



**TESIS
PARA OPTAR AL TÍTULO PROFESIONAL DE
PROFESOR DE ENSEÑANZA MEDIA EN HISTORIA Y CIENCIAS
SOCIALES
Y A LOS GRADOS ACADÉMICOS
DE LICENCIADO EN HISTORIA Y LICENCIADO EN EDUCACIÓN**

NOMBRE DEL ALUMNO: Juan Carlos Cabello San Martín

NIVEL ALCANZADO EN LA CARRERA: X Semestre

Profesor Guía: Carolina Figueroa Cerna

Profesor Informante: Jaime Lacueva Muñoz

TÍTULO: Occidente versus América: Las edades del mundo y las edades de indios en la “*Nueva Corónica y Buen Gobierno*” de Felipe Guamán Poma de Ayala, siglos XVI-XVII.

Índice

| | |
|--|----|
| Introducción..... | 4 |
| Capítulo 1: Occidente y Nuevo Mundo: Aproximaciones y distanciamientos acerca de una idea construida desde el imaginario de lo real-maravilloso en el espacio americano | 15 |
| 1.1. Hacia una idea de Occidente (siglos XV-XVI)..... | 16 |
| 1.2. Lo lejano y lo remoto: la cuna de lo real-maravilloso..... | 24 |
| 1.3. Lo idílico y lo mundano: el Paraíso Terrenal en las antípodas del mundo profano | 33 |
| 1.4. El modelo occidental: la instauración de un imaginario..... | 42 |
| Capítulo 2: Mundo Andino: el <i>Tawantinsuyu</i> , la presentación de un escenario..... | 54 |
| 2.1. Un mito fundacional | 55 |
| 2.1.1. Pacariqtambo: el origen en la tierra..... | 55 |
| 2.1.2. Viracocha: el Hacedor de todas las cosas..... | 57 |
| 2.2. Política, economía, religión y sociedad: Algunos aportes al esquema cosmológico presente en el Mundo Andino | 60 |
| Capítulo 3: Mestizaje, sincretismo y dialéctica: “las edades del mundo y las edades de indios” en la “ <i>Nueva Corónica y Buen Gobierno</i> ” de Felipe Guamán Poma de Ayala (siglos XVI-XVII)..... | 74 |
| 3.1. Escritura, narración y memoria: la crónica como instrumento de poder | 75 |
| 3.2. Guamán Poma de Ayala: biografía de un cronista (1534-36? – 1615?) | 88 |
| 3.2.1. El autor: algunas visiones sobre su vida y su obra | 89 |
| 3.2.2. La “ <i>Nueva Corónica</i> ” y el “ <i>Buen Gobierno</i> ”: el relato y la enseñanza para la vida cristiana en la tierra | 97 |

| | |
|--|-----|
| 3.3. Contacto, sincretismo y transculturación: los ejes del pensamiento mestizo en la figura de Guamán Poma de Ayala | 106 |
| 3.4. El “ <i>Taki Onqoy</i> ”: resistencia, aculturación y contraaculturación (1564 - 1572) | 118 |
| 3.5. “Las edades del mundo y las edades de indios”: validación de dos mundos e incorporación de un metarrelato en la “ <i>Nueva Corónica y Buen Gobierno</i> ” de Guamán Poma de Ayala (siglos XVI-XVII) | 127 |
| 3.5.1. Necesidad de un “principio”: el retorno al mundo primordial | 128 |
| 3.5.2. Cronología y periodización: las edades del mundo y las edades de indios como una propuesta de análisis alternativa para el universo colonial | 130 |
| Conclusiones Generales | 147 |
| Bibliografía | 151 |

La historiografía occidental ha instaurado hace mucho tiempo a Europa como centro de referencia respecto del cual se ordenaba la historia de la humanidad.

De acuerdo con una representación simple y unilateral del devenir, todas las sociedades debían pasar por las mismas etapas en el camino del progreso y la civilización, cuyo modelo más acabado lo encontraba Europa en dicha trayectoria; las sociedades no europeas se situaban detrás, como ejemplos de Estados de civilización inferior: se trataba de una ideología justificativa de la expansión mundial de Occidente y de su hegemonía.

¿Es acaso un azar que la historiografía referida a América Latina se centre sobre todo en la civilización española, mientras que la historia del mundo indígena, desde la Conquista hasta nuestros días, permanezca, por así decirlo, desconocida?

Nathan Wachtel, *Los vencidos*.

INTRODUCCIÓN

Desde Bartolomé de Las Casas, en el siglo XVI, hasta Hegel, en siglo XIX,
y desde Marx hasta Toynbee, en el siglo XX,
los textos que se han escrito y los mapas que se han trazado
sobre el lugar que ocupa América en el orden mundial no se apartan
de una persepctiva europea que se presenta como universal.

Walter Mignolo, *La idea de América Latina*.

El presente estudio nació a partir del interés que despertó en mi hace un par de años la historia andina. Se gestó precisamente durante una cátedra electiva, impartida en mi segundo año universitario relacionada con las culturas pre-hispánicas de América, y fue allí donde pude descubrir lo apasionante que resulta el estudio de esta área para comprender nuestra propia historia como pueblo latinoamericano. También recuerdo que analizando el caso andino, conocí la figura de los cronistas, los primeros agentes de contacto y referentes claros a los que todo historiador colonial debe recurrir en primera instancia para estudiar la historia de los pueblos originarios de América. Junto con ello, siempre tuve el interés por comprender ciertos paradigmas –o aproximaciones teóricas si se les prefiere llamar así– de entender la Historia de América desde su propio “ethos”, incluyendo la condición bien sabida, pero poco reconocida, de que América Latina desde el momento que fue incorporada a la esfera de Occidente, vale decir, desde la Conquista, se ha configurado dentro del discurso dominante como un pueblo vencido.

Por esta razón, la tesis aquí expuesta pretende ser ante todo, un estudio y una consigna que dignifique nuestra propia identidad como pueblo latinoamericano.

Evidentemente, pecaríamos de ilusos si pensáramos estudiar a América desligándonos del seno de aquello que nos hizo nacer propiamente como tal, es decir, de Occidente. Es por esto que hemos decidido titular esta tesis con el nombre de “Occidente versus América: Las edades del mundo y las edades de indios en la *Nueva Corónica y Buen Gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala (siglos XVI-XVII)”. La idea de presentar a Occidente y América mediante la preposición “versus” fue pensada efectivamente con la finalidad de incorporarlos como entidades antagónicas, ya que de esta forma comenzaremos a contextualizar aquellos elementos que configuran las relaciones asimétricas entre Occidente y América en el marco del “horizonte colonial de la modernidad¹”.

Por otra parte, en casos realmente excepcionales, han surgido en nuestro continente personajes que intentaron ofrecer una explicación alternativa a la dominante, que en si misma, por su unilateralidad, no satisface. Dentro de estas figuras se destaca el escritor mestizo Felipe Guamán Poma de Ayala, cronista de linaje andino y formación cristiana, que entre finales del siglo XVI y comienzos del XVII redactó una copiosa crónica que llevó por título *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, escrito que narra la historia antigua del Perú, junto a una detallada denuncia de los vejámenes producidos por los encomenderos y corregidores españoles en el suelo americano. Walter Mignolo demostró la potencia discursiva de Guamán Poma con la siguiente analogía:

“En el Perú colonial, después de la doble revolución colonial –es decir, la conquista y la revolución inversa, o *pachacuti*, desde la perspectiva del pueblo andino–, Guamán Poma de Ayala fue para el pensamiento crítico decolonizador lo que en Europa fue Marx para el pensamiento crítico emancipatorio después de la Revolución Industrial. Guamán Poma introdujo el paradigma de la coexistencia, mientras que Marx transformó el paradigma de lo novedoso” (Mignolo, 2007: 137).

¹ Si bien, esta tesis no tiene por objetivo el análisis de la relación entre “colonialismo y modernidad”; Walter Mignolo, trae a discusión la temática de la colonización de América para introducir esta problemática. Para mayor referencia, véase (Mignolo, 2007: 28-40).

El t3pico descrito anteriormente es solo uno de los alcances que ha tenido esta notable obra historiogr3fica, reci3n descubierta en 1908 por Richard Pietschman en una biblioteca de Dinamarca. Hasta el presente, ha seguido siendo objeto de estudio por parte de indigenistas, historiadores, etn3grafos, ling3istas y antrop3logos, tanto por su densidad hist3rica, como por su original forma de escritura, la que combina elementos pertenecientes al mundo andino propios de su sangre ind3gena, y categor3as occidentales que dan cuenta de su formaci3n cristiana. Este hibridismo, o mestizaje presente en Guam3n Poma es el referente para comprender en gran medida nuestra herencia mestiza que tanta retiscencia tuvo durante la colonia, y que posteriormente Bol3var junto al romanticismo decimon3nico vinieron a rescatar como el valor fundante de nuestra identidad como latinoamericanos. De modo que, precisaremos las dos vertientes que definen a este cronista: la ind3gena y la occidental. Dejaremos en claro que el mestizaje al que hacemos referencia aqu3, corresponde m3s all3 de una simple mezcla racial o gesta, tal como diversos autores han postulado (Rosenblat, 1954; Lipschutz, 1963; Labayen, 1992; Boccara, 2000), m3s bien al tipo de mestizaje o hibridismo que mencionamos, va asociado a una forma de “pensamiento mestizo” o a una l3gica cultural mestiza, asuntos muy bien tratados por Serge Gruzinski (2007).

Dentro de estas problem3ticas, cabe plantear las siguientes interrogantes: 3Qu3 v3nculo encontramos entre pensamiento occidental y el pensamiento andino en la figura del cronista Guam3n Poma de Ayala? 3Cu3les son los rasgos que ilustran la presencia de un discurso indigenista y colonizador al mismo tiempo?

A ra3z de estos planteamientos, lo que proponemos como objetivo general para el presente estudio es: analizar la *Nueva Cor3nica y Buen Gobierno* de Felipe Guam3n Poma de Ayala y demostrar la presencia rasgos h3bridos y dial3cticos, que apoyados bajo principios propios del imaginario cristiano-occidental y al imaginario andino, dieron por resultado una forma de pensamiento sincr3tica, dial3ctica y transcultural que universaliza ambos relatos a trav3s de un metarrelato.

Junto con ello, los objetivos espec3ficos que se desprenden a partir del objetivo anterior son:

- a) Identificar y demostrar que la *Nueva Cor3nica y Buen Gobierno* de Guam3n Poma de Ayala posee un discurso colonizador y decolonizador al mismo tiempo. Ya que por un lado utiliz3 los elementos de la cultura dominante

para condenar todo rasgo idólatra de los indígenas como ofensivo hacia la fe verdadera, y por otro lado, realiza de una forma apologética, un discurso que condena el desmesurado comportamiento de los españoles en los Andes hacia los indígenas.

- b) Bajo los lineamientos teóricos de Pratt (2013), identificar y demostrar que Guamán Poma actúa como símbolo de *Contacto*, ya que, aunque rechazó el orden instaurado por el europeo en las Indias, y junto con ello la cultura dominante, se vale de las mismas categorías occidentales para levantar su discurso indigenista.

Si pudiéramos referirnos al valor documental de la *Nueva Corónica*, este queda demostrado por su extenso uso en estudios fundamentales de organización económica andina (Murra, 1978), civilizaciones prehistóricas (Tello, 1942), leyes incaicas (Varallanos, 1946) y, la relativamente nueva literatura sobre la “visión de los vencidos” (Wachtel, 1971)².

Rolena Adorno ha sido una de las investigadoras que más se ha dedicado a estudiar a este personaje. Dos de sus grandes publicaciones tituladas “*Cronista y Príncipe: La obra de Don Felipe Guamán Poma de Ayala*” (1987) y “*Guamán Poma: Literatura de resistencia en el Perú colonial*” (1991), figuran como bibliografía obligatoria para todo aquel que estudie a Guamán Poma de Ayala. En estos y otros estudios, la autora se ha dedicado a estudiar su vida, su obra, su entorno y los elementos que componen su labor dentro de la historia colonial, no solo peruana, sino que de América. En palabras de Adorno, la crónica de Guamán Poma es:

[...] el más rico, el más comprehensivo sistema de comunicación visual producido por una sola fuente en los Andes [...] la única obra conocida de un artista andino de la temprana época colonial que recrea ambas sociedades, nativa y extranjera, de una manera literal y naturalista (Adorno, 1984: 67).

Mercedes López-Baralt también ha sido otro de los autores que ha estudiado exhaustivamente a Guamán Poma de Ayala. Su obra titulada “*Ícono y Conquista: Guamán Poma de Ayala*” (1987), consta de un análisis minucioso que navega por la literatura, la lingüística, la antropología, la iconografía y la historia, donde demuestra la

² En Adorno (1984: 68).

pericia artística y el valor policultural que posee la su crónica, ya que articuló retóricas y actitudes de diverso origen, y cuyo eclecticismo está enraizado en el contacto –y conflicto– cultural del virreinato peruano (López-Baralt, 1987: 481).

Algunos de los que se han dedicado extensamente a estudiar a Guamán Poma de Ayala, han sido los mismos que incurrieron en su momento en una fuerte crítica hacia su obra, como lo es el caso de Raúl Porras Barrenechea y su conocida publicación que lleva por nombre: “*El cronista indio Felipe Huamán Poma de Ayala*” (1948), libro que intentó demostrar de principio a fin la carencia de veracidad histórica de la crónica, el poco dominio del idioma castellano y el nulo rigor protocolar para redactar una crónica pese a ser contemporáneo a personajes de destacada prosa como su homónimo el Inca Garcilaso de la Vega. Sin embargo, posteriores estudios se han encargado de refutar todas las posturas expuestas por Porras. Destacando entre ellos Mercedes López-Baralt, quien indicó que “por su hispanofilia conservadora y su occidentalismo a ultranza, el trabajo de Porras está hoy muy superado” (López-Baralt, 1987: 78).

Para los efectos del orden en los capítulos presentes en nuestra tesis, en nuestro primer capítulo comenzaremos por definir qué entendemos por la cultura occidental, pensamiento occidental, o simplemente Occidente. Este será el punto inicial de nuestro estudio, pues es a partir de Occidente desde donde se desprenden todas aquellas directrices que ordenan el universo en el que se sitúa el Descubrimiento, la Conquista y la posterior Colonización de América, enraizados dentro del pensamiento cristiano-occidental proveniente del Medioevo. Partiremos por aclarar que Occidente no fija sus parámetros en los límites físicos o cartográficos para definirse como tal. Pensar a Occidente como lo europeo, y a Oriente como lo asiático es pretender fijar una frontera que solo limita en la proximidad de lo puramente geográfico. Muy por el contrario, lo que pretendemos realizar aquí, es establecer que Occidente es un paradigma que responde a un modelo imaginado (Gruzinski, 2013), inventado³, que nació en la Grecia Clásica, y se proyectó mediado por la cristiandad durante el Medioevo, sufriendo sus transformaciones, pero que siempre mantuvo como matriz principal la idea de una civilización cristiano-occidental.

³ Aquí aludimos al término “inventado”, y no “creado” por la misma razón entregada por Edmundo O’ Gorman, en donde “crear” supone producir algo *ex nihilo*, que solo tiene sentido dentro del ámbito de la fe religiosa (O’ Gorman, 2012: 14).

Dentro de los principios anteriormente señalados, se encuentran como los más relevante tres: a) indicar que Europa al iniciar su proyecto expansionista durante el siglo XV, poseía una mentalidad de raíz medieval, que situaba al hombre cristiano como el portavoz del evangelio cristiano, idea que debía proliferar a todos los confines del mundo, dentro de este esquema imaginario, el ordenamiento espacial planteado en un inicio, indicaba que la búsqueda de aquello tanto lo lejano como lo remoto son principios que van asociados en primera instancia con “lo conocido”, temática ampliamente desarrollada por Anthony Padgen (1988), de modo que, lo raro, lo monstruoso y lo fantástico –sustratos del principio de alteridad– corresponden a categorías emanadas directamente de la mente occidental. b) que la conocida búsqueda del Paraíso Terrenal, lugar mítico esencial, y fundamento doctrinal del mundo judeo-cristiano, lugar primigenio donde el Creador decidió inaugurar la especie humana, se presenta como la búsqueda arquetípica del conquistador. Como contraparte a este principio, veremos cómo el hombre Occidental intenta reconocer a partir de esta misma búsqueda, la aniquilación de todo rasgo mundano, es decir, de aquellas categorías que sitúan al hombre nativo en una condición demoniaca y profana en el marco de la alteridad. Dentro de la búsqueda de un lugar puramente físico –sea real o imaginado–, como lo es el Paraíso Terrenal, esta se realizaba sumida en principios temporales relacionados con la historia lineal propia del cristianismo. No obstante, el tiempo de los cristianos no podía sustituir de inmediato a los tiempos indígenas. Se instauró un extraño período, trastocado por las apariciones de los antiguos dioses y por las del nuevo demonio (Gruzinski, 2007: 84) y c) comprender que Occidente es ante todo, un modelo de Ser. Esta condición ontológica implica que las ideas de civilización, religión, tiempo lineal o espacio geográfico son incorporadas dentro de una lógica que pone al hombre occidental como un ser virtuoso revestido de “ser”, mientras que al indígena se lo sitúa dentro del orden puramente salvaje, figura antitética del “ser occidental”.

Nuestro segundo capítulo titulado “Mundo Andino: El *Tawantinsuyu*, la presentación de un escenario”, está destinado a contextualizar la América pre-hispánica, particularmente la zona de los Andes, describiremos y analizaremos aquellos rasgos que forman parte de la cultura y la cosmovisión andina. Recurrimos a las versiones entregadas por algunos de los cronistas de la época (siglo XVI-XVII) como Betanzos, Garcilaso y Acosta, quienes componen una de las fuentes históricas más recurrentes, por el hecho de que a diferencia del caso mesoamericano, los incas no

desarrollaron un sistema de escritura (ni pictográfica, ni alfabética) que anteceda a la invasión española. Dedicaremos estas páginas a analizar en primer término aquellos fundamentos míticos que componen la fundación de los incas, y para estos efectos, incluiremos los dos mitos más conocidos que explican la conformación del Tawantinsuyu, unidad política predominante en los Andes. Estos son, el mito de los hermanos Ayar y la cueva de Pacarictambo, y el mito de Viracocha y el lago Titicaca. Comenzaremos con este tipo de relato, ya que el incanato es definido como un Estado religioso, sistema que funda todo sus principios en divinidades que rigen al universo y a los hombres.

En el mismo capítulo, para estudiar a la sociedad andina, nos dedicaremos a describir y analizar aquellos elementos políticos, económicos y sociales que configuraron al incanato. Son innumerables los autores que han estudiado la historia de los incas, pero recurriremos a los más relevantes. Analizaremos el Tawantinsuyu, su estructura política y su burocracia altamente centralizada, y su economía basada en la reciprocidad y la redistribución estudiada por John Murra (1975; 2007) y Franklin Pease (2007), entre otros. También será objeto de estudio la estructura cosmológica y su disposición dual presente en el Tawantinsuyu, poniendo de manifiesto que esta configuración repercute en la conformación de la sociedad andina. Dentro de los cuales se destacan Tom Zuidema (1982) y Gary Urton (2004).

En nuestro tercer y último capítulo de realizaremos un exhaustivo intento por demostrar que tanto la crónica –documento fundamental del cronista–, como la propia figura de Guamán Poma poseen rasgos sincréticos, dialécticos y transculturales, ya que incorporó elementos tanto occidentales como andinos a su relato. Además intentaremos demostrar que estos elementos se encuentran articulados para validar la presencia de un metarrelato que opera en función de relatar, corregir y aconsejar una nueva forma de gobierno para el pueblo andino desde la experiencia del propio cronista como viajero, intérprete y conocedor de ambas culturas

Nos referiremos a la relación existente entre las formas de escritura, el modelo de narración y el afán memorial como conceptos básicos para comprender el viejo género literario de la Crónica. También traeremos a discusión las concepciones historiográficas, tanto occidentales, indígenas para comprender el objeto de la escritura de una crónica en el siglo XVI-XVII.

Realizaremos una descripción detallada de la vida de Guamán Poma de Ayala y sus obras; también intentaremos referirnos a cómo sus cualidades de indio ladino, intérprete, dibujante y escritor condicionaron la forma en la que este se manifestó en su obra.

Siguiendo los lineamientos anteriores, intentaremos recurrir a un breve repaso sobre las dos grandes temáticas tratadas en la crónica de Guamán Poma de Ayala, por un lado la historia del mundo andino relatada con categorías cristiano-occidentales y por otro el diagnóstico y el consejo que este realiza para con el rey Felipe III, es decir la “Nueva Corónica” y el “Buen Gobierno”. Veremos además qué intencionalidades que se presentan en Guamán Poma para escribir dicha crónica. Para estudiar el contacto, el sincretismo y la transculturación como base del pensamiento mestizo en la figura de Guamán Poma de Ayala, propondremos algunos lineamientos teóricos desarrollados principalmente por Pratt (2013) y Wachtel (1984) para demostrar que en Guamán Poma –como símbolo de *contacto*– se encuentran aquellos rasgos propios del principio de aculturación (Wachtel, 1984) y de transculturación (Pratt, 2013), que forman parte del esquema sincrético y dialéctico del cronista.

Para ejemplificar los principios teóricos anteriormente expuestos, nos vamos a referir a un ritual de exhortación practicado en el período en que Guamán Poma probablemente de desempeñó como intérprete. Este es el “Taki Onqoy”, un rito de resistencia, de cualidades milenaristas que intentó dar freno a la crisis de la desestructuración ante la invasión europea (Millones: 2007a; 2007b).

Finalmente para validar todos los apartados anteriormente señalados en este y en los demás capítulos, analizaremos uno de los primeros pasajes de la crónica de Guamán Poma, la periodización que el autor denomina “Las edades del mundo y las edades de indios”. Demostraremos que, a partir de esta descripción temporal en donde se combinan las formas de pensamiento occidental y andino, se genera un metarrelato que se validan su concepción del mundo y del universo.

Desde el punto de vista teórico, la metodología utilizada ha tomado como referente epistemológico, la bibliografía alusiva a los estudios postcoloniales, con exponentes como Walter D. Mignolo (2007), Homi K. Bhabha (2011), Tzvetan Todorov (2012); y estudios relacionadas con las narrativas postcoloniales, donde figura como principal referente Mary Louise Pratt (2013) y el concepto de *Transculturación* como

eje fundamental para analizar los procesos de hibridismo producidos en la literatura de viajes⁴. Además se encuentran los clásicos de la línea historiográfica relacionados con el mito como Mircea Eliade (1981a; 1981b; 2008), el paradigma de la “Otriedad” desarrollado por Carmen Bernard y Serge Gruzinski (1992; 2005; 2007; 2010; 2013a; 2013b), Laënnec Hurbon (1993), Roger Bartra (2011) y Edward Said (2002), más los clásicos historiográficos relacionados con la crónica donde destacan Jaime Borja (2002); Franklin Pease (2010), Frank Salomon (1984) y Enrique Florescano (2014).

Las fuentes documentales en la presente investigación incluyen análisis de fuentes primarias, donde destacan las crónicas de aquellos escritores propios del periodo estudiado (Oviedo, 1539); (Cieza, 1550); (Betanzos, 1551); (Álvarez, 1588); (Murúa, 1590); (Acosta, 1590); (Ávila, 1598); (Garcilaso, 1609). Para el caso de Guamán Poma de Ayala la crónica a utilizar será la versión a cargo de Jorge Urioste, John Murra y Rolena Adorno, perteneciente a la editorial Siglo XXI, editada en México el año 1980. Hemos escogido esta versión, ya que ha sido considerada por la crítica como una de las más completas, y ha sido utilizada en numerosos estudios posteriores alusivos a Guamán Poma de Ayala y su crónica. Por otro lado también se han utilizado fuentes documentales de carácter secundarias, que comentan, describen, analizan y sintetizan aquellos procesos, dinámicas y lógicas incorporadas en nuestro estudio.

La hipótesis central planteada en esta tesis sostiene que Guamán Poma de Ayala figura en este contexto como un “agente en tránsito”, puente entre dos mundos, donde su crónica se configura como el aterrizaje de una idea sincrética, dialéctica y transcultural a un plano concreto dentro del marco de la *Zona de Contacto* planteada por Mary Louise Pratt (2013).

Las hipótesis secundarias que podemos desprender a partir de la anterior plantea que: a) La Nueva Corónica y Buen Gobierno de Guamán Poma de Ayala posee un discurso colonizador y decolonizador al mismo tiempo, ya que, por un lado condena todo rasgo idólatra como ofensivo hacia la fe verdadera por parte de los indígenas y, por otro lado, realiza de una forma apologética, un discurso que condena el desmesurado comportamiento de los españoles en los Andes hacia los indígenas, y b) el cronista Guamán poma actúa como símbolo de *contacto*, ya que, pese a rechazar el orden

⁴ En la introducción a su obra, la autora toma como referente inicial dentro del proceso de Transculturación al mismo Guamán Poma de Ayala, tópico que lo desarrollaremos ampliamente en el tercer capítulo.

instaurado por el europeo en las Indias y, junto con ello la cultura dominante, por otro lado se vale de los mismos principios occidentales para legitimar una nueva identidad (mestiza).

Pese a los numerosos estudios alusivos a las crónicas americanas de los siglos XVI y XVII, la crónica de Guamán Poma y el impacto que esta tuvo respecto a la instauración del orden colonial en América, ha sido un tema que solo suele nombrarse en los libros relacionados con la historia colonial, pero que ingratamente no ha inspirado un análisis más profundo, vacío historiográfico que pretendemos llenar. La figura de este autor colonial y la originalidad de su obra y su pensamiento, pueden problematizar el estudio de la historia del Perú, de América, y, por qué no, del Mundo, desde una nueva perspectiva.

El debate que pueda generar este estudio debe tener por finalidad, repensar a América Latina desde sus propias raíces. Esto deriva en identificarnos como pueblo mestizo, sincrético y multicultural, con condiciones más que suficientes para reivindicar esas características, resistiendo ante el sometimiento cultural de aquellos paradigmas dominantes.

El verdadero triunfo de la conquista de América
fue la instauración de un imaginario.

Jaime Borja, *Los indios medievales*.

Capítulo 1

OCCIDENTE Y NUEVO MUNDO: APROXIMACIONES Y DISTANCIAMIENTOS ACERCA DE UNA IDEA CONSTRUIDA DESDE EL IMAGINARIO⁵ DE LO REAL-MARAVILLOSO EN EL ESPACIO AMERICANO.

¿Pero qué es la historia de América,
sino una crónica de lo real-maravilloso?

Alejo Carpentier, *El reino de este mundo*.

Figura sobresaliente del “boom latinoamericano⁶”, Alejo Carpentier insistió que América siempre ha sido barroca (diversa), no sólo por el mestizaje, sino por su naturaleza extraordinaria y abierta. Para este literato, el continente mismo es barroco, porque lo real es maravilloso y esta noción de “real-maravilloso” es la esencia misma de la naturaleza americana (Rojas, 1992: 54). Desde “lo real” y “lo maravilloso”, lo conocido y lo sorprendente, es que América adquirió su identidad, sin olvidar, ni ignorar, que un intermediario ha posibilitado esta condición. Estamos hablando, sin dudas, de Occidente.

⁵ No existe una definición exacta del término imaginario. Sin embargo, Serge Gruzinski entregó una aproximación que utilizaremos para este caso. Imaginario sería “la revolución de los modos de expresión y de comunicación, el trastorno de las memorias, las transformaciones de la imaginación, el papel del individuo y de los grupos sociales”. En consecuencia, imaginario no es solo una forma de ver el cosmos, es toda una red articulada que mezcla los más diversos factores de la cultura en general.

⁶ Fenómeno literario desarrollado en América Latina entre la década de los 50’ y los 70’ del siglo XX

1.1. Hacia una idea de Occidente (siglos XV-XVI)

A cualquier cultura⁷, sea parte del imaginario occidental o no, (aunque cada vez se pone más en duda si aún existen culturas que no respondan al imaginario de Occidente) que se le preguntara qué entiende vagamente por la proximidad de un Occidente respecto a su punto, lograría realizar un esquema físico para situar mediante un línea divisoria, un corte preciso entre lo que coloquialmente se conoce como Oriente y Occidente. Esta forma de pensamiento es propia del esquema entendido como ambivalente de casi la mayoría de los razonamientos mentales que el ser humano ha logrado desarrollar; y que en definitiva es como la mayoría de las veces conjetura el hombre acerca de su existencia y de todas las cosas con las que se relaciona cotidianamente.

Esta línea geográfica a la que nos referimos es, evidentemente, un trazo, de borde nítido, de precisión muy drástica y, que fuera de dividir un segmento A de un segmento B, contrapone a su frente. Pero se hace necesario precisar de qué formas se enfrentan, y para esto daremos algunas pistas o referencias desarrolladas a continuación.

Como punto inicial entenderemos a Occidente y/u Oriente no como una unidad terrestre demarcada por algún meridiano establecido por consenso, más bien consideramos que para definir o una parte u otra, debemos tener claro un código fundamental. Estamos hablando de unidades complejas de pensamiento, donde no solo se incorpora la cartografía, también debemos referirnos a hablar en un código que incluya a la cultura, la lingüística y el aspecto étnico que sea totalizante de dos modos de pensamiento que se oponen, pero que se alimentan uno al otro, es decir, que sean dialécticos. Esto lo encontramos bien desarrollado en Edward Said, quien plantea que: “estableciendo en la mente un espacio familiar que es *nuestro* y uno no familiar que es el *suyo* es una práctica universal que, al hacer parangones *pueden ser*, y creemos que *son* totalmente arbitrarias” (Said, 2002: 87). En efecto, lo que intenta mostrarnos Said es que Oriente responde a un constructo emanado desde el propio imaginario occidental.

⁷ Dada su enorme carga semiótica, es necesario precisar esta idea para situarla dentro del contexto aquí tratado. La expresión “cultura” que utilizamos en este caso deriva de la definición entregada por Clifford Geertz en donde, de un modo de vista sociológico-antropológico, tomado por el autor a su vez de Max Weber -quien plantea que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido-. Por cultura entenderemos entonces, a una urdimbre que no se encuentra sujeta a leyes generales como lo pretende hacer la ciencia experimental, sino que, este “modo de ser” pertenecería a una ciencia interpretativa en busca de significaciones que la misma sociedad ha creado y reinterpretado una y otra vez (Geertz, 2001: 20),.

Para seguir refutando estos límites arbitrarios, que por lo general se proponen para nutrir pobremente una idea que debe ser precisada con absoluta claridad, contrargumentaremos algunos postulados y de esta forma daremos una definición más rica.

Lo que en la época de los descubrimientos (siglo XV-XVII) se conocía por Occidente, podía ser concebido netamente desde un parámetro geográfico. Obedeciendo a la referencia etimológica del concepto de Occidente, que refiere al término latín *occidens* –lo que en su traducción literal significa “puesta de sol”–, diríamos que Occidente o “Lo occidental” todo lo que se sitúa o se dirige hacia el sol poniente. Bastaría con esta definición para indicar que es Oriente diciendo “*todo lo que está o se dirige hacia el sol naciente*” invirtiendo el concepto anterior. Sin embargo, considerando que en el siglo XV la hipótesis conocida sobre la redondez y esfericidad de la tierra ya tenía peso producto de la fuerte tradición escolástica desarrollada hace más de tres siglos; tendríamos que pensar que tales supuestos son absolutamente cuestionables.

Intentemos localizar un lugar cualquiera por la trayectoria aparente de sol⁸. En cualquier parte del planeta que nos ubiquemos o viajemos, el sol sale por un lado y se esconde por el otro, es decir, todos los lugares son Oriente y Occidente dependiendo en qué paralelo o meridiano estemos situados. Y, si hipotéticamente sin conocer la Tierra, nos embarcáramos, proyectando nuestro viaje en línea recta, cada legua dirigida hacia cualquier punto, significaría dar un paso *hacia*, pero dejando una huella inmediata en ese *desde*.

En el *Timeo* (360 a.C), diálogo fundamental de Platón en el que exhibió temas como el origen del universo, la estructura de la materia o la naturaleza humana; realizó una alabanza a la decisión del Demiurgo por haber dado a la Tierra su forma esférica.

⁸ Heródoto en el siglo V a.C, relata en sus nueve libros de la Historia, una expedición fenicia auspiciada por el faraón Neco II en la que se circunnavegó las tierras de Libia (actual África) por primera vez. Se pretendía buscar un paso hacia Occidente desde el mar Rojo. Tras fracasar en el intento de construir un canal que uniese el mar Rojo con el Mediterráneo a través del Nilo, decidió buscar un paso hacia occidente por el Sur. El historiador señala que varias naves fenicias circunnavegaron el continente africano, dándose cuenta que cuando se alejaban hacia regiones meridionales, venían como el sol se proyectaba desde su lado derecho, evidentemente describiendo una parábola menor a medida que la perspectiva respecto del paralelo 0° se alejaba, acontecimiento que a alturas del mar mediterráneo ocurría en sentido opuesto, muestra empírica de la hipotética redondez de La Tierra. Al finalizar su descripción Heródoto dice: “*Y contaban lo que para mí no es creíble, aunque para otro quizá sí*”, dejando entrever que la hipótesis de la redondez de la tierra en su época ya estaba presente. Heródoto, (1982 [s.V a.C]).

La composición del mundo incluyó la totalidad de cada uno de estos cuatro elementos. En efecto, el creador lo hizo de todo el fuego, agua, aire y tierra, sin dejar fuera ninguna parte o propiedad, porque se propuso lo siguiente: primero, que el conjunto fuera lo más posible un ser vivo completo de partes completas y, segundo, único, al no quedar nada de lo que pudiera generarse otro semejante; tercero, que no envejeciera ni enfermara, ya que pensó que si objetos calientes o fríos o, en general, de fuertes propiedades²⁴ rodean a un cuerpo compuesto y lo atacan inoportunamente, lo disuelven y lo corrompen porque introducen enfermedades y vejez. Por esta causa y con este razonamiento, lo conformó como un todo perfecto constituido de la totalidad de todos los componentes, que no envejece ni enferma. Le dio una figura conveniente y adecuada. La figura apropiada para el ser vivo que ha de tener en sí a todos los seres vivos debería ser la que incluye todas las figuras. Por tanto, lo construyó esférico, con la misma distancia del centro a los extremos en todas partes, circular, la más "perfecta y semejante a sí misma de todas las figuras, porque consideró muchísimo más bello lo semejante que lo disímil (Platón, 1992 [360 a.C]: 176).

Honorio de Autun (1110 - 1139) suministraba en su *Imago Mundi* una relación del mundo que empezaba con los cuatro ríos que salían del Paraíso, y contenía muchos detalles sacados de la geografía bíblica. En el *Liber Floridus* de Lamberto de San Omer (1130), se adhería a la noción clásica de las zonas climáticas; y, pareciera que, Lamberto consideraba la Tierra como una esfera, puesto que era consciente de que al norte y al sur del Ecuador se verían distintas constelaciones de estrellas; creía en la existencia de las antípodas, aunque no admitía que pudieran tener población humana, y aseguraba su inaccesibilidad dividiendo la Tierra por el Ecuador mediante un gran cinturón oceánico que no podía traspasarse por el calor del sol (Phillips, 1994: 228)

Ya hemos visto, que la idea de la redondez y esfericidad de la Tierra tenía peso desde mucho antes de lo que normalmente se piensa. Dante Alighieri, el hombre más culto de su época, ya a inicios del siglo XIV en su obra universal, la *Divina Comedia*, señalaba la situación geográfica del Purgatorio⁹ en las antípodas de Jerusalén y que

⁹ En este caso, Dante gustaba de comparar horas que, en un momento dado, son en el purgatorio, situado en el hemisferio austral, y en uno o varios lugares del hemisferio boreal. Con ello alude claramente a la posición geográfica que atribuye a la montaña del Purgatorio, situada, según él, en las antípodas de

luego la desarrollaría de modo mucho más simbólico al inicio del Paraíso, la redondez del cielo y la esfericidad de la tierra por el ascenso y ocaso diario de la estrella máxima¹⁰. Al ser las antípodas la superficie diametralmente opuesta otra, dejaba clara la noción de esfericidad de la Tierra. Junto a ello, Umberto Eco sostiene que, si Dante penetró en el embudo infernal y salió por el lado opuesto viendo estrellas desconocidas a pie de la montaña del Purgatorio, esto significaría que sabía perfectamente que la Tierra era redonda (Eco, 2013: 12). El mismo autor menciona un sinfín de personajes que desde épocas remotas se habían encargado de demostrar de diferentes formas – algunas poco ortodoxas– la esfericidad del planeta tierra. Menciona entre ellos a Parménides, Platón, Aristóteles, Ptolomeo, Isidoro de Sevilla, entre otros (Eco, 2013). Además señala que:

“Es el pensamiento laico del siglo XIX, irritado por el hecho de que varias confesiones religiosas se oponían al evolucionismo, atribuyó a todo el pensamiento cristiano (patrístico y escolástico) la idea de que la Tierra era plana. [...] De este modo se aprovechó el hecho de que un autor cristiano del siglo IV como Lactancio (*Instituciones divinae*), basándose en que en la Biblia el universo es descrito sobre el modelo del tabernáculo, y por tanto de forma cuadrangular, se opusiera a las teorías paganas de la redondez de la Tierra, porque además no podía aceptar la idea de que existieran las Antípodas, donde los hombres deberían caminar cabeza abajo” (Eco, 2013: 12-13).

Pierre d' Ailly, y su obra la *Ymago Mundi*, (1410), texto fundamental que utilizó Colón para fundamentar su viaje hacia las Indias Occidentales, demostró mediante estudios eximios de *cosmografía* que el astrónomo y geógrafo Claudio Ptolomeo¹¹ había ya propuesto durante el siglo II d.C y, que por herencia de las concepciones aristotélicas del *cosmos* –como aparece en la extensión de su obra *La Física*, “*sobre el cielo*”(siglo

Jerusalén. Según la concepción del mundo expresada por el poeta florentino, Jerusalén se encontraría en el centro de la tierra habitada, en el hemisferio boreal, y las penínsulas indostánica e ibérica en sus extremos. En consecuencia, y según las inexactas mediciones de la época, el sol había llegado al horizonte occidental de Jerusalén; la noche, mientras, iba saliendo de la región del Ganges y apuntaba por el horizonte oriental de la misma ciudad. Por lo tanto, en la India era medianoche, mientras que en Jerusalén estaba anocheciendo y en España era mediodía.

¹⁰ Se daba de esta forma, una explicación mitológica a un supuesto “científico”, se le da así mayor poder a la idea hipotética de un mundo detrás del horizonte europeo.

¹¹ Según la geografía ptolemaica, bajo la bóveda celeste o el mundo sublunar (refiriéndose a términos aristotélicos), se compone en rigor de 7 esferas: los cinco planetas hasta entonces conocidos, más la Luna y el Sol, el centro evidentemente es La Tierra. Más allá de la séptima, estaba la última esfera. Era la esfera de las estrellas fijas en la cual podíamos encontrar todas las luminarias celestes. Más allá sólo estaba la presencia de Dios. En este modelo el mundo es limitado y posee su centro. Villoro (2010).

V a.C), demuestra la esfericidad de la bóveda celeste, (no equivalente al firmamento en el siglo V a.C). Y no menos importante resulta que una teoría de la esfericidad de la tierra logró penetrar sin contradecir en absoluto a lo que la Iglesia rigurosamente imponía como realidad universal¹².

En la Biblia –fundamento escrito de todo el pensamiento cristiano–, cuando Dios expulsó a Caín luego de haber dado muerte a su hermano Abel, este lo envía a la tierra de Noc, al oriente de Edén (Gen, IV: 16). Si tratamos de algún modo discursivo figurar este lenguaje simbólico en uno de significado común, como lo intentaron hacer los tomistas a fines de la Edad Media, no podrían localizar ni el Edén, ni el oriente de este, dado que como se expuso anteriormente, lo que es oriente es también occidente al dar la vuelta al globo. Y sin ir más lejos, ya el pensamiento cristiano occidental mostraba como la tierra de Noc, o la tierra de *Nada*, se debía encontrar irremediabilmente al Oriente, donde lo rechazado, lo caótico, lo nauseabundo se encuentra *allá*, fuera de Occidente.

En los mismos escritos sobre las Indias de la época, donde el papado autorizó mediante las conocidas *Bulas* el ejercicio de los dominios a las Coronas católicas (española y portuguesa) de tierras descubiertas hacia occidente y oriente respectivamente, poseían un evidente carácter ambiguo. Este es un resumen en castellano de un extracto de las “Bulas Alejandrinas, Concesión de privilegios a los Reyes Católicos (1493)”.

[...] Con este objeto concede á los Reyes catolicos las Islas y tierra firma hasta entonces encontradas y las que en el porvenir se encontrasen hacia el Occidente y Mediodia, tirando una linea del polo artico al antartico, cuya linea diste de las Islas Azores y del Cabo verde 100 leguas al Occidente. –Pero al mismo declara, que no es su intencion quitar á los otros Principes cristianos el derecho adquirido sobre las tierras de que se hallasen en posesión antes del año 1493, y de nuevo exorta á los Reyes catolicos, que cultiven con esmero las regiones nuevamente descubiertas, enviando á ellas hombres eminentes en doctrina y probidad [...]

¹² O’Gorman (2012) señaló que durante la fase formativa del cristianismo, la patrística (Donde representan San Agustín, Eusebio de Cesaréa o Isidoro de Sevilla), se rechazó la noción de esfericidad del universo y, por tanto, de la Tierra, mientras que el paradigma religioso-filosófico imperante a fines del medioevo correspondía al esquema tomista que, basándose en escritos provenientes de Aristóteles ya reconocía la esfericidad de la Tierra con cálculos bastante precisos para la época.

Luego de esta descripción haremos una aclaración que nos parece fundamental. Se hace preciso diferenciar entre la forma en la que el hombre de todas las épocas y sobre todo el hombre religioso concibe el espacio. Hay que afirmar que el territorio ocupado directamente por el hombre es marcado por éste de un modo particular y distinto de su percepción de otros territorios o espacios que conoce pero no domina. Hay un espacio uniforme o *euclidiano* que se extiende hasta el infinito que no posee distinciones cualitativas. Pero el espacio imaginario posee características que lo diferencian completamente del anterior. En el espacio estructurado hay un centro determinado, cada lugar adquiere una cualidad específica, es discontinuo y no existen zonas neutrales (Llinares, 1990: 115).

Cuando Gastón Bachelard analizó lo que el mismo denominó la *poética del espacio* (2000); utilizó la analogía de “la casa” para demostrar las transformaciones simbólicas que produce el reconocer lo propio como algo original o verdadero. Decía que el interior de una casa adquiere un sentido real o imaginario de intimidad, de secreto o seguridad a causa de las experiencias que parecen apropiadas para *ese* interior. Lo que podemos hablar de el espacio objetivo de esa casa (sus esquinas, sus pasillos, sus habitaciones o su forma y hasta el mismo color) es mucho menos importante que la cualidad con la que está dotado poéticamente y que, en general, es una cualidad con un valor imaginario o visual que podemos nombrar y sentir: así, una casa podrá estar embrujada, podrá sentirse como un hogar o como una prisión o podrá ser mágica. El espacio adquiere un sentido emocional e incluso racional por una especie de acto poético a través del cual extensiones lejanas, vagas y anónimas se llenan de significaciones para nosotros, y este espacio imaginado, o sea, América, vino a ser la nueva morada donde Occidente incorporó su imaginario.

Serge Gruzinski sostiene que los expertos de estos países nunca se pusieron de acuerdo sobre la posición exacta de ese meridiano, y los espacios planetarios delimitados quedaron con contornos vagos y discutidos¹³(Gruzinski, 2010: 85). Considerando además, que en 1493 aún no se sabía a qué destino había llegado Colón, y que desde las 100 leguas distadas desde Azores y Cabo Verde hacia el Occidente, el navegante que hubiera continuado su viaje por cualquiera ruta que hubiera seguido

¹³ Inmediatamente después, el autor señala que tanto los españoles como portugueses que atravesaban el océano no eran ni pilotos ni cosmógrafos y tenían una idea muy confusa de los límites que separaban a los nuevos territorios.

hacia el sol poniente (sin tomar en cuenta que se encontraría con el continente americano), hubiera logrado extender sus dominios hacia más allá del pacífico, llegando hasta los archipiélagos que hoy conocemos como los pertenecientes a la cultura oriental. En estricto rigor, occidente es un término absolutamente nominal.

Debe tenerse en cuenta además, que durante este mismo siglo XIII-XIV al que el historiador italiano Carlo María Cipolla denomina como de riqueza industrial y que supuestamente estaba determinada por las reservas de capital humano, vale decir, por el número y la calidad relativamente elevados de los artesanos y empresarios (Cipolla, 1998), fue también el siglo de la Gran Peste que azotó a toda Europa, la guerra de los 100 años que dejó al viejo continente con un saldo de 25 millones de muertos; fue también el periodo de inestabilidad político-religiosa que el Gran Cisma había dejado, y que más allá de un continente dotado de grandes avances técnicos, también se mostraba como una región con graves falencias. Analizar por medio de los adelantos técnicos el progreso de una sociedad es válido, pero no darle reconocimiento a esta compleja trama histórica que Occidente vivía en ese entonces, sería incurrir en la ingenua creencia que Occidente se define mediante la trayectoria infinita del progreso y la civilización. Si se habla de verdadero progreso técnico, podemos hacer referencia a lo que recién con Copérnico, Galileo y Newton se desarrolló durante la primera mitad del siglo XVII, donde el conocimiento griego almacenado durante más de mil años logró aplicarse y transformar la Ciencia Clásica en Ciencia Moderna. Desde esta perspectiva Occidente podría ser denominado como tal, aunque, como bien indica Thomas Kuhn:

“la ciencia normal no tiende a novedades fácticas o teóricas y, cuando tiene éxito, no descubre ninguna. Sin embargo, la investigación científica descubre repetidamente fenómenos nuevos e inesperados y los científicos han inventado de manera continua teorías radicalmente nuevas” (2000: 92).

De este modo, tales progresos que miden el progreso técnico o científico del pensamiento occidental, en rigor se hace desde un filtro occidental que parcializa lo que intentamos aquí revelar.

Por otro lado, el Renacimiento, fenómeno exclusivo dentro de lo que se puede denominar Europa occidental produjo en este mismo periodo un giro absoluto en la forma en la que el hombre logró penetrar dentro de sí mismo y conocer una faceta que no conocía precedentes. Hombres del siglo XIV como Pico della Mirandola vieron en

un mundo que desde siglos ya venía recibiendo herencia griega y romana que databa desde hace un milenio atrás y, compatibilizando estos principios con un mundo simbólico que se venía desarrollando ampliamente durante la Edad Media, puso al hombre en el centro del universo, dotado de inteligencia y libre albedrío que su mismo Creador le ha conferido. El hombre y su nueva posición en el mundo desprendió una idea central: el sentido de todas las cosas, incluido el del hombre, proviene del hombre (Villoro, 2010: 122). Junto con esto, la aparición del saber técnico, las nuevas expresiones en el arte y en la cultura en general, la transformación de las capas sociales, el nuevo espíritu emprendedor del incipiente hombre burgués y todas las expresiones masivas cargadas de Humanismo, son verdaderas, y sin duda transformaron un mundo que durante la Edad Media se vio atrapado por una sociedad fuertemente estamental. Con el Renacimiento y esta nueva modalidad psíquica asociada a un “proto-empresario” que, entre las clases directoras de la técnica y de la voluntad, viviendo en una época y en una cultura “secularizada”, trataron de conquistar al mundo sirviéndose del dinero y de la inteligencia, como nuevos factores de poder (Von Martin, 1974: 64). Sin embargo, se debe tener en cuenta una cualidad de este par de siglos que pareció iluminar la mente de hombres que perdieron su centro y se abrieron a conocer al mundo por medio de ellos mismos, todos los Da Vinci, Botticelli, Rafael, y Miguel Ángel, son hombres del Renacimiento, para ser más precisos son hombres italianos y siendo aún más incisivos, florentinos. En consecuencia, el Renacimiento fue un fenómeno sin duda explosivo, pero que tuvo el auge que lo caracteriza solo por un breve lapso y en un reducido espacio geográfico. Ya mencionamos más atrás que el imaginario del hombre occidental tendrá una manera más pragmática y acabada para ponerle límites a los lugares y las cosas recién durante el siglo XVII. Un siglo antes, la Ciudad de los Césares, el Dorado o la Terra Australis Incognita, figuraban en cualquier plano geográfico, y no era ingenuo o falta de seriedad el cartógrafo que lo insertaba como guía para marcar una frontera. Si Occidente pudo definirse por límites claros, eran este tipo de confines, las fronteras entre el mundo mundo sagrado y el mundano, que evidentemente no se encontraban regidos por un mapa.

1.2. Lo lejano y lo remoto: la cuna de lo real-maravilloso.

“Porque muchos toman placer y solaz en oír hablar de las cosas extrañas”

Sir Juan de Mandeville.

Cuando los primeros viajeros emprendieron rumbo hacia las “Indias Occidentales” a finales del siglo XV y comienzos del XVI, ¿Sabían realmente que era lo que encontrarían más allá de las míticas Columnas de Hércules¹⁴?. La mejor aproximación a esta respuesta es la que podemos encontrar en Anthony Pagden (1988) y su notable obra *La caída del hombre natural*. En esta obra, el autor señala que:

“los viajeros del siglo XVI fueron a América con ideas precisas de lo que podrían encontrar allí. Fueron buscando hombres salvajes y gigantes, Amazonas y pigmeos. Fueron en busca de la Fuente de la Eterna Juventud, de ciudades pavimentadas en oro, de mujeres cuyos cuerpos, como los de los hiperbóreos, nunca envejecían, de caníbales y hombres que vivían más de cien años” (Pagden, 1988: 29 – 30).

Podemos inferir a partir de los enunciados de Pagden, que el hombre europeo vino en primera instancia en busca de tierras y seres que de alguna forma este consideraba dentro de su imaginario. Esta mezcla de lo fantástico y lo familiar suponía una creencia de que lo nuevo siempre podría describirse satisfactoriamente por medio de alguna analogía simple y directa con lo antiguo (Pagden, 1988: 31). Es decir, con lo conocido.

Pagden señala además que, producto de un remoto conocimiento de algunas zonas tropicales de África, que aún no se hallaban descritas de una forma objetiva, existía de alguna forma un vaivén de creencias que oscilaban entre lo real y lo fantástico, tradiciones opuestas, pero complementarias a su vez, y que Colón consideró sin haber entrado en contradicciones aparentes.

En tanto, esta distinción entre lo que es próximo y lo que es remoto, tal como lo planteamos anteriormente, es evidentemente una decisión arbitraria dentro del marco de la alteridad. Esta diferenciación entre lo que está en *nuestro* territorio y lo que está en el *otro o allá*, lo desconocido o lo bárbaro, no requiere que estos bárbaros reconozcan esta distinción (Said, 2002: 87), de modo que, la división entre lo cercano y lo lejano queda exclusivamente demarcada en nuestras mentes, es decir, *ellos* pasan a ser *ellos* y tanto su territorio como su mentalidad son calificados como diferentes de los *nuestros*.

¹⁴ Una tradición mitológica de origen griego decía que más allá de las Columnas de Hércules (más allá del Estrecho de Gibraltar en dirección al sol poniente) terminaba la ecúmene, siendo Heródoto (s.V a.C) uno de los primeros en señalar que, una vez haber oyó sobre unos viajeros que se atrevieron a cruzarla.

Proponemos entonces que haciendo referencia a este *allá*, aquí no queda sujeto a un adverbio de lugar, sino que, a una categoría imaginada por el pensar colectivo de la cultura occidental.

Esto queda demostrado en la lógica presente en el modelo geográfico *orbis terrarum* o “Isla de la Tierra” imperante desde la época clásica hasta la época de los descubrimientos y que fue ampliamente analizada por el historiador y filósofo mexicano Edmundo O’ Gorman (2012), en el momento en que le daba explicación al horizonte cultural presente en el proceso de “invención de América”. La *orbis terrarum* corresponde a la porción habitada por el hombre y situada en el hemisferio norte del globo (O’ Gorman, 2012: 76). Los griegos al igual que los egipcios y los mesopotámicos, creían que la Tierra era una gran isla rodeada por todas partes por el “río Océano” que “ladra alrededor de la orbe” (Fontana, 2000: 9). Junto con ello, surgió desde siempre una interrogante: Siendo la Tierra una esfera que contenía una gran isla en el hemisferio norte. ¿Resultaba probable la existencia de tierras antípodas comparables en otros hemisferios?. Desde Aristóteles la hipótesis de la existencia de tierras antípodas nació de la supuesta necesidad de que hubiera otras masas de tierra no sumergidas por el océano que sirvieran de contrapeso a la Isla de la Tierra (O’ Gorman, 2012: 214). Lo que nos resulta curioso y que destacaremos como fundamental para comprender la diferencia entre el *aquí* y el *allá*, es la denominación que se le otorga a la palabra *orbis terrarum*, pues O’ Gorman indica que esta era llamada con el apodo de “nuestra tierra” para diferenciarla de “otras tierras” u *orbis alterius* que pudieran existir en el Océano (2012: 89). Luego el historiador añade:

“En efecto, ya indicamos que aun en el supuesto de que esos otros orbes estuvieran habitados, sería por entes que no cabrían dentro del género humano. Se trataba pues, literalmente de “otros mundos¹⁵” cuyo conocimiento, según

¹⁵ El análisis sobre la idea de *mundo* fue homologada por el mismo O’ Gorman (2012: 88 - 97) a la idea de *ecúmene*. El historiador realiza una extensa argumentación partiendo por señalar que: [...] El mundo es, ante todo, como la morada cósmica del hombre, su casa o domicilio en el universo, antigua noción que los griegos significaron con el término *oikouménē* [...]. Además, este mundo al que hace referencia O’ Gorman, es un lugar habitado por el hombre, ya que tanto la Ciencia Antigua, como el pensamiento cristiano, coincidieron en que la razón fundamental de esa exclusividad consistía en una identidad materia, es decir, que como el cuerpo humano era esencialmente tierra, ése era su elemento propio, de suerte que la masa cósmica en la que predominaba aquella esencia resultaba ser el “lugar natural” de la vida humana. El único lugar del universo en que podía vivir el hombre en razón de su naturaleza misma. Junto con ello, la división de este mundo en “zonas” habitables –proveniente de la teoría clásica postulada en un principio por Parménides, a la que luego Aristóteles quien, con su enorme autoridad, le puso el sello definitivo– postula que la división del globo terrestre se encuentra dividida de acuerdo con las cinco zonas

declaración de Estrabón, correspondía a los cosmógrafos por no tener que ver nada con la geografía” (O’ Gorman, 2012: 89).

Comunes a la época también fueron los *mappae mundi*, para representar la Tierra, y en los que se incorporaba el *orbis terrarum*. Phillips señala que:

[...] estos mapas eran del tipo conocido como T-O, o Sallust, o tipo Noácida, en los que la idea clásica del *orbis terrarum*, que comprende los tres continentes de Asia, África y Europa, tenía el añadido de la idea derivada de la Biblia según la cual los continentes habían sido distribuidos entre los descendientes de los hijos de Noé. El mundo era representado como un disco plano rodeado por el océano mundial, dando la forma de la O; este estaba dividido internamente por la T con el este arriba, el tallo de la T representando el Mediterráneo que separaba Europa y África, mientras que la cruz de la T estaba formada por el río Don (el clásico Tanáis) y el Nilo, que separaban Europa de Asia y Asia de África respectivamente (1994: 228 - 229).

celestes, a saber: las dos polares, las dos templadas y la intermedia, llamada zona tropical, tórrida o quemada; divisiones que luego la naciente ciencia europea del siglo XVII-XVIII utilizaría para darle una explicación lógica a la inferioridad de América (Gerbi, 1960; 1992). A su vez, la parte conocida del mundo no era entendido como un todo homogéneo; por lo contrario, se pensaba que estaba dividido en tres porciones de extensión desigual, pero sobre todo de índole histórica diferente. La alusión a este último principio se encuentra presente en la Antigüedad Clásica, particularmente en Heródoto y, posteriormente el Cristianismo la hizo suya al darle fundamento en la repartición desigual de la Tierra entre los hijos de Noé posterior al diluvio.

Mapa "T en O", 1472



Fuente: https://adelycac.files.wordpress.com/2015/06/t_and_o_map_guntherus_ziner_1472.jpg.

Podemos notar que aquí, para denominar aquello que se encuentra fuera del *orbis terrarum*, se acude a un axioma: lo raro, lo monstruoso, lo inhumano, es decir, lo inmundo, debía habitar en las zona remotas de la Tierra. De modo que, todo el imaginario que motivó a estos hombres a realizar esta serie de viajes, sustentadas bajo la idea fundamental de que, el descubrimiento o demostración de “otras tierras”, distaban mucho de las de donde provenía el hombre común. Conforme a la idea, estas son tierras de seres fantásticos, dotados de cualidades maravillosas e irreales, lugares de fábula, en donde la imaginación lograba cubrir todas las aristas de la mente humana. El conjunto de mitos nacidos del imaginario colectivo de aquella época, podría ser considerado ingenuidad o fundamentalismo exacerbado por parte de los exploradores, pero estos relatos poseyeron una potentísima capacidad de penetrar y construir un mundo paralelo lleno de seres mitológicos, lugares donde la riqueza abunda y donde difícilmente el

hombre mortal puede lograr acceso. Como bien nos dice Umberto Eco, para el hombre medieval aquellos monstruos resultaban tan atractivos como lo son para nosotros los animales exóticos del zoológico (Eco, 2011: 113).

“Typus Orbis Terrarum”, 1570.



Fuente: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/e2/OrteliusWorldMap1570.jpg>

Esta lógica se encuentra muy bien desarrollada por el ya mencionado Anthony Pagden. Al hacer referencia al principio de reconocimiento, nos señala que:

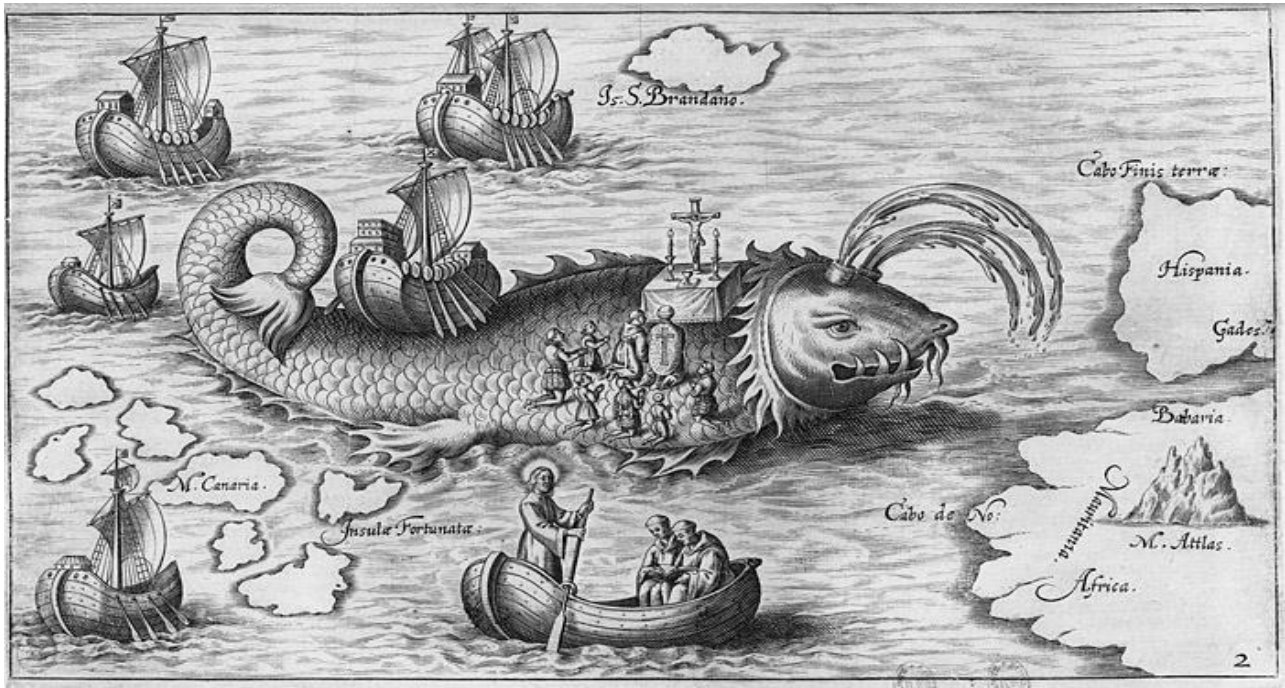
“Antes de 1492 esos «imaginarios espacios» habían estado ocupados en gran parte por fenómenos naturales fantásticos extraídos de la literatura imaginativa de la Baja Edad Media. Muchos de éstos, en particular los antropológicos -los faunos y los sátiros, los pigmeos, los caníbales y las amazonas- provenían inicialmente de una tradición oral popular y, posteriormente, aparecían como seres reales en las obras de científicos naturales y de escritores de viajes, desde Plinio a John de Mandeville” (1988: 29).

Monstruos o “pigmeos” presentes en los relatos del Sir John Madeville (siglo XIV)



Fuente: https://elmicrolector.files.wordpress.com/2015/05/288fd29c00000578-3073882-image-a-101_1431360950070.jpg

Viaje de San Brandán, monje evangelizador del siglo VI d.C, protagonista de uno de los viajes medievales más famosos, el *Navigatio Sancti Brandani*, durante los siglos X-XI.



Fuente: <http://www.jotdown.es/wp-content/uploads/2013/03/St.-Brandan.jpg>.

Un ejemplo tomado casi al azar para ilustrar una idea aproximada de las concepciones míticas que atraparon todo el Medioevo, y no solo moldearon la forma de pensamiento simbólica, sino que formaron un constructo como forma de conocer lo lejano y lo que de alguna u otra forma había sido creado también por Dios, se encuentra en un pequeño extracto del relato del viaje de San Brandán, uno de los grandes monjes evangelizadores irlandeses del siglo VI. Fue protagonista de uno de los relatos de viajes medievales más famosos de la cultura gaélica medieval, relatado en la *Navigatio Sancti Brandani*, obra redactada en torno a los siglos X-XI. En su completa travesía relata la existencia de tierras distantes de la presencia terrenal, pero que en su magnitud religiosa, podrían ser contempladas por el ojo del viajero.

“Arriba en el aire se libra la batalla. Relampaguea el fuego que echan ambos monstruos. Golpes, quemaduras, empellones, mordiscos feroces se propinan antes las miradas espantadas de los peregrinos. Alto es el grifo, flaco el dragón; fornido es aquél éste más pujante. Finalmente, el grifo cae al mar: muerto yace y vengados están quienes fueron sus enemigos. Se va el dragón victorioso, pero toda la gloria por tal victoria se la otorgan los viajeros a Dios... (Benedeit y Mandeville, 2002: 58).

Para el sujeto occidental de este período, los fundamentos de lo fantástico, de aquello que se encuentra en ese *allá* produce misterio e incertidumbre con el solo hecho de escucharlo. Es con la expresión simbólica del espacio donde la geografía queda supeditada a la literatura. El espacio adquiere una dimensión mágica, puede ser interpretada con miedo, desprecio, fabulosidad y hasta excitación. Toda la descripción objetiva que se le pretenda dar a un trozo de mar, a la tierra o a la manifestación más básica de la naturaleza se vuelve una descripción onírica. La objetividad, ni ningún sustento científico del orden que fuese, pueden dotarse de tanta potencia realizadora como el espacio poético que envuelve el imaginario de una sociedad religiosa. De esta forma es que se le atribuye a lo geoméricamente opuesto cualidades sobrenaturales; no solo por un temor a lo desconocido, sino porque son sus estructuras mentales las que valorizan lo *otro* como algo ajeno en el sentido *real e imaginado*.

Debe tenerse en cuenta que todo este relato mítico se encuentra encerrado por una religión monoteísta, problema que también se encuentra planteado por el medievalista Jacques Le Goff (1994). La presencia de tanto ser sobrenatural que irrumpe en un mundo creado por un Dios único conocido por todos los creyentes. Sin embargo una interpretación de lo que podemos llamar *maravilloso* o *maravilla*, no se situaba dentro de una categoría religiosa o referenciada a la autoría de algún escritor medieval, lo que si sabemos, es que la idea de lo *maravilloso* posee una raíz etimológica con la palabra *mirabilis*, de raíz *mir* (*mirror*), que implica algo visual (Le Goff, 1994: 9). Siendo entonces, lo maravilloso una percepción visual, el relato mítico le otorga absoluta confiabilidad a la experiencia vivida, a lo captado en la manifestación del objeto.

Las fuentes utilizadas por los viajeros para llevar a cabo estos relatos fueron los pasajes de la Biblia –especialmente el Antiguo Testamento–, la mitología y los textos de la Antigüedad, el folclor europeo y lo maravilloso oriental (Borja, 2002: 36). Pero hay que tener muy en cuenta que, independiente de todo el paganismo que recubría estos mismos relatos míticos, estos fueron inspirados como una forma de reconocer lo que estaba cercano, lo que se refleja como acto divino, lo que mantiene al hombre en su centro, y lo que se encontraba más allá, lo desconocido debía ser impregnado de sacralidad, ya que también fue obra de Dios.

Humberto Borja reconoció en la maravilla, una forma de mostrar un mundo al revés, mostrar lo amplia que era la creación y lograr así un impacto espiritual. La maravilla y la monstruosidad no pretendían mostrar que había errores en la obra de Dios, sino que, por el contrario todo obedecía a un plan establecido y definido desde la armonía, es decir, nada ocurría por azar (Borja, 2002: 38).

1.3. Lo idílico y lo mundano: el Paraíso Terrenal en las antípodas del mundo profano

[...] Hiçe navegación nueva hazia el austro, adonde yo fallé
tierras infinitísimas y el agua de la mar dulce.
Creí y creo aquello que creyer
que allí en la comarca es el Paraíso Terrenal.

Cristóbal Colón, *Carta al Papa Alejandro VI*, Febrero de 1502.

Cuando el historiador de las religiones Mircea Eliade analizaba la morfología y la función de los mitos, llamaba a los mitos cosmogónicos “mitos ejemplares”. Nos limitaremos a entender el término *ejemplar* en su sentido más literal. Considerando a los mitos de creacionistas mitos cosmogónicos, el relato de La Creación –sea en el mundo cristiano o en otro–, se presenta como un referente ineludible para el hombre y para el universo. Aterrizando este principio, el recuerdo que evoca a Adán y a Eva en aquella tierra a la que solo ellos pudieron tener acceso. Claro está, que esta “*imagen del mundo*” descrita por D’Ailly¹⁶, no solo poseía notables datos y descripciones de la esfericidad de la tierra y su potencia como esfera celeste, sino que, dentro de esta misma estructura física, se situaba nada más ni nada menos que auspiciosos datos cosmográficos que argüían, cómo, en ríos ubicables dentro del la geografía de la época, confluían y llegaban a las orillas mismas del Paraíso Terrenal.

... Hay que saber lo que se encuentra en el Génesis (2.6 ss.). En el Paraíso hay una fuente que riega el jardín de las delicias y que se extiende por cuatro ríos. El Paraíso es, según Isidoro, Juan Damasceno, Beda, Estrabón y el maestro de las Historias, un lugar amenísimo en tierras orientales, separado por una larga distancia de nuestro mundo habitado; es tan elevado que toca la esfera lunar y

¹⁶ Tradiciones medievales llevaron al conquistador Cristóbal Colón a emprender, mediante bases teóricas y teológicas, un viaje que tenía por prioridad situarse en el mundo real del Universo cristiano.

hasta allí no llegó el agua de diluvio... Así pues, las aguas que caen de este elevadísimo monte forman un gran lago y en su caída producen tanto ruido que todos los habitantes nacen allí sordos, porque a causa del estrépito tan enorme se destruye el sentido del oído entre los niños, como corroboran Basilio y Ambrosio. De aquel lago se cree que, como de una fuente, proceden los cuatro ríos del Paraíso: El Fisón o Ganges, el Geón que es el Nilo, el Tigris y el Eufrates, aunque parezca que su nacimiento tenga lugar en lugares diversos... (D'Ailly, 1992 [1483]: 123).

Johannes de Sacrobosco, un monje, astrónomo y científico inglés que vivió durante el siglo XIII, ya postulaba con datos bastante precisos la posibilidad de que la Tierra fuera esférica y que además esta excediera de las fronteras que se conocían hasta entonces, las cuales estaban plagadas de todo tipo de seres exóticos y maravillas que probaban la existencia del verdadero Paraíso Terrenal prometido por Dios.

“En Asia está el Paraíso Terrenal, abundoso en todas las delicias, en el que se encuentra el árbol de la vida; todo aquel que come de su fruto queda en estado inmortal; también corre por él una fuente que se divide en cuatro ríos, que son el Geón, el Fisón, el Tigris y el Eúfrates. Más allá del Paraíso se encuentra la India, que tiene cuarenta y cuatro regiones y muchos pueblos. Hay en ella montañas altísimas cuyos picos rozan el éter. Hay allí hombres de dos codos, que luchan a diario contra las grullas, dan a luz a los tres años y envejecen a los ocho; hombres que se llaman macrobios, de diez codos de alto, que libran combate contra los grifos; los agraras y baracinos [o bragmanes] que por amor a la otra vida se arrojan al fuego; otros que comen los peces crudos y beben el agua salada. Hay allí unos monstruos que se asemejan a bestias, porque tienen plantas al revés y siete dedos en el pie. Hay allí monocolos, arimaspos y cíclopes, que tienen y andan con un solo pie, los cuales, al tumbarse en tierra, se cubren con la planta del pie; otros que tienen cabeza de perro y uñas en los hombros y vestido de oveja y ladrado de can; mujeres que paren cinco hijos, como perras; otros que carecen de cabeza y tienen ojos en los hombros, y por nariz y boca cuentan con dos orificios en el pecho, y tienen cerdas como las bestias; otros junto a la fuente del Ganges que viven del solo aroma de un fruto, fruto que llevan consigo

cuando marchan lejos, los cuales, si aspiran un olor fétido, mueren de inmediato¹⁷”

Quienes adhieren a la idea de la ruta de las especias, la circunnavegación terrestre, o el espíritu científico de Colón como las causas de su viaje, no erran del todo, pero pensar que encontrar las apetecidas especias en la ruta de las Indias para fundamentar su viaje era una razón de peso, es no tener conciencia de la infinita pujanza que ejerció el fundamento mítico del mundo cristiano de aquella época. Esta potencia que hizo que hombres intrépidos como Colón, supeditaran toda su empresa de viajes a describir la geografía del mundo mediante los argumentos bíblicos que D’Ailly establecía como *verdad*. Incluso el almirante, una vez realizado su segundo viaje (1493 - 1496), ante el escepticismo colectivo sobre su hazaña, utiliza a este sacerdote como fuente para demostrar la esfericidad de la tierra y todas sus cualidades. Sin embargo creemos que esto no era más que una medida alternativa de explicación, ya que, Colón no necesitaba acallar a las masas populares por una posible agitación, debía convencer a la comunidad teológica y pseudocientífica de la época, y para esto utilizó el discurso cosmográfico de Pierre D’Ailly que no era más que un velo que cubría el deseo mayúsculo del genovés y de todo católico de la época. De recorrer y ver con sus propios ojos, las proximidades del Paraíso Terrenal.

Cuando Colón no llega a España con el oro prometido en tierras lejanas, los Reyes deciden revocarlo a la corte donde posteriormente sería arrestado en 1500. Ante tal humillación, el Almirante parece querer enrostrar a la cristiandad su ingratitud: sus colaboradores aparecen involucrados en rencillas por el vil dinero, mientras que a él, la Divina Providencia le permitió llegar hasta los confines del Jardín del Edén (Magasich y De Beer, 2001: 37). Ahora nos preguntamos. Siendo Colón uno de los personajes más notables del siglo XV, tras todo este universo mitológico en el que se inserta, y donde debajo subyace todo el progreso técnico y material, ¿Se puede hablar de un Occidente Moderno?

Por poner otro breve ejemplo, los *conquistadores* españoles y portugueses cuando hacían posesión, en nombre de Jesucristo, de los territorios que habían descubierto y conquistado erigían una cruz que consagraba la comarca, esto equivalía en cierto modo, a un *nuevo nacimiento*. Esto nos permite sostener que, la prolongación de

¹⁷ En Gil (2012: 178).

un comportamiento pagano, como lo es hacer posesión ritual de un sitio caótico y darle punto de apoyo y punto de referencia, es un modo de cómo Occidente concebía lo que estaba más *allá*, lo maravilloso, lo mágico o como quiera llamársele. Para Occidente lo *otro* o lo que se encuentra *más allá*, no solo corresponde a un sitio que se encuentra plagado de monstruos, semihombres o tierras fértiles y florecientes, sino que es un universo sin gestación, a lo que le corresponde imponerle de forma ritual y por ende mitológica que lo profano merece ser sacralizado, y que *nuestro mundo* se sitúa siempre en el centro.

No es casualidad que el hombre religioso del siglo XVI, anhele con tanta avidez retornar al mundo inicial. Podemos ver en la obra de Ginzburg (2008) cómo Menocchio, un simple molinero de Fruili quien, mediante una interpretación “herética” de la cosmogonía cristiana, expuso en su primer interrogatorio ante el Santo Oficio la convicción de que en un principio

“todo era un caos, es decir, tierra, aire, fuego juntos; y aquel volumen poco a poco formó una masa, como se hace el queso de la leche y en él se forman los gusanos, y estos fueron ángeles; y la santísima majestad quiso que aquello fuera Dios y los ángeles” (2008: 43)

En rigor, toda cosmovisión, o sea, visión de mundo, incluso la cristiano-medieval, siempre retorna de algún modo a este tiempo inicial, el acontecimiento primigenio de la creación. Ese mundo no corrompido, mundo al que Dios hizo ordenarse luego del caos, para el pensamiento simbólico de Occidente, es el mundo *real* por excelencia, el mundo donde se manifiesta toda criatura fantástica única, irremediablemente revestida de toda potencia mágica. Solo el *homo religiosus*, tiene esta *sed ontológica* (Eliade, 1981), definida como el sentimiento profundo de querer situarse y recorrer estos espacios reservados para el que ha sido bañado en la fe de Cristo para acceder a lo *real*, porque, para este Occidente, nunca la verdad está tan develada, como cuando se tiene acceso a esta forma de existencia, porque Occidente es una unidad simbólica, y esta es su forma ontológica.

Este modelo de situarse en lo real, de intentar retornar a una edad de fábula, hace que el hombre manifieste todo su deseo porque este punto de partida se haga en el tiempo real, que ese retorno “*in illo tempore*”, se haga presente en todo el plano de la existencia del que tiene el privilegio supremo de contemplarlo, y que solo existió en ese

tiempo primigenio para el hombre no corrompido, pero que de alguna manera se sitúa en la tierra, y que Occidente lo añora a tal punto de sumergirse en lo más hondo del mundo onírico (Eliade, 1981: 79). Este ejemplo lo ilustra todo.

“El abad Brandán, hombre de honda inteligencia y juicio muy prudente y ponderado, comenzó a pensar en cierto proyecto, y, con el fervor del que tiene fe, no cesaba de rogar a Dios, por él y por todo su linaje, por los muertos y los vivos –porque él de todos era amigo–, y empezó a desear algo por lo que rezaba a Dios con frecuencia: que tuviera a bien mostrarle aquel paraíso donde Adán estuvo sentado el primero”[...] (Benedeit y Mandeville; 2002: 36)¹⁸.

Algo que atrae a tantos viajeros de este periodo es la posibilidad de encontrar en estas nuevas tierras no solo las riquezas materiales que tantos relatos históricos y mitológicos narran a través de los siglos y que por supuesto les apetece como a cualquier mortal. La gracia de encontrar la existencia de la maravilla o lo que Umberto Eco (2011) llama la *mirabilia*, es tener la sensación de que de alguna forma, la desmesura debía ser cuidadosamente contemplada, pues el diablo había sido un ángel, y cómo ángel, el diablo podría ser bello.

A que hemos querido llegar con todo esto: Lo maravilloso, el espejo de lo asombroso y lo irreal, fue un constructo para trasladar un modo de pensamiento dominante en Occidente hacia toda tierra que no se había encontrado con la gracia de recibir aún el poder de Dios. Y si algún día la recibieron en este origen primigenio, fue posteriormente la figura del demonio el que empujó a estos seres a sucumbir a la antropofagia, a transitar desnudos todo el día, a practicar la poligamia y a vivir en un plan de guerra. La diferenciación racial sumada a las exóticas costumbres de este *otro* hizo que el hombre occidental inmediatamente acudiera a su imaginario e incluyera a este sujeto en una categoría infernal. No había ningún designio divino que permitiera que estos seres se comieran entre sí, no había ordenanza de Dios para practicar la poligamia, y como todo en el mundo es obra de Dios, estos semihombres estaban encandilados por el fuego del demonio. Para todo el pensamiento tardo-medieval, la

¹⁸ Mircea Eliade indica que para el hombre religioso (tanto en las sociedades primitivas, como en las orientales o las de raíz judeo-cristiana, la existencia real, auténtica, comienza en el momento en que recibe la comunicación de esta historia primordial y asume consecuencias. Subyace ante este principio una historia divina, con seres sobrenaturales y antepasados míticos [...] (Eliade, 1981: 99-100). Lo *esencial* es para el judeocristianismo, el drama del Paraíso, que ha cimentado la actual condición humana. No por casualidad el autor se refiere a este capítulo con el título: *Lo esencial precede a la existencia*

seducción de lo horrible es el prelude de lo infernal (Castelli; 1963: 32). La mujer provocante –que se asemeja directamente a la poligamia– es un pálido ejemplo de lo que puede llegar a provocar la figura de Satanás. Mediante este molde, todo el discurso de Occidente se fundaría en un principio fundamental: la Europa Cristiana con sus ideales de conquista espiritual tenía por fin eliminar el paganismo, la idolatría y las prácticas inmorales, con el fin de convertir estas almas al pensamiento Occidental, a la religión católica. El mito del hombre salvaje es un ingrediente original y fundamental de la cultura europea (Bartra, 2011: 15). Ver al *otro* dentro de una categoría no solo inferior, sino infernal es una idea plasmada dentro del imaginario gestado en el seno del Occidente medieval. Nunca hubo tanto temor por parte de una religión hacia la figura del salvaje como lo hubo en la Iglesia católica de los siglos XII al XVI. Este “miedo” se manifestó en todos los planos de la sociedad; no solo en el plano religioso, ya que, este además repercutió en el político y en el social de la época. Jean Delumeau nos indicaba que:

“El discurso eclesiástico reducido a lo esencial fue, en efecto, el siguiente: los lobos, el mar, las estrellas, las pestes, las carestías y guerras son menos temibles que el demonio y el pecado, y la muerte del cuerpo menos que la del alma. Desenmascarar a Satán y a sus agentes y luchar contra el pecado era [...] disminuir en la tierra la dosis de las desgracias que realmente él causaba” (Delumeau, 2002: 42)

Importante es mencionar que, el salvaje no se encontró en América ni en Oriente, se trajo en el pedestal del imaginario colectivo europeo. La idolatría y el salvajismo ya figuraban no solo como la forma en la que se refleja la otredad de Occidente, más bien su verdadero norte apuntaba a mostrarle al mundo que solo en un sector del mundo se enraizaba un principio fundamental. La civilización cristiano-occidental. Una visión muy interesante sobre estos principios los encontramos en Laënnec Hurbon y su obra *El bárbaro imaginario* (1993). Según el autor, el bárbaro es aquel que: precisamente envuelto en toda la herencia de la antigüedad grecorromana, aparece como producto de la conquista-invasión del Nuevo Mundo, pero no cesa de retornar a la superficie, puesto que la era de la conquista no está finiquitada (Hurbon, 1993: 17).

Hurbon estimó necesario remontarse al período clásico para que pudiéramos ver los primeros esbozos sobre un “Otro”, que en el sentido griego respondía al binario griego/bárbaro o posterior a las guerras médicas griego/persa (1993:29) como aquel que no respondía a los ideales de la polis ateniense, es decir, no hablar griego y vivir bajo un régimen despótico. Pero en la Edad Media, cuando aquellos seres sobrenaturales provenientes de la Grecia Clásica tales como los centauros, sirenas, cíclopes o pigmeos se mezclan en el imaginario medieval de los súcubos e íncubos de los que hablaba San Agustín, es donde se comienza a gestar este nuevo bárbaro. El autor indica que:

“Así pues, el proceso de barbarización del indio se inaugura con la deportación al Nuevo Mundo de la demonología medieval. Idólatra y cercano al animal, por lo tanto monstruo o bárbaro, “el hombre salvaje”, como entonces se denomina al indio, aún conservará algún tiempo un aspecto fascinante: sabe seguir sus deseos y vive según la Naturaleza en la simplicidad. Pero muy pronto será identificado como un ser degradado, corrompido y arruinado que necesita de Occidente para llevar a cabo su salvación (Hurbon, 1993: 31)

La presencia de lo fantástico o de lo monstruoso, como bien vimos unas páginas atrás significaba necesariamente acudir a su demonización para adoptar una postura contraria a la idolatría o el paganismo, sino no podríamos explicar cómo en una iglesia románica del siglo XII o XIII sus mismas fachadas se plagaban de gárgolas y animales deformes en los capiteles. La exhibición de estos arquetipos era fundamentalmente una forma práctica de mostrarle a la humanidad la deformidad que causa el pecado, ya que para evitar sucumbir a la tentación, necesariamente el hombre debe conocerla.

Junto con la finalidad de romper con la idolatría, el miedo hacia aquel universo que no coincide con su rigidez cultural, el pavor que genera lo desconocido en la Europa de estos años se materializa en el temor extremo hacia la divinización del mal. El demonio¹⁹. El miedo desmesurado al demonio, presente en todas partes, autor de la locura y ordenador de los paraísos artificiales, se ha asociado, en la mentalidad común, con la espera del fin del mundo (Delumeau, 2002: 368). El temor al demonio es notorio:

¹⁹ En Marvin Harris (1987: 181) podemos ver las cifras que alcanzó la misma cacería de brujas entre los siglos XV y XVII. Se estima que 500.000 personas fueron declaradas culpables de brujería y murieron quemadas durante esta época. Sus crímenes: un pacto con el diablo; viajes por el aire hasta largas distancias montadas en escobas; reunión ilegal en aquelarres, adoración al diablo; besar al diablo bajo la cola; copulación con íncubos, diablos masculinos dotados de penes fríos como el hielo; copulación con súcubos, diablos femeninos

se le nombra en voz baja por si acaso aparece al ser invocado (Llinares, 1990: 104). Aquí se relevan rasgos escatológicos que anunciaban toda la visión no solo del devenir de la historia sagrada, sino que, la manera en la que Occidente se pone como agente “conquistador”. Este fundamento se encuentra por supuesto en la Biblia [...] Y fue lanzado fuera el gran dragón, la serpiente antigua, que se llama diablo y Satanás, el cual engaña al mundo entero; fue arrojado a la tierra, y sus ángeles fueron arrojados con él²⁰[...] (Apocalipsis, 12: 9).

Podemos dilucidar que la afirmación del demonio no es pues una consecuencia única de las mutaciones religiosas. Ella traduce un movimiento de conjunto de la civilización occidental, una germinación de símbolos poderosos constituyentes de una identidad colectiva nueva, que al mismo tiempo acarrea contradicciones importantes (Muchembled, 2012: 33). Estas contradicciones a las que se refiere el autor hacen que la continencia del imaginario cristiano fuera proyectada mediante símbolos exclusivamente paganos y que por cualidad primordial de la figura mitológica, estos símbolos por su determinación social fueran transformados por medio del relato y a la acción. Así el autor señala cómo la serpiente del Génesis se confunde fácilmente con el dragón²¹ pagano.

En resumen, el Occidente cristiano del siglo XV hispanoamericana es el devenir en sí mismo, es la forma en la que el espíritu de Dios mediante la civilización se materializa y se enfrenta frente a las fuerzas disociadoras de la barbarie indígena, de la idolatría, del paganismo, de la tentación de lo que siempre supedita lo físico por sobre lo

²⁰ Una lectura válida para este pasaje podría ser la siguiente: el lanzamiento del dragón como figura demoniaca, podría simbolizar, el paso de una religión pagana, engendrada por el indio salvaje, a la religión sagrada, correspondiente a la religión cristiana. La escatología aquí no actuaría como destrucción, sino como comienzo, figurando el dragón y la concepción última de la divinidad, como el inicio de un mundo nuevo.

²¹ El dragón se presenta como una figura extremadamente compleja, tanto en la religión cristiana, como en las demás. Este se presenta esencialmente como guardián severo o como un símbolo del mal y de las tendencias demoniacas. Como símbolo representativo del mal se identifica a menudo con la serpiente. El símbolo del dragón es ambivalente; representa por un lado potencia creadora, espíritu celeste y figura del bien (ejemplo en *Quetzalcoatl*, serpiente emplumada de la cultura azteca, que con su llegada profetizada, figura el inicio de una nueva era). No se trata más que de aspectos distintos de un único símbolo único, que es el del principio activo y demiúrgico: poder divino, soplo espiritual, símbolo celeste en todo caso y manifestación, es la imagen del verbo creador. Esta potencia creadora se manifiesta en culturas remotísimas como la china, la celta o la hebrea. En consecuencia, en muchas culturas el dragón es símbolo de buen augurio y la consagración de reinos dichosos. Sin duda en el contexto cristiano de los últimos dos o tres siglos de la edad media, sitúa esta figura en un ambiente sombrío (*Leviatán*), detestable, que actúa únicamente como potencia destructora y afirmadora de un caos originario desde que la figura demoniaca se sitúa como representativa del mal en el universo de Dios y los hombres. Véase, Chevalier (1986: 428-431).

moral; es decir, del demonio. Y dado que la parte es menor al todo a la cual pertenece, la tierra divide, pero la mente totaliza. Este trozo físico, incompleto, llena su vacío en la medida en que la mente aglutina lo *suyo* como un todo, ignorando la porción restante y desdeñando de ella. La unidad geográfica no tiene cabida cuando el horizonte está plagado de monstruosidades y desolaciones que devoran la Tierra misma, la totalidad del mundo terrestre es destruida y reemplazada a su vez por la totalidad del mundo simbólico, si bien es menor en nitidez, se enriquece en significación. Europa ha vivido obsesionada con la idea del *otro* y en todo momento lo ha necesitado para identificarse con su *Yo*. Ahora que Europa, o más bien dicho, Occidente ha atravesado sus fronteras es donde requiere de un lenguaje universal para identificar todo aquello que no responda a sus categorías.

Roger Bartra identifica al *otro* como un mito que ha sido configurado por Occidente, y este arquetipo ha sido utilizado para moldearlo de acuerdo a sus necesidades imaginarias, políticas que lo sobrepone a la existencia de *otro* real (Bartra, 2011). El mismo autor, al hablar de Europa o de la cultura occidental, emplea la dialéctica de la alteridad refiriéndose al *otro* que Occidente crea *dentro* del mismo Occidente, sin escapar de la *frontera* o como bien diría Hartog (2003) o Pratt (2011), saltándose el proceso de *contacto*. En suma, lo que hace Bartra es investigar la naturaleza del hombre salvaje europeo, donde figura como creación principal el mito del *homo sylvestris* inventado hace más de dos milenios en el seno de la propia civilización occidental, mito que ha acompañado en forma de “sombra” al hombre civilizado desde sus inicios como bien menciona el mismo; principios que por lo demás fueron ya trabajados profusamente por Edward Said (2002) en su obra *Orientalismo*. Ahí este último señala que la figura cultural de Oriente no responde a patrones geográficos, sino más bien a una inversión de la figura occidental que el mismo Occidente creó para figurar como un modelo de ser de costumbres exóticas, configurando dualmente su propia identidad dentro de binario *yo* y los *otros*. Continuando con la lógica del propio Bartra, éste señala que:

“Es un hecho ampliamente reconocido que la identidad del civilizado ha estado siempre flaqueada por la imagen del Otro; pero se ha creído que la imaginiería del Otro como ser salvaje y bárbaro -contrapuesto al hombre occidental- ha sido un reflejo -más o menos distorsionado- de las poblaciones no occidentales, una expresión eurocentrista de la expansión colonial que elabora una versión exótica

y racista de los hombres que encontraban y sometían los conquistadores y colonizadores. Yo pretendo -señala el autor-, por el contrario, demostrar que la cultura europea generó una idea del hombre salvaje mucho antes de la gran expansión colonial, idea modelada en forma independiente del contacto con grupos humanos extraños de otros continentes. Quiero, además, demostrar que los hombres salvajes son una invención europea que obedece esencialmente a la naturaleza interna de la cultura occidental. Dicho en forma abrupta: el salvaje es un hombre europeo, y la noción de salvajismo fue aplicada a pueblos no europeos como una transposición de un mito perfectamente estructurado cuya naturaleza sólo se puede entender como parte de la evolución de cultura occidental. El mito del hombre salvaje es un ingrediente original y fundamental de la cultura europea” (Bartra, 2011: 12 - 15).

Es así cómo América se funda dentro de los principios de lo real-maravilloso, de acuerdo a principios arbitrarios, exclusivos, pero dialécticos al mismo tiempo.

1.4. El modelo occidental: la instauración de un imaginario.

Pretender pasar a través del espejo,
captar a los indios fuera de Occidente es un ejercicio
peligroso, la mayoría de las veces impracticable,
globalmente ilusorio.

Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*.

Cuando Edmundo O’Gorman (1958) intentaba darle explicación al cómo se concedió el “ser” o “sentido” de continente americano en su notable obra “*la invención de América*”, advierte con antelación que:

[...] aquella imagen que comenzó a mostrar Colón en 1492 no representa una visión estática arbitraria o errónea, como suele pensarse, sino el estadio que había alcanzado a finales del siglo XV el proceso multiseccular de los esfuerzos que venía desplegando el hombre de Occidente por entender su sitio y su papel en el cosmos (O’Gorman, 2012: 71 - 72).

Y es evidente que si Colón no hubiera llegado a tierras americanas ese 12 de Octubre de 1492, lo hubiera hecho cualquier otro navegante de la misma forma, o con

resultados más favorables un poco tiempo después. Más que comprender los alcances de Colón, lo que realmente nos debe interesar, es distinguir la presencia de un modelo que proyecta una imagen de la realidad, y consideramos que esta fue la labor de Occidente en aquel periodo. No es lo que trasciende en la figura del genovés el haber descubierto nuevas tierras lo que lo convierte en un referente histórico. Claro está, que en menos de medio siglo, cronistas como Fernández de Oviedo (1526), López de Gómara (1552) o Antonio de Herrera (1601), plasmarían en sus escritos que el juego descubrimiento-conquista formaba parte de un plan providencial encaminado²² a instaurar la verdadera fe en todo el mundo, con evidentes guiños a San Agustín, autor de *La ciudad de Dios*. Revestidos del espiritismo milenarista de aquella época, frailes y cronistas ubicaban las hazañas heroicas de los conquistadores europeos dentro de una pléyade de hombres que habían destacado por realizar en tierra, los designios que Dios cantaba desde el cielo. López de Gómara, capellán de Cortés, declaró: “La mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y la muerte del que lo creó, es el descubrimiento de Indias, y así las llamen Mundo Nuevo” (Gómara, 1979 [1555]: 7). Los españoles son, por supuesto, agentes de dicho plan divino, y los conquistadores más destacados se presentan como agentes principales de Dios (Restall, 2004: 41). El real mérito de Colón, fue dar inicio a un complejísimo proceso de propagación de un modo de ser totalmente distinto al modelo de ser “no occidental”; esto es, aquel forma de comportamiento humano que se fundaba a partir de la religión cristiana.

Los siglos XV, XVI y XVII pueden ser comprendidos como parte de una “mentalidad de lo múltiple” medieval²³. En la Edad Media, aproximadamente desde el Siglo XI, en el periodo de las Cruzadas, surgió la necesidad de plasmar lo ocurrido mediante una escritura fundacional. Se intentaba retratar lo ocurrido, y desde la palabra,

²² Aquí el autor dice todo en una frase, “lo que realizó el descubrimiento y la conquista no fue sino más que, el medio por el que se pretendía llegar a la meta de una carrera evangelizadora que tenía por único fin, propagar la fe verdadera”.

²³ Debemos ser cuidadosos con este punto: Claro está que con Le Goff (2008), la prolongación de la estructura medieval se da de forma marcada hasta el siglo XVIII, donde recién con las revoluciones ilustradas, racionalistas y aburguesadas, el mundo medieval ve su colapso. Durante el siglo XVI, donde se da la franca expansión europea sobre los nuevos continentes, el resultado de todo el progreso científico y económico se ve siempre camuflado por el influjo del pensamiento religioso. Para Le Goff, la gran diferencia entre la mentalidad medieval y la mentalidad moderna, consiste en la ausencia de un sentimiento de laicismo que si se da desde el siglo XVII. En el siglo XVI se persigue el objetivo claro: la búsqueda, crecimiento y mantenimiento de la fe católica, por ende, la monarquía cristiana es una institución sagrada el rey es ante todo, el defensor de la fe. Por otro lado, todo el progreso material que viene dándose tenuemente desde el siglo XII -la expansión, el comercio, la imprenta, la Reforma-, deben entenderse desde un complejo más amplio que el de una división cronológica simplemente, que eclipsa la edad media como lo popularmente reconocido como la “edad oscura”. Para este último punto, véase Borja (2002)

llegar al fin máximo del universo cristiano: expandir fervientemente la palabra de Dios hacia todo aquel que no la conociera. Todo el progreso material del Renacimiento que hace salir a esta Edad Media de su “impronta irracional”, no se vio en lo absoluto reflejado en la Conquista de América, pues la estructura que predominó en América hasta mediados de siglo XIX, fue la estructura feudal. En consecuencia, ni poniéndonos a pensar desde el punto de vista técnico, podemos categorizar la forma de ser del siglo XVI, como una lógica propia de la Edad Moderna. La idea del “Descubrimiento” y/o la “Conquista”, forman parte de una lógica medieval, la dominación no tanto de la institución religiosa (podemos notar que desde el siglo XVI, con el concilio de Trento y la Inquisición, la Iglesia mostraría su real dominio institucional), sino que la dominación del imaginario religioso, la estructura mental colectiva que terminaría en el periodo de la conquista plasmándose en un stock de mitos y ritos que se circunscribían en los libros de todo aquel que escribía desde este *allá* y que el relato occidental se superpondría al relato idólatra. Debemos tener en cuenta que este relato opuesto a la figura de lo separado del devenir divino no viene con una impronta institucional. Ya en el Antiguo Testamento aparece el profeta Moisés, quien reniega de cualquier manifestación en contra de la adoración al Creador:

[...] Y movió Moisés y descendió del monte, trayendo en su mano las dos tablas del testimonio, las tablas escritas por ambos lados; de uno y otro lado estaban escritas. Y las tablas eran obra de Dios, y la escritura era escritura de Dios grabada sobre las tablas [...] (Éxodo, 32: 15-16).

Vemos aquí no solo un designio divino sobre la procedencia de tal relato, más bien hay otra lectura que no puede escapársenos. Ya la Biblia reconocía cómo en la época de Moisés el relato escrito se superponía fervientemente sobre la manifestación de cualquier imagen. Mas, ahora acudimos al pasaje en donde Moisés reflejó su ira al contemplar como el pueblo al que se dirigía mostraba con toda su expresión la idolatría, la adoración a imágenes materiales condenadas por Dios.

[...] Y aconteció que cuando él llegó al campamento, y vio el becerro y las danzas, arrojó las tablas de sus manos, y las quebró al pie del monte. Y tomó el becerro que habían hecho, y lo quemó en el fuego, y lo molió hasta reducirlo a polvo, que esparció sobre las aguas, y lo dio a beber a los hijos de Israel [...] (Éxodo, 32: 19-20).

Tomando al relato bíblico como un patrón de oposición a cualquier tipo de manifestación idólatra, es esta forma en la que el profeta actúa para con su pueblo. En efecto, es por mandato del Creador que se debían eliminar de todos los pueblos de la tierra a los idólatras, figuras gemelas del mal, o más bien, del demonio.

Bien dice Bernard y Gruzinski (1992: 34), que la esencia de la idolatría es la creencia en la veracidad de los oráculos, la negación de las causas naturales, la pretensión de influir sobre el movimiento de los astros y la regularidad de las estaciones porque “todos los movimientos del tiempo están encerrados en la sabiduría de Dios” (Cieza, [1550] 1979: 308). Ante estas referencias, se hacía muy recurrente que fuera castigada cualquier forma de adoración a fenómenos de los cuales se acudían a diario, pues la magnitud de la divinidad se manifestaba hasta en el más común de los hechos.

Algo que evidentemente ignoraba el esquema dual del imaginario cristiano, que insólitamente le temía tanto a la imagen (ícono) y la promovía con tanta apetencia durante la Edad Media, es que tanto el mito como el rito, se conjugan entre sí, y además de ser excelentes formas de verbalización y acción; las acompañan y enriquecen imágenes visuales (pictóricas, escultóricas), quinéticas (dancísticas) y sonoras (musicales). Pese a que solemos atribuir preeminencia a la palabra –sobre todo Occidente-, el hombre común utiliza muy diferentes vías para externar los mismos sentimientos y pensamientos porque busca en cada vía matices que le son exclusivas. (Millones y López-Austin, 2008: 95). Este modelo de ser, que sobrevalora la palabra hablada y sobre todo escrita, es el patrón que sitúa a Occidente como la cabeza del universo civilizatorio, y este mito como palabra verbalizada es lo que le daba el sustento a la potestad de Dios por sobre toda la idolatría situada en un *más allá*²⁴.

Podemos ver que entre la iconoclastia y la idolatría, hay un delgado margen que proviene de tiempos bíblicos; ya con Moisés las imágenes materiales figuran como prohibidas en las tablas de la ley. Por lo demás, el judaísmo y el islam, que en principio permanecen fieles al mandamiento divino, no dejan de denunciar el carácter idólatra de las prácticas cristiana de la iconoclastia. Aunque finalmente terminan con algo de recelo

²⁴ Aún frente a la institucionalización que la monarquía absoluta le pretendía poner freno a la manifestación y difusión de la idolatría, son los mismos evangelizadores quienes poseen pretensiones de vincular al indio en un juego de adhesión a una realidad exótica, que sin referente similar, pone a lo sobrenatural cristiano como algo extravagante, propio de culturas altamente religiosas que ven al otro como un cúmulo de signos y símbolos dignos de impresión. Para tener una mayor referencia sobre este tema, véase Gruzinski (2013a: 186 - 202).

aceptando las imágenes e incluso reconociéndoles un papel importante (Baschet, 2009: 522-524).

Siendo de esta forma, mostrándose reacios hacia la promoción de sus propias imágenes, la proliferación del rechazo hacia toda manifestación idolátrica por parte del modelo de ser “no occidental”, no solo incluyó a la imagen como modelo de ser pagano o idólatra, sino que mediante todo lo que no correspondía a los parámetros cristianos occidentales, se crean una serie de imágenes que se validan al mismo tiempo en un juego religioso de invención y retórica. Además, la narración lineal mostraba el progreso de una sociedad, poseía y era en sí mismo un discurso civilizatorio. No debemos confundirnos con el discurso civilizatorio de orden materialista, hay que comprender que este parámetro narrativo es una medida en que la moral actúa como intermediario entre lo sagrado y lo profano, el claroscuro entre lo *real-maravilloso* y la *idolatría* solo la separaba la forma discursiva en la que los ojos occidentales, mediante una realidad textual y no una realidad aprehendida por la experiencia (Borja, 2002: 6), fijaba el margen para indicar que prácticas o *modos de ser* son los que pertenecen al mundo sagrado. Con la narración y la manera en la que se describe a este *otro* se crea a un indio retórico, donde la descripción eximia de sus primitivas costumbres iban haciendo de sus cosmovisiones, un diccionario de lo sombrío y lo demoniaco. En los llamados “monstruos morales” de Tierra Firme, encontramos a los sodomitas, a los asesinos rituales y a los caníbales –que en realidad realizaban *canibalismo ritual* con fines sagrados y no, como se creyó, para satisfacer el hambre– (Rakos, 2010). Serge Gruzinski (2010) reconoce cómo el occidental no es el único que utiliza al salvaje para construir un estereotipo, la relación aquí como en el principio de alteridad lo rige, la relación entre mi centro (*yo*), y la periferia (*otro*), siempre deja un rastro en este “cómo el otro me interpreta a mí”. A partir de ello, Tzvetan Todorov (2012) reconoce tres umbrales en los que el juego de la alteridad cruza, pues la relación con el otro nunca se constituye en una sola dimensión: Está primero el plano axiológico, es decir, formular un juicio de valor sobre el *otro*. En segundo lugar está el plano praxeológico, acto en donde la acción de acercamiento o alejamiento va determinando este encuentro. Y por último el plano epistémico, donde reconozco o ignoro la identidad del *otro*. Este juego muestra de forma más matizada los elementos que participan dentro de los principios de alteridad.

A medida que Occidente incorporaba al indígena, adoptando la mirada que ellos mismos tenían sobre objetos y protagonistas originarios de tierras lejanas, tenían que asimilar estereotipos y clichés que remitían a mundos pasados, más o menos fabulosos. En esto el autor ejemplifica con la erección de centros como el que se construyó en Tlaxcala, donde se quería representar la conquista de Jerusalén y, por este medio, mostrar al indígena cómo opera la lógica de Occidente (Gruzinski, 2010: 94). Este es uno de los ejemplos estratégicos que muestran cómo Occidente ejerce su dominio mediante la enseñanza, pero más importante, desde el imaginario.

Junto al rechazo hacia la imagen, surgió en este período una fuerte necesidad de traspasar todo el acontecer, divino o pagano, a un medio plausible que legitimase el poder de Europa sobre el Nuevo Mundo. Como señala Jaime Borja (2002), lo cristiano poseía la virtud de la memoria, algo que en el siglo XVI se daría de forma más marcada que nunca. La escritura era juez y parte, mediante la escritura no solo se preservaba la memoria, se hacía gobierno²⁵, algo que el salvaje desconocía por completo. La memoria simboliza lo sagrado, y para que no quede en el olvido, debe registrarse. San Agustín ya lo había develado diciendo “La verdad es Dios... y habita en la memoria” (2010 [397-398 d.C]: 505 - 506). Todo aquello que no está escrito, está desordenado, es caótico, la crónica por tomar un ejemplo, era la forma en la que se registraba cronológicamente (de ahí su raíz grecorromana con *chronos*), ordenando los sucesos y haciendo del devenir histórico de Occidente una manera de pensar dentro de un marco temporal. Para el estudio del caso mexicano, cuando Enrique Florescano analizó el caso mesoamericano previo a la Conquista, prueba la existencia de una *memoria indígena* que, si bien no poseía una escritura a nivel alfabético, [...] Para los mayas, escribir y pintar era sinónimos, y el ejecutor de estas artes era considerado un personaje superior (Florescano, 2014: 134). Señala además que las tareas de pintar los códices e inscribir en ellos los hechos sobresalientes del cosmos y del mundo terrestre eran acciones sagradas. Por ejercer estas acciones, escriba maya era tenido en gran estima y ocupaba un alto lugar en la escala social (Florescano, 2014: 134). No solo el escriba era de gran consideración en el mundo mesoamericano, sino que, al papel mismo de la escritura se lo tenía como un acto sagrado y de gran trascendencia, pues conservaba la memoria de

²⁵ No de forma azarosa la crónica que escribe el cronista peruano Felipe Guamán Poma de Ayala lleva por título, “*Nueva Coronica y Buen gobierno*”

sus pueblo, aunque siempre con un fin político de por medio. Este mismo destaca el hecho que:

“Los códices que pintan o leen los escribas en esas escenas están doblados en forma de biombo y sobresalen los forrados con piel de jaguar. Algunos autores creen que estos últimos eran libros especiales, semejantes a la Biblia para los cristianos o el Corán para los musulmanes. Piensan que probablemente contenían una colección de los mitos y relatos históricos más antiguos, o una “primera edición” completa del *Popol Vuh*” (Florescano, 2014: 137).

Por otra parte, registrar los sucesos, era darle crédito absoluto a lo que se estaba narrando, pues la indagación desde primera fuente, ahora quien escribía, era testigo presencial de los hechos, haber “visto y oído”²⁶, tenía como objetivo proporcionarle un aire verosímil a la narración, de modo que el tiempo, legitimaba a la crónica como historia (Borja, 2002: 71). Sea o no con pretensiones de objetividad, este relato más que querer dar un cuenta de un hecho fehaciente y prolijo, utiliza la modalidad del tiempo²⁷ y espacio, para definir marcos temporales que poseían herencia bíblica, y que según las visiones escatológicas de la religión cristiana, no hay eterno retorno, hay un tiempo lineal e irreversible. De este modo, la escatología representa el triunfo de la historia sagrada, en este caso, la historia sagrada (Eliade, 1981: 70-71). Podemos ver en estos rasgos escatológicos un terreno privilegiado para la Iglesia católica de la época. El ejemplo venía de lo alto y de lo lejos, En su *Libro de las profecías*, Cristóbal Colón recuerda que el fin del mundo debe estar precedido por la evangelización de toda la

²⁶ Para ejemplificar desde el punto de vista de la crónica, podemos hacer referencia a la crónica que Jerónimo de Vivar desarrolla minuciosamente con absoluta sutileza en todo tipo de detalles, pues el realce de esta cualidad, le daba al presente, una categoría de verosimilitud que de paso legitimaba todo el discurso occidental. El título de este relato nos ilustra toda la idea que hemos planteado hasta ahora. El cronista la denomina: “*Crónica y relación copiosa y verdadera hecha de lo que yo vi por mis ojos y por mis pies anduve y con la voluntad seguí, en la conquista de los Reinos de Chile en los XIX años que van desde 1539 hasta 1558*”.

²⁷ No debe confundirse esta temporalidad con el tiempo del reloj. En este tiempo medido, contabilizado y universalizado a la vez, el hombre medieval y el hombre religioso en general, inmerso en un universo simbólico, no lo vive. Este pensamiento pragmático, propio del hombre de nuestros días, donde se desea progresivamente vivir la medida entrópica que el tiempo físico hace transformar a la materia (tal como las sociedades modernas viven o creen vivir su tiempo). Mediante la periodización y la conjugación del mundo sagrado y profano, el hombre religioso hace reconstruir su tiempo para dar inicio a otro nuevo, en donde se repite la cosmogonía inicial, y colectivamente por medio de la repetición del acto cosmogónico los pueblos crean su historia (no la que se conoce en términos modernos, lineales). Este tipo de pensamiento simbólico, de origen primitivo, se encuentra presente en el judaísmo y en las principales culturas de la América indígena, donde se toma como figura arquetípica, el tiempo primordial *in illo tempore*, que abole el tiempo concreto, y que, viéndolo desde un punto de vista eurocéntrico, son antihistóricas. Para mayor referencia, véase Eliade (2008).

humanidad y que el descubrimiento del Nuevo Mundo tenía un aporte escatológico; él mismo se atribuye un rol apocalíptico, el de mensajero de un “nuevo cielo y de una nueva tierra” (Le Goff, 1991: 77).

Un rasgo notable de esta idea civilizatoria de Occidente, es la figura que adopta el conquistador para con sus conquistados. El ideal medieval de llevar el honor caballeresco hasta el grado máximo, no solo se ve en la Edad Media, sino que se remonta a los antiguos registros literarios donde, mediante la figura heroica²⁸ y aristocratizante como los héroes homéricos, se plantea el dilema relacionado con el lugar que ocupa el hombre en el mundo: Se le ofrece una vida fugaz, pero honrosa, o una larga, pero regular. Este debe escoger como digno aristócrata, siempre la primera.

Esta prueba, donde se testea el valor de un hombre, consiste en un ideal rigurosamente heroico, correr siempre por el sendero angosto, descender a los mismos infiernos si es posible para conseguir superar la prueba y demostrar la pericia y la bravura de sus acciones. La conjugación de estos ideales, propios de la figura simbólica del héroe, radica en demostrar su grandeza, combatir arriesgando su vida y, por ese hecho, el combate se convierte en la prueba de su existencia (Bauzá, 2007: 31). El héroe inicia su aventura desde el mundo de todos los días hacia una región de prodigios sobrenaturales, se enfrenta con fuerzas fabulosas y gana una victoria decisiva; el héroe regresa de su misteriosa aventura con la fuerza de otorgar a sus hermanos (Campbell, 2013: 35). Es como si la llama de la vida, para brillar en toda la pureza de su fulgor, debiera ser llevada a un punto de incandescencia tal que se consume en el momento mismo de encenderse (Vernant, 2005: 98) Esta figura descrita se encontraba presente en el imaginario de cualquier conquistador medieval del siglo XVI.

En la religión griega²⁹, la simbiosis entre el *homo religiosus* y la figura heroica guerrera fue tan potente como en el mundo cristiano, a tal punto que en ambas si bien

²⁸ Las tierras míticas y fantásticas poseían algunos elementos que las caracterizaban en términos generales. Muchas veces constituían el escenario en el que se desarrollaban las hazañas y aventuras de dioses, semidioses, héroes y exploradores. En el caso de viajes reales, era común que los viajeros que decidían narrar las experiencias vividas retomasen elementos de viejas tradiciones y, además, enriqueciesen sus andanzas con un abigarrado conjunto de maravillas, portentos naturales y curiosidades diversas para reforzar así la condición fabulosa de los lugares vividos. (Ramírez, 1998).

²⁹ Cuando nos referimos a religión griega o a mundo griego en este trabajo, lo hacemos con extremo cuidado de tal manera que el lector no se confunda con la Grecia clásica del racionalismo de Tales, Platón o Aristóteles. Nos estamos refiriendo a la religión griega que se extendió desde su origen micénico (XVI a.C), producida del sincretismo entre las invasiones indoeuropeas y las tradiciones neolíticas que podemos encontrar en la civilización minoica (Creta) y que se prolongaría hasta la cultura mitológica que recoge Homero tardíamente en el siglo VIII a.C. Julien Ries (2008: 37).

son bien en términos generales son bastante distantes, en el aspecto mítico³⁰ según la fuente, no lo son.

En efecto, el aspecto sagrado que se le adjudica a este personaje no deriva solamente en su origen como descendiente de un padre o una madre divinos (como ejemplos podemos encontrar a Teseo, Ulises y el mismísimo Aquiles), la figura del héroe es un conjunto de cualidades únicas del hombre que en su conjunto reúnen el ejemplo de ser de todo hombre de virtud. Aquiles no solo es bello, fuerte y diestro en la guerra, sino que es culto, inteligente y asertivo en su lenguaje; es el ideal de hombre, porque la *virtú* no solo es un rasgo de la excelencia múltiple, el héroe encarna lo mejor de las cosas, y sin duda son esas características las que todo hombre noble debe imitar, es por esto que el mito en Homero actúa como modelo corregidor. Es la cualidad normativa del relato homérico la que legitima el mito en el actuar del hombre mortal. El héroe debe encarnar en sí mismo todo el cultivo físico y espiritual, no es solo la pericia en la guerra la que convierte al héroe en virtuoso, también lo es el dominio de la palabra, pues de esta deriva la soberanía del espíritu.

¿Qué fue hacer el caballero medieval a tierra santa en el siglo XI? ¿Qué fue a hacer el conquistador a América en el siglo XV?. Pues lo mismo que realiza Prometeo frente a los pequeños hombres; se enfrenta a su mismo dios teniendo conciencia de cualquier designio con tal de cumplir su tarea civilizadora, entregarles el fuego a aquellos pequeños mortales. Enrique Florescano nos añade:

“que la descripción del territorio americano en las obras que difundían las hazañas españolas no se explica solo por el interés en la naturaleza nueva de las Indias, ni por su contraste con la europea. Ese registro diligente constituye una apropiación de la naturaleza con conceptos propios, el cronista la vuelve algo descifrado en términos europeos” (Florescano, 2014: 258).

³⁰ Georges Dumézil (1977), reconocido historiador de mitología comparada, realizó un esquema similar para los pueblos indoeuropeos, de tal forma que llegó a demostrar que por la común raíz de un alto porcentaje de los pueblos de Europa, estos presentan estructuras muy similares en su forma religiosa y que mediante este marco general de deidades, fue estructurada la sociedad de estos pueblos hasta avanzado siglo XVIII (que se rompería con el ascenso del tercer Estado en 1789). La estructura propuesta por el francés es una división tripartita que divide las deidades en funciones, las que son: 1- La función religiosa encabezada por el clero; 2- La guerrera comandada por la clase aristocrática; y 3- La función productiva, llevada a cabo por la clase laboriosa. Esta teoría ha sido puesta en duda en numerosas ocasiones, sin embargo, nos puede resultar ilustrativa para deducir la coincidencia entre la estructura de sociedades tan distantes como la griega o la medieval.

Este enunciado da cuenta que el ideal medieval caballeresco es transversal en la figura del viajero del siglo XVI. Describir, apropiarse y apoderarse. El conquistador que viene en busca del Paraíso Terrenal, también viene a ser señor de aquellos que pisan este Nuevo Mundo. Esto le permitió al conquistador hacer suyo un medio natural hasta entonces ajeno, creó un extrañamiento entre esa naturaleza y el indígena, a quién también toma como natural, de forma que, también puede apropiarse de él.

Dentro de la figura de un héroe, deben existir ciertos rasgos que lo distingan del resto de cualquier mortal, y, para el caso americano, que lo diferencie del natural. Hemos declarado que ante todo, el caballero medieval es un héroe. Alcanza esta dimensión mítica en la medida en el que el relato que configura su identidad como tal, pues el relato posee tal potencia, que dentro de todo este aparato mitológico se encuentran aquellos elementos que utilizan la alabanza de las virtudes del caballero, tal como surgió en los relatos de los europeos que llegaban a América, ya sea de un conquistador o un gobernador; sus hazañas se plasmaron fijando un arquetipo que describía a este intrépido hombre como modelo absoluto de virtud. La alabanza debía establecerse desde lo corporal y lo espiritual, el hombre debía ser bello, robusto, ágil, de cuerpo ornamentado y bien vestido. En lo espiritual debían situarse las cualidades de un hombre prudente, justo, lleno de fortaleza, temple y paciencia. La figura heroica del caballero feudal que se muestra en la narración, es la de un caballero buen guerrero que transita por terrenos intrincados y paisajes agrestes (Borja, 2002: 81-83). Por el lado opuesto a la alabanza estaba el vituperio, cualidad propia del salvaje que no se da exclusivamente en terreno americano. Debe precisarse que aquí no solo hay un miedo hacia el *otro*, el miedo es hacia la figura demoniaca sobre aquel que no ha sido bendecido por el catolicismo. Para el indio, la alabanza se hace presente cuando no este no opone resistencia, bajo ningún punto se habla de *virtud* en el indio, mas hay una cuestión discursiva de no degradar del todo a este buen salvaje que por medio de la evangelización tenía alguna posibilidad de redención, veamos a manera de ejemplo los constantes intentos que Bartolomé de Las Casas tuvo que realizar para demostrarle a la Corona que efectivamente los indios poseían alma. De todas formas, el vituperio era el rasgo innato del indígena. La descripción de sus usos, sus costumbres, sus ritos, como menciona Borja no fueron creados para un fin etnográfico, dado que no había pretensiones de una disciplina con tal en ese entonces, la narración de la idolatría se nutrió de relatos generalmente verosímiles, no siempre verídicos (Borja, 2002: 85), pero

que sirvieron para el *inventio*³¹ del indio, mediante este género narrativo se crea al indio, pues, el indio es un invento de Occidente.

Los instrumentos que utilizó Occidente para incorporar su sello en el Nuevo Mundo, fueron según lo visto, múltiples. Serge Gruzinski y sus aportes teóricos nos indican que, mediante las dinámicas³² del mestizaje y la occidentalización, el Nuevo Mundo adoptará las formas europeas, que, tiene la forma de un injerto brutal de los marcos y modos de vida europeos y, posteriormente, se renueva al hilo de los tiempos, ya que las transformaciones sucesivas de la misma Europa occidental repercuten y se introducen en la América española (Gruzinski, 2007: 124). El mismo añade después que:

“Del mismo modo que en Nueva Francia, Nueva Holanda o Nueva Inglaterra, en el caso de la América española la occidentalización aparece como una empresa de duplicación de las instituciones del Viejo Mundo, de reproducción de las cosas de Occidente y de representación de los imaginarios europeos” (Gruzinski, 2007: 125).

Para concluir con este capítulo, podemos decir con certeza que Occidente es, ante todo, un modelo de ser que engloba todo un terreno del pensamiento. Precisamente, uno de los objetos de estudio de esta presente investigación es estudiar cómo las concepciones de Occidente influye en las demás culturas sometidas al yugo de este paradigma. Por esto es que la notable sagacidad de Gruzinski y Bernard (1992) devela toda la lógica que opera en Occidente, por lo menos en el periodo en que se sometió el trabajo aquí presente. “*Lo religioso*” es una herencia del pensamiento occidental, clerical y medieval, que le da su coherencia y le confiere su supremacía ontológica. La religión es una especie de *red* de pensamiento que solo se da en las categorías del pensamiento occidental y mediante estos principios –que por lo demás, en todos los casos responden a axiomas que se construyen unilateralmente– se inicia toda la sucesiva hegemonía que Occidente va a ejercer sobre el resto del mundo, porque el modelo de ser, esta *red ontológica*, es lo que define realmente al pensamiento occidental.³³

³¹ El “*inventio*”, no significa de forma literal “inventar”. Se adecúa un discurso, de tal forma que se hace lo fabuloso o lo irreal, en un acto verosímil.

³² Corresponden a dinámicas y no a “lógicas”, pues esas últimas supondrían un automatismo, una racionalidad e incluso una ineludictabilidad que las fuentes desmienten (Gruzinski, 2007: 124).

³³ Para mayor referencia, en Bernard y Gruzinski (1992)

Todos los testimonios históricos coinciden en la aserción de que el pueblo incaico
–laborioso, disciplinado, panteísta y sencillo– vivía con bienestar material.

Las subsistencias abundaban; la población crecía.

El Imperio ignoró radicalmente el problema de Malthus.

La organización colectivista, regida por los Inkas,
había enervado en los indios el impulso individual;
pero había desarrollado extraordinariamente en ellos,
en provecho de este régimen económico,
el hábito de una humilde y religiosa obediencia a su deber social.

Los Inkas sacaban toda la utilidad social posible de esta virtud de su pueblo,
valorizaban el vasto territorio del Imperio construyendo caminos, canales, etc.,
lo extendían sometiendo a su autoridad tribus vecinas.

El trabajo colectivo, el esfuerzo común,
se empleaban fructuosamente en fines sociales.

Los conquistadores españoles destruyeron,
sin poder naturalmente reemplazarla,
ésta formidable máquina de producción.

La sociedad indígena, la economía incaica,
se descompusieron y anonadaron completamente al golpe de la Conquista.

Rotos los vínculos de su unidad,
la nación se disolvió en comunidades dispersas.

El trabajo indígena cesó de funcionar de un modo solidario y orgánico.

Los conquistadores no se ocuparon casi sino de distribuirse y
disputarse el pingüe botín de guerra.

Despojaron los templos y los palacios de los tesoros que guardaban;
se repartieron las tierras y los hombres,
sin preguntarse siquiera por su porvenir como fuerzas y medios de producción.

José Carlo Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana.*

Capítulo 2

MUNDO ANDINO: EL *TAWANTINSUYU*, LA PRESENTACIÓN DE UN ESCENARIO.

Habiendo encontrado su lugar dentro del pensamiento revolucionario contemporáneo, el peruano José Carlo Mariátegui en su obra máxima titulada *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, realizó un exhaustivo análisis crítico sobre la historia del Perú, remontándose hacia una época en la que este territorio, natural, compuesto por una diversidad de culturas coexistentes, y que, ancladas bajo el dominio de un poder altamente centralizado, no conocía aún las formas de vida occidentales, las que finalmente habrían de ponerle fin.

La sociedad andina fue ante todo una sociedad heterogénea y sincrética, que ha tomado de culturas precedentes ciertos fundamentos, incorporándolos a su sistema (Varcárcel, 2012: 199-200) y que abarcó gran parte de la faja occidental del continente sudamericano, extendiendo sus dominios desde las mesetas del alto Ecuador, hasta los valles centrales de Chile actual. Este universo cultural no solo cubrió un vasto territorio, sino que desarrolló tal vez, una de las culturas más complejas conocidas jamás en la historia de la humanidad. Resulta difícil para el antropólogo, el etnógrafo o el historiador analizar culturas “no europeas” como la azteca, la maya o la inca, que se encuentren alejadas de criterios occidentales como la política, la economía o la filosofía.

No obstante, lo que pretendemos desarrollar en el presente capítulo, es un estudio que refleje parte del “ethos” cultural presente en el Mundo Andino, considerando su organización sociopolítica, religiosa y económica, y que nos sirva para introducirnos en el seno del mismo cosmos andino.

2.1. Un mito fundacional

Decía Enrique Florescano que antes que la historia fue el mito (2014: 13). El mito de alguna manera, siempre nos induce y remonta al origen primigenio del mundo, y el origen de los incas fue desde un inicio de especial interés para los cronistas del siglo XVI. Los cronistas fueron conscientes de transcribir mitos, los llamaron “fábulas” o “leyendas” cuando se trataba de los relatos alusivos al origen del mundo o incluso de los inicios del dominios de los incas en el área andina (Pease, 2007: 17). Tanto Cieza de León, Juan De Betanzos, Pedro Sarmiento de Gamboa, Garcilaso de la Vega y el mismo Guamán Poma de Ayala dedicaron en el inicio de su crónica a tratar la temática del origen mítico y el origen dinástico del *Tawantinsuyu*, que, aunque tradiciones míticas y reales producen ciertas disociaciones, se encuentran directamente emparentadas como veremos más adelante.

Un tema muy común entre los mitos de origen de los antiguos reinos y estados alrededor del mundo es la representación de sus fundadores ancestrales o antepasados como “forasteros” o extraños. Hay un periodo de transhumancia antes de su arribo final al lugar donde fundarán su hogar o patria (Urton, 2004: 11). Lo que intentaremos realizar es un breve análisis acerca de los dos principales mitos cosmogónicos que el mundo andino conoció y utilizó para darle explicación y legitimación a su lugar en el incanato, y por ende, en el mundo.

2.1.1 Pacariqtambo: el origen en la tierra

Lo primero que llama la atención de este relato, es que, si bien la capital del incanato fue naturalmente el Cuzco, y aquí fue donde como capital, todo el acontecer político, económico y social de este radicaba en una relación centralizada solo en este punto, el lugar del real origen lo sitúan en la cueva de Pacariqtambo³⁴ (Pease, 2007; Urton, 2004). En esta localidad brotaron en una cueva cuatro parejas, quien serían los

³⁴ Pacariqtambo, Pacaritampu o Pacaritambo se sitúa según los documentos españoles en un pueblo ubicado a unos 26 kilómetros directamente al sur del Cuzco.

primeros humanos forjadores de todo el linaje andino; Ayar Cache – Mama Guaco, Ayer Oche [Uchu] – Cura, Ayar Auca – Ragua Ocllo, y Ayar Manco – Mama Ocllo.

Debemos precisar que no menos importancia tiene aquellos relatos creacionistas que sitúan el origen del cosmos y de los hombres en el lago Titicaca y las ruinas preincas de *Tiwanaku*. Además, dice Gary Urton (2004), estas dos tradiciones míticas no se encuentran separadas del todo. Ejemplos de ellos se encuentran en Guamán Poma de Ayala ([1615] 1980) y Martín de Murúa ([1590] 1964), en donde podemos encontrar algo así como una leyenda híbrida, en donde el mismo Manco Capac emergió desde el lago Titicaca.

Dizen que ellos vinieron del la laguna de Titicaca y de Tiuanaco y que entraron en Tanmo Toco y dallí salieron ocho hermanos *Yngas*, quatro uarones: el primero, *Uana Cauri Ynga*; el segundo, *Cuzco Uanca Ynga*; el terzero, *Mango Capac Ynga*; el quarto, *Tupa Ayar Cachi Ynga*. Y las quatro ermanas: El primero, *Tupa Uaco, nusta* [princesa]; el segundo, *Mama Cora, nusta*; el terzero, *Curi Ocllo, nusta*; el quarto, *Ypa Uaco, nusta*.

Estos ocho hermanos salieron de Pacari Tanbo y fueron a su ydolo *uaca* de Uana Cauri, beniendo de Collau [a] la ciudad del Cuzco. Primero fue llamado Aca Mama, después fue llamado Cuzco. Y ancí mandó el *Ynga* que adorasen y sacrificasen a sus *pacaricos* [lugar de origen] y *uacas* de los serros y cuevas, peñas. (Ayala [1615] 1980: 65-66)

Dando otra reseña de lo que sería el mito de origen Inca, escogeremos la del cronista Sarmiento de Gamboa contenida en su obra *Historia de los Incas* (1942 [1572]: 49-59):

“En un lugar al sur del Cusco llamado Pacariqtambo, existe una montaña llamada Tampi T’oqo (casa ventana) en la cual se encuentran tres ventanas, o cuevas. Al inicio de los tiempos, un grupo de cuatro hermanos y sus cuatro hermanas -los ancestros de los inkas- emergieron de la ventana central. La figura principal de este grupo era Manco Qhapaq, el hombre a ser destinado a ser el rey-fundador del imperio. Uno de los primeros actos de los ocho ancestros fue organizar las gentes que vivían en los alrededores del Tampu T’oqo en diez grupos, llamados *ayllus*, partieron desde Tampu T’oqo en dirección al norte en

búsqueda de tierra fértil donde construir su capital imperial, el Cusco. Por el camino, se detuvieron en varios lugares para comprobar la fertilidad del terreno. En una de estas paradas, Manco Qhapaq y una de sus hermanas, Mama Oqllu, concibieron un niño a quien llamaron Sinchi Ruq'a. Tras un periodo de viajes llenos de eventos maravillosos, la compañía llegó a un cerro que dominaba el valle del Cuzco. Recociendo por intermedio de signos milagrosos que este era el hogar que durante tanto tiempo habían buscado, los inkas descendieron desde el cerro y tomaron posesión del valle”.

En su *Historia natural y moral de las Indias*, Joseph de Acosta, cuando se refiere al origen de los incas, señaló la salida de hombre principal Manco Capac quien luego del diluvio saldría rumbo a la fundación del Tawantinsuyu.

“El primer hombre que nombran los indios por principio de los ingas, fue Mangocapa; y de éste fingen que después del diluvio, salió de la cueva o ventana de Tambo, que dista del Cuzco cinco o seis leguas. Éste dicen que dio inicio a dos linajes principales de ingas: unos se llamaron Hanancuzco y otros Urincuzco y del primer linaje vinieron los señores que conquistaron y gobernaron la tierra” (Acosta, 2006 [1590]: 342-343).

2.1.2 Viracocha: el Hacedor de todas las cosas.

El corpus mítico del que se tiene mayor referencia respecto a la figura de Viracocha lo podemos conocer gracias a diversos cronistas; entre ellos se encuentran: Betanzos (1551), Cieza de León (1553), Tuti Cusi Yupanqui Inca (1570), Sarmiento de Gamboa (1572), Molina “el Cuzqueño” (1575), Joseph Acosta (1590), Santa Cruz Pachacuti (1613), Guamán Poma de Ayala (1615), Ramos Gavilán (1621) y Garcilaso de la Vega (1609). Este último, intentando homologar los cultos locales a la estructura cristiano-monoteísta, señala: [...] en aquel general del Perú no hay otro nombre para nombrar a Dios sino [...] Pachacámac³⁵.

Viracocha a menudo es reconocido como “el dios creador” o “Señor de todo lo creado (Valcárcel, 2012: 209). Llamarlo dios creador era un argumento para luchar contra el politeísmo que representaban el culto a las *huacas*, las múltiples divinidades

³⁵ Pese a las controversias que presentan las diversas divinidades dentro de la cosmovisión andina, se reconoce a Pachacámac como una renovación de la figura del antiguo Dios Viracocha. En su versión aymará, Tunupa fue también aquella divinidad creadora y dadora de vida.

locales a las cuales atacaron los extirpadores de idolatría. Además, la creencia andina en un dios supremo servía para demostrar que la revelación de un dios único y universal era “natural” para la condición humana (Molinié, 1987: 73). Teniendo en consideración las creencias de la época (siglos XVI-XVII) la existencia de una entidad única creadora de todo, inmanente y existente anterior a cualquier inicio, es para un hombre cristiano sinónimo de una sola cosa: Dios. En San Agustín (siglo V a.C) se concebía esta idea, en donde el Dios supremo, autor de la creación hacía valer su potencia en todos los planos de la existencia.

“Pues ¿Qué eres, pues Dios mío? ¿Qué, por favor, sino el Señor, Dios? ¿Quién es por tanto el Señor, fuera del señor? ¿O quién es Dios, fuera de nuestro Dios? El más elevado, el mejor; el más poderoso, el más todopoderoso; el más misericordioso y justo; el más oculto y más presente; el más hermoso y más fuerte; el estable y el más inasible; el inmutable que todo lo muda: nunca nuevo, nunca viejo, que todo renueva y que a los soberbios guía a la ancianidad ¡y no lo saben!; siempre activo, siempre quieto, el que acapara y no necesita; el que sostiene y llena y protege; el que crea y culmina; el que busca, siendo que nada le falta” (San Agustín, 2010 [397-398]: 119-120).

Franklin Pease postuló que en el esquema dualista representado a *Pachamama* como quien gobierna bajo tierra y en el interior de las montañas, debe haber una divinidad o una categoría divina equivalente ubicable en el mundo de arriba (Pease, 2007: 134). La única entidad que figura en esta equivalencia pareciera ser *Wiracocha* – señala el autor–, que según las crónicas del área sur del Perú, entre el Cuzco y el lago Titicaca es presentado como la divinidad más importante.

Dando una descripción respecto a la divinidad principal del Perú pre-hispánico Pease nos dice:

Wiracocha corresponde a un tipo de divinidad claramente celeste y con características solares. En los mitos cusqueños, luego de haber realizado una primera ordenación del mundo, mandando al cielo al sol y a la luna –creando entonces la luz–, Wiracocha procedió a dividir el mundo en cuatro partes: Chinchaysuyu –al oeste–, Collasuyu –al este–, Antisuyu –al norte–, y Cuntisuyu –al sur–; posteriormente ordenó salir a los hombres de las cuevas, de las fuentes, de los precipicios –es decir, del subsuelo– en las regiones del Chinchaysuyu y

Collasuyu, mientras sus “ayudantes” hacían lo propio en Antisuyu y Cuntisuyu. Aquí hay dos cuestiones importante: a) la interacción entre Wiracoch y Pachamama, que resuelve en buena cuenta la dualidad cielo-tierra: *Kay pacha* – “el mundo de aquí”– es la resultante de esa vinculación; b) en segundo lugar, Wiracocha sigue el camino del sol, perdiéndose en el Océano³⁶ (Pease, 2007: 135).

Luis Varcárcel señaló que respecto a los fundamentos míticos tanto de Pacarictambo, como los del lago Titicaca:

En la leyenda de Manco Cápac y Mama Ocllo, que no es sino un fragmento de la de los hermanos Ayar, es evidente la vinculación entre el lago Titicaca y el Cusco, y esto tiene un interés no solamente desde el punto de vista mítico porque es la confirmación de la marcha de Wirakocha desde la región del gran lago hasta el Cusco, sino porque es el mismo camino el que siguen después Manco Cápac y Mama Ocllo. La leyenda de Wirakocha está también relacionada con las otras que vinculan el lago con el Cusco (Varcárcel, 2012: 213-214).

Por su parter, César Itier (2013) estableció un parámetro para tratar a la divinidad de Viracocha desde el canon mitológico andino, pues a menudo cuando en tiempos de la conquista se hacía referencia a esta divinidad, lo hacían como traducción quechua de “Dios” cristiano propiamente tal. Predicar el cristianismo nombrando a Dios con un teónimo indígena que se creía dotado del mismo significado, fue una estrategia por la que se optó muchas veces en los inicios de la colonización de América (Itier, 2013: 18). Esta visión adoptada por el español resultó una estrategia eficaz en cierto modo, ya que era ineficaz explicar el cristianismo utilizando el nombre español “Dios” siendo que los indígenas no lo conocían ni lo entendían; y además nombrar a Dios con el término que tenía este significado en la lengua indígena facilitaba la sustitución de la concepción autóctona de la divinidad por la concepción cristiana.

Joseph Acosta (1590) reconoce al igual que Garcilaso que en los indios “hay algún conocimiento de Dios” y que así comúnmente sienten y confiesan un Supremo Señor y Hacerdor de todo, al cual los de Pirú llamaban Viracocha, y le ponían nombre

³⁶ Respecto a este último punto nos referiremos con mayor amplitud en nuestro tercer capítulo.

de gran excelencia, como Pachacamac o Pachayachachic, que es creador del cielo y tierra, y Usapu, que es admirable, y otros semejantes [...] y también hacían al Viracocha, sacrificios y ofrendas, y tenía el supremo lugar entre los adoratorios que los reyes ingas tuvieron (Acosta, 2006 [1590]: 246).

De la misma forma, dioses similares a Wiraqocha existen en otras partes de los Andes y su actividad relaciona la tierra con el cielo (Pease, 2007: 136). Tales divinidades figuran con los nombres de *Curinaya*, *Pachacama*, *Tunupa*, *Ticsiviracocha*, etc (Pease, 2007: 136). En seguida el autor relaciona otras entidades menores a Viracocha, pero que de la misma manera cumplen un rol de comunicador entre el mundo de arriba y el mundo de abajo. El rayo por ejemplo es un conector que une de forma simbólica verticalmente el cielo con la tierra, el mundo de arriba con el de abajo. Tuti Cusi Yupanqui Inca (1916 [1570]: 16-17) relata cómo los españoles mandaban a *Illapa*, el dios trueno, (pareciera que no hay una distinción simbólica entre el trueno y el rayo) con sus arcabuces. Más tarde añade: “es una jente que sin duda no puede ser menor que no sean Viracochas”. Otros nombres atribuidos a Viracocha forman una surte de amalgama de seres míticos y le confieren múltiples funciones ligadas a la idea de creación, conocimiento, orden y sabiduría (Rodríguez, 2007: 224).

2.2. Política, economía, religión y sociedad: Algunos aportes al esquema cosmológico presente en el Mundo Andino.

Cuando hablamos de Mundo Andino, de los Andes, o simplemente de *lo andino*, a menudo se utiliza como denominación para hacer uso exclusivo de lo que se entiende por Tawantinsuyu, es decir, del incanato. Pese a que el término “andino” responde a un uso bastante genérico dentro de lo que podríamos llamar la gama de civilizaciones que se encuentran en las proximidades de la cordillera de Los Andes y la costa pacífica de Sudamérica, en donde algunas precedieron con incluso milenios a la inca (Chavín, Nazca, Wari, Tiwanaku, Moche, Chimú), irremediablemente terminamos refiriéndonos únicamente a la estructura política, económica y social que predominó en el preludio a la llegada de los conquistadores europeos: el *Tawantinsuyu*. Esto resultó una verdadera encrucijada para los cronistas durante todo el siglo XVI, debido a que en un inicio, por la falta de un sistema escrito que registrara y reflejara de algún modo su propia cosmovisión, estos atribuyeron a los incas todo el tiempo anterior a la invasión española, responsabilizándonos de una parte de la construcción de la organización social

que hallaron y, afirmando incluso, que antes de los incas solo habían existido “behetrías” o grupos humanos poco organizados (Pease, 2007: 13). Del mismo modo aquel corpus espacio-temporal del que disponemos en el presente y que utilizamos para referirnos al espacio geográfico andino o a la historia que habla sobre los pueblos de los andes centrales, es generalmente utilizándola desde una perspectiva que nos remite casi siempre al Imperio inca, o como señalaría Gary Urton (2004) a partir de una mirada “cuzco-céntrica”. Junto con ello, surgió desde un inicio, la confusión por parte de los cronistas europeos respecto a cómo tratar los aspectos míticos y cómo diferenciarlos de una historia “real”, ya que para los fines del registro cronístico mismo, siempre es preferible disponer de la última. Respecto a esto, Franklin Pease nos dice que:

“No pudo evitarse en el siglo XVI que las crónicas incorporaran como historias diversos ciclos míticos; tampoco pudieron eludir los cronistas andinos, ya en proceso de aculturación, la inevitable construcción de una historia, si bien en los últimos puede ser más evidente el traslado de categorías históricas europeas, y más visible la permanencia de aquellos criterios que presidían la transmisión oral de la información, tradicional esta en los Andes” (Pease, 2007: 16).

Para los efectos de nuestro estudio, consideraremos las visiones que los cronistas del siglo XVI y XVII tenían sobre los incas y la sociedad andina en general. Y antes de proseguir con nuestro análisis de la sociedad andina, y particularmente la cuzqueña, aclararemos que si bien, los relatos escritos que poseemos para referirnos a los incas, no son los únicos para conocer a la sociedad incaica.

El incanato era ante todo una unidad político-administrativa, que como todo Estado centralizado requiere de una burocracia altamente desarrollada que vele por el quehacer de todo el aparataje desarrollado dentro de la misma ecúmene. Esta burocracia disponía de los *kipu kamayoq*, quienes se especializaban en el arte de los *kipus*, una especie de cuerdas anudadas que servían para el conteo y suministraban la información necesaria para informar a sus superiores sobre la administración del Estado (Murra, 1975: 23). Esto lo mencionamos para aclarar que aquellos datos que recogieron los cronistas españoles, no provenían únicamente de las tradiciones orales indígenas.

También es menester indicar que gran cantidad de las crónicas estudiadas para analizar la sociedad incaica representan de alguna forma una sociedad idealizada en

contraste a la “barbarie” que representan las pequeñas localidades que se encontraban en las proximidades del Tawantinsuyu. Bien sostiene John Murra que

“La mayoría de los autores que describen la vida andina del siglo XVI escogió a sus informantes entre los sobrevivientes de las guerras dinásticas, la burocracia y la élite cuzqueña. Tales informantes hicieron hincapié inevitablemente en las glorias de un pasado recién destruido, en particular del mecanismo estatal; pero ignoraron la aldea andina y la gran cantidad de grupos étnicos diferentes, cada uno viviendo a su manera; esa falta de interés iba a la par de la de muchos cronistas” (Murra, 1975: 57).

De este modo tales datos deben ser utilizados cuidadosamente, ya que el mismo Murra indicó que “para comprender el funcionamiento del Estado Inca hay que distinguir entre la visión formal e idealizada de los administradores que informaron a los cronistas y la vida real” (Murra, 1975: 32). Parte de esta “caticaturización” muestran al Inca Pachacuti como “el Transformador” o “el Cataclismo”, por haber inventado los procedimientos administrativos que permitieron el funcionamiento de un Estado en los Andes, dato que invisibiliza todo lo creado anterior a este gobernante, que por cierto, reinó solo a pocas décadas de la conquista. Otro ejemplo que puede graficar mejor esta lógica se encuentran en las publicaciones que los primeros cronistas realizaron sobre las estructuras socio-políticas erigidas por los cuzqueños durante el siglo XV. John Murra sostiene que:

“Fueron reconocidas por unos como excepcionales, y por otros como utópicas: era obvio que se trataba de “gente de razón”, civilizada, con ciudades y centros de peregrinación, riego intensivo y estratificación social, administración centralizada e inmensos depósitos para almacenar las reservas que utilizaba el ejército. Nadie era “pobre” no había hambre” (Murra, 1975: 24).

Estos datos sirvieron incluso para que siglos después, la historiografía relacionada con temas andinos llegara a la conclusión de que antes de la llegada de los españoles, los incas eran un tipo de “Estado socialista”, supuesto que no posee mayor asidero.

Después del surgimiento de los ocho ancestros –ya mencionados anteriormente– hizo su aparición el conflicto. Motivados por la codicia y las ansias de conquistar a los

pueblos vecinos es que surge la sociedad cuzqueña; es decir, a partir de la beligerancia. Es así como Urton describe que:

“Fueron los hermanos Mama Waku y Manqo Qhapa quienes declararon ser fuertes y sabios y que iban a unirse a los indios tambos que habitaban en las inmediaciones de Tampu T’opo e ir en pos de tierras fértiles. Dijeron que cuando las hallasen, conquistarían y someterían a la gente que allí vivía” (Urton, 2004: 34)

Esto se encuentra bien desarrollado por Sarmiento de Gamboa, quien al describir el nuevo orden de cosas de la siguiente forma:

“Y acordando entre ellos este (plan de conquista), los ocho ancestros empezaron a incitar a las gentes que vivían en aquella parte de la montaña, acicateándolos con la promesa de que ellos (los ancestros) los harían ricos y les darían las tierras y bienes que ellos conquistarían y sometieran. Como resultado de su interés en ésta (proposición), fueron formados en diez partes o *ayllus*, lo cual quiere decir, entre estos bárbaros, un linaje o facción” (Sarmiento, 1942 [1572]: 50).

Consideramos pertinente mencionar esta conformación para explicar la estructura dual³⁷ que posee el incanato, dado que, ahí se refleja en los relatos de cómo fue formado el mundo y los hombres en sus inicios, ya que en su etapa inicial, el mito de origen se relaciona primordialmente con la problemática de definir el estatus de rango político con relación a categorías, o grupos, clasificados sobre la base de longevidad y género (Urton, 2004: 33).

La organización del espacio del valle del Cuzco por el sistema de ceques³⁸ estaba directamente vinculada a la organización sociopolítica de la capital en la

³⁷ Mircea Eliade (2007), definió al dualismo como la corriente que opone dos principios “divinos”: uno bueno y otro malo. Según el mismo autor, el dualismo radical señala el contraste entre dos dioses de poder equivalente, mientras que el dualismo “mitigado” habla de un creador supremo pero también de un creador menor (Demiurgo) o demonio que ha introducido el mal y el desorden en la Creación. Son de algún modo dualistas el Zoroastrismo, el Orfismo, el Platonismo, el Gnosticismo, el Maniqueísmo, los Marcionistas, los Bogomiles, los Cátaros, entre otros.

³⁸ De acuerdo a los estudios del antropólogo holandés R. Tom Zuidema (1964), la organización del Cuzco estaba basada en un sistema de cuarenta y un “líneas” imaginarias llamadas *ceques*, que irradiaban, como los rayos de una rueda, desde el templo de Coricancha, en el centro de la ciudad. Cada *ceque* unía una serie lineal de sitios sagrados (*huacas*) en una dirección diferente, partiendo desde Coricancha hasta el horizonte. Los cuarenta y un *ceques* se hallaban agrupados en cuadrantes llamados *suyus*; los cuadrantes estaban emparejados para formar dualidades llamadas *sayas*. El cuadrante que incluía el área desde el sudeste hasta el sudoeste del valle del Cuzco se llamaba Cuntisuyu. Cuntisuyu y Collasuyu juntos

siguiente manera: La población del Cuzco se hallaba organizada en diez *ayllus* reales, llamados *panaqa*, y diez *ayllus* no reales. Cada *panaqa* era considerada haber sido compuesta por los descendientes de un rey inca, con la excepción de su sucesor quien formaba su propia *panaqa*³⁹.

A partir de esto, podemos analizar otro importante dato que cuenta sobre la estructura político-social presente en el mundo andino: los *ayllus*.

Es importante hacer referencia al *ayllu* para comprender en gran medida la estructura de poder que surge a partir de la organización no solo política, sino que también ritual dentro del incanato. La definición más completa que hemos encontrado respecto a los *ayllus* es la que entregó el propio Gary Urton. En términos generales este lo define como:

“Un “grupo”, o unidad, de cohesión y acción social, política, económica y ritual. Ejemplos de *ayllus* podrían incluir un estado, una etnia dentro de un estado, una facción de residencia localizada dentro de una etnia, una parentela, la gente que comparte un cauce de riego o acequia, grupos formados para la celebración de festividades o el emprendimiento de proyectos laborales. El término es interpretado de diferentes maneras, en diversas fuentes históricas, como “bando,” “facción,” o “linaje” [...] A partir de descripciones de *ayllus* en documentos, comenzando desde la época colonial y continuando hasta el presente día, es evidente –sea a raíz de parentesco, territorialidad, organización laboral, o algún otro principio– de que *ayllus* son unidades, o categorías básicas en la práctica clasificatoria quechua. Como tal, el concepto de “*ayllu*” es cercanamente sinónimo de nuestros términos “género”, “especies”, y “tipo” (Urton, 2004: 34 - 35).

Mediante este mito es que se dio explicación al principio dual que rige en la religión de los Andes, teniendo su repercusión en las relaciones de poder que operaron dentro del Imperio, desde la cartografía en las zonas urbanas del Cuzco, hasta biografías

formaban la dualidad sur (Hurincuzco); Chinchaysuyu y Antisuyu conformaban la dualidad norte, el Hanancuzco. Dentro de esta lógica, Zuidema asumió entonces principios dualistas –división de dos y cuatro– y una “tripartición” que incluye el centro como ente mediador entre ambos pisos cósmicos.

³⁹ A esto Urton (2004) añade que los diez *ayllus* no reales tuvieron su supuesto origen todos a un mismo tiempo; es decir, estos *ayllus* fueron creados por los ancestros incas de entre los indios tambos que vivían en los alrededores de Tampo T'oqo. De modo que, la posición jerárquica de cada uno de los veinte *ayllus* se hallaba indicada por su asociación con un particular *ceque*, cuadrante y dualidad, así como por la representación de los orígenes y las obras o hazañas de los ancestros del *ayllu*.

de los incas que fueron recogiendo los cronistas. Sus raíces se encuentran en las relaciones de parentesco que se formaron en la fundación mítica del mismo reino. En el momento en que los ocho hermanos fueron divididos en cuatro parejas de hombres y mujeres, (Manqo Qhapaq y Mama Oqllu; Ayaer Awka y Mama Waku; Ayar Kachi y Mama Ipakura/Kura; Ayaer Uchi y Mama Rawa), su posterior división a la llegada de la ciudad principal en Hanan Cuzco y Urin Cuzco, data de una estructura dual (Urton, 2004). Además la organización en dualidades de los diez *ayllus* –mencionados por Sarmiento– no solamente se construye sobre la división dual de los ancestros, sino que también amplifica aún más el sistema de ordenamiento jerárquico de los ancestros agregando una quinta categoría o rango a cada dualidad⁴⁰ (Urton, 2004: 38). Por su parte, Franklin Pease añade que:

“El dualismo se manifestaba en la organización de los *ayllus* y grupos de parentesco, que aparecen agrupados en “parcialidades” *hanan* o *hurin*, *alaasa* o *masa*, *uma* o *urco*, *allauca* o *ichoc*, en distintos lugares de los Andes. Dichos términos pueden ser entendidos como “alto-bajo”, “derecha-izquierda”, “masculino-femenino”, “dentro-fuera” e, incluso, “cerca-lejos” y “delante-detrás”. Cuando los cronistas describieron la ciudad del Cuzco, prefirieron utilizar los términos “alto-bajo”, identificándola con los dos ámbitos en los que se dividió la ciudad sagrada de los incas, teniendo en consideración que cada uno de los dichos ámbitos o mitades –*Hanan Cusco* y *Hurin Cusco*– estaba representado por una “dinastía” de gobernantes” (Pease, 2007: 94 - 95).

Pease además sostiene que:

“En el siglo XVI, los españoles insistieron mucho en la existencia de una jerarquización que privilegiaba al curaca de *hanan*, y así desde las crónicas iniciales que se ocuparon de la población andina se indicó una supremacía dentro de la relación dual, posiblemente motivada porque los europeos solo podían concebir individualmente el poder, tal como ocurrió con el Inca, aunque parecer prevalecer en las mismas crónicas la noción de *hurin* “antes” y *hanan* “después” cuando de las dinastías incas se trata” (Pease, 2007: 96).

⁴⁰ Urton sostiene que los *ayllus* de quinta categoría de las dualidades representan la incorporación de forasteros de menor prestigio a las organizaciones imperiales sociopolíticas y territoriales (Urton, 2004: 38).

La tesis clásica de la sucesión unilineal propone que la dinastía Hanan y Hurin es el resultado de la subdivisión de la dinastía real inca. Ésta plantea que primero gobernarían los reyes de la sección de Hurín desde Manco Capac hasta Capac Yupanqui, y luego Hanan desde Inca Roca hasta Atahualpa. Sin embargo Pierre Duviols (1980) nos demostraría que la estructura política del incanato también fue de orden dual, siendo las dinastías de Hanan y Hurin un solo conjunto que gobernarán simultáneamente (siendo la dinastía de Hanancuzco secundaria), y no de forma correlativa, tesis que Tom Zuidema (1964; 1982) también había planteado con anterioridad. Debemos considerar además que esta lógica responde a la imagen del Inca interpretada a partir de los escritos del Inca Garcilaso de la Vega en los *Comentarios reales de los Incas* (1609) y la *Historia general del Perú* (1617), obras que enaltecen su linaje incaico y castellano respectivamente. El mundo incaico según Garcilaso, se parecía a la *Utopía* de Tomás Moro, matizada con elementos neoplatónicos extraídos de los *Diálogos de amor* de León Hebreo, filósofo traducido del italiano por el escritor cuzqueño (Bernard, 2012: 67). De esta forma la religión solar de sus ancestros incas expresaba una tendencia natural hacia el monoteísmo, puesto que “el Sol es verdadero simulacro del entendimiento divino” (1963 [1609]: 120)

Las investigaciones de Raúl Porras y José Durand, más las excavaciones arqueológicas de John Rowe⁴¹, han servido para revertir esta imagen de “el Inca” que con frecuencia miente por omisión. Jacques Lafaye también hace referencia sobre esta imagen “cuzco-céntrica”, sosteniendo que:

“El punto principal es que los incas no han aportado a unas tribus salvajes una civilización superior, como pretendió nuestro autor, sino que, muy al contrario, habían llegado a dominar tardía y salvajemente unas poblaciones de refinada civilización, independientes, a las que impusieron un poder centralistas (el Tawantin suyu) y autocrático (el Inca). Curiosamente, estos resultados de la ciencia moderna vienen a respaldar, extemporáneamente, la tesis de los juristas del siglo XVI, quienes –contra la tesis de Las Casas a favor de la restitución del tesoro Inca– justificaron la conquista española por el hecho de que, según ellos, los incas no eran “señores naturales” del antiguo Perú, sino usurpadores de procedencia reciente” (Lafaye, 2013: 334)

⁴¹ En Lafaye, 2013: 334

Evidentemente el Inca figuraba para los cronistas españoles como el hijo del sol (Inti), cualidad mitológica que no distaba de los que numerosos pueblos indoeuropeos tenían por culto a la divinidad solar. En consecuencia, el reconocimiento que realizan los diversos escritos españoles del siglo XVI –entre ellos los de Garcilaso– asocia directamente la figura del rey de los Andes con el rey europeo, es decir, la del poder individual recibido directamente de Dios⁴²

De este modo, la lógica dual, no sólo demuestra la oposición y complementariedad en los gobernantes y deidades, su sistema económico también lo era. Tanto el dominio de los recursos que se ejercían desde el Estado, como el de los ayllus. Hacia el 1500, en el Tawantinsuyu había dos sistemas en la agricultura y en el acceso a la tierra. Ambos, el del Estado y el de los grupos étnicos locales eran fuerzas reales, económicas y políticamente significativas (Murra, 1975: 26). Estos operaban con el principio de redistribución y reciprocidad asociado a la mita. Tildada por el cronista Blas Valera (1590) como la “ley de hermandad”, la mita fue según Pease, “el concurso de energía por turnos, destinada fundamentalmente a la producción de bienes redistribuibles entre los miembros de un grupo” (Pease, 2007: 59). Murra añade que “el concepto básico que regía los intercambios recíprocos de energía dentro de la comunidad era el *tiempo*, los días o años de trabajo adeudados a personas, a unidades domésticas, a la comunidad, a los señores y eventualmente al Estado” (1975: 30). Podemos inferir a partir de lo anterior, que la mita, se constituía a partir de principios que operaban dentro de la dialéctica entre la energía y el tiempo. Incluso más allá de la red de reciprocidades, cada unidad doméstica era considerada autosuficiente y de hecho tenía el acceso suficiente a los bienes de capital de la sociedad para que tal autosuficiencia fuera real (Murra, 1975: 30).

Quien mediaba las relaciones de reciprocidad y redistribución dentro del desarrollo económico de los incas era el curaca. Estos son definidos como señores étnicos andinos; las crónicas los llamaron generalmente “caciques”, empleando un término antillano trasplantado primeramente a México y después a los Andes (Pease, 2007: 57). Eran los encargados de administrar la vida colectiva, y entre sus funciones más importantes se contaba la regulación de los intercambios de energía humana.

⁴² Se sabe con certeza que Garcilaso de la Vega fue un fiel lector del destacado intelectual francés Jean Bodin (1529 - 1596), quien se había encargado de derribar el mito de la Edad de Oro originaria, dando lugar al afán providencialista “agustiniano” que prima en el cronista.

Franklin Pease le confirió una enorme importancia a la tarea del curaca dentro del sistema económico de la mita, no solo por su labor administrativa, sino que por su condición ritual. Según el autor, la referencia a su labor netamente administrativa se debe a que:

“Debido a que la información de las crónicas del siglo XVI estaba inevitablemente marcada por patrones señoriales europeos, los curacas andinos fueron presentados como señores de vasallos; pero a la vez, y como una proyección del fortalecimiento del estado centralista en la España de la época, los curacas figuraron en las crónicas del siglo XVI como funcionarios nombrados por el *Inka*, de quien habrían recibido cargo y poder delegados” (Pease, 2007: 58).

De este modo, Pease destaca la labor ritual de su cargo, que, a la vez, confirman su esencial situación de mediador en las relaciones con los diversos niveles de poder, y fundamentalmente en las relaciones internas del grupo, entre ellas básicamente las de reciprocidad. Indica además el autor, que:

“El curaca era también el administrador del excedente producido por el manejo de energía humana común, que hacía posible la *redistribución* de dicho excedente, sea para complementar las necesidades del grupo, sea para organizar las convenientes reservas para las épocas de sequía y otras calamidades incluyendo las guerras” (Pease, 2007: 58).

Podemos decir entonces, que el sistema económico de los incas estaba arraigado en la reciprocidad⁴³. John Murra añade que:

“Con el tiempo y a medida que aumentaban las obligaciones del estado, esta “generosidad” se fue convirtiendo en una concesión de bienes económicamente productivos: a aquellos que habían servido al rey de modo destacado o cuya

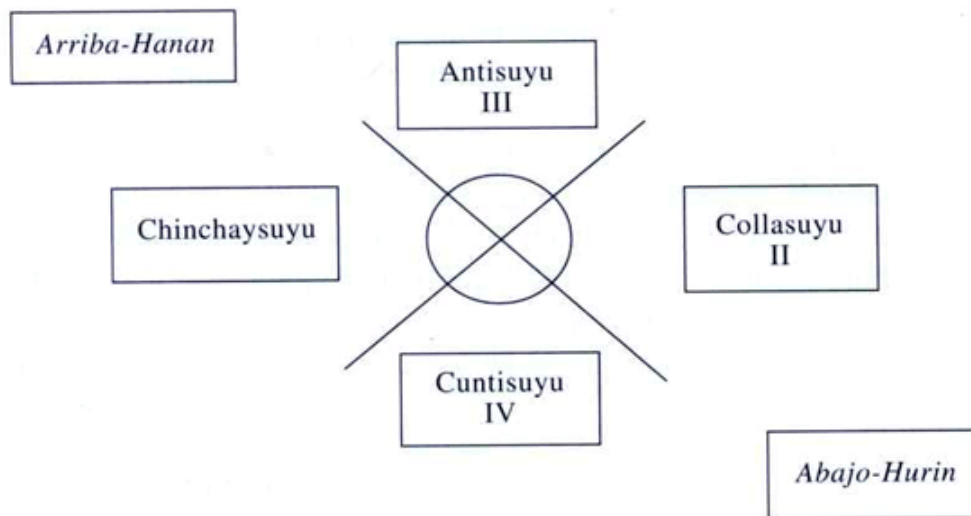
⁴³ Pease agregó que se identifican dentro de la reciprocidad, dos vertientes; la simétrica y la asimétrica. La primera se entiende a partir de aquellos grupos de parentesco emplean común energía para los cultivos o la construcción o techado de las casas. Ciertamente, esto operaba en diversos niveles de poder, que agrupaban a mayores conjuntos de trabajadores cuanto más alto era el nivel, hasta llegar a la propia organización del Cusco en los tiempos de los incas. También puede ser asimétrica, dado que, el bien que se “devuelve” –en la reciprocidad– o se recibe –en la redistribución– parece no ser equivalente, sea porque consiste en un bien inmaterial –tareas de administración de los trabajos, dirección de las actividades rituales, etcétera–, sea porque los bienes reciprocados o redistribuidos tienen un alto nivel ritual (Pease, 2007: 58-59).

lealtad y cooperación eran deseables, se les otorgaron tierra, rebaños y hasta gente” (Murra, 2007: 215)

Más allá de la organización dual en la económica del incanato, el sistema cosmológico andino, fundado en esquemas religiosos y cosmológicos, también respondía a esta lógica. La dualidad es, pues, en los Andes un principio organizativo que funciona a diversos niveles, aunque no es totalmente claro todavía el alcance máximo que podía tener (Pease, 2007: 97). De acuerdo a diversos “pisos” la división siempre resultaba dual. Para el caso de la división imperial (Tawantinsuyu), lo que daba por resultado era “Hanan” y “Hurín” dominado por lo alto-derecho-masculino y bajo-izquierda-femenino respectivamente; dentro de la ciudad capital (Cusco), la mitad dominada por lo masculino (Manco Capac) estaba regida a través de la división Chinchaysuyo/Antisuyo, mientras que aquella que se encontraba regida por lo femenino (Mama Ocllo), lo hacía en Collasuyo/Cuntisuyo; y dentro del esquema de Coricancha (Templo máximo), la división se encontraba mediada por el sol como representante de lo masculino y la luna de lo femenino. Juan Ossio explica esta lógica de la siguiente forma:

“Lo que se conoce de la organización dualista expresada en la presencia de mitades complementarias es un hecho que recurre en el tiempo y en el espacio en las sociedades que se desarrollaron en las inmediaciones de la cordillera de los Andes. Tanto las antiguas crónicas como las descripciones de los extirpadores de idolatrías, las visitas, las relaciones geográficas y otros documentos de corte burocrático, nos hablan que a semejanza del Cuzco, distintas unidades políticas siguieron este patrón dualista. Unas veces podían figurar como Hanan/Hurín, otras como allauca (derecha) / ichoq (izquierda), etc” (Ossio, 2011: 24).

Esquema dual que representa las dos mitades “hanan” y “hurin” dentro del esquema cosmológico andino.



Fuente: <http://revistahistoria.uc.cl/wp-content/uploads/2011/01/1.gif>.

A nivel general, los cronistas coincidieron en señalar esta división. Sin embargo en la estructura dual del imperio, el respectivo complemento a la otra mitad dentro del esquema no implicaba equivalencia absoluta en cuanto a significación e importancia de una división u otra. Guamán Poma de Ayala (1615) identifica una supremacía de hanan por sobre hurin, donde asigna a cuatro “señores” en Chinchasuyu y Collasuyu, y solo dos a Antisuyu y Cuntisuyu. Lévi Strauss (1969) en *“Las estructuras elementales de parentesco”*, hace referencia al denominado “dualismo diamétrico”, vale decir, un dualismo que presenta a cada segmento en una relación de igualdad con el otro, pero que juntamente se daba otro dualismo, influido por consideraciones asimétricas derivadas de la presencia de principios jerárquicos que el mismo autor caracteriza como concéntrico. Así por un lado nos dice que la división del Cuzco en Hanan (vinculada al fundador, el Inca Manco Capac) y Hurin (vinculada a la esposa del anterior, Mama Oello) (Ossio, 2011: 25). En consecuencia debemos tener claro, que el dualismo presente en el Mundo andino, presenta niveles jerárquicos. El cronista Juan Diez de Betanzos (1987) mostraba que la parte alta del Cusco estuvo habitada por los hijos legítimos de los Incas, aquellos que eran engendrados por la Cholla o Pili Guaimí, mientras que la parte baja, por aquellos también procreados por Inca, pero en mujeres forasteras. Estos últimos, por su condición de hijos secundarios eran llamados Dacha Ccocha que quería decir “los sobrinos pobres” (Betanzos, 1987 [1551]: 77-78).

Las versiones más clásicas como las de Luis Valcárcel (2012) han establecido que la concepción de los antiguos peruanos era tripartita, es decir, de tres elementos: agua, tierra y fuego. El mundo estaba constituido por la mezcla de estos elementos empleados por el Creador como materias primas. En el plano concreto, esto se refleja de la siguiente forma: Mundo de arriba – Janan Pacha; Mundo de aquí – Cay Pacha; Mundo de adentro (abajo) – Ucu Pacha. Valcárcel lo explica de esta forma:

“*Hanan pacha* (espacio superior) es lo que está arriba; *Cay* (aquí) (espacio medio) *Pacha* es donde está el observador, y *Ucu Pacha* (espacio inferior o interno) lo que está por debajo, o mejor dicho, adentro, porque si hubieran querido significar solo debajo le hubieran llamado *Hurin Pacha*” La distribución de los seres se hizo de acuerdo con estos tres mundos: hay seres correspondientes al mundo de arriba, son los seres celestes: Sol, Luna, Estrellas, Arco Iris y Rayo: son los dioses. Los habitantes de *Janan Pacha* forman la categoría de los seres divinos. En el mundo de aquí están el hombre, los animales, las plantas (seres terrestres) y los espíritus, y en el mundo de adentro están los muertos y los gérmenes, que son entidades que tienen la misma vigencia o que se toman en cuenta en forma muy importante” (Valcárcel, 2012: 199).

Más tarde, Franklin Pease aclararía que el término *pacha* que se menciona para los tres planos del mundo puede significar a la vez “tiempo” y “espacio”; la última noción en términos de mundo, tierra y lugar. Sin embargo –añade el historiador–, cabe la posibilidad de que se trate de un traslado de la imagen ternaria europea y cristiana, dado que lo más probable es que los mundos hayan sido solo dos –*Hanan Pacha* y *Urin [Ucu] Pacha*– (Pease, 2007: 134). El *Kay Pacha* podría ser un lugar de unión y encuentro, es decir, *Tinkuy*. *Pachamama* es claramente reconocida como la divinidad de la tierra. Carmen Bernard (2012), agregó que la palabra quechua *pacha*, traducida directamente como tiempo y espacio, produjo que los cronistas hayan adoptado una visión doble del devenir, mezclando dos visiones cronológicas contradictorias: la occidental (lineal), y la andina (cíclica) como lo fue en el caso de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (1613) y Felipe Guamán Poma de Ayala (1615), ambos cronistas con pasado indígena, pero con formación cristiana.

Podemos ver que este conjunto de apreciaciones nos muestra el complejo sistema presente en el Mundo andino que, a partir de sus pobladores, de su organización y de su historia, se presentó ante Occidente como una civilización única, que debe ser estudiada desde sus mismos orígenes, no solo desde su idílico pasado glorioso como cuenta Mariátegui, sino también, desde su propia experiencia, que incluyen sus valores, pero también sus avatares.

Conzederá cómo maltrata y hurta y rroba los comenderos y su mujeres y mayordomos
y ermanos e hijos y sus mujeres de los mayordomos y parientes
y criados con color de la tasa y se cirue y pide rregalos
y *mitayo* y *camarico* en este rreyno.
Aués de consederar esta enjusta cosa.

Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva Corónica y Buen Gobierno*.

Capítulo 3.

MESTIZAJE, SINCRETISMO Y DIALÉCTICA: LAS EDADES DEL MUNDO Y LAS EDADES DE INDIO EN LA NUEVA CORÓNICA Y BUEN GOBIERNO DE FELIPE GUAMÁN POMA DE AYALA (SIGLOS XVI-XVII).

Dijo Hayden White que es tan inevitable la forma de narración de cualquier relato sobre cómo sucedieron realmente las cosas, que la narratividad solo podría parecer problemática en una cultura que estuviese ausente (White, 1992: 17). Por su parte, en su *Introducción al análisis estructural de los relatos* (1977), Roland Barthes definió al relato –o narración– como inherente a cualquier sociedad humana, una entidad internacional, transhistórica y transcultural, qué está allí, como la vida misma (Barthes, 1977: 3).

3.1 Escritura, narración⁴⁴ y memoria: La crónica como instrumento de poder.

Más heme ante los campos y anchos senos de la memoria,
donde están los tesoros de innumerables imágenes
de toda clase de cosas acarreada por los sentidos

San Agustín, *Confesiones*.

Durante la Edad Media, aproximadamente desde el siglo XI, en pleno período de las Cruzadas, surgió la necesidad de plasmar lo ocurrido mediante una escritura

⁴⁴El término “narración” aquí utilizado es tomado desde su raíz etimológica. Esto quiere decir que la palabra “narrativa”, “narración”, “narrar”, etc., derivan del latín *gnarus* (conocedor, familiarizado con, experto, hábil, etc) y *narro* (relatar, contar) de la raíz sánscrita *gnà* (conocer) (White, 1992: 17).

fundacional, se intentaba relatar por medio de la palabra expandir fervientemente la palabra de Dios hacia todo aquel que no la conociera. Fue mediante el discurso, y la materialización de este, que penetró su cultura en prácticamente todos los rincones de este Nuevo Mundo. Uno de los sustratos que resultaron a partir de este discurso fue evidentemente la escritura de una historia que tomara *acta* de aquello que acontecía en suelo americano. Este fue definitivamente transformador y, por qué no decirlo, revolucionario.

Serge Gruzinski sostiene que los libros hacen más que exportar la modernidad europea, contribuyen a darle otra forma que surge de la confrontación de los ibéricos con las otras partes del mundo (Gruzinski, 2010) ⁴⁵. Esta confrontación dice algo que ha quedado claro en el poder de Occidente, Europa como portador de la cultura, se identifica a sí mismo como la civilización y lo muestra con algo que el resto del mundo no tiene en ese entonces, la masiva proliferación de la escritura. Michel De Certeau (2006) comienza su libro titulado “*la escritura de la historia*” realizando una analogía:

“Américo Vespucci el Descubridor llega al mar. De pie, y revestido con corazón, como un cruzado, lleva las armas europeas del sentido y tiene detrás de sí los navíos que traerán al Occidente los tesoros de un paraíso. Frente a él, la india *América*, mujer acostada, desnuda, presencia innominada de la diferencia, cuerpo que despierta en un espacio de vegetaciones y animales exóticos. Escena inaugural. Después de un momento de estupor en ese umbral flanqueado por una columnata de árboles, el conquistador va a *escribir* el cuerpo de la otra y trazar en él su propia *historia*. Va a hacer de ella el cuerpo historiado –el blasón– de sus trabajos y de sus fantasmas. [...] Esta imagen erótica y guerrera tiene un valor casi mítico, pues representa el comienzo de un nuevo funcionamiento occidental de la escritura [...]. Pero lo que se esboza de esta manera es una colonización del cuerpo por el discurso del poder, *la escritura conquistadora* que va a utilizar al Nuevo Mundo como una página en blanco (salvaje) donde escribirá el querer occidental. Esta escritura transforma el espacio del otro en un campo de expansión para un sistema de producción. Partiendo de una ruptura entre un sujeto y el objeto de su operación, entre un *querer escribir* y un *cuerpo escrito* (o por escribir), la escritura fabrica

⁴⁵ El autor señala que aproximadamente 8000 libros registrados salieron de España hacia las Indias occidentales entre 1558 y finales del siglo XVII, sin contar todo el contrabando que duplicaría las cifras.

la historia occidental. *La escritura de la historia* es el estudio de la escritura como práctica histórica” (De Certeau, 2006: 11-12).

En suma, lo que según De Certeau se comenzó a desarrollar a partir de ese entonces, fue una historia desde las ideas occidentales –desde un imaginario occidental– y sobre el cuerpo de América –el suelo americano– en todas sus variantes. Ya lo demostró el historiador italiano Antonello Gerbi en sus dos máximos trabajos titulados “*La naturaleza de las indias nuevas*” y “*La disputa del Nuevo Mundo*”, postulando que a partir de la teoría sobre la inferioridad de América postulada por Buffon en el siglo XVIII, desde los primeros contacto entre Europa y el Nuevo Mundo, cronistas y viajeros habían hablado de aspectos relativamente débiles, o inferiores, de la naturaleza americana (Gerbi, 1992: 15). Evidentemente, no lo hicieron con las mismas categorías que los hombres del siglo XV o XVI, pues a los historiadores antiguos y a los primeros naturalistas de América les faltaba el concepto de evolución, de los que si dispuso Von Humboldt, por ejemplo. Es más, siguiendo la tradición bíblica y aristotélica, ellos creían en la fijeza de las especies, en la naturaleza como inmovilidad (Gerbi, 1992: 15). Pero, desde Colón a los descubridores de las tierras norteñas de Nueva España en el siglo XVIII, ningún explorador omitió el registro geográfico de los territorios que recorre. Esta misión privilegiada se vuelve una misión historiográfica y cosmográfica, del mismo modo que la descripción de una humanidad hasta entonces desconocida (Florescano, 2014: 258).

Las prensas de origen ibérico estimularon la expansión de una literatura cristiana en lengua local, acelerando la circulación de los textos, ideas y creencias europeas. Poco a poco comienza mediante este método, a que sea el americano quien instale en su imaginario, la idea de Occidente.

En el caso andino, los españoles comenzaron a escribir sobre Perú desde que, Pizarro tomara contacto con las costas norandinas (Pease, 2010: 23). Todo lo que conocemos sobre las costumbres, la religión, la economía, la sociedad, la política y por ende la cultura de los nativos de América, lo sabemos a través de los escritos que en lengua castellana tanto españoles como mestizos realizaron desde su llegada al continente hasta el siglo XVII, donde el sistema colonial se mostraba en su máxima expresión. En un comienzo eran cartas, breves relaciones acerca de los indios de América. Antes de la ejecución de Atahualpa, Hernando Pizarro escribió en su carta “A

los magníficos señores los señores oidores de la Audiencia Real de Su Magestad que residen en la ciudad de Sancto Dominigo” (1533) (Pease, 2010: 24). Estos escritos eran en la mayoría una serie de bitácoras que tenían por fin principal dar anuncio al rey sobre la situación que tenían sus campañas de exploración y conquista de territorios encontrados en América. Su intencionalidad es en gran medida la de describir hechos e informarlos a través de la pluma, pero no la de escribir una historia que sirva para generar un documento historiográfico. Normalmente se llama cronistas a los historiadores de los siglos XVI y XVII en la América española, también se les menciona como historiadores de Indias⁴⁶ (Pease, 2010: 265).

Algunos relataron historias sobre el Descubrimiento y la Conquista de una región en particular, como Bernal Díaz del Castillo para la conquista de México o Jerónimo de Vivar en Chile; otros sobre las costumbres de los indios como José de Acosta; algunos sobre la naturaleza y la geografía, como Gonzalo Fernández de Oviedo; está Martín de Murúa que trató la problemática sobre el origen y la historia de los incas; hay otros que se refirieron a las fábulas y ritos de los indígenas como Francisco de Ávila; y otros sobre la nobleza y gobernantes del Tawantinsuyu como el Inca Garcilaso de la Vega. Otros posteriormente dedicaron sus relatos a las guerras civiles entre españoles, o, a contar una historia desde el origen primigenio de los hombres, hasta notificaciones sobre los vejámenes que sufrían los nativos por parte de gobernadores, regidores y encomenderos como lo hizo Felipe Guamán Poma de Ayala. Todos de alguna manera, a través del uso de la crónica, intentaron describir y relatar los hechos sucedidos en suelo americano.

Frank Salomon (1984) distinguió entre diversos géneros narrativos presentes en la historiografía del mundo andino, que se consideraban adecuados para extraer un contenido sagrado del flujo de los sucesos profanos. Existen diferencias entre los alcances que cada uno pretende y la estructura que estos utilizan, pero Salomon precisó que todos estaban inspirados en el drama que implicaba narrar un mundo secular:

“En la *relación*, el menos formal y más personal, los autores dieron testimonio de sucesos específicos, observando microscópicamente en pasos cuya pretendida importancia en la gran escala, a menudo quedó implícita. Las *crónicas* aspiraban a un objetivo más amplio en tiempo y espacio, centrándose en la clarificación de

⁴⁶ Esto es de acuerdo a la denominación de América en el mundo hispano de aquellos tiempos.

la secuencia temporal y proporcionada, de este modo, un instrumento para el análisis de causa y efecto. En las *historias*, la causa y efecto, a su vez, llegó a ser el antecedente para un compromiso todavía más importante: el lienzo se expandía hasta abarcar los siglos y el esfuerzo explicatorio aspiraba a mostrar el significado de los eventos temporales en relación con lo eterno” (Salomon, 1984: 82)

Es importante señalar que la dinámica de la escritura y su función dentro del mundo colonial sufrió transformaciones a lo largo de este periodo que no podemos dejar pasar por alto. No es lo mismo hablar de crónica en el momento en que comienza el contacto de Occidente con el Nuevo Mundo a referirse a la forma de escritura que utilizan los cronistas como Guamán Poma de Ayala a principios del siglo XVII. Rolena Adorno (1991) realizó de forma clara esta distinción, dando pautas para distinguir unas de otras en lo que podríamos llamar el “ejercicio historiográfico” de la época. La autora nos señala que:

“En el momento en que se produce la segunda oleada de *Crónicas de Indias* en el siglo XVII, la historiografía, al igual que la propia historia, ya había cambiado su orientación. Los esfuerzos de la Conquista habían perdido ímpetu, dejando que los acontecimientos fantásticos e históricos se entremezclaran en la imaginación popular. A consecuencia de ello, las crónicas de la historia del Nuevo Mundo que en ese entonces se escribían eran reelaboraciones, e incluso plagios, se crónicas previas, o bien remembranzas oblicuas de las hazañas de un lejano pasado. No obstante, prevalecía la aspiración –o la pretensión– de descubrir y comunicar verdades objetivas⁴⁷ de la historia” (Adorno, 1991: 11)

Una de las grandes limitantes que todo historiador de Indias ha tenido –tanto contemporáneo a esa época, como a la nuestra– es que los Andes, a diferencia del caso mesoamericano, los primeros no desarrollaron un sistema de escritura “si los inkas dejaron un cuerpo de narraciones escritas, no hemos aún logrado traducirlas” (Urton, 2004: 16). De modo que, al acudir a un documento relacionado con la historia de los

⁴⁷La autora también nos señala que la norma de la verdad histórica del Renacimiento, la *res gestae* a la que pretendían ajustarse las *Crónicas de Indias*, consistía en “informar sin adornos acerca de las cosas que habían sucedido, sin distorsiones, agregados y omisiones, como si en verdad fuese posible registrar los actos humanos tal fielmente como podría un fonógrafo infalible registrar una interpretación musical” (Adorno, 1991: 11)

incas, se hace necesario estudiar lo que cronistas y escritores generales han relatado sobre los hechos ocurridos en los Andes.

Cieza de León (1550), más que cualquier otro cronista del Perú, está obsesionado con el tema de la escritura que permite a los pueblos sobrevivir, perdurar a través de los siglos, alimentando la memoria “por la virtud de su sonoridad” (Bernard y Gruzinski 1992: 35). Los mismos autores reconocen que los objetos de adoración pertenecientes a los incas, que por lo demás, son extensamente descritos por Cieza de León, tanto humanos como materiales -aunque las piedras eran para los indios los vestigios de una humanidad muy antigua condenada a la inmovilidad por Ticiviracocha- poseen un fundamento: la de conservar la memoria de los tiempos antiguos a falta de una escritura (Bernard y Gruzinski, 1992: 35). El mismo cronista relata que, sin tener documentos escritos para saber de sus hechos, recurrían a ancianos de gran habilidad para relatar historias a fin de conservar la memoria:

“ Fue costumbre dellos y ley muy usada y guardada de escoger a cada uno, en tiempo de su reinado, tres o cuatro hombres ancianos de los de su nación a los cuales, viendo que para ello eran hábiles y suficientes, les mandaba que todas las cosas que sucediesen en las provincias durante el tiempo de su reinado, ora fuesen prósperas, ora fuesen adversas, las tuviesen en la memoria y dellas hiciesen y ordenasen cantares, para que por aquel sonido se pudiese entender en lo futuro haber así pasado” (Cieza de León, 1985 [1550]: 57).

Hay que también tener en cuenta que la relación entre la narración y la memoria, posee precedentes que nos remontan hacia épocas en las que las crónicas ya estaban incorporadas al relato histórico, o, desde que comenzamos a hablar de un ejercicio epistemológico de la Historia. Es decir, en la Grecia antigua.

Lo mismo que la Escolástica de la cristiandad medieval fue heredada directamente de la escolástica de la Grecia clásica, la conciencia histórica de los cronistas medievales y (más aún) de los historiadores humanistas derivó de la misma fuente griega (Lafaye, 2013: 131). Si hemos considerado a Occidente como el Occidente medieval, no debemos olvidar que la misma idea nace desde el seno del pensamiento griego. La forma en la que este se traspasó desde una Edad a otra no es el propósito que tenemos ahora, más bien nuestra intención es hacer mención sobre algunos rasgos que persistieron desde la Grecia antigua hasta el siglo XVI-XVII con las

crónicas de Indias. La idea de ordenar o archivar la memoria de tanto interés en los cronistas medievales y los cronistas de Indias posee su raíz en la forma “herodotiana” de entender la historia, Heródoto (1982 [siglo V a.C]) indicó claramente en sus *Investigaciones (Historias)* que la escritura de su obra está destinada a impedir que andando en el tiempo los hechos de los hombres se borren de la memoria, y que grandes y maravillosas hazañas tanto de bárbaros como de griegos dejen de ser *renombradas* [...].

Esta idea de escribir la historia para conservar la memoria debe llevarse a cabo por medio de algún vehículo. Este vehículo no es relevante en sí mismo, es relevante en la medida que le otorga un sello al relato, una legitimidad para producir un efecto de credibilidad en el interlocutor. Este corresponde al ojo y al oído. Según François Hartog, estos son fundamentalmente los dos polos entre los cuales se inscribe y se despliega el arte de la retórica: el ojo del viajero y el oído del público (pero también oído del viajero y ojo del público) (Hartog, 2003: 247). El mismo autor señala que, el ojo, o mejor, la autopsia: se trata del ojo como signo de enunciación, de un “yo vi” como intervención del narrador en su relato para dar fe (Hartog, 2003: 247). Si traducimos literalmente el término *Histor*, es decir, *testigo*, este es un testigo en tanto aquel que *sabe*, pero en primer término en tanto aquel que *ha visto*. El autor grafica mejor su enunciado poniendo a la figura del poeta Homero como ejemplo:

“Homero distingue entre el testimonio ocular y los otros, sobre todo el auditivo, y la expresión “ver con sus ojos”, es decir, con sus propios ojos, es más persuasiva que el simple “ver”, sobre todo cuando se trata de un fenómeno asombroso o maravilloso; en efecto, decir que se ha visto con los propios ojos es “dar fe” a la vez de la verdad y lo maravilloso; yo lo vi, es la verdad y es verdad que es maravilloso (Hartog, 2003: 248).

Ahora bien., el problema de cómo entender una crónica del siglo XVI-XVII, qué cualidades otorgarle para llamarla como tal, y qué aspectos tienen en común con algún otro género historiográfico está muy bien tratado en un breve trabajo de Walter Mignolo “*El Metatexto Historiográfico y la Historiografía Indiana*” (1981). Ahí el historiador argentino analiza la crónica desde su determinación genérica y su inclusión en la literatura (Mignolo, 1981: 358), es decir, dentro de qué género literario podemos incluirla y qué las diferencia de otras narrativas. Sin embargo, Mignolo nos plantea una

interrogante que no podemos ignorar a la hora de analizar una crónica: ¿Es la crónica un recurso de la literatura o es más bien una forma de escribir Historia? O también, ¿Puede esta pertenecer a ambos géneros? Para estos efectos el autor nos propone dos parámetros: a) Poner de relieve los presupuestos epistemológicos que, en nuestro siglo, se hace legítima la clasificación de “crónica literarias” a una masa de textos que, durante una cierta cronología, tuvieron como tópico central la descripción y la narración de la naturaleza de las Indas, de las culturas precolombinas y de la conquista hispánica, y b) Poner de relieve los presupuestos epistemológicos que, en los siglos XVI y XVII, orientaban la escritura de los textos que describían y narraban la naturaleza de las Indias, las culturas precolombinas y la Conquista hispánica (Mignolo, 1981: 359).

La problemática radica en dos ideas fundamentales a nuestro juicio para responder la interrogante sobre la relación que tiene la escritura de una crónica y la escritura de la historia dentro del mundo andino post-conquista. Para estos efectos la discusión que plantea Gary Urton (2004: 16-17) entre las visiones que tanto John Rowe (1945, 1951, 1985a, 1985b) como Tom Zuidema (1964, 1982, 1983, 1986) tienen al respecto, nos será de gran utilidad para vislumbrar esta incógnita.

Gary Urton nos muestra que Rowe se dedicó a la labor de construir una historia de la cultura inka por medio de la aplicación lógica en el campo de análisis comparativo de los datos proporcionados por las crónicas españolas (1945, 1985a, 1985b). La tarea consistió principalmente en establecer discrepancias entre las crónicas, considerando como base la crónica de Cabello Valboa (1586); de esta forma fijó un parámetro cronológico consistente en una línea única de sucesión dinástica, proponiendo un estudio de la historia e historiografía andina de la misma forma que ha sido practicado en occidente. En consecuencia, la crítica al trabajo de Rowe es esencialmente haber reproducido una historia lineal, o mejor dicho, un enfoque con interpretaciones “historicistas” de las crónicas españolas (Urton, 2004: 17) que se orienta en una base cronológica de una sucesión de reyes.

En lo que respecta al análisis de Tom Zuidema, este menciona que:

[...] dado que no se poseen registros escritos anteriores al arribo de los españoles y, por consiguiente, ningún relato indígena o no europeo (o no influenciado por europeos) sobre la estructura, organización e historia del imperio inka, tampoco poseemos base alguna sobre la cual evaluar la historicidad de los eventos

registrados en las crónicas. Es decir, los varios relatos señalados en las crónicas sobre los reyes inkas podrían muy bien representar interpretaciones (o interpretaciones erróneas) españolas de la institución del reinado inka, de acuerdo a los modelos europeos de dinastía y principios de sucesión dinástica con los cuales los españoles del siglo XVI estaban muy familiarizados [...] (Zuidema, 1964, 1982, 1983, 1986)⁴⁸.

De este modo, el autor duda sobre la veracidad que puedan tener el conjunto de crónicas de las que se dispone para analizar la historia política de los inkas, pues movidos por una intencionalidad ideológica encontraríamos vacíos dentro del supuesto carácter histórico que puedan tener estas crónicas. Por consiguiente, Zuidema propone tener una visión particular sobre el testimonio que figura en las crónicas:

[...] dada la imposibilidad de evaluar la historicidad del material en las crónicas desde una perspectiva indígena, prehispánica, no podemos utilizar los datos proporcionados por las crónicas españolas con confianza para construir una historia de los inkas. Más bien, las crónicas deberían ser vistas, de acuerdo a Zuidema, como conteniendo representaciones intencionales de la organización y estructura del imperio inka, que fueron informadas y motivadas obedeciendo a diversas consideraciones políticas, sociales, rituales y demás, prehispánicas y coloniales, por parte de informantes indígenas y de los mismos cronistas (Urton, 2004: 17).

En efecto, la narrativa se fue tornando más compleja en la medida que los mismos cronistas se hacían partícipes de las campañas que caballeros, hidalgos y españoles que con más bravura que nobleza iban en avanzada desde la costa hacia las entrañas de América. Había un nuevo tono y una mayor experiencia andina (Urton, 2004: 35) respecto a aquellos jóvenes viajeros que describían todo aquello que pasaba por sus ojos a inicios de siglo XVI. Un buen ejemplo lo podemos encontrar con Agustín de Zárate (1514 - 1585), que comenzó a recopilar información bajo el gobierno de Cristóbal Vaca de Castro (1542 - 1544). A medida que se requería información sobre los indios del Perú, los gobernantes iban acudiendo a quienes iban especializándose en la misma cultura indígena; por ejemplo Juan Diez de Betanzos, un cronista y explorador que ya había participado en las campañas de Francisco Pizarro y Diego de Almagro en

⁴⁸ En Urton (2004: 17-24).

la conquista del Perú, había con los años logrado dominar el quechua y junto con Francisco de Villacastín sirvieron en los procesos de investigación acerca de los indios del Perú.

Cuando David Brading aludió a la figura y misión del cronista en el Perú, hizo referencia a uno muy en particular, al que describe como “el único cronista que captó el carácter y el espíritu de toda la tumultuosa secuencia de exploración y conquista que se extiende desde los primeros viajes de Colón hasta las guerras civiles de Perú (Brading, 1991: 47). Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, a quien ya habíamos mencionado anteriormente, escribió ni más ni menos la *Historia general y natural de las Indias*, una crónica en la que se describe en primer orden la flora y fauna del hemisferio y luego, lo que es más importante, narró toda la historia de su ocupación por los españoles (1991: 47). Oviedo declaró que las generaciones futuras se maravillarían de que “un solo hombre haya escrito tanta multitud de historias e secretos del universo”, y audazmente definió su crónica diciendo “que no es de las menores, sino de las más altas y más copiosas que se han escrito por un hombre desde que Adán peregrinó por el mundo” (Oviedo, 1959 [1535], IV: 336 - II: 341). Sin ir más lejos, este cronista intentó plasmar en sus escritos no solo grandes gestas o hazañas para ser leídas por generaciones futuras al estilo *Herodotiano*, fue también un conquistador intelectual que viajó en varias ocasiones a Italia, siendo un amplio conocedor de la literatura clásica y que a punta de sus grandes reseñas y descripciones pretendió lograr tanta fama como el mismo naturalista latino Plinio El Viejo lo había conseguido alguna vez. Así la descripción se transforma en una forma de narrar lo que la naturaleza nos ha presentado a nuestros ojos.

Fue a partir de 1540 donde, luego de iniciadas las guerras civiles entre españoles que asolaron el país, los autores comenzaron a registrar minuciosamente lo ocurrido y se comienzan a realizar lo que Franklin Pease (2010: 35) llamó “aproximaciones serias a los incas” en cuanto a su cultura y su experiencia andina.

“A inicios de la mencionada década, se realizaron en el Cuzco las primeras encuestas que reunieron informaciones de antiguos *quipucamayocs*⁴⁹ o

⁴⁹Etimológicamente el término *quipucamayoc* deriva en la palabra quipu, sistema de contabilidad que tenían en el Tawantinsuyu, célebres cuerdas anudadas donde se podía guardar información. Es sabido que muchas veces se ha identificado la civilización con la escritura, sin embargo los quipus son un complejo

especialistas andinos en el manejo de quipus. No es dudoso, por cierto, que tales encuentros se realizaran, lo que sí puede ponerse en duda es que quienes respondieron a los interrogatorios fueran, efectivamente, antiguos quipucamayocs, pues es sabido que los mismos se dedicaban a reunir y procesar información cuantitativa, no historias, relatos, leyendas o textos literarios” (Pease, 2010: 35).

El mismo autor haciendo referencia a la información contenida en los quipus, señaló:

[...] Así, encontramos descriptores de lo que se tributaba al Cusco, cálculos de la población clasificada por grupos de edad y actividades, fueron empleados con seguridad para conteos poblacionales, para la organización de las mitas o trabajos por turnos, en los que participaban pobladores de numerosos grupos étnicos que entregaban su energía humana al Tawantinsuyu; asimismo, cuando en el siglo XVI los curacas andinos presentaron reclamaciones o solicitudes diversas alegando haber hecho entregas de bienes o de gente a los conquistadores, exhibieron y tradujeron sus quipus a los escribanos que redactaban las correspondientes informaciones en español [...]. (Pease, 2007: 92-94).

Podemos ver también en Laura Escobari la referencia a la utilización de quipus o auxiliares mnemotécnicos de la memoria para recordar historias, leyes y ceremonias. Los encargados de leerlos eran llamados quipucamayos. Había un centro llamado yachaywasi, donde los quipucamayos enseñaban a los hijos de nobles la lectura de quipus, además del saber y tradición de sus antepasados (Escobari, 2012: 257).

La *Historia de los Incas* de Sarmiento de Gamboa (1572), una voluminosa crónica de tres tomos que relata la geografía, la historia de los incas y el descubrimiento y conquista por parte de los españoles, sirvió como documento legitimante a nada más ni nada menos que al virrey Francisco de Toledo, el instaurador del régimen colonial en el Perú. La forma en la que se constituyó su trabajo cronístico fue acudiendo a estos expertos en el arte de los quipus.

sistema de registro de información. Por su parte el término camáyoc, refiere a cualquier autoridad en el momento de ejercer una función determinada. (Pease, 2007)

“Lo interesante es que este historiador oficial de india tuvo acceso a un número inusualmente nutrido de informantes; entrevistó a más de cien khipukamayuqs (registradores) que habían servido a los inkas como historiadores antes de la conquista. En lo que quizás sea una de las más grandilocuentes aserciones de veracidad y confiabilidad en toda la historiografía andina” (Urton, 2004: 30).

Conforme a la escritura de la crónica dentro del contexto del siglo XVI-XVII, la presencia de principios o pautas de los libros medievales de viajes, y la literatura caballeresca, en donde se relataron maravillas sobrenaturales, acciones heroicas propias de la épica del Medioevo, formaron parte del género mismo de la época. De este modo, el proceso de la expansión europea hacia América iniciada a fines del siglo XV posee evidentes rasgos de continuidad respecto al tipo de narrativa que se daba incluso en el siglo XVII, pues no se puede establecer una separación abrupta entre el relato de viaje (Borja, 2002: 42) –tan manoseado desde que el europeo pisó suelo americano– y una crónica, la cual requiere de un mayor conocimiento de la *zona de contacto*. Es por esto que las narraciones de viajeros y su influencia en las crónicas indianas, es evidente; los primeros relatos de Indias siguen patrones de escritura medieval que se prolongan hasta Guamán Poma de Ayala.

Tal como sucede en el siglo XIX, desde la descripción naturalista de Von Humboldt hasta novela de Edgar Allan Poe, la búsqueda de contar y describir sucesos fantásticos fue parte de la narrativa tradicional, aunque entre la conquista y la colonia de América, a diferencia del periodo decimonónico, la separación entre los distintos géneros literarios no era una preocupación, ya que, tanto el relato viajero como la crónica se encontraban estampadas dentro del discurso historiográfico (Borja, 2002: 42).

Lo que pretendemos aquí no es establecer un parangón entre los distintos tipos de narratividad presentes en este periodo, pero lo que sí hay que resaltar es que, tanto en un tipo de relato como en otro, la preocupación por la Otredad se hace notar. La preocupación por la alteridad se refleja en el arte de escribir: escribir es conocer al “Otro” en función de la apropiación del sujeto y su territorio (Borja, 2002: 43). Apropiación dentro de un contexto en que el espacio es sinónimo de frontera, no en tanto geográfica, sino que simbólica, pues el traspaso de ella significa una trasgresión que posteriormente lleva al reconocimiento y conversión. Este reconocimiento se encontraba en la acción de narrar para organizar el caos que representa aquel mundo

“desordenado” sin la presencia de los símbolos de la cristiandad (Borja, 2002: 45). Es por esto que la primera tónica de la que trata la crónica de Guamán Poma de Ayala es de dividir el mundo en “edades”, tanto el cristiano –en primer lugar por supuesto- y posteriormente el indígena, que luego logra conciliar con el anterior de forma paralela. Así la división “cronológica”, no solo se hace desde una categoría temporal propiamente tal, sino que toda narración se sitúa en un *espacio-tiempo*, donde la escritura del relato del siglo XVI y XVII está situada en una crónica que se constituye desde la apropiación del espacio en el acto de escribir el Nuevo Mundo descubierto, conquistado y colonizado, mediante *lo visto* en un principio y, más tarde, a través de *lo escrito*. Un proceso de apropiación que no solo se traduce en la ocupación, sino también en el encubrimiento del “Otro” recién descubierto o colonizado, sujeto al que hay que narrar.

Siguiendo con estos principios, el libro fue una de las formas materiales más efectivas en la que Occidente –una vez que ha dejado su huella como máquina conquistadora sobre territorios americanos–, pudo ejercer su objetivo civilizatorio. Una vez reformada la Iglesia católica, luego de que la reforma protestante de Lutero en 1527 la dejara en crisis, se tomaron como medidas, la difusión de toda la doctrina en base a una fuerte catequesis, con la finalidad no solo de hacer que el indígena comprendiera el código de la cultura dominante, sino con la intención de moralizarlo. Este es quizás el proceso culmine del avance civilizatorio de Occidente en América.

Sonia Concuera (1994), nos mostró que la escritura ya no solo se utilizaba para describir, sucesos al nivel de una crónica, porque si bien, esta fue utilizada durante todo el siglo XVI y parte del XVII de la colonia, la crónica no solo fue la estrategia discursiva para crear a este indio nuevo. América, respaldada en la autoridad de la Iglesia europea, produjo sus propios manuales morales; este fue un método muy eficaz para combatir la barbarie indígena, y si bien no contenía la potente significación mítica que el relato cronístico tuvo anteriormente, esta tuvo una práctica solución como un efecto domesticador, que hacía funcionar como solución tangente al factor adoctrinador de la religión católica.

La verdad es que, el difícil reconocimiento de una cultura por sobre la otra trae consecuencias inmediatas en cuanto a su entendimiento. No es fácil que sociedades tan distantes y disímiles puedan avenirse de inmediato. Son infinitos los factores que

influyen en este complejo proceso de reconocimiento y entendimiento del otro, que por lo demás son absolutamente arbitrarios y esto no tuvo excepción en el caso de la conquista de América. Hay en esta arbitrariedad necesariamente un indicio de actuar a favor de un fin práctico o sublime y desdeñar de paso de aquello a lo que no pertenezco, pues esta es una cualidad del *homo religiosus* frente a lo profano, que no se da por cierto solo en el cristianismo, ya que, el mismo desdén por el mundo físico que le daba un primitivo al transportar a un adolescente al mundo ascético por medio de un rito, es lo que hace la figura del evangelizador cuando cobija al salvaje bajo el alero del catolicismo. Este ascetismo místico, cuyo objetivo es extirpar del hombre todo aquello que le pueda quedar de apego al mundo profano (Durkheim, 1982: 35), es el mismo rasgo revestido de paganismo que el cristianismo hizo con las almas no convertidas en suelos lejanos. Pues por el carácter social de la religión, y por su estricta *jurisdicción* es que esta realiza de sus prácticas, formas de dominación.

La expansión de Occidente inició la discusión de estrategias para el proceso de apropiación de los territorios conquistados y de cómo la ocupación podía ser pacífica, obteniendo el resultado final sin derramamiento de sangre. Para esto la escritura se convierte no solo en un acto fundacional, mediante el libro se generaba una estrategia discursiva que hacía de un relato un orden, y como cada civilización propende a sobrestimar la orientación objetiva de su pensamiento (aún una que sea de orden religioso y lo podemos ver con la herencia de Santo Tomás), sucede que se comete el error de creer que el salvaje se rige exclusivamente por sus necesidades orgánicas o económicas (Lévi-Strauss, 2012), y es natural que por el designio de Dios al indio se le eduque y se le muestre la puerta hacia la civilización.

Se elaboró a partir de esto, toda una línea retórica que se anclaba de los maestros clásicos de la disciplina como Cicerón o Aristóteles, ahora predominaba la explicación alegórica⁵⁰ por sobre la explicación mítica (aunque esta última nunca perdió su valor especial). Sin embargo, en palabras de Roger Chartier podemos decir también reconocer la dimensión retórica o narrativa de la escritura de la historia no implica de ningún

⁵⁰ La alegoría a diferencia del mito funciona relativamente bien como instrumento pedagógico, no permite ambigüedades como la palabra mítica. El argumento alegórico es una especie de enigma cuya solución es obvia, mientras el mito, por su cualidad simbólica, solo puede ser interpretado, pero no resuelto. La alegoría es la expresión de un proceso mental estático; el símbolo, de uno dinámico. La alegoría posee un mensaje nítido y dogmático, el fundamento mítico es fluido, tramposo y nebuloso (Hauser, 1969: 234).

modo negarle su condición de un conocimiento verdadero, construido a partir de pruebas y controles (Chartier, 2007: 23).

En consecuencia, es mediante el libro que este Occidente se apropia en su proceso de exploración, el indígena o el bárbaro es, ante todo, un invento discursivo de entender la realidad en el binario “civilización-barbarie” o “cristianismo-paganismo” si se le prefiere llamar. El desdén por la representación religiosa que no tuviera lugar en esta escritura fue lo que condujo entre muchas cosas la rápida difusión en toda América de proyectos editoriales con el fin de expandir la lectura hacia el grueso de la población indígena, donde el discurso o la retórica no solo se pueden concebir con un fin moral-pedagógico, en el que se pretende moldear una forma de comportamiento, esta actitud moralizante, mantiene dentro de sí mismo un acto fundacional en el que se construye la base de la civilización, en donde mediante la conquista se logra dar cuenta de la llegada del orden y de la moral, de un modo de ser distinto y es la escritura de lo vivido, y la escritura para educar, lo que le entrega la potencia legitimante al poder de Occidente. El discurso retórico es la imagen eurocentrista de la dominación por medio de la palabra.

3.2. Guamán Poma de Ayala: biografía de un cronista (1534-36? – 1615?).

A comienzos del siglo XX, Richard Pietschmann, un peruanista interesado en la historia colonial del Perú, indagando en los archivos reales de Dinamarca en Copenhague, logró dar con un manuscrito inédito. Estaba fechado en Cuzco en el año 1615, unas cuatro décadas después de la capitulación final del imperio incaico ante los españoles, y firmado con un nombre inconfundiblemente amerindio: Felipe Guamán Poma de Ayala (Pratt, 2011: 27). Tal documento aparecía con el nombre de “*el primer nueva corónica y buen gobierno*”, el que tenía nada más ni nada menos que cerca de 1200 páginas repartidas entre unas 800 páginas destinadas a la escritura propia de la crónica y otras 400 que mostraban la pericia artística que el autor desplegó a través de láminas con dibujos que esconden hasta el día de hoy infinidad de simbolismos y significaciones. El mismo Pietschmann dio a conocer su hallazgo en el “XVIII Congreso Internacional de Americanistas celebrado en Londres en 1912”, cuatro años después de haberlo encontrado. Ahí fue donde presentó una ponencia en la cual hizo pública a la comunidad científica americanista la existencia y el contenido de este texto, con pretensiones de proporcionar dimensiones alternativas a las tradiciones andinas y a sus estudios, y que daba una versión larga y complicada del pasado y de los habitantes

de los Andes, aunque también se refería detenida y críticamente a su presente colonial. Es la conjugación de todos estos elementos los que le dan la autoridad a Jhon Murra (1980) para otorgarle a este manuscrito el valor de “el documento más importante del siglo para el conocimiento del mundo andino” o en palabras de Rolena Adorno, como:

“el más rico, el más comprensivo sistema de comunicación visual producido por una sola fuente en los Andes [...] la única obra conocida de un artista andino de la temprana época colonial que recrea ambas sociedades, nativa y extranjera, de una manera literal y naturalista” (Adorno, 1984: 67).

3.2.1. El autor: algunas visiones sobre su vida y su obra

Afirmaba el cronista ser natural de San Cristóbal de Suntuato, ubicado en la provincia de Lucanas⁵¹ del departamento de Ayacucho, antigua área habitada por las etnias de los Soras, Andamarcas y Lucanas, considerados por muchos, indios valerosos, fama por la cual se les asignó como misión conducir las literas del Sapa Inca⁵² cuando este marchaba hacia la conquista (González, Rosati y Sánchez, 2011: 31). El mismo una vez finalizado su manuscrito indicó de manifiesto su procedencia:

“Fin de la *Corónica nueva y buen gobierno* de este rreyno acauada por don Felipe *Guamán Poma* de Ayala, príncipe, autor de las Yndias del rreyno del Pirú de la ciudad y medio de San Cristóbal de Suntuato, Nueva Castilla, de la prouincia de los Andamarcas, Soras, Lucanas de la corona rreal. De la ciudad de los Reys de Lima, corte rrea y cauesa del Pirú, se presentó antel [...] (Ayala, 1980 [1615]: 1069)

En cuanto a su edad, en reiteradas ocasiones (Ayala, 1980 [1615]: 896-1008-1015-1016) el cronista decía haber tenido 80 años en el momento de entregar su manuscrito al mismo rey Felipe III, donde hizo saber al mismo destinatario, su lamento por no haber viajado personalmente a la península para hacerle presente la crónica de su autoría. [...] Quiciera seruir a vuestra Magestad como nieto del rrey del Pirú; uerme cara en cara y hablar, comunicar de presente sobre lo dicho no puedo, por ser viejo de

⁵¹ Actual distrito de Cabana, Perú.

⁵² El término *Sapa Inca*, *Sapa Inka*, en quechua clásico *Capaq Inqa*, “el Poderoso Inca” o *Sapa Inqa* “el único” o simplemente “*El Inca*” o “*El Inka*” es utilizado para denominar exclusivamente a la máxima autoridad del incanato, es decir al Emperador. La expresión “Imperio Inca” o “Inca” a modo de gentilicio sería errónea. En consecuencia para referirnos al Imperio como entidad política, administrativa y económica, utilizaremos el concepto de “*Tawantinsuyu*” que se explicará ampliamente en el capítulo posterior.

ochenta años y enfermo, yr a tan lejos [...] (Ayala, 1980 [1615]: 896). De este modo, se ha calculado que la fecha estimativa de su nacimiento debe haber sido aproximadamente entre los años 1535 y 1536.

También las versiones de Porras (1948), Mercedes López-Baralt (1988), Rolena Adorno (1989), David Brading (1991) y Franklin Pease (2010) afirman tales fechas. López-Baralt además reconoció las controversias causadas por la biografía de Guamán Poma, en donde muchas veces ni los datos elementales de la fecha, ni el lugar de nacimiento coinciden del todo; controversias que han sido objeto de fuertes críticas, poniendo en tela de juicio no solo la veracidad del cronista, sino que la veracidad del documento, tal cual muestra Raúl Porras (1948), quien también ha sido hasta la fecha, fuertemente criticado por aquellos que han estudiado al mestizo. Es evidente que la edad que decía haber tenido el autor, está datada por el mismo Guamán Poma, sin embargo esta es dudosa, pues las referencias de tiempo que el autor plasma en su crónica son de carácter simbólico, ya que este nunca especifica si la calendarización que está utilizando corresponde a la andina o la cristiana. La adopción de fechas para un mismo hecho, son diversas, por ende podemos inferir que, había una dificultad por parte del autor para manejarse libremente en un calendario retrospectivo (Brading, 1991: 169-170). La misma postura es sostenida por Pease (2010), quien precisó que la cifra de ochenta años parece aludir más bien a una función situacional de autoridad moral, y no hay que perder de vista la probable dificultad de Guamán Poma al traducir a términos occidentales categoría andinas de edad.

En la conocida y estudiada lámina “camina el autor”, este describe con gran orgullo sus raíces familiares que, por un lado mostraban un origen real tanto por el lado paterno, como por el materno. Pese a que ya no vestía con los ropajes reales que debió lucir por haber sido nieto de un rey, de hecho, este aparece vistiendo viejos andrajos, que distan mucho de su viejo origen nobiliario. Este cuenta que se encuentra en esa condición luego de haber servido 30 años al Dios, al rey y a los pobres.

Lejos de intentar realizar un análisis genealógico de Guamán Poma, propósito que no es nuestra intención alcanzar, creemos que es importante considerar algunos datos sobre su árbol familiar que el mismo cronista señala en reiterados pasajes de su crónica.

Guamán Poma se autoproclamó heredero de las dos dinastías reales del Perú prehispánico al momento de la conquista: los incas y los yarovilcas allauca huánucos (López-Baralt, 1988: 69). Su abuelo paterno, llamado por el escritor como don Martín *Guamán Malque* de Ayala, uno de los más principales yndios y señor y cauabello deste rreyno, muy gran seruidor de su Magestad [...] (Ayala, 1980 [1615]: 11) a quien le rinde absoluta pleitesía. Su padre, don Martín Mallqui de Ayala, de stirpe yarovilca, figura como un importante aliado de los españoles durante las primeras décadas de la conquista (López-Baralt, 1988: 69), hazaña que le haría, según el autor, recibir el apellido de *Ayala*. El mismo cronista lo define como:

“Y ancí se volvió a su prouincia este dicho don Martín de Ayala y a seruido en todas las gueras y batallas, alsamientos de la corona rreal de su Magestad como hombre poderoso. Y estando en esto, fue serbiendo a un cauallero, capitán general, muy gran seruidor de su Magestad, llamado capitán Luys de Ávalos de Ayala, padre de dicho santo hermitaño Martín de Ayala, mestizo, de quien se haze mención. Estando en la batalla, rreniendo en el Collao, en Uarina Pampa, peleando en el seruicio de su Magestad, en el encuentro cayó del cauallo de una lansada al suelo el padre de este santo hombre Luys de Áualos de Ayala, contrando con el dicho traydor Gonzalo Pizarro. Y de su capitán defendió y le salvó de la muerte y le mató al dicho traydor Martín de Olmos contrario, le xarretó y le mató el dicho don Martín de Ayala. Y ancí se salvó el dicho Luys de Áualos de Ayala y se leuantó y dio bozes diciendo, “¡O señor deste rreyno, don Martín de Ayala, seruidor de Dios y de nuestro muy alto enperador don Carlos de la gloriosa memoria! Aunque a yndio, tendrá cuidado de dalle su encomienda su Magestad” (Ayala 1980 [1615]: 11-12).

Por línea materna, este dice ser nieto del décimo Inca, al que le rinde grandes alabanzas, padre de su madre, doña Juana Curi Ocllo, una reina coya, soberana y descendiente de los antiguos fundadores del Tawantinsuyu. El cronista hizo mención de su abuelo como:

“Muy gentil hombre, alto de cuerpo y muy gran sauio y muy entonado, pas y amigo con los principales y caualleros y amigo de fiestas y uanquetes, amigo de honrrar a las mujeres principales y grandícimo hombre de guerra, enemigo de mentirosos; que por una mentira, lo mandaua matar” (Ayala, 1980 [1615]: 91)

Más adelante, como es de costumbre, vuelve a mencionar sus orígenes en los que hace referencia a otros parientes pertenecientes también a la casta noble del antiguo del Perú:

“Y soy propietario, señor de mi tierra, lexítimo erederero de *capa capo Guaman Chaua*, excelenticimo señor deste rreyno. Y soy nieto de *Topa Ynga Yupanqui*, el rrey dézimo deste rreyno, el quien fue el gran sauio. Porque la dicha *coya*, mi madre, doña Juana *Curi Ocllo* fue lexítima *coya* y señora, rreyna deste rreyno. Y ancí el príncipe don Melchor Carlos *Paullo Topa Uira Cocha Ynga*, el quien fue a Castilla, el qual fue mi tío, y otros señores *yngas*, príncipes están bibos”. (Ayala, 1980 [1615]: 1015).

Rolena Adorno (1980: xl), sostiene que Guamán Poma en muchos pasajes de la crónica “eleva” su categoría social. Cambió el título de “cacique prencipal” por el de “capacques príncipe”. La historiadora nos dice que ambas atribuciones pueden ser ficticias. Mercedes López-Baralt (1988: 69) reconoce que en la genealogía del cronista aparecen ciertas exageraciones, como en el caso en que dice su madre, la *coya* Juana Curi Ocllo, es la hija menor del mismo Inca Tupac Yupanqui. En su propia crónica el mestizo haciendo referencia a un español que exigía servicios gratuitos por el solo hecho de ser hombre blanco y libre y que lo increpa por el reproche que este le hace, dice:

[...] Ayala fue leal Ayala, acá como leal y cauallero de la casa de Ayala de España y de Bizcaya, seruíó a Dios y a Su Magestad toda su / uida, hasta murir. Seruíó el padre como hijos y nietos. Fue *cóndor*, buytri, que huele quarenta leguas. Acíseruíó y holió en seruicio de Dios y de Su Magestad quarenta años cinsesar. *Chaua*: cruel, que fue cruelícimo contra los tiranos en seruicios de Dios y de Su Magestad. Y ancí príncipe muy gran cristiano que defiende la fe, yglesia de Dios, y defiende la corona rreal de su Magestad, Ayala. Responde el dicho hombre dijo: “Hijo, uete a Castilla. El rrey te hará merced de tanto seruicio y natural propietario que soys [...] (Ayala, 1980 [1615]: 1015)

Guamán Poma era miembro de la elite cuzqueña, sin embargo, además pertenecía por herencia paterna a una nobleza de tipo provinciana, lo cual le permitió poder educarse a sí mismo y llegar a obtener un dominio imperfecto de la lengua española (Brading, 1991: 172). Al ser parte del orden imperial, su discurso le otorgaba

legitimidad a los señoríos locales, quienes ostentaban prestigio por sus antepasados nobles. Por tanto, su sola figura y su linaje variado, demuestran la potente figura de este cronista.

En rigor lo que este mestizo hizo es ofrecer al rey de España una historia del Perú desde su creación, una denuncia apasionada del mal gobierno de su país después de la conquista española, con proposiciones de reforma (Brading, 1991: 171). Es su crónica muestra absoluta de una inteligencia admirable y una sagacidad poderosa para lograr compatibilizar de un modo casi “agustiniano” dos modos de ser y pensar tan indisolubles en apariencia como lo es el pensamiento cristiano-occidental y el pensamiento andino, rasgo que le otorga una originalidad única a su obra respecto al sinfín de crónicas y relatos creados en su época tanto en América como en el mundo.

Distinto es el caso del reconocido Inca Garcilaso de la Vega, quien es considerado por algunos como el verdadero portavoz no solo de los indígenas, sino que de los vencidos. Es descrito por Jacques Lafaye como el personaje que encarnó con mayor perfección el mestizaje espiritual, con toda su riqueza (Lafaye, 1999: 99-102). Este destacado poeta e historiador inca, de padre conquistador, el capitán Garcilaso de la Vega, y de madre inca, la princesa Chimpú Oello, pertenecía a la nobleza española y a la casta reinante de los incas. Este a consecuencia de su nobleza tanto española como indígena, recibió ambos sistemas de valores, una educación católica, que de la misma forma le permitió conocer el mundo incaico, “que por esa fecha no estaba aún muerto del todo” (Lafaye, 1999: 100). Este viajó a la corta edad de 20 años a España, donde jamás volvería a ver a la patria que lo vio nacer. Se educó en España con lecturas actualizadas como las de León Hebreo, un lector asiduo de Séneca. De ambos toma aspectos para nutrir su pensamiento, que por lo demás provenían de las novedosas ideas que reúnen el neoplatonismo del Renacimiento italiano y el neoestoicismo. Por su parte, Guamán Poma pareciera no haber tenido acceso a tan variada literatura.

Son notorias las diferencias que podemos señalar entre un cronista y otro. Por una parte, Garcilaso pertenecía a una nobleza incaica que en su periodo formaba parte de la clase dirigente cuzqueña de su época, mientras que Guamán Poma era parte de una nobleza de tipo provincial, de la que se tiene mejores referencias de acuerdo de la línea paterna yarovilca. El Inca Garcilaso fue hijo de español y madre indígena, en tanto que Guamán Poma era nativo, y a pesar de recibir educación cristiana, nunca escondió el

origen indígena de su casta, rasgo que le otorga la autoridad de criticar fuertemente la administración y el culto religioso inca, del cual Garcilaso siempre se sintió tan orgulloso. Sin embargo, consideramos que, más que el contenido mismo de su relato, es la capacidad de Guamán Poma para establecer los diversos nexos entre una forma de pensamiento y otra la que lo destacan por el resto de los cronistas contemporáneos a él.

Como bien señaló Franklin Pease (2010), Guamán Poma resulta un personaje especial, bilingüe, puente entre mundos diversos y hasta opuestos en aquel entonces, lector, escribano, litigante, escritor y dibujante, transita en medio de situaciones biculturales de amplio espectro (Pease, 2010: 265). Según Lozada Guamán Poma sería el más importante portavoz indígena. Su propio nombre expresaría la unidad de los principios de arriba y abajo (halcón, arriba; y puma, abajo)⁵³ (Lozada, 2006: 205).

No obstante, la tentación que se produce en Guamán Poma para escribir esta crónica tiene directa relación con el contexto que pasaba el Virreinato del Perú en ese entonces. El mestizo vivió en un comienzo el conflictivo período de guerras civiles entre españoles de los Andes, especialmente la que se relacionó con la sublevación de Gonzalo Pizarro contra la Corona (Pease, 2010: 266). Además vivió la transición de un Imperio caído, en una nueva colonia de la Corona española a manos del régimen del virrey Francisco de Toledo (1569 - 1580). El periodo toledano, fue el momento histórico en el que el Mundo andino sufrió las más profundas transformaciones políticas y sociales. Se incluye dentro de su mandato el tributo, la mita, reducciones de tierras y una abrupta reducción demográfica producto de enfermedades, trabajos en condiciones subhumanas, y matanzas, todas ellas criticadas fuertemente por el cronista. Vivió también el periodo de represión del movimiento milenarista denominado “Taki Onqoy”, del cual el mismo fue partícipe siendo auxiliar –se presume que fue intérprete⁵⁴ y

⁵³El puma, el cóndor y la serpiente, dentro del bestiario andino, son tres animales a los que el documento de Huarochirí les concede bastante importancia. Cuando ocurrió una de aquellas destrucciones periódicas de la humanidad prehispánica, que contiene el relato, el anónimo escritor del manuscrito se apresuró a decir que, en este caso, se salvaron animales, y el primero en ser nombrado es el puma. Aunque este felino se asocia generalmente a un ser oscuro y temible, no representa dentro de la cosmovisión andina una amenaza; es un ser que otorga poder y prestigio. Por su parte el halcón (homólogo al cóndor en la figura de *arriba*) es una de las formas privilegiadas en que determinadas sociedades representaban su origen sus ancestros, posee una representatividad polifacética. En el orden sagrado se le reconoce como el ave más cercana a las montañas, que son, a los ojos de la población de origen indígena, las divinidades o su expresión, visibles a los seres humanos. (Millones, 2012: 82-101)

⁵⁴Datos proporcionados por documentos administrativos de la época demuestran que Guamán Poma estuvo presente en una serie de composiciones de tierras. El visitador Gabriel Solano de Figueroa llevó a cabo una composición de tierras en Guamanga (1594) utilizó a un “Don Phelipe Guamán Poma” como “ynterprete de esta visita”

escribano del clérigo Cristóbal de Albornoz por su total dominio del quechua- señalando que incluso aprendió a extirpar idolatrías. Conoció también en la provincia de Huarochirí al doctor Francisco de Ávila, quien había iniciado una avanzada para extirpar idolatrías de todo infiel que se negara a reconocer la fe verdadera, ya sea desconociéndola, o revelándose ante ella. Es ahí donde este último forma parte de la proliferación de una obra literaria que alcanzaría gran fama posteriormente para los futuros extirpadores de idolatrías “*Dioses y hombres de Huarochirí*”⁵⁵ (1598). Pierre Duviols sostiene que más de veinte años antes de la llegada de Ávila a dicha Huarochirí, los jesuitas habían enviado una misión a dicha provincia; fueron allí a consecuencia de un pedido apremiante del virrey y el arzobispo, a “cuidar de 30.000 almas sin sacerdote” (Duviols, 1966: 219). Ávila, desde su llegada en 1597, predicó cada domingo y fiesta contra la idolatría, rebuscando y destruyendo ídolos. Añade Duviols que en el manuscrito quechua recogido por él en 1598, el informante declara: [...] ahora, con la predicación del señor doctor Ávila, una parte de la gente está regresando a Dios y rechazando esas cosas antiguas⁵⁶. Luego de una serie de vaivenes, en donde el pueblo indígena y la Iglesia por décadas incurrieron en un conflicto que parecía no tener solución, en 1615 fue renovada su misión por el nuevo virrey, muy adicto también a las cosas de la extirpación, fue encargado además Ávila de redactar un proyecto acerca de los “medios que le pareciesen más convenientes para la verdadera conversión de los indios” (Duviols, 1966: 226). Agrega además que en Febrero de 1616 Ávila entregó unas cuantas cuartillas con el siguiente título: *Parecer y arbitrio del Dr. Francisco de Ávila beneficiado de Húanuco y visitador de la idolatría para el remedio della en los yndios desde Arzobispado*. En el declara:

[...] haber visitado, hasta el año de 1615, además del corregimiento de Huarochirí, el de Yauyos y una parte del de Jauja. Sobre 35.000 personas que visitó, no halló ninguna, dice, que en el algún tiempo no hubiera incurrido en el pecado de idolatría. Atribuye este estado de cosas a las insuficiencias de la predicación, “que decirle al indio que Cristo nuestro Señor resucitó aún muerto, sanó un cojo, y dio vista a un ciego, y tras esto decirle; -Perro, ¿Por qué no crees

⁵⁵ Según José María Arguedas (1966) “*Dioses y Hombres de Huarochirí*” es el único texto quechua popular conocido de los siglos XVI y XVII y el único que ofrece un cuadro completo, coherente, de la mitología, de los ritos y de la sociedad en una provincia del Perú antiguos. Y, además, alcanza a transmitir mediante el poder que el lenguaje antiguo tiene, las perturbaciones que en este conjunto habían causado ya la penetración y dominación hispánica.

⁵⁶ En: *Dioses y Hombres...* (1966: 115).

esto? ¿Por qué adoras al cerro? ¿Por qué eres borracho?, no es predicar”. Conformándose a los preceptos del De Procuranda de Acosta, Ávila insiste en la necesidad de persuadir, de convencer íntimamente, con demostraciones adecuadas, de que es absurda la adoración a los ídolos (Duviols, 1966: 226).

Bernard y Gruzinski y su extensa investigación sobre las redes idolátricas en suelo americano denominada “*De la idolatría*” (1992), nos servirá para aproximarnos a cerca de las ideas que definieron a la idolatría y su extirpación durante inicios de la colonia. Ambos coinciden en que esta manifestación:

[...] se describe por lo general como una enfermedad cuyo contagio hay que temer, como si los extirpadores fueran particularmente sensibles a su dimensión colectiva, a la amplitud y al carácter incontrolable, propiamente epidémico, de su difusión. Para ser más precisos, la idolatría se identifica con la peste, y sus víctimas con los apestados, mientras que sus promotores “infestan” las regiones por las que transitan. La metáfora del contagio permite describir e interpretar (aunque sin explicar nada) los avances de las idolatrías fuera de la población indígena [...] Por ello no es de sorprender que a menudo se presente al idólatra como un enfermo, un “apestado”, pues la idolatría y, de manera general, la desviación se equiparan con una enfermedad y una epidemia (Bernard y Gruzinski, 1992: 140 - 145).

Junto a ello, los autores señalaron que:

Desde los primeros días de la Conquista Hernán Cortés en México y Francisco Pizarro en Perú habían destruido en nombre del cristianismo, los santuarios y los lugares de culto indígenas. Todas esas manifestaciones extrañas o aberrantes – templos, sacrificios, estatuas de formas temibles, piedras, sacerdotes, ritos, danzas– fueron consideradas idolatrías análogas a las que habían combatido los profetas del Antiguo Testamento (Bernard y Gruzinski, 2005: 299).

Para ser más precisos en relación a la idolatría y su extirpación, los autores sostienen que:

“La idolatría colonial se considera también por lo general una conjunción de luz y tinieblas y, por lo tanto, una aberración insoportable [...] las creencias cristianas se conjugan con las prácticas y cultos de origen autóctono. De modo

que, para los extirpadores, esa “mezcla” es intolerable. Por varias razones. La mezcla manifiesta concretamente el fracaso relativo de la evangelización. Intelectualmente, contradice el principio según el cual cristianismo e idolatría son completamente irreconciliables” (Bernard y Gruzinski, 1992: 144 - 145).

Es dentro de este turbulento contexto que Guamán Poma decidió redactar un extenso, copioso y singular manuscrito que, por un lado intentó incorporar una larga historia ancestral y, por otro, acusar sobre todas aquellas prácticas que estaban poniendo el reino de Dios en la tierra, según él, “patas arriba”.

3.2.2. La “Nueva Corónica” y el “Buen Gobierno”: el relato y la enseñanza para la vida cristiana en la tierra

“Todos los españoles son contra los yndios pobres deste rreyno. Ay que conzederar en éste mucho” (Ayala, 1980 [1615]: 846). Con un castellano rústico y poco ortodoxo para su época, es como Guamán Poma de Ayala acusó –ya avanzado en su crónica– los maltratos que los corregidores españoles les proporcionaban a los indígenas en su propia tierra, criticando así fuertemente a la sociedad colonial por el hecho de no seguir el verdadero mensaje enviado por Dios, y contribuir con ello, al desarrollo de aquella sociedad decadente, que fue vivida y contada por el mismo autor.

Para la mayoría de aquellos que han estudiado a Guamán Poma de Ayala, por causa de su linaje indígena, representa la verdadera voz de los vencidos, la voz de resistencia indígena frente al nuevo dominio español (Kagan, 2003: 378). Natham Wachtel (1971), para el caso andino y Miguel León Portilla (1959) para Mesoamérica se han referido, desde el punto de vista historiográfico, a la problemática que genera la visión de los vencidos en la Conquista y colonización de América. John Murra (1980) por su parte hace una diferencia notable al momento de analizar la crónica de Guamán Poma de Ayala; la muestra desde una óptica etnográfica la cual proporciona una rica información sobre la organización social, económica y política en los Andes. Mucho de lo que leemos en la *Nueva corónica* no se encuentra en ninguna otra fuente, ya que estas reflejan el criterio Cuzco-céntrico de sus informantes, cuando no, las preocupaciones europeas de sus autores.

Guamán Poma tuvo en mente solo un lector principal y era a quién iba dirigida principalmente su crónica: el rey Felipe III de España. Rolena Adorno sostiene que, la

interrogante sobre la posibilidad de que la máxima autoridad haya visto siquiera la crónica queda sin respuesta (Adorno, 1989: 52).

De acuerdo con el autor, era el deber del rey seguir los consejos ofrecidos en su crónica, sobre hechos históricos y contemporáneos, y, por consiguiente, remediar los agravios de la gente andina explotada (Adorno, 1984: 68). Podemos ver además que la intención del cronista no era solo enviar la crónica a Felipe III para que este la leyera, sino que, luego de su lectura, este incurriera en una futura publicación de sus escritos. Así es como el mismo cronista lo estipula en el principio de su carta: Y la dicha merced pide y suplica para cienpre de la dicha ynpreción a su Magestad, del dicho libro compuesto por el dicho autor, don Felipe *Guamán Poma* de Ayala (Ayala, 1980 [1615]: 9)

¿Hay desde esta mirada, un intento del mestizo por solicitar algún tipo de prerrogativa por parte de la corona en Europa?. La respuesta debe ser cuidadosa. No sabemos si esta crónica fue hecha con tal fin, tampoco tenemos certeza de que esta crónica haya sido leída por el rey o por algún consejo con regencia en la corona y, por supuesto, tampoco tenemos conocimiento si el rey hubiera tramitado algún tipo de reestructuración respecto a los vejámenes ocurridos al otro lado del continente. Adorno menciona que no se sabe si el manuscrito llegó alguna vez a la corte española en Madrid, ya que, la ubicación del texto entre 1615 y 1785 es desconocida (Adorno, 1984: 68).

Lo que si sabemos con certeza es la utilidad que Guamán Poma le pretende dar a su propia crónica, la cual la especifica con notable precisión en la primera foja de su manuscrito:

“La dicha corónica es muy útil y prouechoso y es bueno para emienda de uida para los cristianos y enfieles y para confesarse los dichos yndios y emienda de sus uidas y herronía, ydúlatras y para sauer confesarlos a los dichos yndios los dichos sacerdotes y para la emienda de los dichos comenderos de yndios y corregidores y padres y curas de las dichas dotrinas y de los dichos mineros y de los dichos caciques principales y demás yndios mandoncillos, yndios comunes y de otros españoles y personas” (Ayala, 1980 [1615]: 2)

El cronista pretendía a través de este manuscrito dar una pauta generalizada para que todo aquel que tuviera acceso a él, lograra cumplir con los mandatos generados por la crónica realizada por el mestizo; desde un cacique a un cura, o un simple indio común.

Además, podemos ver en Guamán Poma de Ayala y en su crónica la misma pauta civilizatoria perteneciente a su época. Mercedes López-Baralt (1988), señaló que lo que hacía básicamente el cronista con su manuscrito fue dirigir por medio del relato escrito y el uso de imágenes una especie de convencimiento o exhortación acerca de la manera en que indios y españoles deberían vivir en comunidad. Para estos efectos, es necesario considerar el periodo en que vivió y escribió Guamán Poma su crónica, fechas que coinciden casi en paralelo con la Contrarreforma europea.⁵⁷ El Concilio de Trento, celebrado en Europa entre 1545 y 1563, produjo el corpus de decretos que da carácter de ley a la política contrarreformista, cuyo propósito principal es la conversión de herejes y cuya metodología insiste en comunicar y convencer mediante textos visuales (López-Baralt, 1988: 172). También en este periodo son los jesuitas quienes entran al Perú como una potencia evangelizadora; llegan en 1568 a Lima, en 1571 al Cuzco, y en 1605 a Huamanga⁵⁸. La misma autora reconoce que los jesuitas son los intelectuales más destacados de la contrarreforma: orden militante en la defensa del dogma católico contra la amenaza protestante y partidarios entusiastas de la enseñanza visual en Indias (López-Baralt, 1988: 172). Además, la especialista en literatura colonial, que el desarrollo de las escuelas de pintura colonial respondía al espíritu del concilio tridentino, pues se trata casi siempre de pintura religiosa cuyas etiquetas verbales refuerzan el propósito didáctico (López-Baralt, 1988: 172). Además, entre los decretos que se difunden por orden encontramos el que corresponde a la sesión XXV, dedicada a la “Invocación, veneración y reliquias de los santos, y a las imágenes sacras”, por ser decisivo para la política de comunicación visual que marcará la cultura colonial de los siglos XVI y XVII (López-Baralt, 1988: 172). Anteriormente, la misma autora señalaba que:

⁵⁷ Este movimiento surgió como una contrarrespuesta a la Reforma luterana, una de las principales causas del conocido “Gran Cisma” que sufrió Iglesia católica en aquella época. Denota el período de resurgimiento católico desde el Concilio Ecuménico de Trento en 1545; el pontificado del Papa Pío IV en 1560 hasta el fin de la Guerra de los Treinta Años, en 1648.

⁵⁸ Hacemos mención a estos lugares con sus respectivas fechas, pues son tres lugares que se manifiestan de manera significativa en Guamán Poma a lo largo de su vida. Lima fue visitada por el cronista por lo menos dos veces (1601, 1614-15); se educa en el Cuzco (1560-80) y en Huamanga, en las provincias de cuyo obispado pasa la mayor parte de sus años (López-Baralt, 1988: 172)

[...] el Concilio de Trento, definió la posición de la Iglesia católica ante la revuelta protestante, decretó legitimidad y conveniencia del uso de imágenes para la propagación de la fe [...] Como foco importante de la Contrarreforma europea, España habría de llevar la política de comunicación visual tridentina a Indias, convirtiéndola en poderoso instrumento de catequización (López-Baralt, 1988: 124-125).

Por otra parte, por orden del rey Felipe II, durante este período se leen desde el púlpito los decretos del Concilio de Trento por todo el Perú. Se celebra entre 1551 y 1552 el primer Concilio Limense, en 1567 el segundo y el tercero entre 1583 y 1584, organizado por los jesuitas. En 1584 se publicó en Lima la *Doctrina Christiana y Catecismo para la Instrucción de Indios*.

El uso que Guamán Poma hizo del medio visual puede haber sido motivado tanto por sus experiencias europeas, como por las andinas, ya que la mnemotécnica andina también se sirvió de dibujos y pinturas (Fritz, 2005: 90).

Sin embargo, la situación en la provincia de Lucanas había cambiado drásticamente desde la última vez que él pisaría aquel suelo. Los campesinos eran brutalmente maltratados por el corregidor español, sometidos a turnos de trabajo forzoso y a un sinnúmero de vejaciones. Al poner reclamo de la situación fue expulsado de inmediato por el corregidor junto con el párroco (Brading, 1991: 169). Cuando visitó las ciudades de Huancavelica o Huarochirí, debió darse cuenta que los castigos y los maltratos eran una constante. Los corregidores utilizaban a los indios para sus propios fines manteniendo contantemente la *mita* incompleta.

Es aquí donde Guamán Poma acudió a una explicación teológica y filosófica proveniente de San Agustín y su obra *La ciudad de Dios* (412 – 426 d.C). En esta obra, San Agustín confronta la ciudad del Cielo (el verdadero orden querido por Dios para los cristianos) y la ciudad del infierno (el espacio donde residen los pecadores y aquellos que no temen de Dios). De forma más precisa el filósofo postula que:

“Por estos y otros testimonios que sería prolijo enumerar, caemos en la cuenta de que existe una Ciudad de Dios, cuyos ciudadanos anhelamos ser por el amor que nos inspiró su Fundador. Los ciudadanos de la ciudad terrena dieron la primacía a sus dioses sobre el Fundador de la Ciudad santa, sin advertir que El es el Dios

de los dioses, y no de los dioses falsos, o sea, de los impíos y soberbios” (San Agustín, 1958 [412 – 426 d.C]: 715)

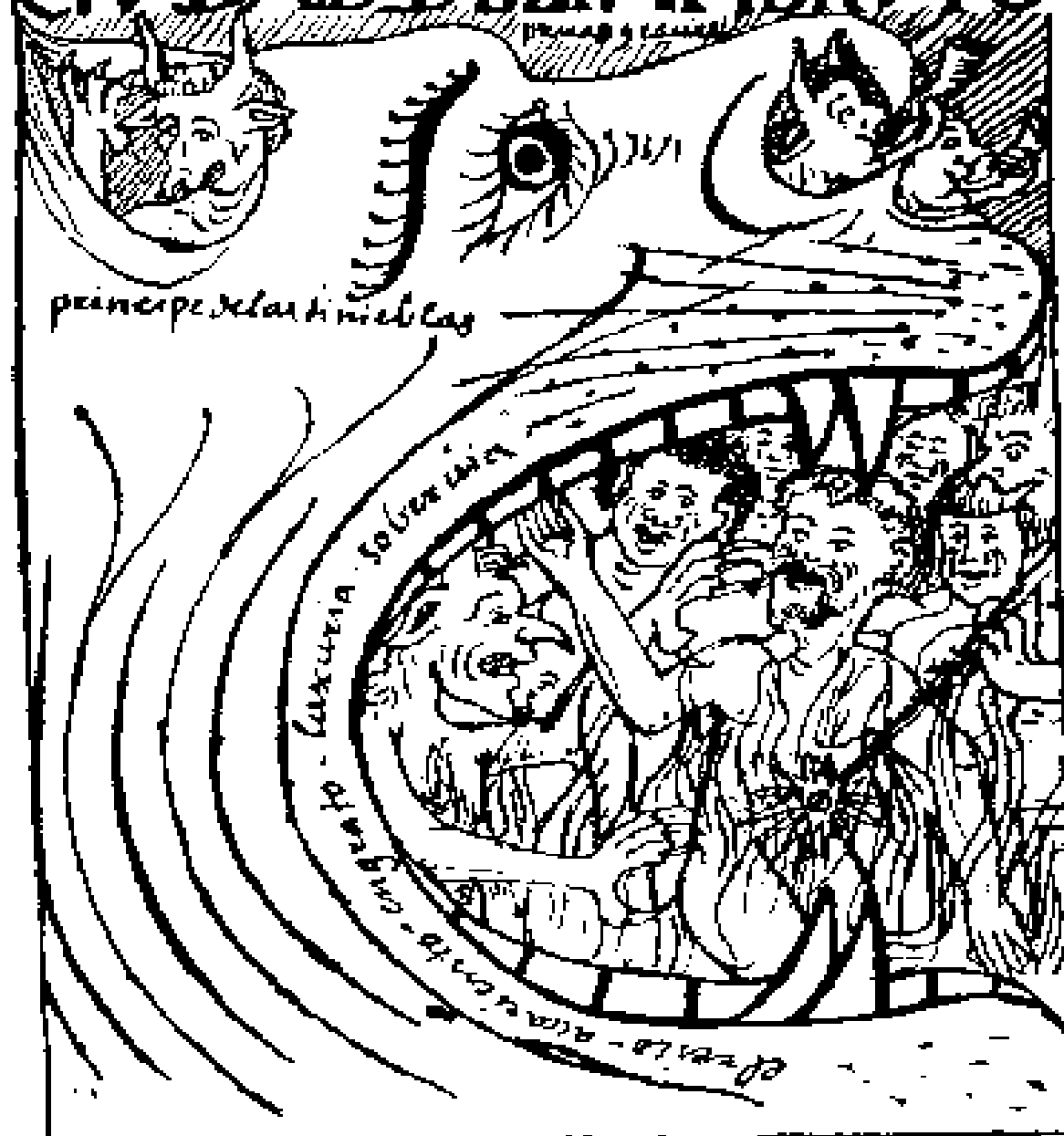
Respecto a la ciudad del infierno, Guamán Poma la señaló como un espacio reservado a las “penas graves [...] el rico auariento, engrato, luxuria, soberuia castigo de los soberbiosos pecadores y rricos que no temen de Dios (Ayala, 1980 [1615]: 882). En cambio, la ciudad celeste (Lám 341), se representa como verdaderas *urbes*, con plaza, murallas, iglesias y fuentes, todo armoniosamente articulado según lo dictado por el Creador; la infernal no es más que una *civitas diaboli* constituida por los dichos “soberbios pecadores” (Kagan, 2003: 382). Este desorden y decadencia, a que pertenece la ciudad diabólica, responde en Guamán Poma, a las lógicas del espacio cultural europeo. Rolena Adorno logra identificar dos tesis básicas sobre la cultura extranjera en Guamán Poma: El espacio cultura no-andino proporciona nuevos tipos de instituciones sociales a la vez que engendra la depravación moral y la explotación criminal de la raza andina (Adorno, 1989: 194) y que en lámina que podemos apreciar a continuación (Lám 342), figuran como un montón de infieles siendo tragados por las enormes fauces de un felino que simula ser la entrada al mismo infierno. Más adelante Adorno sostiene que el retrato negativo y fragmentado de la cultura europea se contrasta por la presentación del modelo andino, que está coherente e integrado (Adorno, 1989: 196). En consecuencia, lo que ha hecho Guamán Poma es presentar una ciudad amurallada y repleta de cánones propios de una urbe europea que se mezcla con principios alusivos al espacio cultural andino. Es decir, surge a través de esta analogía, un nuevo modelo social andino que junta rasgos tradicionales y coloniales (Adorno, 1989: 197).



Fuente: Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva Corónica y Buen Gobierno* 1980 [1615], Lámina 341, (ff: 938r) p. 880.

94r

CONZEDERACION CIVDAD DEL INFIERNO



esta es la ciudad del infierno y en ella se castigan a los soberbios peccadores y a los que se enojan con Dios y con el Rey

Fuente: Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva Corónica y Buen Gobierno* 1980 [1615]. Lámina 342, (fj: 941v) p. 883

Estas denuncias o reclamos que Guamán Poma consiguió realizar, corresponden de alguna forma a la emblemática española presente en el siglo XVI que según Mercedes López Baralt se puede caracterizar fundamentalmente como moral y religiosa (López-Baralt, 1987: 299). En la *Nueva Corónica* se relata una historia que en un principio coincidía perfectamente con los indicios de una Edad de Oro, cuando el indio vivía en paz con Dios y no sufría los castigos que el español les proporcionaba. Posteriormente los vicios se multiplican con la pérdida de la Edad de Oro: el cronista mira con nostalgia el tiempo primordial del mundo andino preincaico, y lo presenta como arquetipo moral (López-Baralt: 1987: 302). Para los efectos de su posterior denuncia, el cronista consiguió establecer la serie de vicios y virtudes provenientes de la retórica del Siglo de Oro que se desenvuelve en el espacio demarcado por las compilaciones de *topoi* o lugares de origen clásico⁵⁹. En este caso son los los *topoi* de vicios y virtudes los que determinan el lenguaje de la literatura de protesta social tanto del Medioevo como de los siglos XVI y XVII (López-Baralt, 1987: 298). Los vicios y virtudes correspondientes a la moral religiosa de la época se encuentran de acuerdo a los siete pecados capitales reconocidos por la Iglesia católica (soberbia-humildad; envidia-mansedumbre; ira-templanza; pereza-diligencia; avaricia-misericordia; lujuria-castidad y gula-sobriedad). Todas estas se encuentran presentes en las denuncias y propuestas realizadas por Guamán Poma. Los vicios florecen cerca del fin del mundo, pues todo *pachacuti* termina un orden para anunciar el próximo, y ésta es precisamente la esperanza que anima a Guamán Poma a escribir su carta al rey (López-Baralt, 1987: 302). Tenemos acá la noción de que los vicios triunfan en un mundo al revés. Desde esta perspectiva, Guamán Poma ve los efectos de la conquista como un gran terremoto cósmico (literalmente: mundo al revés) que trastorna todo el orden andino. Aquí López-Baralt logró identificar que existe una conjugación la concepción nativa milenarista de mundo cíclico con el *topos* europeo de mundo al revés: en ambos casos el cataclismo se anuncia con una proliferación de vicios (López-Baralt, 1987: 302). Indica Rolena Adorno que a diferencia de la *Nueva corónica* que concluía amenazando a los españoles con la condenación eterna Guamán Poma da fin al *Buen gobierno* con la promesa del castigo en este mundo (1991: 101). Es por esto que, en el *Buen Gobierno* Guamán Poma

⁵⁹ Esto se remonta a la literatura de Aristóteles, donde el mismo especifica que el *topos* es un lugar imaginario al cual se acude en busca de argumentos que ayuden a aprobar un punto o a persuadir a un público.

indica un solo método para curar al mundo de este terrible destino: los españoles deben comenzar a vivir como cristianos.

Bernard y Gruzinski (2005: 320), rescatan la memoria de otro cronista que a través de un relato cosmogónico que compatibiliza el mundo Cristiano-Occidental y el prehispánico en el Perú; esta figura corresponde a un indígena bautizado en la fe católica, Don Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui quién fue autor de *Relaciones de antigüedades de este reino del Perú* (1613), y que Bernard y Gruzinski señalan: tanto él como Guamán poma siendo menos hispanizados que Garcilaso de la Vega, pero más cercanos a las realidades locales, intentaban, a su manera, incluir a los incas en la tradición cristiana universal.

“Santacruz Pachacuti recordaba en el prefacio de su crónica que los naturales de Tawantisuyo y las otras “narraciones de blancos de negros” procedían de Adán y Eva; por consiguiente, los relatos sobre el origen de las *huacas* y de los grupos étnicos se convertían en puras “fábulas” (Gruzinski y Bernard, 2005: 320).

Luego de analizar a los dos cronistas en paralelo en cuanto a su relación en la construcción de un relato sincrético y unificador concluyen:

“Si Poma de Ayala, así como Santacruz Pachacuti, cuando afirman abiertamente su fe, dan pruebas de cristianismo y de ortodoxia, el proyecto de establecer un nexo entre los pueblos de Perú y la pareja original de Adán y Eva también es una manera de cancelar la ruptura operada por los misioneros entre un “antes” condenable y un “después” radiante” (Bernard y Gruzinski, 2005: 321).

3.3. Contacto, sincretismo y transculturación: los ejes del pensamiento mestizo en la figura de Guamán Poma de Ayala.

En el libro publicado hace más de veinte años y del que solo hace unos pocos años disponemos en español, *Ojos imperiales: Literatura de viajes y transculturación* de la lingüista Mary Louise Pratt (2011), posee por temática principal, las y proximidades y distanciamientos que ofrecen las relaciones de conquista, colonialidad e imperialismo en América y el Mundo a través de distintas expresiones de la literatura. Para nuestros propósitos, nos valdremos de su revisión introductoria, en la cual, para analizar sus líneas teóricas, incorpora la figura de nuestro célebre cronista Felipe Guamán Poma de Ayala, refiriéndose al fenómeno de *Zona de contacto* y de

transculturación como agentes principales de relaciones interculturales dentro de regímenes de dominación colonizadora, cómo presentan estas sus continuidades y su mutaciones dentro de mismo imaginario imperial.

Hablar de “*Zona de Contacto*” implica relacionar una serie de principios dentro de un terreno plagado de abstracciones a las cuales intentaremos dar un aterrizaje no muy forzoso. Su significación parece tan densa que suscita de inmediato poner como condición necesaria una discusión en el plano teórico, y por ende epistemológico sobre la figura de nuestro cronista y su relación con las dimensiones políticas, sociales, ideológicas y por supuesto culturales en las que este navegaba. El concepto es definido por la autora como:

“Espacios sociales donde culturas dispares se encuentran, chocan y se enfrentan, a menudo dentro de relaciones altamente asimétricas de dominación y subordinación , tales como el colonialismo, la esclavitud, o sus consecuencias como se viven en el mundo de hoy” (Pratt, 2011: 31).

Estos espacios sociales son también definidos por Rolena Adorno (1991), quien, incorporando la figura de Guamán Poma dentro de la lógica de relaciones de colonialidad y resistencia, analiza el proceso de descolonización como una contraofensiva ante la marginalización política y social que sujetos como Guamán Poma de Ayala sufrieron en su propio terreno. Sin embargo este terreno no es considerado solo en su índole geográfica, sino que también espiritual e histórica (Adorno, 1991: 9). Es por ello que la misma autora señala que lo que tenían que decir -aludiendo a los cronistas como Guamán Poma-, y específicamente la forma que escogían para decirlo, constituye un fascinante capítulo en la historia de la confrontación del mundo occidental con el resto del mundo (Adorno, 1991: 10). La autora no habla literalmente de *Zona de Contacto*, pero la definición entregada a continuación refleja de algún modo, esta idea entregada por Pratt.

“Son espacios de encuentros coloniales, el espacio en el que personas separadas geográfica e históricamente entran en contacto entre sí y entablan relaciones duraderas, que por lo general implican condiciones de coerción, radical inequidad e intolerable conflicto” (Adorno, 1991: 9).

Entonces, desde un punto de vista “semántico” Guamán Poma es un cronista que escribe y ofrece al rey de España una historia del Antiguo Perú desde la creación, y una denuncia del mal gobierno de su país después de la conquista española, con proposiciones de reforma (Brading, 1991: 171). Sin embargo lo que debemos realizar ahora es el análisis “sintáctico” de Guamán Poma, es decir, veremos qué lugar le asignaremos a nuestro cronista dentro de este estudio.

Guamán Poma en el extremo receptor del imperialismo español construyó su propio conocimiento y elaboró una interpretación auténtica, utilizando las herramientas que la misma educación cristiana le proporcionó, a través de herramientas propias de las que Occidente se valió para ejercer sus dominios sobre América, como lo son por ejemplo “el libro” o particularmente en el caso de nuestro cronista la Biblia. Guamán Poma desde esta óptica se transforma en un receptor de la cultura dominante, pero también a partir de esa cultura, se convierte en un emisor de una nueva que por supuesto es sincrética y dialéctica.

El mestizo Guamán Poma introdujo el pensamiento cristiano-occidental que se presentó como verdadero, conjugándolo y, aún más importante, validándolo con una historia que no corresponde a la europea, sino con la que él se siente identificado, es decir, la andina. A partir de este fenómeno, Guamán Poma se transforma en un “presentador” de dos culturas que hasta el momento no habrían logrado compatibilizar en absoluto; esta presentación resulta muy intrigante, pues el autor “media” una historia sagrada proyectada desde el cristianismo, y otra de apariencia política que representa a la indígena.

Si Guamán Poma tuviera que convertirse en un símbolo para un estudio de la cultura, este sería el símbolo del contacto, es decir, Guamán Poma es en sí mismo la *Zona de Contacto* en donde chocan y dialogan ambas culturas. Representa en su narración un modo de entenderse a sí mismo a través de la creación de una nueva cosmovisión en donde valida su misma narración del mundo y del universo. La *Zona de Contacto* como bien dice Pratt:

“Se desplaza el centro de gravedad y el punto de vista hacia el espacio y el tiempo del encuentro, al lugar y al momento en que individuos que estuvieron separados por la geografía y la historia ahora coexisten en un punto, el punto en que sus respectivas trayectorias se cruzan. El termino *contacto* pone en primer

plano las dimensiones interactivas e imprevistas de los encuentros coloniales, tan fácilmente dejadas de lado o hasta suprimidas por los relatos de conquista y dominación contados desde el punto de vista del invasor” (Pratt, 2011: 34).

Tal es la agudeza en la explicación de la autora respecto a las relaciones que se presentan en la *Zona de Contacto* que en Guamán Poma se cumplen todas las premisas señaladas. El cronista al inicio de su narración antes de relatar la historia del inca junto con la cristiana, que por lo cierto es una “historia del mundo” lineal y finita (Duviols, 1980: 2), realiza dos líneas paralelas de cinco edades, una del mundo y otra de los indios, desarrolladas independientemente a lo largo de cuatro capítulos (González, 2012: 377). Hay pues en esta división del mundo en edades, ese intento que Pratt señala como la “coexistencia en un punto” de mundos que no habían sido conciliados por cronistas anteriores a Guamán Poma, rasgo por el cual consideramos a este último como un mediador dentro del fenómeno de la *Zona de Contacto*, que se encuentra inmerso dentro del principio de transculturación⁶⁰, ya que dentro de este conjunto de relaciones desde la perspectiva del “Contacto” se destaca que los individuos que están en esa situación se constituyen en y a través de su relación mutua. Además señala Pratt que:

“trata de las relaciones entre colonizadores y colonizados, o de viajeros y “viajados”, no en términos de separación sino en términos de presencia simultánea, de interacción, de conceptos y prácticas entrelazadas, algo que a menudo se da dentro de relaciones de poder radicalmente asimétricas” (Pratt, 2011: 34).

Serge Gruzinski (2013b) realizó un interesante análisis para el caso mexicano, que creemos interesante incorporar dentro de esta dinámica. El autor intenta explicar que junto a las concepciones de espacio-tiempo indígenas que dificultaban la adopción de la fe cristiana, los primeros evangelizadores tuvieron dificultades para inculcar a los indios la diferencia entre Dios, la Virgen María y sus imágenes, ya que los indios solían nombrar a María o Santa María y diciendo este nombre pensaban que nombraban a Dios y a todas las imágenes que veían llamaban Santa María. Gruzinski sostiene que esta

⁶⁰ La palabra “transculturación” fue acuñada en la década de los cuarenta por el sociólogo cubano Fernando de Ortiz, en una innovadora descripción de la cultura afrocubana. El crítico uruguayo Ángel Rama incorporó el término a los estudios literarios en la década de los setenta. Ortiz propuso la adopción de este término para reemplazar los conceptos de aculturación y desculturación que describían la transferencia de cultura realizada de una manera reduccionista, imaginada desde dentro de los intereses de la metrópoli. En Pratt (2011: 32)

interpretación emana de auditorios neófitos, aún poco familiarizados con las nuevas prédicas franciscanas. A partir de esto señala que:

“La ecuación implícita planteada entre Dios, la Virgen y las imágenes probablemente se deriva de la imbricación de la tradición prehispánica y del insistente monoteísmo de los misioneros: para los indios, el divino creador – “Dios– debía ser capaz de adoptar manifestaciones y nombres múltiples, y sus representaciones no podían dejar de confundirse con él” (Gruzinski, 2013b: 74-75).

Consideramos que esta “imbricación” que nos muestra Gruzinski, es al mismo tiempo un “puente” o un “conductor” que mantiene en cierta manera el *contacto* entre las dos culturas, y que valida el principio de transculturación que versa en Pratt.

Guamán Poma, escribiendo una crónica que condena categóricamente las atrocidades cometidas por los europeos en Nueva Castilla, se comporta como un agente “decolonizador”, quien por un lado, trata de reivindicar la tierra de la cual el mismo fue desposeído, reivindicar su pueblo, por lo tanto rescatar un pasado, es decir, su propia historia; y por el otro opera como un sujeto que “coloniza”, pues adopta categorías occidentales, en donde, por medio de la escritura y la palabra verbalizada, somete al indígena mediante marcos establecidos por el paradigma reinante dentro de Occidente como lo es el cristianismo. Es por esto que bien tituló Franklin Pease (2010) a su capítulo dedicado a Guamán Poma de Ayala como “Una versión heterodoxa”, la misma versión heterodoxa que devela Carlo Ginzburg (2008) en la figura de Menocchio, quien, basándose en la documentación jurídica de un proceso inquisitorial del siglo XVI en Italia, demostró los desplazamientos que posee una visión de mundo presentada como alternativa a la dominante de forma dialéctica y original.

Siguiendo las líneas teóricas de la autora, y explicando los enunciados expuestos anteriormente, Guamán Poma como indígena lo que hace “escribiendo una crónica” es realizar un esquema de *expresión autoetnográfica* (Pratt, 2011: 35), vale decir, una instancia en la que los sujetos colonizados emprenden su propia representación de maneras que *se comprometen con* los términos del colonizador. Para esto Pratt sostiene:

“Si los textos etnográficos⁶¹ son un medio por el cual los europeos representan para ellos mismos a sus (usualmente subyugados) otros, los textos autoetnográficos son los que los otros construyen para responder a esas representaciones metropolitanas o para dialogar con ellas. Guamán Poma revisa la historia y las costumbres incaicas en su *Nueva corónica*, y para hacerlo se apropia de la forma literaria llamada “crónica”. Es éste un ejemplo canónico de representación autoetnográfica. Los textos autoetnográficos difieren de las formas de autorrepresentación consideradas “auténticas” o autóctonas” (Pratt, 2011: 35-36).

Lo que resulta interesante dentro de esta relación es que, fuera de rechazar formas de representación emanadas desde la “cultura dominante”, quien escribe este relato “autoetnográfico” las hace suyas convirtiendo estas “informaciones” que provienen como demuestra Pratt (2011: 36), desde el conquistador: la escritura alfabética, la lengua española, la forma literaria llamada “crónica”, el dibujo de línea, el papel. Todo aquello fue tomado y transculturado por Guamán Poma. La autora termina diciendo que:

“con frecuencia, como en el caso de Guamán Poma, la autoetnografía se apropia de los discursos de la literatura de viajes y exploración y los mezcla con diversos grados de modo indígenas. Además, como en el caso de la carta de Guamán Poma, la autoetnografía suele ser bilingüe y dialógica” (Pratt, 2011: 36).

La transculturación, en este caso es manifiesta. Guamán Poma escribe en un español muy rústico comparado con el de aquellos grandes literatos españoles del “Siglo de Oro” contemporáneos a él. Sin embargo, su idioma oficial es el quechua, del que no se dispone de un alfabeto escrito como el castellano. También la crónica posee breves esbozos de idioma aymará, lo que muestra ya un dominio transversal de la cultura andina. Tal fue su manejo de ambas lenguas por lo que se ganó el apodo dentro del régimen colonial de “indio ladino”, es decir, un indígena que sabe leer y escribir; lo que le dio la posibilidad por medio de la palabra, actuar como un puente para incorporar ambos mundos dentro del imaginario imperante del siglo XVII.

⁶¹ Para los efectos explicativos de la crónica de Guamán Poma, presentamos la misma más que un documento histórico, uno etnográfico que muestra un cúmulo de relatos sincréticos que dan por resultado un “metarrelato” que valida la presencia de todos los otros que se encuentran dentro de su conjunto.

Mercedes López-Baralt, apoyándose en las bases estructuralistas propuestas por Lévi-Strauss intentó analizar cómo en Guamán Poma se emplean categorías espaciales para estructurar configuraciones simbólicas que expresan un sentido tradicional andino, así como para producir mensajes que se ajustan a su postura frente a la nueva situación histórica: el colonialismo (1987: 189-210). De esta forma lo que hace la autora, es encontrar no solo patrones comunes que respondan a la lógica espacial en Guamán Poma, sino que, por también, demostrar cómo esas mismas lógicas se tejen entre sí para validar dos formas de pensamiento dentro de un solo universo.

Nathan Wachtel (1984), por su parte al analizar las fases del proceso de aculturación⁶² (integración, asimilación, sincretismo y disyunción), incorpora a Guamán Poma dentro de la fase primera. Para el autor:

“los elementos occidentales son absorbidos en el sistema de pensamiento indígena que consigue, a costa de una serie de adaptaciones, conservar su estructura original. En efecto, por más que Poma escribe en español (siquiera incorrectamente) y profese la fe cristiana, sigue percibiendo el mundo colonial a través de las categorías espaciales y temporales que regían la organización del imperio inca” (Wachtel, 1984: 149).

Luego el autor, refiriéndose a las categorías occidentales presentes en el cronista señala:

“Las aportaciones de la cultura occidental están, pues, subordinadas, en Poma, al orden preexistente del sistema espaciotemporal indígena: en este sentido puede decirse que el primer polo de la aculturación, la integración, realiza a nivel mental una síntesis según la lógica particular, pero rigurosa, del pensamiento salvaje. Pero si bien ésta impone sus leyes, sufre al mismo tiempo la reanudación de una praxis, a la que proporciona la materia de un trabajo de reinterpretación y

⁶² El término “aculturación” es incorporado por Wachtel para comprender la lógica de los distintos problemas de la situación colonial como condición sine qua non para comprender la idea de la supremacía europea en América. Este señala que, corrientemente el adjetivo “aculturado” se presenta como análogo al de “evolucionado”, como si el proceso correspondiese a un progreso en el curso del cual el individuo o la sociedad se aproximan al modelo occidental. Ideología evidentemente fechada y superada. De este modo, para el autor la aculturación no se reduce, en efecto, a una profesión única, a un simple paso de la cultura indígena a la cultura occidental; existe un proceso inverso, por el que la cultura indígena integra los elementos europeos sin perder sus caracteres originales. Esta doble polaridad confirma que la aculturación no puede reducirse a la difusión, en el espacio y en el tiempo, de unos rasgos culturales arbitrariamente aislados: se trata de un fenómeno global, que compromete a toda la sociedad (Wachtel, 1984: 136).

creación: Poma recurre a las categorías tradicionales, pero el proyecto que las vehicula, al reestructurarlas en el contexto colonial, les confiere un sentido nuevo: el orden primordial del mundo legitima el rechazo de la dominación española” (Wachtel, 1984: 150).

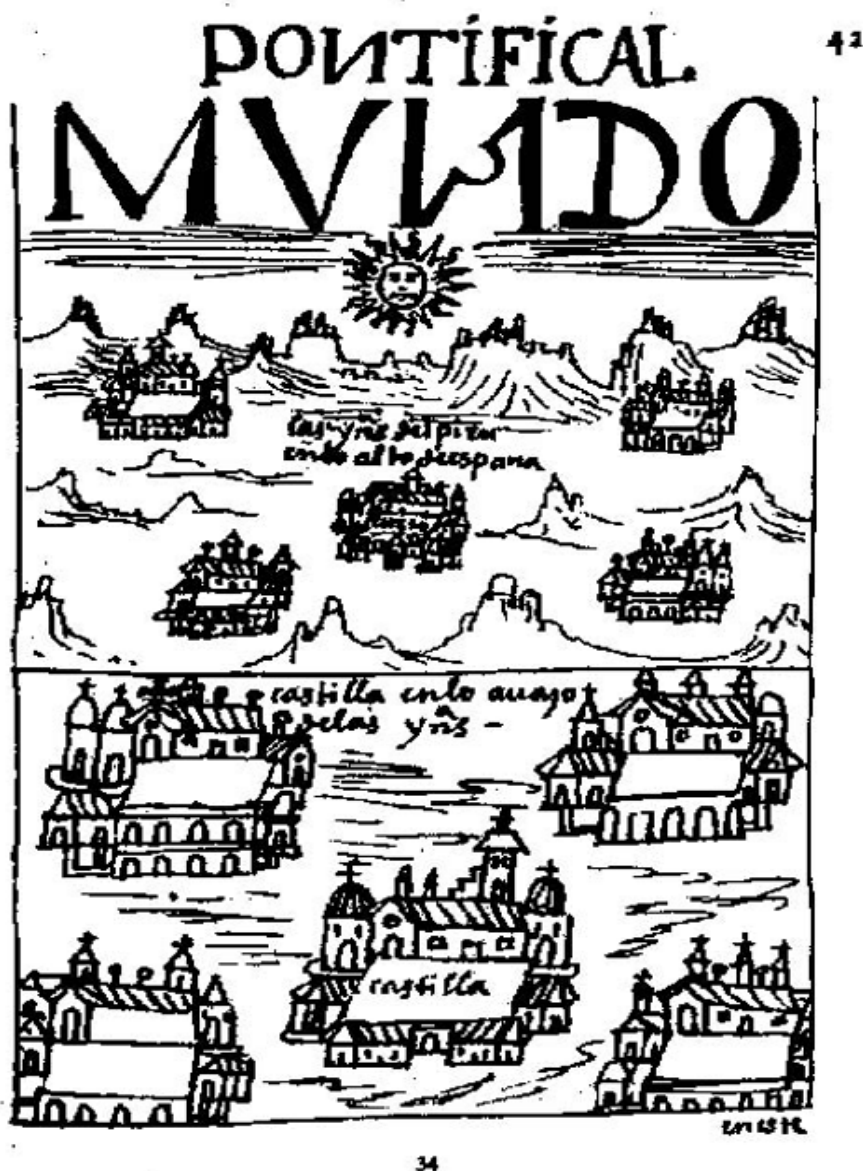
Para graficar aún más el principio de aculturación y transculturación mencionado por Wachtel y Pratt respectivamente, analizaremos algunas de las ilustraciones incorporadas por el Guamán Poma en su obra:



Fuente: Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva Corónica y Buen Gobierno* 1980 [1615], Lámina 2, (fj. 08 r) p. 9

En el centro, como eje, aparece Dios Padre, el Creador. A su derecha, los elementos masculinos: la luna arriba y abajo Adán; a su izquierda, los elementos femeninos: la luna arriba y debajo Eva. Está implícita la idea de que la conjunción de sexos saldrá la humanidad. De manera que tenemos las categorías binarias, sexuales, que mediadas por su origen –el Creador– forman una trilogía. Pero en conjunto el dibujo muestra la cuatripartición, que con su centro se convierte en quintipartición: sol (inti), luna (quilla), Adán, Eva, Dios. Se trata pues, de una trasposición evidente del esquema cosmológico andino a términos cristianos (López-Baralt, 1987: 204) (Wachtel, 1990: 193).

“PONTIFICAL MUNDO”



Fuente: Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva Corónica y Buen Gobierno* 1980 [1615], Lámina 16, (f. 42r) p. 3.

No es nuestro propósito analizar o demostrar la veracidad de los datos geográficos aportados por el cronista, ya es sabido que las disposiciones geográficas del pensamiento andino responden directamente a principios simbólicos de entender el espacio. Franklin Pease nos señala que las alusiones geográficas en la *Nueva Corónica* no son especialmente definidas (Pease, 2010: 280). También dice que:

“En los andes previos a la invasión española, la imagen del mundo consistía en una geografía sagrada, donde los puntos de referencia eran específicamente lugares sagrados -huaca- que podían ser cerros, ríos, precipicios, pero también corrales, andenes, templos” (Pease, 2010: 280)

El “Pontifical Mundo” es uno de los dos “mapas” que Guamán Poma incluyó en su crónica. En ambos, el cronista respeta la lógica espacial del pensamiento aimará y quechua e incorpora la información aportada por los invasores españoles (Mignolo, 2007: 170).

En la mitad superior se representa al mundo indígena y, en la mitad inferior, al mundo occidental. Al primero lo define como “las Yndias del Pirú en lo alto de España” (Ayala, 1980 [1615]: 35), ubicando cinco conjuntos arquitectónicos que representan ciudades o territorios; estos se distribuyen marcando los cuadrantes de los cuatro rumbos del mundo andino, por eso es que su centro es Cuzco. Esta mitad es presidida por Inti, el dios Sol; los cinco símbolos que representan ciudades o territorios se ubican en un contexto de paisaje serrano. En la mitad inferior de la lámina, los signos de las ciudades mantienen el mismo esquema formal y se ordenan de la misma manera que las representadas para el Tahuantinsuyu, pero el centro, esta vez, lo ocupa Castilla, en medio de un paisaje estepario.

De esta forma, en la lámina hay un mensaje implícito que el autor pretende dar a conocer. Hay a partir de este esquema, un orden jerárquico que aparece ubicado en un eje vertical de acuerdo a la norma espacial *hanan* y *hurin* (arriba y abajo) ya explicada en el capítulo anterior⁶³. Las estructuras andinas son ubicadas por sobre las estructuras occidentales. “Castilla en lo auajo de las Yndias” (Ayala, 1980 [1615]: 35).

⁶³ Adorno (1989) y López-Baralt (1987) coinciden que, al coordinar las posiciones de derecha/izquierda con las de *hanan/hurin*, se produce como resultado una jerarquía de valores, confirmada por la corroboración de otras fuentes andinas de la época: el dibujo en la pared del Templo de Coricancha

Este esquema se encuentra también presente en el dibujo del templo de Coricancha realizado por Santa Cruz Pachacuti (1613)

“MAPAMVNDI DEL REINO DE LAS INDIAS”

Figura 2



Fuente: Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, 1980 [1615], Lámina 344 y 345, (fj. 983v-984r) p. 914 y 915.

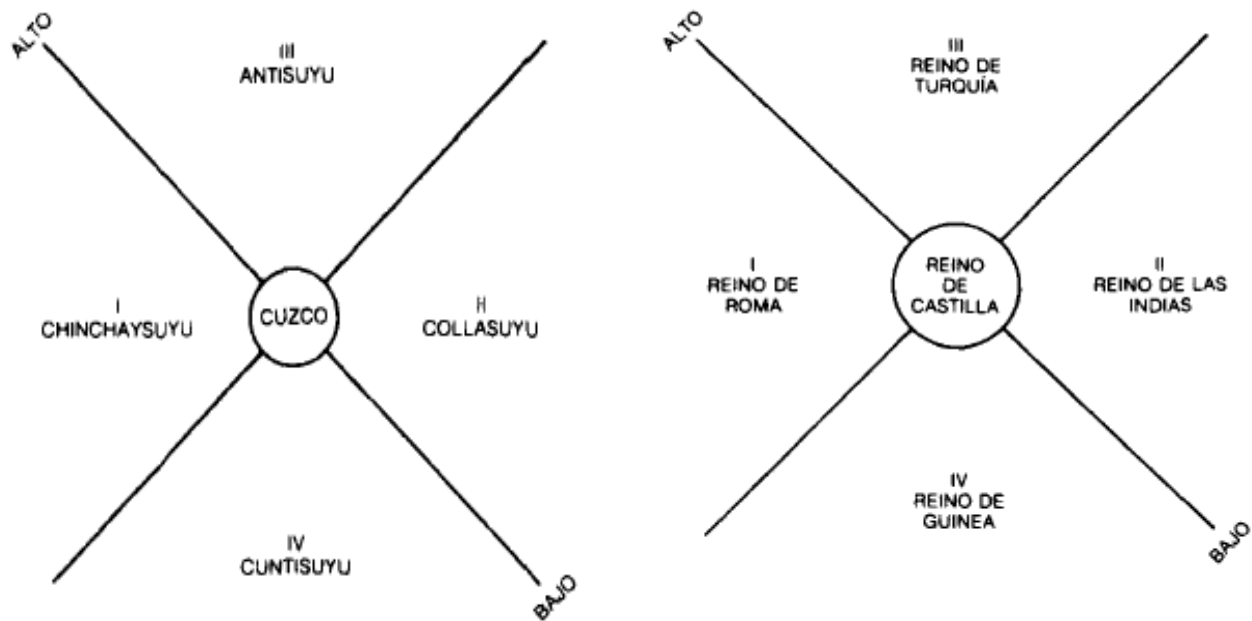
Este mapa muestra la definición clásica del Imperio inca. Esta definición supone la división cuatripartita del espacio en el *mapamundi* de Guamán Poma (Adorno, 1989: 151). Tal vez sea este uno de los dibujos que mayor complejidad posea, por su extensión, y por la densa información que este almacena.

reproducido por Juan de Santa Cruz de Pachacuti Yamqui en su *Relación de antigüedades deste reyno del Perú* y una por el Inca Garcilaso de la Vega, de la fundación y organización del Cuzco (Adorno, 1989: 152).

Wachtel (1984; 1990) se dedicó a analizar profundamente esta lámina para explicar de forma gráfica el proceso de aculturación presente en el cronista Guamán Poma de Ayala:

“Así traza un mapa de las Indias que parece, por su trazado, un mapa español, cuadrulado en grados de longitud y latitud; pero, de hecho, el Perú de Poma se ordena alrededor de dos diagonales que delimitan los antiguos sectores del imperio inca: Chinchaysuyu al oeste, Antisuyu al norte, Collasuyu al este, Cuntisuyu al sur; las dos diagonales se cruzan en el Cuzco, que figura, como en tiempos del inca, de clasificación regido por un número reducido de principios numerales u oposiciones lógicas (división dualista y cuatripartita de la naturaleza). Pues bien, en su representación del mundo, Poma utiliza los mismos esquemas mentales y construye el que, al mismo tiempo, se encuentra como encajado en el primero; pero el paso de la estructura parcial (la de las Indias) a la estructura general (la del universo) implica una serie de inversiones que los trastornos de la conquista y la lógica interna del sistema, imponen simultáneamente. En efecto, alrededor del reino de Castilla que ocupa la posición central (en lugar del Cuzco y del inca) se ordenan cuatro reinos: los de Roma y Turquía en la mitad superior (en la posición de Antisuyu y Chinchaysuyu), los de las indias y de Guinea en la mitad inferior (en la posición de Collasuyu y de Cuntisuyu)” (Wachtel, 1984: 149-150)

Además de las descripciones físicas, el cronista asigna a cada región determinados gobernantes “*apos*” acompañados de sus cónyuges; sobre la figura que representa al gobernador del Chinchaysuyu está el nombre de Cápac Apo Guamanchara, el abuelo paterno de Poma (Wachtel, 1990: 192). El mismo autor reconoce que un rasgo notable dentro de esta lógica es el hecho de que el cronista siga considerando al Cuzco como el centro del universo, pese a que, ahora era Lima la capital del virreinato. Sin ir más lejos, sobre la representación de la ciudad, dibujó al décimo emperador, Topa (Wachtel, 1990: 192), quien como ya sabemos, es según Guamán Poma, su abuelo Materno.



1. *Las Indias, según Guamán Poma de Ayala* 2. *El universo, según Guamán Poma de Ayala*

Fuente: Nathan Wachtel en: Leslie Bethell (1990) *Historia de América Latina*, Vol I, Ed. Crítica, Barcelona, p 192-193.

3.4. El “*Taki Onqoy*”: resistencia, aculturación y contraaculturación (1564 - 1572).

Durante la segunda mitad del siglo XVI, en Huamanga, zona alejada de la capital del antiguo imperio inca, se explotaba el mercurio. Las comunidades indias aportaban un número determinado de hombres para alimentar a quienes explotaban el mineral (Bernard y Gruzinski, 2005: 59). Tiempo después se tuvo que prescindir de las labores de extracción de dicho material, pues el contacto prolongado con él hacía que quien lo ingiriese o tuviera acceso por otras vías, padeciera de terribles males. Provocaba temblores en el cuerpo y diversos malestares físicos, efectos que los indios adjudicaron de inmediato a divinidades que emanaban desde el mismo corazón de la tierra, manifestándose en forma de vapor o produciendo movimientos telúricos. Hoy en día, con toda certeza sabemos por medio de la química y la biología, que el mercurio es un metal altamente tóxico en todas sus formas para el cuerpo humano, daña el sistema nervioso central, provoca irritabilidad, temblores, alteración de la vista, de la audición y problemas de memoria. Es comprensible que todos estos malestares fueran para los nativos producto de ataques mágicos de seres sobrenaturales ante el intento por extraer el mercurio y no por una reacción natural misma del mineral.

Dentro de este contexto, y de forma paralela, a mediados de la década de 1560, se propagó por la sierra un rumor inquietante: decíase que los españoles se habían

vuelto ricos y poderosos porque sacaban la grasa del cuerpo de los indios. A aquellos que lo hacían se les denominó en un contexto *kharisiri*. Natham Wachtel realizó una denominación etimológica que nos grafica mejor qué significa este adjetivo dentro del contexto indígena.

“El personaje *kharisiri* presenta, en el tiempo y en el espacio, rasgos a la vez constantes y múltiples, testimonio de su capacidad de adaptación a diferentes contextos. La serie de términos que lo designan, variables según la región, forma un núcleo semántico coherente en sí. *Nakaq* se deriva en efecto del verbo *nakay*, “degollar”, *pishtako*, de *pishtay*, “cortar en pedazos, degollar”, *kharisiride kharina*, “cortar algo con un instrumento afilado (cuchillo o navaja)”, mientras que *lik'i* significa “sebo” o “grasa animal”. Es decir, que si seguimos su etimología, se trata pues de un “degollador”, cuya especialidad consiste en “extraer la grasa”⁶⁴ del cuerpo humano” (Wachtel, 1997: 67).

Ante este precedente sintomatológico, los indígenas acudieron a un ritual de particulares características como contrarrespuesta a la invasión evangelizadora cristiana. Tenemos claro que toda religión está compuesta de representaciones y de prácticas rituales, sin embargo, la perteneciente a los Andes centrales se caracteriza por otorgarle a este rito principios escatológicos de gran complejidad simbólica y significativa que responden al poder invasor del cristianismo. Luis Millones sostiene que:

“Lo que podría explicarse por la invasión y colonización desde el exterior, o por fenómenos naturales -sismos o inundaciones-, o bien por problemas internos como luchas por el poder o tiranía de un sector específico. Ante esta situación el refugio en lo sobrenatural es la respuesta obligada, tanto más si en el propio

⁶⁴La idea de “extraer la grasa” posee un fundamento de origen simbólico, relacionado a su vez, con el carácter mitológico que presenta la cosmovisión andina. El dios Viracocha, al cual el mito de origen le atribuye la creación y el orden del mundo. La asociación entre los términos *wira* y *gocha* (en quechua) o *wilay qota* (en aymara) puede traducirse en efecto, de manera literal, como “mar de grasa” o “lago de sangre”. Las connotaciones que se derivan de estas raíces y que van asociadas directamente a la sangre y a la grasa, son tales como “reserva de sustancia vital” o “principio creador”. Siguiendo esta lógica, producto de la sucesiones de rituales que se celebraban en todo el mundo andino, habían algunos en los que figuraban la sangre y la grasa de animales varios, entre ellos la llama por su potencia sagrada, de forma tal que, ofreciendo estas sustancias se rendía culto a divinidades de alta jerarquía. El motivo de estos sacrificios tiene directa relación con el sistema económico de reciprocidad en que “todo se hace eco con todo”. Los hombres benefician de la protección que les conceden los santos o los *mallkusa* cambio de lo que les dan. Sin embargo, a la inversa, el *kharisiri* desde luego se excluye de las relaciones de reciprocidad, ya que su víctima es humana y de ella extrae su sustancia vital (Véase Wachtel, 1997: 67-68).

sistema de creencias existía la idea de un redentor que acudiría en momentos de dolor colectivo” (Millones, 2007b: 9)

El movimiento del Taqui Ongoy o Taki Onqoy -según la traducción que se desee utilizar- (Taki = Enfermedad; Onqoy = Baile) puede servirnos de ejemplo para revisar la forma en la que la otredad se manifiesta en el momento en que dos culturas entran en la Zona de Contacto.

El Taki Onqoy fue un movimiento religioso, nativista, de resistencia indígena y de corte milenarista⁶⁵ propagado en la provincia de Ayacucho⁶⁶ y que luego se proliferaría desde Lima hasta el Cuzco, surgido en el siglo XVI. La ideología del movimiento aseguraba que el Dios cristiano estaba terminando su *mita* o turno y que las huacas habrían de sustituirlo para recrear el mundo.

Este se desarrolló como respuesta a la crisis de desestructuración que padecía la sociedad indígena a consecuencia de la invasión europea. Predicaba principalmente el retorno de las *huacas*⁶⁷ o antiguos dioses. Natham Wachtel (1984: 148), señala que el

⁶⁵ Utilizamos este término para referirnos al carácter mesiánico y escatológico que posee este ritual, considerando que “milenarismo” es un concepto asociado a la misma cultura cristiana-occidental. Luis Millones (2007b: 9) define al milenarismo, mesianismo o quiliatismo como la denominación que se le ha dado a la espera de un signo divino para que se transforme el universo en que viven al que sienten injusto. También indica que la idea central del milenarismo es que la divinidad, cumplidos ciertos requisitos por sus seguidores, enviará un mesías para redimirlos. En este caso el profeta y líder del movimiento Juan Chocne, proclamó la unificación de todas las huacas de Títicaca y Pachacámac, ante un inminente diluvio y fin del mundo (López-Baralt, 1987: 193).

⁶⁶ Rodríguez señaló que probablemente el hecho de que este movimiento milenarista haya tenido su epicentro en la zona de Huamanga, responde a la depredación que el medio ambiente había sufrido, producto de la caza indiscriminada de camélidos autóctonos, que los había dejado al borde de la extinción, y de la llegada de nuevos animales, como ovejas y cerdos, que habían trastocado el equilibrio natural y habían devastado las sementeras de maíz de las comunidades. Sumado a esta catástrofe ecológica, hay que incluir el hambre, el descontento por la poca conveniencia de la cooperación con los españoles (Rodríguez, 2000: 16).

⁶⁷ Una “huaca” es definida como la manifestación de lo sagrado. Es una denominación que abarca cualquiera de sus expresiones: desde una montaña elevada o un ser viviente con anomalías físicas (Millones, 2008: 228). Es consecuencia, sería un grueso error atribuirle a las huacas una cualidad “en concreto”, más bien debemos entender a esta en su sentido fenomenológico, que en palabras de Mircea Eliade (1981a, 1981b, 2008) correspondería a la *hierofanía* del mismo ser, es decir, ésta se hace presente en la medida en que manifiesta su sacralidad; no de una forma física propiamente tal, como lo sería un lago, una llama, un cerro o un árbol. Considerando estos principios, las huacas son multiformes y omnipresentes (Millones y Tomoeda, 2011: 46). Para hacer más clara su definición nos valdremos del ejemplo que aparece en los Comentarios Reales de los Incas del Inca Garcilaso de la Vega en el pasaje que analiza la figura de la cruz:

[...] figuras de hombres, aves y animales, hechas de oro o de plata o de palo [...] También llaman huaca a cualquier templo grande o chico y a los sepulcros que tenían en los campos y a los rincones de las casas de donde el demonio hablaba con los sacerdotes y a otros particulares que trataban con él familiarmente [...] También dan el mismo nombre a todas aquellas cosas que en hermosura o excelencia se aventajaban de las otras de su especie, como una rosa, manzana o camuesa o cualquier otra fruta que sea mayor y más hermosa que todas las de su árbol; y a los

Taki Onqoy se definía como despertar de la religión tradicional, en guerra contra el cristianismo: los dioses indígenas, vencidos y muertos luego de la llegada de Pizarro, resucitan y se aprestan a librar una nueva batalla contra el dios cristiano [...]. En el mismo párrafo, el autor sostiene:

“Acontecimiento cósmico, fin de un mundo: esta profecía se funda en una representación cíclica del tiempo; para los antiguos peruanos, en efecto, cuatro soles y cuatro humanidades precedieron al imperio inca; cada una de esas edades duró mil años, y el final de cada una de ellas quedó señalado con inmensas catástrofes [...] Pues bien, tradicionalmente el imperio se habría fundado en una fecha que corresponde al año 565⁶⁸ de la era cristiana; también éste declinó ante un verdadero cataclismo, a la llegada de los españoles; y es en 1565, mil años después del nacimiento del imperio, que se sitúa el apogeo del *Taqui Onqo*, que anuncia explícitamente que “los huaca recrearán otro mundo y otros hombres” (Wachtel, 1984: 148-149).

Bernard y Gruzinski, al analizar este movimiento indican que: éste ritual consistía en ir de ciudad en ciudad exhortando a los indios a restaurar las *huacas* que los cristianos habían destruido (Bernard y Gruzinski, 2005: 60). Desde la conquista española, éstas deambulaban abandonadas “resecas y muertas de hambre”, intentando introducirse en el cuerpo de un “hechicero”. En venganza, envían enfermedades y muerte a todos los indios que aceptaron el bautismo. Sólo se salvarán, en cambio, los que rechacen la dominación española, hagan penitencia y vuelvan al culto de las huacas (Wachtel, 1997: 70).

Es necesario señalar que este movimiento fue de carácter exclusivamente popular, mientras que, la rápida aculturación por parte de la nobleza incaica indica una aceptación cultural europea, de modo que, el sector plebeyo decidió mantener su tradición mediante el culto a las divinidades locales. Wachtel nos indica que:

“En el plano religioso la fidelidad de los indios a sus tradiciones manifestaba su rechazo a la dominación colonial [...] Si los cultos oficiales al Sol y al Inca

árboles que hacen la misma ventaja a los de su especie les dan el mismo nombre [es decir los llaman huacas] (Garcilaso 1985 [1609]: 68)

⁶⁸ En otro escrito, Wachtel (1990: 196) señala que esta cifra es recogida en la crónica de Sarmiento de Gamboa (1572).

desaparecieron en los Andes inmediatamente después de la conquista, el culto popular vinculado a las *huacas* (dioses locales) sobrevivió. Los indios continuaron trabajando comunalmente los campos destinados a su culto, y desenterraron a los muertos de los camposantos, llevándolos a sus cementerios tradicionales (cerca de los sitios que habían abandonado con motivo de las reducciones). Mientras que parecían someterse a los signos externos del culto cristiano, ocultaban sus ritos tradicionales” (Wachtel, 1990: 190).

El mismo autor, luego sostiene que los efectos causados por el Taki Onqoy trajeron más represión, lo que terminaría acabando con dicho movimiento:

“La iglesia denunció a Taqui Onqo como una secta de herejes y apóstatas, la “visita” de Cristóbal de Albornoz a las regiones de Huamanga, Arequipa y Cuzco hizo posible descubrir a los principales promotores del movimiento. Según su categoría o grado de culpabilidad, fueron azotados o sus cabezas rapadas. Hacia el 1570 desapareció todo rastro de Taqui Onqo. Además de los efectos de la represión eclesiástica, indudablemente sufrieron las repercusiones de la captura y muerte de Túpac Amaru, el último Inca de Vilcabamba” (Wachtel, 1990: 196)

A lo largo de toda su crónica, Guamán Poma se encarga de condenar el culto a las huacas y, por cierto a denunciarla como enemiga de la religión verdadera que él mismo adquiriría (Pease, 2010: 268). El mismo indicó haber aprendido a extirpar idolatría y que el clérigo Cristóbal de Albornoz⁶⁹ le había enseñado⁷⁰: “Todo lo escrito de los pontífices lo sé porque fue serbiendo a Cristóbal de Albornós, uecizador general de la santa madre yglecia, que consumió todas las *uacas* ydolos y hecheserías del rreyno” (Ayala, 1980 [1615]: 253).

En otro pasaje cuando describe al propio clérigo en una lámina perteneciente al *buen gobierno* indica: “Éste fue brabo juez y castigó a los padres cruelmente, a los soberbiosos y castigó a los demonios, *guacas* ydolos de los yndios. Y lo quebró y quemó y corosó a los hechiceros yndios, indias y castigó a los falsos hicheros y *taqui*

⁶⁹ Luis Millones señala que en sus informaciones de servicios el clérigo Cristóbal de Albornoz se atribuye el mérito de haber sido el primero en descubrir y luego extirpar la secta y la apostasía del Taki Onqoy. Sin embargo el cronista Cristóbal de Molina (1575) atribuyó su descubrimiento, diez años antes, al clérigo presbítero Luis Olivera en la provincia de Parinacocha (Millones, 2007a: 9)

⁷⁰ Guamán Poma no figura en las visitas que realizó Albornoz. Sin embargo, por el refinado detalle que entrega el cronista sobre la situación y los personajes podemos inferir que así fue

oncoy” [...] (Ayala, 1980 [1615]: 638). Es decir, el cronista por supuesto le da una consideración idólatra a este ritual de exhortación, ya que, como fiel cristiano, este movimiento representaba una idolatría que se rehusó a recibir la fe verdadera que profesaba el cristiano Guamán Poma de Ayala⁷¹.

Esto queda reafirmado en la lámina N°109, donde Guamán Poma plasmó su visión sobre este ritual y otros análogos que fueron provocados por la idolatría hacia las huacas:

“Hichizeros que chvpan. Otros hichezeros hablan con los demonios y chupan, y dizen que sacan enfermedades del cuerpo, y que saca plata o piedra o palillos, o guzanos o zapo o paja, o mayz del cuerpo de los hombres y de mujeres. Estos dichos son falsos hechizeros; engañan a los yndios y al demonio sólo a fin de engañalle su hazienda y enseñalle a los indios ydúlatras. Estos dizen que ay enfermedad de *taqui oncu*y [el que enferma con el baile], *chirapa uncu*y [enfermedad de la lluvia con sol], *pucyo oncu*y [enfermedad del manantial], *pacha macasca* [golpeado por la tierra], *capa concu*y [calamidad mayor], *uaca macasca* [herido por un *waqa*], *pucyop tapyascan* [maldecido po un manantial], *sara papa acoya ormachiscan oncu*yconá [enfermedades causadas por maíz o papas malditos]. De todo son hicheserías ydúlatras del *Ynga* que le enseñó a los hechizeros” (Ayala, 1980 [1615]: 252).

⁷¹ La versión de Juan Ossio (1973), indica que pese a su participación en la extirpación de idolatría con Albornoz, la obra del cronista tiene importantes connotaciones milenaristas en su reclamo de regresar al pasado andino arquetípico. Incluso, a los ojos del cronista, la conquista española fue, más que un evento histórico, un cataclismo cósmico o *pachakuti*, que había vuelto el mundo al revés (López-Baralt, 1987: 194).

“HICHECEROS DE ZUEÑOS, LLULLA LAICA VMV” [hechiceros y brujos mentirosos]



Fuente: Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, 1980 [1615], Lámina 109 (f. 279r), p. 252.

El fray Martín de Murúa (1590) señaló con respecto a este ritual que: “Suélese dar una enfermedad de bailar, que llaman taquioncoy. Para curar de ella llaman a los hechiceros, y se curaban con ellos millones de supersticiones, y confesábanse entonces con los hechiceros” (Murúa, 1964 [1590]: 119).

Una de las versiones más completas sobre este movimiento la tiene el padre Bartolomé Álvarez (1998 [1588]), un doctrinero del pueblo indígena de Aullagas, quien indicó que:

“Tienen [...] en veneración, como a hombres dedicados a su diabólico culto; llaman a este ejercicio en lengua aimará talausó y en lengua del Cuzco taquiongo, que quiere decir “canto enfermo”. Cuando se comenzó a entender la maldad de los indios [de] que ha muchos años estaba toda la tierra contaminada de suerte que del disparate morían algunos, el remedio que a esto se puso fue tan liviano que no bastó a que cesase; y, si en algo cesó, no fue más que en la publicidad... porque en lo secreto se hace como en todas las otras cosas que he contado. Y así en la confesión que he sacado que como es ordinario en ellos confesar los pecados ajenos y callar los suyos, si se hallaron con otros que hacían ese canto diabólico, o mirando u obrando, dicen lo que vieron y no lo que hicieron” (Bartolomé Álvarez 1998 [1588]: 201)

De forma más precisa, en páginas anteriores, el mismo autor entregó datos sobre el Taki Onqoy:

“Es la fiesta que, junto dellos la cantidad que se conciertan -y a veces uno o dos solos que quieren hacer la ceremonia- comienzan a cantar un cantar que no es palabras, ni razones ni sentencia ni cosa que se pueda entender que dicen algo. Solo suena “u, u, u, u”: es menester oírlo y verlo para entenderlo, que es tal que no se puede escribir. Y con este canto muy alto están de pie, dando de pie y mano, alzando un pie y abajando otro, y así mismo... haciendo con las manos, los puños cerrados, meneando la cabeza de un lado a otro, de suerte que con todo el cuerpo trabajan. Y paran... en este canto tres o cuatro días con sus noches, y más: lo que las fuerzas duran, que no cesan si no es que les venga la necesidad de hacer cámaras [defecar] o de orinar; que a esto salen, y luego vuelven a la taona del demonio. No comen casi nada o nada; lo más es coca, que en la boca tienen de ordinario

para este ejercicio, beben todas las veces que quieren, sin gana o con ellas. Lo cual es causa de que con el mucho beber y aquel ordinario trabajar con todo el cuerpo, y aquel devanear con la cabeza, a que -desflaquecidos por el cansancio y la falta de comida y borrachera, faltos de aliento y fuerza- caigan en aquel suelo entre los otros, los cuales todos están casi de aquella figura, de suerte que poco a poco van cayendo hasta que todos tumban: tienen por más honrado y valiente y mejor al que más ha durado en el baile y que más ha bebido y al que cae, más perdido y peligroso y más cercano a la muerte. En efecto algunos acaban [mueren] en su ejercicio... como si hubiesen sido deificados. Dicen pues; como no veis que quiero morir porque ya estoy de partida? ¿Por qué no me ofrecéis alguna cosa?, ni me dais cosa alguna de los que se suele ofrecer a los que hacen en tala?" [de la voz aimara thala = sacudida] (Bartolomé Álvarez 1998 [1588]: 124).

Resulta interesante la tesis sostenida por Wachtel, dado que mediante este movimiento de reestructuración político-religiosa, se definió como un movimiento de contra-aculturación (Wachtel, 1984: 149). Es decir, mediante la adopción de esquemas mentales propios de la cultura nativa, ocurre una reinterpretación de estos mismos esquemas como forma de respuesta a la dominación colonial, y que revisten, en un contexto diferente, un sentido absolutamente nuevo, el de una rebelión (Wachtel, 1984: 149). Para estos efectos, el autor ejemplifica indicando que: "En el imperio prometido, no se admitirá más que a los indios fieles a los dioses indígenas; no deben comer ni vestirse como los españoles, ni entrar en las iglesias, ni llevar nombres cristianos" [...] (Wachtel, 1984: 149).

Mediante esta práctica de resistencia se puede vislumbrar la forma en la que aquí es el indio ve al otro, es decir, cómo una representación desde la alteridad a partir de los vencidos. La misma categoría profana que el cristiano occidental le da al indígena, se repite dialécticamente desde este último al ver al hombre foráneo como un ser maldito, destructor de su religión y promotor de futuras desgracias. Estos extranjeros, criaturas "blancas y barbudas" son receptores de males que causan caos y destrucción. Y es este levantamiento frente al orden español, un modo de representar no solo la fidelidad hacia su propio culto, sino una forma de crear una frontera que define al Otro como una manifestación diabólica, o en el caso indígena, como seres idolátricos.

Es por esto que, la definición del otro se da, teórica y prácticamente, construyendo la propia identidad (Bhabha, 2011). Por ejemplo, recurrentemente en la historia de Occidente se ha evidenciado que ha pensado y realizado su centralidad intelectual y política a partir de la definición del entorno periférico, donde el otro, sea bárbaro o salvaje, mostró una identidad deleznable (Lozada, 2006: 153). Más bien siguiendo la lógica de quien citamos, no solo el hombre Occidental ha representado al otro como un bárbaro o un salvaje, se ve a partir del Taki Ongoy cómo el nativo exhorta a sus pares para que se conviertan a lo que ellos llaman la religión verdadera, es decir, la adoración por sus divinidades locales.

Para finalizar, debemos considerar que todas estas sublevaciones se encuentran insertas dentro de lógicas que toma distintas formas: sincretismo, resistencia, hibridación, hispanización; fenómenos que a su vez se encuentran dentro de la “Zona de Contacto” expuesta anteriormente. Es la zona de contacto la que permite que cada uno de estos elementos permee el fino hilo de la cultura, en donde los distintos valores, costumbres y tendencias de ambos beligerantes actúa como principio normativo en plano de la aculturación expuesta por Watchel (1984; 1990) y de la transculturación incorporada por Pratt (2013).

3.5. Las edades del mundo y las edades de indios: Validación de dos mundos e incorporación de un metarrelato en la “Nueva Corónica y Buen Gobierno” de Guamán Poma de Ayala (siglos XVI-XVII).

Las 400 láminas que aparecen en la crónica de Guamán Poma de Ayala, no solo son un instrumento que utiliza el autor para alivianar o amenizar la lectura, es también un tipo de fuente que le permite al lector acceder a un sinnúmero de información que el relato escrito no proporcionaría ni en toneladas de pergaminos. La imagen tiene esa cualidad –al igual que los símbolos–, de preservar en su esencia información que puede parecer difusa o incluso desordenada, pero que en su contenido, almacena una potente densidad de elementos que solo pueden leerse en clave simbólica. Por ende este análisis lo consideramos crucial no en su contenido iconográfico propiamente tal, ya que naturalmente no es nuestro propósito, sino que como un aporte complementario del relato escrito, notando la intencionalidad que tuvo el autor al situar cada imagen en conjunto con su respectiva reseña. Es entonces más que la demostración de una pericia artística por parte del cronista es la posibilidad de encontrar en cada lámina, los

elementos sincréticos, dialógicos y transculturales que se desarrollan en la crónica de Guamán Poma de Ayala

3.5.1. Necesidad de un “principio”: el retorno al mundo primordial.

Claro ha quedado que Guamán Poma es uno de los símbolos más prístinos del sincretismo. De sangre indígena y educación dominical, este cronista poseyó la suficiente autoridad para vincular una forma de pensamiento con otra. La tradición occidental, ya bien desarrollada en nuestro primer capítulo, se hace presente por medio de la forma cristiana de ver la historia, y por otro lado la tradición andina, tratada en nuestro segundo capítulo, pertenece a un modo de pensamiento que se opone al anteriormente descrito; el que Mircea Eliade (1981a, 1981b, 2008) llamaría propio de “sociedades arcaicas”, o de “pensamiento salvaje” como las denominaría el filósofo y antropólogo Claude Lévi-Strauss (2012).

Mircea Eliade decía que las sociedades arcaicas designan una *historia verdadera*, una historia de inapreciable valor, porque es sagrada, ejemplar y significativa (Eliade, 1981a: 7). Se dan en este autor principios que operan de forma común dentro de la estructura mítica que rige tanto al pensamiento andino, como al pensamiento cristiano. Por eso no debe extrañarnos que Guamán Poma haya hecho comparaciones en paralelo cuando relata la historia sagrada al inicio de su crónica.

Podemos decir entonces, que el relato de las edades del mundo y de las edades de indios es un relato cosmogónico, vale decir, remite a un espacio sagrado en donde se ha creado el mundo; esta creación se convierte en el arquetipo de todo gesto humano creador cualquiera que sea su plano de referencia (Eliade, 1981b: 45). La cosmogonía siempre indica el patrón hacia un mundo inicial, donde el tiempo cronológico, lineal y unidireccional no existe, muy por el contrario, este es mítico, multidireccional, al que la nomenclatura del mismo autor denomina “tiempo primigenio”.

“El tiempo de origen por excelencia es el tiempo de la cosmogonía. Este sirve de modelo ejemplar a toda “creación”, a toda clase de “hacer”. Por la misma razón, el tiempo cosmogónico sirve de modelo a todos los tiempos sagrados, pues si el tiempo sagrado es aquel en que todos los dioses se han manifestado y han creado, es evidente que la manifestación divina más completa y la más gigantesca creación es la creación del mundo” (Eliade, 1981b: 73 - 74).

Además este último realiza una diferenciación entre un relato cosmogónico y un relato de origen; mientras el primero da cuenta de la creación del mundo, el otro prolonga a través del primero otras creaciones que se desprenden de ella misma. Al ser la creación del mundo la creación por excelencia, la cosmogonía pasa a ser el modelo ejemplar para toda especie de creación (Eliade, 1981: 28).

El relato bíblico nos dará la razón. En sus primeras líneas dirige toda esta acción a la creación o como bien llama el primer libro, el Génesis.

“En el principio creó Dios los cielos y la tierra.

Y la tierra estaba desordenada y vacía, y las tinieblas estaban sobre la faz del abismo, y el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas.

Y dijo Dios: Sea la luz; y fue la luz.

Y vió Dios que la luz era buena; y separó Dios la luz de las tinieblas” [...] (Génesis, 1: 1 - 4)

Más adelante, dentro de la misma creación inicial hecha por Dios en el inicio del tiempo (día primero), se van realizando las creaciones posteriores (segundo al sexto día). Toda nueva aparición –un animal, una planta, una institución- implica la existencia de un Mundo (Eliade, 1981: 29).

“Y dijo Dios los bendijo, diciendo: Fructificad y multiplicaos, y llenad las aguas en los mares, y multiplíquense las aves en la tierra [...]

[...] Luego dijo Dios: Produzca la tierra seres vivientes según su género, bestias y serpientes y animales de la tierra según su especie. Y fue así [...]

[...] Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra, y en todo animal que se arrastra sobre la tierra.

Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó” (Génesis, 1: 22 - 27)

El relato de origen que Guamán Poma narra al inicio de su crónica, muestra un estado de mundo distinto respecto al momento inicial en que el universo fue creado. Eliade nos plantea que:

“Todo mito de origen narra y justifica una “situación nueva” –nueva en el sentido de que no estaba *desde el principio del mundo*-. Los mitos de origen prolongan y completan el mito cosmogónico: cuentan cómo el Mundo ha sido modificado, enriquecido o empobrecido” (Eliade, 1981: 28).

Podemos entonces inferir que a partir del relato del origen del mundo, lo que Guamán Poma describe como “generaciones del mundo” y “generaciones de indios” es que este remite al tiempo inicial de la creación, repitiendo el acto sagrado de la creación del mundo y del universo.

3.5.2. Cronología y periodización: las edades del mundo y las edades de indios como una propuesta de análisis alternativa para el universo colonial

Guamán Poma al relatar la cosmogonía en el inicio de su crónica, le confiere un orden –que no tiene por qué responder a un tipo de orden lógico- y una validez a su relato. Mediante el relato creacionista tal como aparece en prácticamente todos los relatos mitológicos tanto de Occidente -en los que tenemos el génesis para el cristianismo, la Teogonía de Hesíodo en los griegos o el Völuspá de los escandinavos- como en los relatos indígenas de América en los que figura el Popol Vuh de los Mayas o en los que las *huacas* entablaban combates antes de fundar, cada una, su propia generación de seres humanos en la cultura prehispánica del Perú, es que se legitima el todo relato posterior, pues todo lo precedente es sagrado *per sé*. El cronista no solo le da una explicación al mundo que está narrando, sino que además le estampa un sello de garantía, en donde el Cosmos, por ende el universo, es el arquetipo ideal a la vez de toda situación creadora y de toda creación –incluso de la creación de la misma crónica-sino también porque el Cosmos es una obra divina; está, pues, santificado en su propia estructura (Eliade, 1981: 39). En consecuencia, incluyendo el relato primigenio cristiano junto al indígena en la creación del mundo, se ratifica en un solo universo la existencia de dos mundos igualmente válidos.

Un aspecto fundamental en Guamán Poma y que Brading devela lúcidamente, es esta “nueva historia” que el cronista nos muestra fuera de todo lo que las demás escritos españoles habían incorporado respecto a la historia del Perú. Este nos señala que:

[...] mientras que casi todas las crónicas españolas adoptan una perspectiva de la *elite* cuzqueña, suponiendo que los naturales del Perú vivían en estado de salvajismo antes de la llegada de los incas, por contraste Guamán Poma trazó audazmente una secuencia nada menos que de cuatro edades de desarrollo cultural antes de la aparición de Manco Cápac (Brading, 1991: 172).

Urton hizo referencia a esta idea de la misma forma para el relato que configura la fundación mítica de la historia imperial inca (Urton, 2004: 25). Nos señala que en la mayoría de los estudios del mito fundacional donde Manco Cápac y su hermana Mama Ocllo, luego de salir de la cueva de Pacariqtambo y concebir a su hijo Sinchi Roca terminan asentándose en el valle del Cuzco. De esta forma la perspectiva asumida es “Cuzco-céntrica” en el sentido de que exploran la relevancia de los personajes, eventos y estructuras del mito como prefiguraciones, o comentarios reflexivos, sobre mitohistoria imperial cusqueña. Luego el mismo añade que fuera del análisis del mito mismo se puede enfatizar un punto de vista provincial en vez de uno imperial, algo que Guamán Poma evidencia en su crónica intentando reivindicar su condición como parte de una nobleza provincial. De esta forma, el contraste entre la perspectiva imperial (céntrica) y provincial (periférica) que pueda dársele al origen del inca a partir de la crónica de Guamán Poma puede ser una característica fundamental del lugar que ocupa este dentro de la *Zona de contacto*, donde la presencia simultánea de mitos fundacionales dentro de la mismo espacio-tiempo andino muestra también una resistencia hacia el orden imperial que el Cuzco ejercía sobre las demás provincias para utilizando el mito como fundamento de su poder político e ideológico.

En palabras de Brading vemos que Guamán Poma posee una visión política muy particular de los Incas a partir de su análisis de las edades del mundo:

“Huelga decir que la corrupción entró en el paraíso andino mucho antes de la llegada de los españoles. Esencialmente, Guamán Poma afirmó que fue el primer Inca, Manco Cápac, y aún más su madre y esposa, Mama Occllo, mujer célebre por su inmoralidad, quienes introdujeron la idolatría en el Perú, poniendo así el país, efectivamente, en manos del Demonio. El Imperio que crearon se

estableció por la fuerza de las armas, e impuso pesadas cargas a sus súbditos. Por ello, el maligno gobierno de los *amarus*, las serpientes-demonios, fue una tiranía”. (Brading, 1991: 173)

Resulta curioso que Guamán Poma critica fuertemente la decadencia en la que se encuentra el incanato al momento en que el noveno Inca Pachacuti (1438 - 1471) gobierna, transformando el pequeño curacazgo del Cuzco en el gran imperio del Tawantinsuyu. Este lo califica como “el sexto, *Pachacuti Runa* los hombres del *Inka* que puso el mundo al revés” (Ayala, 1980 [1615]: 852).

No obstante, lo que hizo el cronista, fue una alabanza a las viejas costumbres de la “gente” o la población que habitaba en los Andes, estos aún conservaban las costumbres propias de las primeras edades de las sociedades indígenas. Así mismo, insistió en que la comunidad seguía cuidando de los ancianos, los enfermos y los pobres, de una manera no conocida entre los cristianos (Brading, 1991: 174). El discurso político que realiza el mestizo es hacia aquellos gobernadores que se habían alejado cada vez más de la fe verdadera.

Franklin Pease, menciona que la presentación de los incas en Guamán Poma no está exenta de presentar controversias (Pease, 2010: 288). Los incas para él son presentados desde una óptica discutible: los propios criterios que culminaron en los tiempos del virrey don Francisco de Toledo, que deseaba establecer la ilegitimidad de toda forma de autoridad andina; consideraban al Inca un “tirano”, autoritario usurpador, claramente ejemplificando en el caso de Atahualpa, de ello derivaba su ilegitimidad. Posteriormente, Guamán Poma califica de ilegítimo a Manco Cápac, desde que precisó su origen incestuoso producto del casamiento que contrajo este con su madre Mama Guaco.

“La primera historia de los primer rrey *Ynga* que fue de los dichos legítimos deendientes de Adán, Eua y multiplico de Nué, y de primer gente de *UariUira Cocha Runa* y de *Uari Runa* y de *Purun Runa* y de *Auca Runa*: Daquí salió *CapacYnga*, *Tocay Capac*, *PinauCapac*⁷², primer *Ynga*” (Ayala 1980 [1615]: 63).

⁷²Hay una confusión si este nombre pertenece a un solo gobernador, o producto de la estructura dual del gobierno andino corresponde a dos gobernantes. Se dice que Guamán Poma recoge aquí una tradición

Añade Pease que:

“De esta manera, quedó delimitado un universo de ilegitimidad, bastardía, e incluso de idolatría. Una primera generación de incas era descendiente de Noé, limpio de duda y aun de pecado, mientras que el incesto de Manco Cápac con su madre originó la idolatría a la vez que signaba con el baldón de la ilegitimidad a los incas sucesivos” (Pease, 2010: 289)

Por esta razón, cuando Franklin Pease (2010: 278) analizó la división cronológica que Guamán Poma realiza en las edades del mundo, las presentó del siguiente modo:

EDADES ANDINAS

- 1 Uariuiracocha runa (III)
- 2 Uari runa (IV)
- 3 Purun runa (V)
- 4 Auca runa (VI)
- 5 Inca runa (VII)

EDADES EUROPEAS

- I Adán y Eva (I)
- II Noé (II)
- III Abrahán
- IV David
- V Jesucristo

6 España en Indias (VIII)

Por un lado, las edades del mundo dan cuenta de un pasado común para toda la humanidad, inspirado en la tradición patrística y medieval. Las edades de indios por su parte, corresponden a una periodización exclusiva para el pasado andino (González, 2012, 377). Este punto es importante precisarlo, pues la tesis de Duviols (1980) respecto al pasado andino presentado por Guamán Poma sería consecuencia de contenidos ideológicos procedentes del humanismo europeo medieval y renacentista, y que además este afirmaba que el capítulo de las edades de los indios no se originaba en la tradición oral de los Andes –a pesar de los nombres quechuas que designaban las cinco edades–, sino en una filosofía de la historia que descansaba sobre la idea de que el progreso material de las sociedades andinas había implicado la paulatina regresión moral de sus costumbres⁷³.

Por su parte, esta medición estrictamente cronológica en la historia del mundo y en la historia de los indios, también ha sido develada por David Brading postulando que:

oral dinástica que identifica a Tocay Capac y PinayCapac como señores pre-incaicos y que por cierto se encontraba presente en crónicas como las de Sarmiento de Gamboa.

⁷³ En González (2012: 378).

“Basándose en la cronología bíblica, aunque con ciertas desviaciones, –postuló el cronista– un millón de años después de la creación de Adán, pero fijó el comienzo real de la historia del Nuevo Mundo en la llegada de un descendiente de Noé, cierto tiempo después del Diluvio. Siguió entonces cuatro edades que cubrieron unos 5300 años, el equivalente de las tres épocas bíblicas iniciadas respectivamente por Noé, Abraham y David. Estas épocas eran descritas en función de una ascendente complejidad social, de modo que si al principio los hombres vivían en la selva y en cavernas, cazaban para alimentarse e iban desnudos, en la segunda etapa, aunque todavía relativamente bárbara, desarrollaron la agricultura y establecieron asentamientos fijos. En la tercera edad aparecieron reyes que emitieron leyes, y la población de los Andes empezó a llevar ropas. Finalmente, en la última etapa de este plan, correspondiente a la época bíblica inaugurada por el rey David, estos reyezuelos construyeron fortalezas y se dedicaron a la guerra” (Brading, 1991: 172-173).

Juan Ossio (1973) planteaba que las categorías con las que Guaman Poma había pensado su pasado eran distintas de aquellas que había utilizado para expresarse, puesto que si bien en su forma de escribir el cronista seguía la estructura y el orden propios de la historiografía europea de su tiempo, detrás de ese ropaje extranjero emergían categorías míticas que conllevaban una concepción estática del tiempo y una visión unitaria del cosmos y de las relaciones sociales.

La historia humana empieza con Adán. Este inaugura una serie de cinco “edades” tituladas globalmente “Historia del Mundo”. Estas son las siguientes: 1) de Adán a Noé, 2) de Noé a Abraham, 3) de Abraham, a David, 4) de David a Cristo, 5) de Cristo al papa Urbano VI (Ayala, 1980 [1615]: 15-26). A cada una asigna una duración respectiva de: 1) 800 años, 2) 1.300 años, 3) 1.100 años, 4) 2.100 años.

Por su parte, la historia de los indios se divide en: 1) Huariviracocharuna, 2) Huariruna, 3) Purunruna, 4) Aucaruna. Pierre Duviols (1980) mostró que Guamán Poma utiliza la denominación *Pacarimocruna* para denominar el conjunto de las cuatro edades de indios

Duviols también ha constatado que estas no serían las únicas periodizaciones presentes en la crónica de Guamán Poma, sino que:

[...] por encima del corte interno de cada periodización se superponen periodizaciones implícitas. Así, a las cinco edades explícitas de la historia del mundo (viejo) que llegan hasta el papa Urbano VI, podemos añadir el período que va desde Urbano VI hasta el papa contemporáneo a Guamán Poma (Duviols, 1980: 4).

Además, el autor señala que otras periodizaciones más extensas que abarcarían a las edades indias. Las tres eras serían entonces las siguientes: 1) Pacarimocruna, 2) Incapacha, 3) Critianopacha. Esto solo ha sido mencionado para dar cuenta de las distintas formas que podría abordarse la problemática de la periodización presente en el pensamiento andino, según las distintas proyecciones o dinámicas sociales que puedan darse a partir de estas.

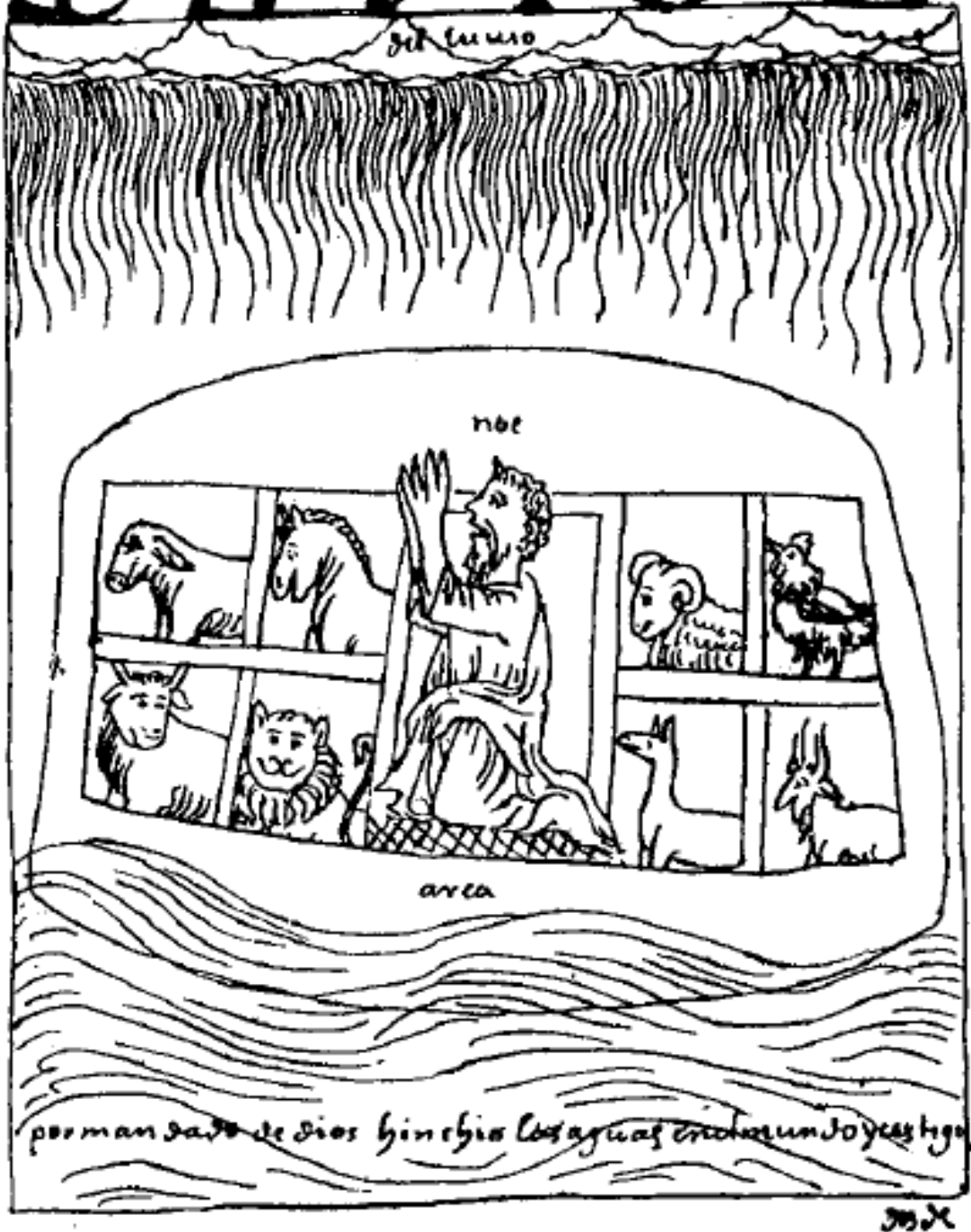
Soledad González (2012) realizó un esquema en que se entremezclan las concepciones temporales de Guamán Poma, más las de Chávez (1584 [1548]) y las de un repertorio anónimo (1554) en donde se develaban categorías de tiempo que ubicaban la historia bíblica en series de siete edades y que Guamán Poma habría tomado para incluirlas dentro de la periodización ya mostrada. Aquí la autora pretende de la misma forma que Duviols, dar algunas miradas alternativas a las instauradas por quienes han estudiado Guamán Poma en extensión, pero que de igual forma muestran las concepciones temporales a tener en cuenta dentro de la contemporaneidad vivida por el cronista en la época.



Fuente: Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva Corónica y Buen Gobierno* 1980 [1615], Lámina 7 (fj. 22v), p. 17.

EL SEGUNDO MUNDO • MUNDO DE NOÉ

24



Fuente: Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva Corónica y Buen Gobierno* 1980 [1615], Lámina 8 (fj. 25v), p. 19.

De este modo, podemos que la historia particular de los indios de los Andes del Perú, el inicio se comprende desde la historia cristiana, es decir, la historia de los indios procede del tronco común de la historia de la humanidad comenzada por Adán y Eva, y posteriormente seguida en Noé, de modo que, son los descendientes de Noé los que poblaron por primera vez el mundo andino (Duviols, 1980: 3).

Lo que resulta simplemente extraordinario, es la afirmación que hace Guamán Poma respecto a la imagen de los indios dentro de la historia cristiana. El cronista se empeñó en probar que el cristianismo había llegado a los Andes antes que los españoles, buscando con ellos dismantelar una de las razones esgrimidas para justificar la conquista, es decir, que había necesidad de cristianizar a los indios. Según Guamán Poma, estos ya eran cristianos antes de que los europeos pisaran suelo americano, y el verdadero problema radicaba en que el inca con su idolatría había terminado por hacer que los indios desconocieran al verdadero Dios. De ahí se puede desprender la afirmación de Rolena Adorno, quien dice que “Guamán Poma es anti-inca, pero pro-indígena; anti-clerical, pero pro-católico” (Adorno, 1991: 13).

No menos relevante sería señalar, que aquí se puede analizar la concepción que el cronista poseía del tiempo, y por ende, de la historia. Guamán Poma manifestó inevitablemente la concepción cristiana del mundo, a través, por supuesto, de su variable lineal. Pierre Duviols da cuenta de ellos de la siguiente forma:

[...] los conceptos básicos de la Nueva Crónica en cuanto a la historia proceden de la tradición humanista europea –señaladamente europea– y que el autor conforma el pasado a la humanidad a los datos del Antiguo Testamento. Poma adopta completamente la tradición europea. Según ésta, la historia sagrada, el origen único de la humanidad a través de Adán y Noé, constituía la única visión científica del pasado, y por lo demás, dentro del ambiente religioso de la colonia, no se habría podido negar o discutir estos presupuestos, admitidos como artículos de fe, sin incurrir en graves peligros inquisitoriales (Duviols, 1980: 5-8).

Pierre Duviols no solo intenta analizar los componentes ideológicos y políticos que llevaron a Guamán Poma a escribir su crónica, delimitando esas edades y no otras, sino que a través de ellas descubrir una coherencia global –o varias coherencias globales- por encima de las incoherencias parciales (Duviols, 1980: 2), de tal manera

que surgen uno o varios sistemas históricos portadores de una ideología. Esta manera pomiana de distribuir la historia en períodos es la que demuestra el hibridismo producido, que al incorporar ambas concepciones temporales –la cristiana y la andina– genera un relato sincrético, siempre presente, como ya vimos, dentro del marco de la Zona de Contacto.

Lo que podemos revelar hasta ahora, es que las generaciones de indios en Guamán Poma surgen a partir de un mundo renovado, puesto que el mundo ya había sido corrompido por la primera generación de hombres (Adán y Eva). Uariuiracocha runa es mencionado por el cronista como “este Mundo Nuevo” (Ayala 1980 [1615]: 41); aquí, esta idea de “lo nuevo”, no toma el sentido físico de “Nuevo Mundo”, postulados por Oviedo (1539) y Acosta (1590), y que más tarde la emergente ciencia y los naturalistas le darían a América durante el siglo XVI y XVIII, estableciendo que este era un continente nuevo, que recién ha salido de las aguas, donde, la humedad de los trópicos y la frigidez de su paisaje, las extensas zonas rodeadas de pantanos y la pequeñez de sus especies, lo convertían en una porción de tierra que no había alcanzado su estado de desarrollo ideal⁷⁴, claramente en contraste a Europa, el Viejo Mundo. Muy por el contrario, Guamán Poma establece lo nuevo como una “renovación”, aludiendo claramente al surgimiento de los indios a partir del diluvio universal. Es por esto que, lo que aparece implícito en la frase del cronista anteriormente citada, es que este “Nuevo Mundo” o “Mundo Nuevo”, es puesto de manifiesto como un “Mundo Universal”, es decir, la aparición de esta primera generación dentro de la historia andina, sugiere el reconocimiento de que los indios forman parte del “universo” de hombres cristianos. Desde este principio podemos postular que, homologando ambas generaciones (la cristiana y la india), el autor pretende validar una concepción universal del mundo, incorporando a europeos y nativos dentro de una sola concepción de mundo.

Por otro lado, la creación que muestra Guamán Poma en la primera generación del mundo, parte de un mundo ya corrompido, donde Adán trabaja la tierra y Eva cuida a sus hijos o para el caso de las edades de indios a WariWira Cocha Runa trabajando la tierra después de haber salido del arca de Noé.

“Vari Vira Cocha Runa, primer generación de indios del multiplico de los dichos españoles que trajo Dios a este rreyno de las Yndias, los que salieron de la arca

⁷⁴ Para mayor referencia, véase el amplio trabajo de Antonello Gerbi (1960).

de Noé, deluio. Después que multiplicó estos dichos por mandado de Dios, derramó en el mundo” (Ayala, 1980 [1615]: 41).

Ciertamente esta primera generación de indios tiene su parangón con la primera generación de hombres (Variuiracocharuna) señalada por el cronista en las edades del mundo.

[...] nisauíahazerrropa; bestíanse hojas de árboles y estera, tejido de paxa. Ni sauíahazer casas; ueuían en cueuas y peñascos. Todo su trabajo era adorar a Dios, como el profecta Abacuch, y dezíanací a grandes boses: “Señor, ¿hasta cuándo clamaré y no me oyrás y daré bozer y no me rresponderás? “*Capac señor, haycacamancaparisac? Mana oyariuanquicho. Cayariptipas mana hay niuanquicho.* Con estas palabras adorauan a los ydolos demonios *uacas*. Comensaron a trauabajar, arar, como su padre Adán. Y andauan como perdidos, ayrados en tierra nunca conocida, perdida gente. (Ayala 1980 [1615]: 41).

Además, Pease nos muestra cómo el mundo andino posterior al diluvio comienza progresivamente a conocer el pecado por medio de la idolatría, alejándose del conocimiento del Dios verdadero:

“Guamán Poma consideraba que los hombres de la primera edad andina (Uari Uiracocha runa) tenían un mayor conocimiento del verdadero Dios, el cual decayó conforme avanzaron las edades hacia los incas, edad ésta de la idolatría. Hay así la noción de una “caída” gradual a través de las sucesivas edades, que prolonga la caída original; ella es posterior al diluvio bíblico y al reparto por el mundo de los seis hijos de Noé” (Pease, 2010: 279)

Luego el mismo cronista, ya avanzado en su escrito, reiteraba en el análisis de “las consideraciones”:

“Conzedera, cristiano, cómo crió Dios el cielo todo el mundo y lo que ay en ella: hasta los peses y animales y guzanos, mariposa, caracoles, hormiga, crillos y mosquitos y todo lo que ay en ella y a nuestro padre Adán y a nuestra madre Eua, primeros hombres. Y cómo se acauaron y fue castigado Dios con las aguas del dilluio. Quedó en el arca Noé con sus sey hijos cazados. Cómo multiplicó déstos y unos déstos envió Dios a las Yndias, al Mundo Nuevo desterreyno, fue *uira cocha* español” (Ayala, 1980 [1615]: 852).

PRIMER DE GENERACIÓN INDIOS⁰ VAEIVIRACOCH^A

48



Fuente: Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva Corónica y Buen Gobierno* 1980 [1615], Lámina 19 (fj. 48r), p. 40.

Con notable sagacidad, Rolena Adorno nos muestra que al parecer el Mundo Cristiano se representaría mediante la imitación de prototipos andinos, haciendo plausible la posibilidad de que exista una línea de jerarquía, llegando incluso a contradecir la idea planteada más atrás, que daba cuenta de que Adán y Eva prefiguraban a los primeros nativos del Nuevo Mundo. El marco de la sierra andina y el hecho de que Adán emplee la *taki chaclla*, es decir, el bastón que se utilizaba en los Andes para cavar, hacen de los Variviracocharuna los modelos efectivos de sus predecesores bíblicos (Adorno, 1991: 134). Esto aclara el principio planteado a lo largo de este capítulo, pues aquí constatamos que aquella idea sincrética y dialéctica presente en el discurso histórico de Guamán Poma, que de alguna forma inaugura, no solo el relato de su propia crónica, sino que a través de la propia periodización, es decir, a través de las concepciones espacio-temporales presentes en el Mundo Occidental y el Mundo Andino, crea un metarrelato, incorporando a los primeros pobladores de los Andes a la historia bíblica, pero que también utiliza ciertos elementos andinos dentro del relato cristiano para validar este “segundo mundo” o “mundo nuevo”.

Lo que es necesario también señalar, es que el cronista busca con cierto éxito explicar el progresivo alejamiento que esta primera generación de indios va teniendo de Dios, pese a descender directamente de la generación de Noé. Guamán Poma mencionó que:

“Esta gente no supieron da dónde salieron ni cómo ni de qué manera, y anci no ydultrauan a las *uacas* ni al sol ni a la luna, estrellas ni a los demonios y no se acordaron que uinieron de la desendencia de Nué, del luio, aunque tienen noticia del [di]luio, porque ellos le llamaban *uno yaco pachacuti* [el cataclismo causado por el agua]. Fue castigo de Dios” (Ayala, 1980 [1615]: 42).

Este desconocimiento del Dios verdadero tiene por consecuencia, más que la decadencia del régimen andino, la llegada de otro modelo político y religioso, es decir, la entrada de los incas a los Andes, que por muchos ha sido traducido como una quinta edad: “Fin el *Auca Runa* y entran los *Yngas poco a poco*” (Ayala, 1980 [1615]: 61). Nos atrevemos a pensar que esta prolongación de la historia andina, muestra también, en conjunto con el “mal gobierno”, las claves para ver en Guamán Poma el descontento con la sociedad colonial, tanto por la llegada de los incas, quienes implantaron la

idolatría, como por el arribo de la cultura europea, que ha colonizado desde que llegó a América.

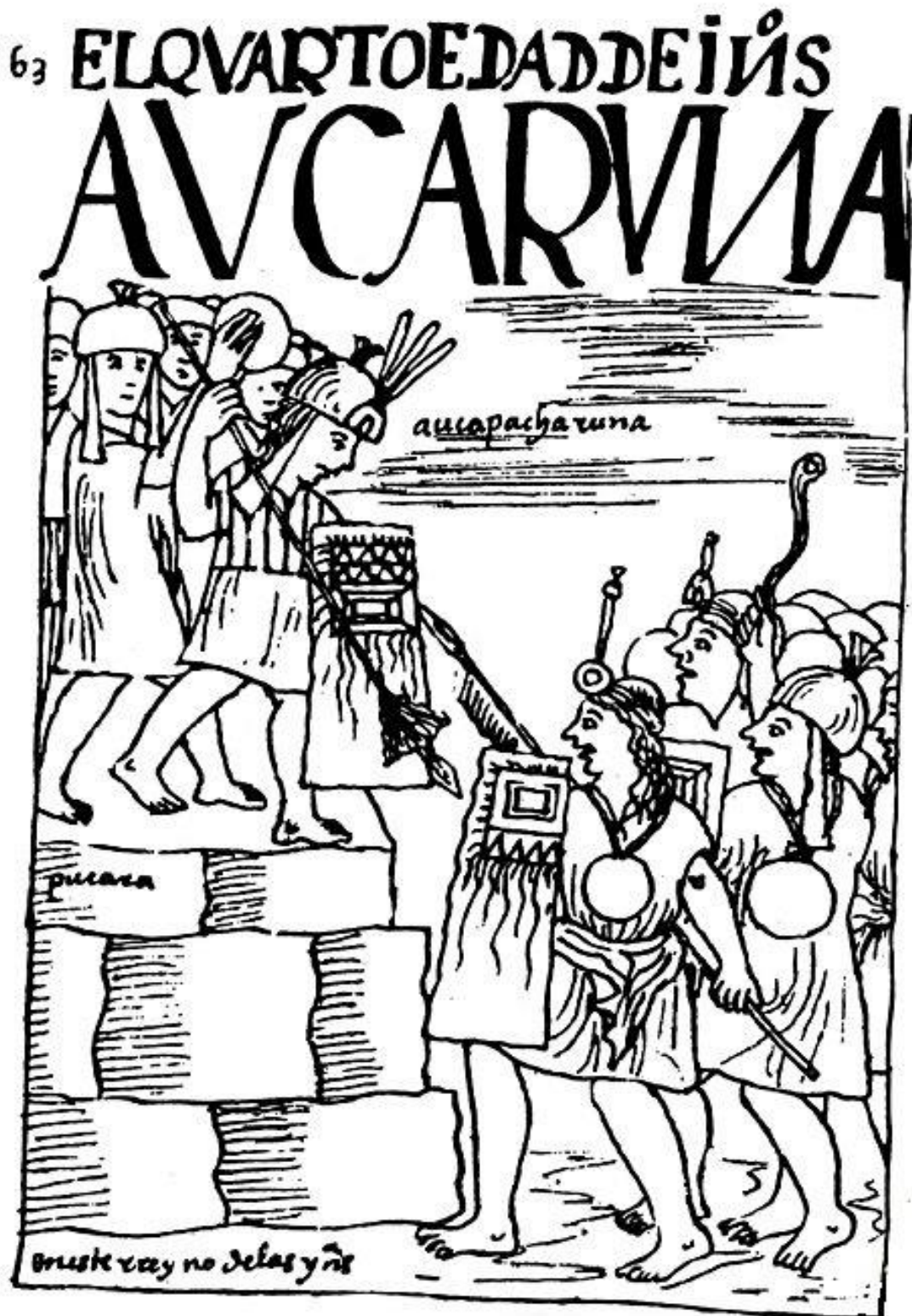
“SEGUNDA EDAD DE INDIOS, VARI RVNA”



Fuente: Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva Corónica y Buen Gobierno* 1980 [1615], Lámina 20 (f. 53r), p. 44.



Fuente: Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva Corónica y Buen Gobierno* 1980 [1615], Lámina 21 (ff. 57v), p. 47.



Fuente: Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva Corónica y Buen Gobierno* 1980 [1615], Lámina 22 (f. 63v), p. 51.

Luego de habernos referido a las periodizaciones presentes en las Edades del Mundo y en las Edades de Indios, nos queda por señalar, que aquella forma en la que se concibe el espacio dentro de estas láminas, es otra vía que Guamán Poma utilizó para crear este nuevo metarrelato en base a un esquema espacial pro-andino. Rolena Adorno, nos muestra que el espacio cultural no-andino proporciona nuevos tipos de instituciones sociales a la vez que engendra la deprivación moral y la explotación criminal de la raza andina (Adorno, 1989: 194). Lo que resulta curioso, es que a partir de esta forma de representar la historia de la humanidad dentro del espacio social andino, se establece una manera de entender la misma historia desde el suelo americano, que por lo demás, fue el único que el autor conoció. Aquí la tesis sobre el progreso material y la involución moral planteada por Duviols, más allá de representar una verdadera “filosofía de la historia”, como el mismo lo señala (Duviols, 1980: 9), es en gran medida, la forma de comprender las conciliaciones y rupturas establecidas dentro de la Zona de Contacto.

Diremos para finalizar que Estas se fundaron los principios básicos, de que el contraste entre la cultura europea y el modelo andino derivan directamente en validar a ambos modos de pensamiento de forma dialéctica, realizando un modelo de significación que hemos decidido denominar metarrelato. Esto sin olvidar que Guamán Poma, desde su propia experiencia colonial, vislumbra aquellas dinámicas de resistencia y apropiación, que se alzan como uno de los primeros esfuerzos por encontrar una respuesta, real y práctica, a las concepciones utópicas creadas por los “otros”.

Conclusiones Generales.

En función de lo investigado a lo largo de esta tesis, podemos concluir que la hipótesis postulada ha quedado corroborada, reafirmando a su vez, las demás ideas desprendidas de las páginas que hemos estudiado hasta ahora. El desafío de entender a la sociedad colonial a partir de las diversas relaciones entre los dos grandes agentes que la protagonizaron, es decir, al modelo europeo y al universo andino, es el propósito al que hemos aspirado, solo así comprenderemos a su vez, sus propias lógicas y dinámicas, a saber que estas mismas relaciones se comunican en esferas más complejas que un simple juego entre vencedores y vencidos; discusión por cierto vigente, y que requiere de un afinamiento más continuo.

En nuestra introducción planteamos como hipótesis principal que Guamán Poma de Ayala figuró en este contexto como un “agente en tránsito”, un puente entre dos mundos, en donde su crónica se configuró como el aterrizaje de una idea sincrética, dialéctica y transcultural. En base a esta premisa decidimos analizar la obra de este cronista, en donde encontramos aquellos elementos que configuraron el contacto entre dos formas de pensamiento que la historiografía tradicional ha seguido reproduciendo por separado al momento de estudiar la sociedad americana colonial, pero que si analizamos en su conjunto, podemos identificar aquellos matices que distinguen a unas dinámicas de otras.

Desde ésta óptica, primero fijamos nuestro horizonte en Occidente, mostrado como el paradigma dominante, proyectándose y colonizando, ante todo, desde el imaginario. Los principios traídos desde Europa, traducidos en clave medieval, es aquel punto de partida para estudiar este modelo. Ya dijimos que Occidente no respondía a los principios netamente geográficos, que lo distinguen dicotómicamente, es decir, desde un Occidente respecto a su “otro”; realmente lo que planteamos fue comprender a Occidente desde su concepción cristiano-occidental, la que va a asumir su labor de agente colonizador. Una de las formas más concretas en donde apoyamos esta idea, fue en la concepción imaginaria que Occidente tenía respecto a lo “otro”, es decir, qué categorías utilizó para ver en los “otros” (lo raro, lo monstruoso y lo fantástico) un modelo imaginario situado en el plano de lo “real-maravilloso”. Otra de las formas que analizamos, fueron, la búsqueda del Paraíso Terrenal como aquella entidad arquetípica dentro de la cosmovisión cristiana, que pretendía otorgar gracia y salvación al hombre cristiano. Mediante esta búsqueda cuasimitológica, Occidente anulaba todo rasgo alejado de sus propios principios, situando a estos “otros” dentro de categorías propias de lo demoniaco, lo incivilizado, lo salvaje, es decir, a lo desprovisto de fe. Luego señalamos que para definir a Occidente, íbamos a postular a la idea de que este es ante todo un modelo de ser, que valida una concepción del mundo frente a aquellos mundos que no operaban con estas lógicas, de modo que, aquellas formas de concebir a esos “otros”, se hacen en todo momento a partir de rasgos que emanan de su mismas categorías. Es por esto que, decidimos hacer referencia a Occidente como una entidad que se valida principalmente desde el imaginario

Habiendo estudiado los rasgos que constituyeron al universo occidental de la época, nos referimos al segundo aspecto que requerimos para analizar la figura de Guamán Poma y su crónica; es decir, al imaginario andino. En nuestro segundo capítulo comenzamos la descripción y el análisis de estos fundamentos, en los mitos que formaron parte de la historia sagrada de los incas. Para estos efectos nos referimos en exclusivo al mito de Pacariqtambo y al mito de Viracocha, ambos relatos cosmogónicos que marcaron y filtraron aquellos rasgos que terminarían por darle forma concreta a lo que se conoció como la organización imperial del Tawantinsuyu. Por su parte el mito de Pacariqtambo muestra las disposiciones jerárquicas dentro de la sociedad política del incanato, mientras que el mito de Viracocha tiene su aterrizaje en el culto a la divinidad creadora dentro del esquema cosmológico andino. Ambos mitos fueron escogidos para

luego identificar y explicar las variables culturales presentes en los Andes. Junto con ello, describimos la organización social, política y económica presente en los Andes a partir de su organización centralizada, el fuerte aparato estatal que velaba por el funcionamiento de sus entidades; también nos referimos a aspectos económicos relacionados con el trabajo, concretado con la relación entre tiempo y energía (mita); la organización ritual basada en la reciprocidad y la redistribución; sus unidades de parentesco y la disposición dual del esquema espacio-temporal, en donde se proponen aquellos lineamientos jerárquicos dentro de la política incaica.

En nuestro tercer y último capítulo, nos dedicamos a demostrar que Guamán Poma utilizó de forma sincrética, dialéctica y transcultural, ambos esquemas (occidental y andino) para escribir su crónica, y a través de ella, validar ambas visiones de mundo, en un metarrelato que coloniza y decoloniza al mismo tiempo. Primero analizamos las formas de escritura durante la segunda mitad del siglo XVI, las relaciones que se producen entre la narración de hechos, la motivación por escribir, y conservar de este modo la memoria.

Por medio del género literario de la crónica es como llegamos a Guamán Poma de Ayala. Repasamos su biografía, las características que lo convirtieron en un personaje de pensamiento mestizo, en sus dimensiones de intérprete, escritor y dibujante, y de qué forma esto condicionó la forma en la que estas se manifestaron en su obra. También nos referimos, en forma conjunta, a las dos grandes temáticas presentes en su crónica, la historia de los Andes, denominada “Nueva Corónica” y el consejo al rey, la que ha sido llamada “Buen Gobierno”, a través de lo que llamamos “relato y enseñanza”, que es como Guamán Poma identificó la historia de su pueblo y fijó aquellas pautas de cómo debían vivir los cristianos en las Indias. Todo esto se encuentra acompañado de aquellos lineamientos teóricos presentes en los principios de aculturación y transculturación. Guamán Poma de Ayala representó aquel símbolo de contacto, idea enunciada en nuestra hipótesis principal mediante el concepto de “agente en tránsito”, en donde comunicó formas de pensamiento que hasta el momento parecían insolubles. Además durante el período en el que el autor se dedicó a ser intérprete de Cristóbal de Albornoz, vivió desde su propia experiencia el movimiento de resistencia milenarista “*Taki Onqoy*”, traducido en una serie de rituales por parte de los indígenas no conversos que pretendían restablecer el culto a las *huacas*, exhortando a aquellos indígenas que habían adoptado la fe cristiana. Lo que debemos destacar de ello, más que

haya sido parte del tránsito que Guamán Poma tuvo como intérprete, es el hecho de que por medio de este mismo ritual, se ven los principios que rigen el juego de la alteridad, ahora no desde occidentales hacia indígenas, sino que viceversa, y por otro lado se pudieron comprobar los planteamientos de acuerdo a los conceptos de aculturación y transculturación de una forma dialéctica.

Para finalizar, en nuestro tercer capítulo, nos dedicamos a analizar la cronología y las periodizaciones utilizadas por Guamán Poma de Ayala en su crónica, las que el mismo denominó “Edades del Mundo” para la historia cristiana, y “Edades de indios” para la historia andina. Es tomando parte de estas divisiones, que Guamán Poma reflejó todo el potencial sincrético que albergaba su pensamiento, de modo que, por medio del relato de estas edades o generaciones, podemos tomar nota de los elementos que se hacen presente en este juego dialéctico, reafirmando la tesis principal alusiva a la construcción de un metarrelato que validó ambos mundos a partir de un nuevo universo.

En líneas generales podemos concluir que la figura del cronista Guamán Poma de Ayala efectivamente cumplió un rol importante dentro de las dinámicas presentadas durante la colonia. Este personaje pasó al otro lado del escenario y escrutó la historia de un modo inverso. Conocer a los pueblos americanos desde la óptica estrictamente europea significa recurrir a supuestos o axiomas que han sido emanados desde la cultura que ha vencido. No obstante, entregar una visión de la sociedad colonial desde sus mismas entrañas y rescatar aquel orden perdido que el mismo cronista hacía referencia con tanta nostalgia, ha sido uno de los tantos matices que hemos podido notar dentro de Guamán Poma, donde analizar y repensar nuestra historia desde una óptica más totalizante, se configura como uno de los ejes principales para comprender en gran medida el pensamiento mestizo en la sociedad colonial americana . El mestizaje es lo que nos define en gran medida como pueblo latinoamericano, siendo esta una condición sin la cual no podemos estudiar a nuestros pueblos, de modo que Guamán Poma figura para estos fines como literatura obligatoria, en donde permite entendernos, de cierto modo, desde nosotros mismos.

Referencias Bibliográficas

- Adorno, Rolena (1991). *Guamán Poma: Literatura de resistencia en el Perú colonial*, Ed. Siglo XXI, México.
- Adorno, Rolena (1989). *Cronista y Príncipe: La obra de Don Felipe Guamán Poma de Ayala*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima.
- Acosta, Joseph (2006) [1590]. *Historia natural y moral de las indias*, Ed. FCE, México.
- Alighieri, Dante (2005) [1304]. *La Divina Comedia*, Ed. Centro editor de Cultura, Buenos Aires.
- Arguedas, José María en: Ávila, Francisco (1966) [1598]. *Dioses y Hombres de Huarochirí*. Edición bilingüe, Ed. Instituto de Estudios Peruano, Lima.
- Bachelard, Gastón (2000). *La poética del espacio*, Ed. FCE, México.
- Barthes, Roland (1977). *Introducción al análisis estructural del relato*, Nueva York.
- Bartra, Roger (2011). *El mito del salvaje*. Ed. FCE, México.
- Baschet, Jérôme (2009). *La civilización feudal: Europa del año mil a la colonización de América*, Ed. FCE, México.
- Bauzá, Hugo (2007). *El mito del héroe: Morfología y semántica de la figura heroica*, Ed. FCE, Buenos Aires.
- Benedeit y Mandeville (2002). *Libros de Maravillas*, Ed. Siruela, Madrid.
- Bernard, Carmen y Gruzinski, Serge (1999). *Historia del Nuevo Mundo. Tomo II: Los mestizajes (1550 - 1640)*, Ed. FCE, México.

- Bernard, Carmen (Comp) (2012). *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, Ed. FCE, Santiago de Chile.
- Betanzos, Juan Diez de (1987) [1551]. *Suma y narración de los Incas*, Ed. Adas, Madrid.
- Bhabha, Homi K (2011). *El lugar de la cultura*, Ed. Manantial, Buenos Aires.
- Biblia, Antigua versión de Casiodoro de Reina (1569), Revisada por Cipriano de Varela (1602), Otras Revisiones: 1862, 1909 y 1960, Revisión de 1960, Ed. Sociedades Bíblicas de América Latina.
- Borja, Jaime (2002). *Los indios medievales de Fran Pedro de Aguado: Construcción del idólatra y escritura de una crónica del siglo XVI*, Ed. Pensar (Instituto de Estudios Sociales y Culturales), Madrid.
- Brading, David (1991). *El orbe indiano*, Ed. FCE, México.
- Campbell, Joseph (2013). *El héroe de las mil caras: Psicoanálisis del mito*, Ed FCE. México.
- Carpentier, Alejo (2011). *El reino de este mundo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- Castelli, Enrico (1963). *Lo demoniaco en el Arte*, Ed. De la Universidad de Chile, Santiago.
- Chartier, Roger (2007). *La historia o la lectura del tiempo*, Ed. Gedisa, Madrid.
- Chevalier, Jean (1982). *Diccionario de símbolos*, Ed. Herder, Barcelona.
- Cieza de León, Pedro (1985) [1550]. *El señorío de los Incas*, Ed. Historia 16.
- Cipolla, Carlo (1998). *Las máquinas del tiempo*, Ed. FCE, Buenos Aires.
- Concuera, Sonia (1994). *Del amor al temor: Borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771)*, Ed. FCE, México.
- De Certeau, Michel (2006). *La escritura de la Historia*, Universidad Iberoamericana, México.
- Delumeau, Jean (2002). *El miedo en Occidente, (Siglos XIV-XVIII)*, Ed. Taurus, Buenos Aires.
- Duby, George (1995). *Año 1000, año 2000: la huella de nuestros miedos*, Ed. Andrés Bello, Santiago.
- Dumézil, Georges (1984). *Los dioses de los indoeuropeos*, Ed. Seix Barral, Barcelona.
- Dumézil, Georges (1985). *Mito y Epopeya*, Ed. Seix Barral, Barcelona.

- Durkheim, Émile (2012). *Las formas elementales de la vida religiosa*, Ed. FCE, México.
- Duviols, Pierre en: José María En: Ávila, Francisco (1966) [1598]. *Dioses y Hombres de Huarochirí*. Edición bilingüe, Ed. Instituto de Estudios Peruano, Lima.
- D' Ailly, Pierre (1992) [1483]. *Ymago Mundi y otros opúsculos*, Ed. Alianza, Madrid.
- Eco, Umberto (2011). *Historia de la fealdad*, Ed. Debolsillo, Barcelona.
- Eco, Umberto (2013). *Historia de las tierras y los lugares legendarios*, Ed. Lumen, Barcelona.
- Eliade, Mircea (1981a). *Lo sagrado y lo profano*, Ed. Guadarrama/Punto Omega, Barcelona.
- Eliade, Mircea (1981b). *Mito y realidad*, Ed. Guadarrama/Punto Omega, Barcelona.
- Eliade, Mircea (2004). *Tratado de Historia de las Religiones*, Ed. Biblioteca Era, México.
- Eliade, Mircea (2008). *El mito del eterno retorno*, Ed. Alianza, Madrid.
- Escobari, Laura (2012). *Caciques, Yanaconas y Extravagantes: Sociedad y Educación colonial en Charcas, siglos XVI-XVIII*, Ed. Plural, La Paz.
- Florescano, Enrique (2014). *Memoria mexicana*, Ed. FCE, México.
- Fontana, Josep (2000). *Europa ante el espejo*, Ed. Biblioteca de bolsillo, Barcelona
- Garcilaso de la Vega (1963) [1609]. *Obras completas*, Ed. Atlas, Madrid.
- Gerbi, Antonello (1992). *La naturaleza de las indias nuevas*, Ed. FCE, México
- Geertz, Clifford (2006). *La interpretación de las culturas*, Ed. Gedisa, Barcelona.
- Gil, Juan en: Bernard, Carmen (Comp) (2012). *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, Ed. FCE, Santiago de Chile.
- Ginzburg, Carlo (2008). *El queso y los gusanos: El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Ed. Península, Barcelona.
- González, Carlos; Rosati, Hugo; Sánchez Francisco (2011). *Guamán Poma, Testigo del mundo andino*, Ed. LOM, Santiago de Chile.
- Gruzinski, Serge (2007). *El pensamiento mestizo*, Ed. Paidós, Barcelona.
- Gruzinski, Serge (2010a). *Las cuatro partes del mundo: Historia de una mundialización*, Ed. FCE, México.

- Gruzinski, Serge (2013a). *La colonización de lo imaginario: Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglo XVI-XVIII*. Ed. FCE, México.
- Gruzinski, Serge (2013b). *La guerra de las imágenes: De Cristóbal Colón a “Blade-Runner”(1492-2019)*, Ed. FCE. México.
- Gruzinski, Serge y Bernard, Carmen (1992). *De la idolatría: Una arqueología de las ciencias religiosas*, Ed. FCE, México.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe (1980) [1615]. *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Ed. Siglo XXI. México.
- Harris, Marvin (1987). *Vacas, cerdos, guerras y brujas: los enigmas de la cultura*, Ed. Alianza, Madrid.
- Hartog, François (2003). *El espejo de Heródoto: Ensayo sobre la representación del otro*. Ed. FCE, Buenos Aires.
- Heródoto, (1982) [484 - 425a.C]. *Los nueve libros de la Historia*, Ed. Orbis, Barcelona.
- Hurbon, Laënnec (1993). *El bárbaro imaginario*, Ed. FCE, México.
- Itier, César (2012). *Viracocha o el Océano*, Ed. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Kagán, Richard en: González, Carlos y Vila, Enriqueta (Comp) (2003). *Grafiyas del imaginario: Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, Ed. FCE, México.
- Khun, Thomas (2000). *La estructura de las revoluciones científicas*, Ed. FCE, Buenos Aires.
- Lafaye, Jacques (1999). *Los conquistadores: Figuras y escrituras*, Ed. FCE, México.
- Lafaye, Jacques (2013). *De la historia bíblica a la historia crítica: El tránsito de la conciencia occidental*, Ed. FCE, México.
- Le Goff, Jacques (1994). *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Ed. Gedisa, Buenos Aires.
- Le Goff, Jacques (2008). *Una larga edad media*, Ed Paidós, Barcelona.
- Llinares, María del Mar (1990). *Mouros, ánimas, demonios: El imaginario popular gallego*, Ed. Akal, Madrid.
- López Austin, Alfredo y Millones, Luis (2008). *Dioses del Norte, Dioses del Sur: Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*. Ed. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- López-Baralt, Mercedes (1988). *Ícono y Conquista: Guamán Poma de Ayala*, Ed. Hiperion, Madrid.

- López de Gómara, Francisco (1979) [1555], *Historia general de las Indias*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- Lozada, Blithz (2006). *Cosmovisión, historia y política en los Andes*, Ed. Producciones Cima, La Paz.
- Magasich, Jorge y De Beer, Jean-Marc (2001). *América Mágica: Mitos y creencias en tiempos del descubrimiento del Nuevo Mundo*, Ed. LOM, Santiago.
- Mariátegui, José Carlo (1967). *Siete ensayos sobre la realidad peruana*, Ed. Amauta, Lima.
- Mignolo, Walter (1981). *El Metatexto Historiográfico y la Historiografía Indiana*, MLN, vol 96, John Hopkins University, EEUU.
- Mignolo, Walter (2007). *La idea de América Latina*, Ed. Gedisa, Barcelona.
- Millones, Luis (2007). *Taki Onqoy: De la enfermedad del canto a la epidemia*, Centro de Investigaciones Barros Arana, Santiago de Chile.
- Millones, Luis y Pratt, Mary (1989). *Amor brujo: Imagen y Cultura del amor en los Andes*. Ed. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Millones, Luis y Mayer, Renata (2012). *La fauna sagrada de Huarochirí*, Ed. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Muchembled, Robert (2012). *Historia del diablo, Siglos XII-XX*, Ed. FCE, México.
- Murra, Jhon (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Ed. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Murra, John (2007). *Organización Económica del Estado Inca*, Ed. Siglo XXI, México.
- O’Gorman, Edmundo (2012). *La invención de América*, Ed. FCE, México.
- Ossio, Juan en: González, Carlos; Rosati, Hugo; Sánchez Francisco (2011). *Guamán Poma, Testigo del mundo andino*, Ed. LOM, Santiago de Chile.
- Pease, Franklin (2007) *Los Incas*, Ed. Fondo Editorial, Universidad Católica del Perú, Lima.
- Pease, Franklin (2010). *Las crónicas y los Andes*, Ed. FCE, Lima.
- Philips, J.R.S (1994). *La expansión medieval de Europa*, Ed. FCE, Madrid.
- Platón (1992) [360 a.C]. *Diálogos VI*, Ed. Gredos, Madrid.
- Porrás Barrenechea, Raúl (1948). *El cronista indio Felipe Huamán Poma de Ayala*, Ed. Lumen, Lima.

- Pratt, Mary (2011). *Ojos imperiales: Literatura de viajes y transculturación*, Ed. FCE, México.
- Restall, Matthiew (2004). *Los siete mitos de la conquista*, Ed. Paidós, Barcelona.
- Rivara de Tuesta, María Luisa (Comp) (1992). *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Art. "El pensamiento incaico"*, Ed. Trotta, Madrid.
- Rusell, Jeffrey Burton (1995). *El diablo: Percepciones del mal; desde la antigüedad hasta el cristianismo primitivo*, Ed. Laertes, Barcelona.
- Said, Edward (2002). *Orientalismo*, Ed. Debate, Barcelona.
- San Agustín (2010) [397-398 d.C]. *Confesiones*, Ed. Gredos, Madrid.
- San Agustín (1964) [412-416 d.C]. *Obras de San Agustín XVI: La Ciudad de Dios*, Biblioteca de autores cristiano, Madrid.
- Todorov, Tzvetan (2012). *La conquista de América: El problema del otro*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires.
- Urton, Gary (2004). *Historia de un mito: Pacariqtambo y el origen de los Incas*, Ed. Centro Bartolomé las Casas, Cuzco.
- Valcárcel, Luis (2012). *Etnohistoria del Perú Antiguo. Historia del Perú (Incas)*. Ed. FCE, Lima.
- Vernant, J.P (2005). *Érase una vez... El universo, los dioses, los hombres*, Ed. FCE, México.
- Villoro, Luis (2010). *El pensamiento moderno*, Ed. FCE, Buenos Aires.
- Von Martin, Alfred (1974). *Sociología del Renacimiento*, Ed. FCE, México.
- Wachtel, Nathan en: Le Goff, Jacques y Nora, Pierre (1984). *Hacer la Historia Vol I*, Ed. Laia, Barcelona.
- Wachtel, Nathan, en: Leslie Bethell (1990). *Historia de América Latina Vol I*, Ed. Crítica, Barcelona.
- Wachtel, Nathan (1997). *Dioses y Vampiros. Regreso a Chipaya*, Ed. FCE, México.
- Wachtel, Nathan (1976). *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Ed. Alianza, Madrid.
- White, Hayden (1991). *El contenido de la forma: Narrativa, discurso y representación histórica*, Ed. Paidós Básica, Barcelona.

Artículos

Adorno, Rolena (1984). *Paradigmas perdidos: Guamán Poma examina la sociedad española colonial*, Revista Chungará, N°13, Universidad de Tarapacá, Arica-Chile, p 67-91.

Adorno, Rolena (1987). *Sobre el lenguaje pictórico y la tipología cultural en una crónica andina*, Revista Chungará, N°18, Universidad de Tarapacá, Arica-Chile.

Duviols, Pierre (1980). *Algunas reflexiones acerca de las tesis de la estructura dual del poder incaico*, Historia, IV, 2, Lima.

Duviols, Pierre (1980). *Periodización y Política: La historia prehispánica del Perú según Guamán Poma de Ayala*, Revista N°3-4, Andamarca.

Fritz, Sabine (2005). *Guamán Poma de Ayala como traductor indígena de textos culturales: La Nueva Corónica y Buen Gobierno (c.1615)*, Fronteras de la Historia, N°10, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.

González, Soledad (2012). *Guamán Poma y el repertorio anónimo (1554): Una nueva fuente para las edades del mundo en la Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Revista Chungará, N°3, Arica, Chile.

Molinié, Antoinette (1987). *El regreso de Viracocha*, Revista N° 3-4, París.

Ossio, Juan (1973). *Guaman Poma: Nueva Coronica o carta al rey. Un intento de aproximación a las categorías del pensamiento del mundo andino*. Ed. de Ignacio Prado Pastor, Lima.

Pease, Franklin (1981). *Felipe Guamán Poma de Ayala: Mitos andinos e historia occidental*, Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien, N° 37, Universidad Católica de Lima.

Rodríguez, Huáscar (2007). *Tres usos de la “mitología” andina: Wiracocha-Tunupa, la no explotación del cerro rico en Potosí y Tata Santiago*, N° 21 Universidad Mayor San Simón, Cochabamba.

Ramírez, María del Mar (1998). *Geografía fantástica y primeras apreciaciones del continente americano*, N° 8 Revista LATINA de comunicación social.

Salomón, Frank (1984). *Crónica de lo imposible: Notas sobre tres historiadores peruanos*, Revista Chungará, N°12, Arica, Chile.

Zuidema, Tom y Poole, Deborah (1982). *Los límites de los cuatro suyus incaicos en el Cuzco*, Universidad de Illinois, Estados Unidos.