los incas con la continuidad que los indios llevaban desde Adán a través de Noé. Para salir de esta situación, recurre de nuevo al mito de la predicación de *Tinupa* y construye una conversión prototípica de un indio hechicero. Dentro de

22. En otra de las crónicas de la época se traduce también *supay* como demonio y se agrega que el demonio existió en alguna parte como persona: “...que lo que ellos llaman supai saben que fue persona que en este mundo vivió con ellos o con los pasados, que nació de mujer, que murió como mueren todos ellos y que lo tienen sepultado en alguna parte...” (Álvarez 155).

las estrategias teológicas destacamos por último la manera como Guamán enfrenta el conflicto colonial, y para eso asume una posición profética frente al sistema. Su profecía se caracteriza en primer lugar por la denuncia basada en hechos concretos que realizan los funcionarios civiles y religiosos²³. Sus objetivos se resumen en “denunciar la situación violenta colonial, la desestructuración de la cultura andina, y buscar al mismo tiempo, desde la perspectiva andina, las soluciones idóneas para evitar la desaparición de la nación indígena” (Quispe-Agnoli 39). Movidado por razones cristianas hace reclamos a los funcionarios eclesiásticos por la falta de autenticidad, porque lo que predicaban no lo aplicaban para sí mismos, crítica que cobija también a los funcionarios políticos. En su raciocinio afirma que en la práctica de la evangelización los cristianos españoles son incoherentes con la fe que proclaman, por la falta de solidaridad para con los indios: “972 [990] ... y digo a Vuestra Majestad: quien defiende a los pobres de Jesucristo sirve a Dios, que es palabra de Dios en su evangelio, y defendiendo a los indios de Vuestra Majestad sirve a Vuestra Corona Real...” (2, 346). Al igual que el jesuita José de Acosta, quien décadas antes escribía su tratado misional en el Perú colonial, para Guamán los obstáculos para la conversión de los indios provenían primeramente de los colonizadores españoles, cuyo actuar contradecía lo que se predicaba a los indios²⁴. Al emprender en el discurso la defensa de los indios, los pobres de Jesucristo, Guamán asume la escritura y el trazo de los dibujos como espacios de dolor y de superación del mismo, con una fuerza persuasiva propia del discurso profético. En este sentido su profecía no sólo cumple una finalidad política, sino también religiosa, que sigue la línea de los profetas bíblicos, tal como lo muestra el profeta Amós con el tema del lamento, la queja y el dolor ante la destrucción del pueblo y el consecuente castigo realizado por Dios²⁵.

La profecía en Guamán se caracteriza, en segundo lugar, por el anuncio de un castigo religioso. Al respecto distingue entre el castigo para los funcionarios de la

23. “Todos contra los indios pobres” es la frase que se repite al denunciar el cronista los abusos que cometen los funcionarios políticos y religiosos de la colonia. Se trata de una amenaza contra la vida de los indios que es producto del maltrato físico y la explotación y robo material (Steiner).

24. El cristianismo y todas las leyes, afirma Acosta, eran “radicalmente” negados en los hechos. Para él, los bárbaros indios no conocerán a Cristo y su religión, sino a través de los modelos que tengan ante sí, y los provistos por los españoles constituían la negación absoluta de la predicación evangélica: “Difícilmente se han cometido jamás tantos y tan enormes crímenes por ningún pueblo bárbaro y fiero o escita como por esos defensores del derecho natural y por los propagadores de la fe cristiana, que dominados por la opinión y el aplauso del pueblo y por su ambición desenfundada desprecian a cada paso las leyes de Dios y las Ordenanzas de los Reyes Católicos” (281).

25. El profeta Amós predica en un reino floreciente, bastante injusto, bastante corrompido, muy confiado en las propias fuerzas humanas, pero próximo a una catástrofe en que no quiere pensar ni oírlo mencionar. Así llegó Amós a un choque con el rey, según se narra en el capítulo 7. Este rey era Jeroboán II. Además de denunciar vigorosamente las injusticias sociales, Amós predice la catástrofe inminente.

colonia, mestizos y criollos, de los castigos que reciben los Incas por su idolatría²⁶. Sólo un agente externo, un agente reformador, puede intervenir para evitar el castigo de Dios, misión que va dirigida al rey de España: “/981[999] Con esto será remediado vuestra Magestad. Se descargará su real conciencia y bien a los pobres deste reyno” (2, 253). Al profundizar esta dimensión profética reparadora, Guamán complementa la denuncia con el “remedio” (función reparadora que puede tener la misma escritura) contra la violencia colonial y el dolor. El cronista señala así la necesidad de un agente externo que lleve a cabo la reparación; como los profetas bíblicos, este agente es un profeta mesiánico. Para Guamán, el rey de España es quien asume esta misión. El rey posee el poder de superar el desorden y la vuelta o el acceso a un mundo nuevamente ordenado y debidamente reparado²⁷.

Al seguir la lógica de la enmienda, el rey de España no actúa directamente en las Indias y necesita de mediadores idóneos, lo que lleva a entender por qué Guamán se declara consejero del rey y para ello despliega su misión de este género en el “Capítulo de la pregunta”, un diálogo ficticio que el autor sostiene con el rey de España (2, 236-253). En este capítulo el cronista presenta sus ideas utópicas de acción para reformar el gobierno colonial y reparar la situación indígena. Si el rey logra llevar a cabo la reparación, con la ayuda del mediador idóneo (el cronista), el premio se alzará en lugar del castigo: “/559[573] Dios te ayudará, el rey te agradecerá” (1, 429). La mediación que asume el cronista ante el rey posee aspectos religiosos, como la itinerancia que emprende, como viajero experimentado, peregrino sufrido e informante, para ir en busca de los pobres de Jesucristo: “1105 [1115]...Veis aquí toda la pobreza que pasó por servir a Dios Nuestro Señor y favorecer a los pobres de Jesucristo, y dar cuenta a Su Majestad de este reino para el remedio y salvación de las ánimas” (2, 434).

Como un apóstol, que recorre el mundo, “en busca de los pobres de Jesucristo”, Guamán se rehusa a aceptar y ser pasivo ante la muerte injusta y prematura de sus hermanos de raza, los indios:

/962 [976] Sacra Católica Real Magestad, comunicaré con vuestra Magestad sobre el seruijio de Dios nuestro señor y sobre el seruijio de vuestra corona real y aumento y bien de los indios deste reyno. Porque unos le informa mentira y otros uerdades ... Quisiera seruir a vuestra Magestad como nieto del rey

26. Para los castigos bíblicos dirigidos a los funcionarios de la colonia, ver: 1, 21; 2, 23; 2, 101; 2, 110; 2, 137; 2, 428; 2, 477. Para los castigos a la idolatría de los incas, 1, 68; 1, 74; 1, 79; 1, 82; 1, 83; 1, 100; 1, 131; 1, 185.

27. Como Las Casas (351), Guamán (1, 428; 2, 146) argumenta que el rey de España salvaría su alma si hace efectiva la restitución de la soberanía de las Indias a los indígenas. Además añade que el rey presidiría el gobierno sobre el mundo, dividido en cuatro monarquías, siendo las Indias una de ellas.

del Pirú; uerme cara en cara y hablar, comunicar de presente sobre lo dicho no puedo ... Y ancí que por lo escrito nos queremos. (2, 338)

CONCLUSIÓN

No es tarea fácil esclarecer la identidad de Guamán Poma, el autor de la *Nueva corónica y buen gobierno*, pues los pocos datos de su biografía se extraen de su obra. Asimismo se conocen interesantes estudios que recorren el contexto geográfico de su región de origen, para acceder al conocimiento de las características de los antiguos pueblos y *curacas* de *Huamanga* (Alberdi). En 1908 el historiador alemán Richard Pietschmann descubrió el manuscrito de la Biblioteca Real de Copenhague y desde entonces la obra del cronista andino ha despertado el interés de historiadores y antropólogos. Para el análisis de su obra es importante el conocimiento del contexto histórico colonial que testimonió el cronista (Pease). La *Nueva corónica* según el autor es una “carta al rey” Felipe III de España que plantea los problemas de la colonia andina, pero también sugiere soluciones que no implican para el cronista renunciar al sistema colonial, colocándose así como un mediador del mismo.

Guamán Poma analiza el conflicto colonial y se posesiona como mediador religioso; su obra oscila entre el “no hay remedio”, para denunciar los abusos cometidos por los funcionarios de la colonia, los funcionarios políticos como los religiosos, que afectan y amenazan la vida de los indígenas andinos, y la receta concreta que remedie sus males, sin proponer la puesta en marcha de otro sistema político. Tanto el rey de España como el Papa son para el cronista los soberanos del universo, el uno político y el otro religioso.

La defensa de los indios andinos significó para Guamán entrar en confrontación con el sistema político y religioso de la época, “los diversos dibujos resaltan con claridad que la preocupación, tanto de los funcionarios del virreinato, como de la mayoría de los eclesiásticos, era el oro y la plata de los indios” (Amaya 324). Pero la mediación religiosa que el cronista emprende y que en este artículo se buscó fundamentar, se da en la confrontación entre las tradiciones religiosas andinas y el cristianismo. Como indio que profesa el cristianismo, Guamán fundamenta su postura crítica al denunciar las prácticas de los evangelizadores; así, rabiosamente anticlerical, denuncia también a los funcionarios políticos y a todos aquellos que violaban la dignidad de los indios, que llama “cristianos civilizados”, al contrario de los conquistadores españoles, que denomina “pecadores idólatras”.

Guamán Poma explica la desestructuración de los pueblos indígenas desde la crisis demográfica, económica, social y religiosa (“el mundo al revés”), pues con la

conquista se produce una confrontación cultural entre dos mundos —el indígena y el ibérico—; para el cronista el diálogo es el camino, pues los pueblos andinos poseen una tradición histórica milenaria que se compara con la tradición judeo-cristiana bíblica. En este camino del “diálogo histórico” se dan coincidencias, continuidades y también contradicciones (esta última, con la idolatría y la práctica de los sacrificios). Al retomar la historia milenaria andina, el cronista presenta los mitos de origen para mostrar que el dios cristiano ya estaba presente en la historia de su pueblo, al punto de afirmar que los indios antiguos tenían un conocimiento del dios creador: “/62 mira cristiano lector, mira esta gente, el tercero hombre, que fueron o más con su ley y ordenanzas antiguas de conocimiento de Dios y creador, aunque no fueron enseñados tenían los diez mandamientos y buena obra de misericordia y limosna y caridad entre ellos” (1, 46)

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, José de. *De Procuranda Indorum Salute, o Predicación del Evangelio en las Indias*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1954. Impreso.
- Adorno, Rolena. *Guaman Poma y su crónica ilustrada del Perú colonial: un siglo de investigaciones, hacia una era de lectura*. Copenhagen: CD-ROM, Königlichen Bibliothek; Berlín: Karsten Worm, 2001. Impreso.
- . "Waman Puma: el autor y su obra". *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Eds. John V. Murra y Rolena Adorno. Madrid: Historia 16, 1987. Impreso.
- Alberdi Vallejo, Alfredo. *El mundo al revés. Guamán Poma anticolonialista*. Berlin: Wissenschaftlicher Verlag, 2010. Impreso.
- Álvarez, Bartolomé. *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II*. Madrid: Ediciones Polifemo, 1989. Impreso.
- Amaya Farías, Fernando. *Indio y cristiano en condiciones coloniales. Una lectura teológica de la obra Nueva corónica y buen gobierno de Felipe Guamán Poma de Ayala*. Quito: Abya Yala, 2008. Impreso.
- Arguedas, José María. *Dioses y hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila*. México: Siglo XXI, 1975. Impreso.
- Ávila, Francisco de. *De pricorum huaruchiriensum origine et institutes*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas, 1952. Impreso.
- Ballesteros Gaibrois, Manuel. "Dos cronistas paralelos: Huaman Poma y Murúa (Confrontación de las series reales gráficas)". *Anales de Literatura Hispanoamericana* 9 (1981): 15-24. Impreso.
- Betanzos, Juan de. *Suma y narración de los Incas*. Madrid: Atlas, 1987. Impreso.
- Brokaw, Galen. "The Poetics of *khipu* Historiography: Felipe Guaman Poma de Ayala's *Nueva corónica* and the *Relación de los quipucamayos*". *Latin American Research Review* 39.3 (2003):111-130. Impreso.
- Cabos Fontana, Marie-Claude. *Mémoire et acculturation dans les Andes. Guaman Poma de Ayala et les influences européennes (1583-1615)*. Paris: L' Harmattan, 2000. Impreso.
- Cardich, Augusto. "Un esquema de la prehistoria andina en la crónica de Guamán Poma". *Hacia una prehistoria de Sudamérica*. Buenos Aires: Universidad de la Plata, 2003. Impreso.
- Chang-Rodríguez, Raquel. *La palabra y la pluma en Primer nueva corónica y buen gobierno*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial, 2005. Impreso.
- Cox, Victoria. *Guamán Poma de Ayala: entre los conceptos andino y europeo de tiempo*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Bartolomé de Las Casas, 2002. Impreso.

- Dux, Johann Martin. *Zugleich eine Würdigung der grossen Concilien des fünfzehnten Jahrhunderts*. Frankfurt: Minerva Verlag, 1968. Impreso.
- Estenssoro, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532-1750*. Arequipa: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003. Impreso.
- Garcilaso de la Vega, El Inca. "Historia general del Perú. Segunda parte de los comentarios reales de los Incas". *Obras completas*. Madrid: Gredos, 1980. Impreso.
- Gareis, Iris. *Die Geschichte der Anderen. Zur Ethnohistorie am Beispiel Perus (1532-1700)*. Berlin: Reimer, 2003. Impreso.
- Girón de Villaseñor, Nicole. *Perú: cronistas indios y mestizos en el siglo XVI*. México: Secretaría de Educación Pública, 1975. Impreso.
- González Holguín, Diego. *Vocabulario de la Lengva general de todo el Perv llamada Lengva Qquichua o del Inca*. Lima: Universidad de Lima, 1989. Impreso.
- González, Carlos, Hugo Rosati y Francisco Sánchez. *Guamán Poma. Testigo del mundo andino*. Santiago: Centro de Investigaciones Barros Arana, 2003. Impreso.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe. *El primer nueva corónica y buen gobierno*. México D.F.: Siglo XXI, 2006. Impreso.
- . *Nueva corónica y buen gobierno*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980. Impreso.
- Hertz, Robert. "The Pre-eminence of the Right Hand: A Study in Religious Polarity". *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification*. Ed. Rodney Needham. Chicago: The University of Chicago Press, 1973. Impreso.
- Husson, Jean-Philippe. "En busca de las fuentes indígenas de Waman Puma de Ayala, las raíces incas y yaruwillka del cronista indio: ¿invención o realidad?". *Histórica* XIX.1 (1995): 29-71. Impreso.
- Las Casas, Bartolomé de. "Tratado de las doce dudas". *Obras escogidas V*. Ed. Juan Pérez de Tudela. Madrid: Atlas, 1958. Impreso.
- López-Baralt, Mercedes. *Icono y conquista: Guamán Poma de Ayala*. Madrid: Ediciones Hiperión, 1988. Impreso.
- Murra, John. "Una visión indígena del mundo andino". *Guamán Poma, Nueva corónica y buen gobierno*. Madrid: Historia 16, 1968. Impreso.
- Navarro Gala, Rosario. *Lengua y cultura en la "Nueva corónica y buen gobierno"*. Valencia: Universidad de Valencia, 2003. Impreso.
- Ossio, Juan. *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Ignacio Prado Pastor, 1973. Impreso.
- Pachacuti Yamqui, Juan de Santacruz. *Relación de las antigüedades deste reyno del Perú*. Madrid: Historia 16, 1992. Impreso.

- Padilla Bendezú, Abraham. *Huaman Poma: el indio cronista dibujante*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1979. Impreso.
- Pease, Franklin. "Transcripción, Prólogo, Notas y Cronología". *Guamán Poma, Nueva crónica y buen gobierno*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980. Impreso.
- Plas, Sophie. "Une source européenne de la *nueva cronica y buen gobierno* de Guaman Poma". *Journal de la Société des Americanistes*, 82 (1996): 97-116. Impreso.
- Porras Barrenechea, Raúl. *Los cronistas del Perú (1528-1650)*. Lima: Banco de Crédito del Perú, 1986. Impreso.
- Quispe-Agnoli, Rocío. *La fe andina en la escritura: resistencia e identidad en la obra de Guamán Poma de Ayala*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2006. Impreso.
- Resines, Luis. *Catecismos americanos del siglo XVI*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1992. Impreso.
- Salomón, Frank. "Chronicles of the Impossible: Notes of Three Peruvian Indigenous Chronicles". *Foreign and Comparative Studies/Latin American Series* 4 (1982): 9-39. Impreso.
- Sánchez, Julio Alberto. *La crónica de Guamán Poma de Ayala y el simbolismo de la concepción andina*. Kassel: Reichenberger, 1990. Impreso.
- Santo Tomás, Domingo de. *Gramática o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú*. Madrid: Edición de Cultura Hispánica, 1994. Impreso.
- Steiner, Michael. *Guamán Poma de Ayala und die Eroberer Perus: Indianischer Chronist zwischen Anpassung und Widerstand*. Saarbrücken: Breitenbach, 1992. Impreso.
- Stern, Steve. "Algunas consideraciones sobre la personalidad histórica de Don Felipe Guamán Poma de Ayala". *Histórica* II. 2 (1978): 225-228. Impreso.
- Szemiński, Jan. "Las generaciones del mundo según Don Felipe Guamán Poma de Ayala". *Histórica* VII.1 (1983): 69-109. Impreso.
- Taylor, Gerald. *Ritos y tradiciones de Huarochiri. Manuscrito quechua del siglo XVII*. Lima: Lluvia Ediciones, 2001. Impreso.
- Vargas Ugarte, Rubén. *Concilios limenses (1552-1772)*. Lima: Tipografía Peruana, 1951. Impreso.
- Wachtel, Nathan. *Sociedad e ideología. Ensayo de historia y antropología andinas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1973. Impreso.