

LAS OTRAS FUENTES DE GUAMAN POMA: SUS LECTURAS CASTELLANAS

Rolena Adorno
Universidad de Siracusa — New York

La invasión europea y la destrucción del imperio incaico provocó la profusión de una extensa nómina de obras escritas acerca del mundo andino. En la década de 1560, en particular, proliferaron tratados que a menudo enfocaban el régimen anterior indígena y la situación contemporánea del Virreinato de aquel entonces, y que tenían propósitos reformadores de una sociedad colonial peruana más justa en el futuro (Lohmann, 1965: 779-797). La situación de la población nativa andina motivó indudablemente el carácter contemporáneamente social de muchas de aquellas obras; el Inca desaparecido fue materia para otros. Irónicamente, los andinos de entonces no se veían a través de aquellos textos, aunque estaban presentes como informantes anónimos. Gracias a tales documentos se ha podido conocer las preocupaciones e incertidumbres de los europeos durante la primera centuria de su hegemonía en los Andes (Murra, 1970: 5). Sin embargo, se desconoce ampliamente la contraparte de esa visión, la perspectiva de los indígenas andinos en el mismo período.

La respuesta andina a lo sucedido en el Perú posterior a 1532 está potencialmente disponible en una escasa cantidad de obras escritas por autores autóctonos como Diego de Castro Tito Cussi Yupanqui (1570), Juan de Santacruz Pachacuti (1613?), El Inca Garcilaso de la Vega (1609. 1616) y Felipe Guaman Poma de Ayala (1615). La *Nueva crónica y buen gobierno* de Guaman Poma se destaca de este grupo por su extenso comentario sobre el Virreinato en tiempos del autor. Como otras obras, esta "crónica nueva" narra la historia de los Incas, pero la especial contribución del autor a los escritos indígenas fue su tratado sobre el "buen gobierno:" el mejor desempeño de instituciones coloniales como la encomienda y el corregimiento, y las actividades evangélicas e inquisitoriales de la Iglesia colonial.

El período de tiempo referido en la obra comprende cerca de cincuenta años, empezando en las postrimerías de la década de 1560 con la incursión de Cristóbal de Albornoz a la provincia de Lucanas, y continuando hasta mediados de la segunda década del siglo diecisiete con las relaciones de las campañas de extirpación de idolatrías, efectuadas en Huarochirí por Francisco de Avila. Excepto el estudio de N. Wachtel (1971a) sobre la visión andina de la Conquista en el que la *Nueva crónica* figura como fuente importante, el texto no ha sido

examinado por su potencial y significativa contribución a nuestro conocimiento del punto de vista andino sobre asuntos coloniales.

Guaman Poma ansiaba que se escucharan sus opiniones sobre estos problemas, y así concibió y llevó a cabo su "libro y corónica" en forma de carta de 1200 páginas, dirigida al Rey Felipe III. Desafortunadamente, no existe evidencia que sugiera que el manuscrito hubiera llegado a manos del Rey o que hubiese sido impreso, tal como lo esperaba el autor, durante el período colonial. Cuando Richard Pietschmann descubrió el documento en la Biblioteca Real de Copenhague en 1908, la obra era universalmente desconocida (Tello, 1939: 79-91). Desde que Paul Rivet y sus colegas del Instituto de Etnología en París publicaron una edición facsímil del manuscrito en 1936¹, la *Nueva corónica* empezó a conocerse como fuente importante de información básica sobre instituciones andinas (Murra, 1970: 6), y ha contribuido a la comprensión de conceptos auténticamente autóctonos (Wachtel, 1971b: 793-840; Ossio, 1973: 155-213). Empero, la obra ha sido calumniada, cuando no ignorada, con respecto a sus relaciones con la iniciación de las letras coloniales hispanoamericanas (Adorno, 1974: 2-7).

Lejos de suministrar una crónica de una experiencia exclusivamente personal en los inicios coloniales del Perú, el texto de Guaman Poma es, sorprendentemente una fuente excelente para analizar el clima intelectual en las primeras décadas de la colonia, cuando las relaciones de los andinos con la nueva sociedad europea eran objeto primordial de debate. El propio argumento estratégico de Guaman Poma demuestra que le eran familiares las posiciones pro-indígenas de Bartolomé de las Casas y Domingo de Santo Tomás. En su manuscrito, Guaman Poma también alude a trabajos literarios que conectan el período comprendido desde los años sesenta hasta fines del siglo dieciséis; aquéllos se refieren tanto a libros publicados en América como en Europa. Es claro que este hombre andino estaba plenamente al corriente de la naciente cultura literaria americana: Entre los primeros doce libros publicados en Sudamérica, que aparecieron en los últimos 15 años del siglo dieciséis, Guaman Poma demuestra conocimiento de un gran número de aquellos dedicados a asuntos religiosos y teológicos.

Socialmente, Guaman Poma representaba esa particular categoría, relativamente visible en la sociedad colonial, de andinos étnicos educados en la lengua

1 Todas las citas del texto se referirán a esta edición y se darán como referencias en corchetes, con número de página solamente, siguiendo la paginación original del autor reproducida en el texto facsímil.

castellana². Esta habilidad tuvo impacto importante en el transcurso de su vida; según su propio testimonio, Guaman Poma se ganaba la vida trabajando como intérprete [701] y en tal período, su empleo por Cristóbal de Albornoz, admite verificación objetiva [280] (Duviols, 1971: 230). Un número creciente de intérpretes nativos se requerían en las posteriores y más vastas campañas de extirpación (Duviols, 1971: 231) de esta manera podemos suponer que la anterior experiencia de Guaman Poma era típica de la clase de papel en la sociedad que los andinos desposeídos fueron obligados a jugar.

Si bien es justo aceptar la insistencia de Guaman Poma en haber sido testigo en la inspección de Albornoz, la pregunta central alrededor de muchos otros de sus informes es si él tomó parte en los hechos que describía, o solamente oyó hablar de ellos. Porras Barrenechea, en ningún caso un admirador de los esfuerzos literarios del cronista, ha reunido varias fuentes que dejan en duda o niegan de plano la posición de Guaman Poma como testigo ocular y participante (Porras, 1948: 30-32, 57-58). No obstante, hay muchos pasajes en el manuscrito que revelan mucho más que rumores o conocimientos librescos, aunque no hacen exactas tales atribuciones. El conocer con certeza la fecha de nacimiento de Guaman Poma nos ayudaría en la evaluación de sus reclamos. A falta de esta información, la alternativa es atenerse a la evidencia presentada dentro del texto para ubicar a Guaman Poma en tiempo y espacio.

Dos referencias recurrentes en la obra, sobre sucesos históricos prominentes de fines del siglo dieciséis, nos permiten colocar más cuidadosamente en tiempo los escritos de la *Nueva crónica*. En primer lugar, el tratamiento detallado de Guaman Poma del régimen virreinal de Francisco de Toledo (1569-1581) parece indicar que sus descripciones fueron sacadas no de una tradición oral como en los anteriores períodos que él documenta, sino de su propia memoria. Particularmente, Guaman Poma se ocupó de la primera parte del período de Toledo, cuando éste emprendió la inspección general del Virreinato y pasó cerca de cinco años en la sierra peruana. El autor andino reportó un número de acciones de Toledo como si hubiera estado presente en ellas: el viaje del Virrey desde Guamanga hasta el Cuzco, su pródiga recepción en la última ciudad y la eventual ejecución allí de Túpac Amaru [445, 450, 452] (Porras, 1948: 26).

Guaman Poma subsecuentemente interrumpió la cronológica narración que caracteriza todas las historias virreinales en el *Buen gobierno* para interpolar dos

2 Por los años de 1580, José de Acosta reconocía la existencia de los indios ladinos como categoría social, en su introducción al *Tercero* catecismo: "Finalmente... no dejarían de ser de provecho a los indios. .. Solo resta advertir, y rogar a los que en Letras, y en Lenguas vuelan más alto, no desprecian a los pequeños. ." Acosta, 1867: XIV.

prolijas disgresiones sobre la extensa legislación que Toledo promulgó mientras tanto en el Cuzco [446-448], y sobre la visita general que se hizo a los indios alrededor del Cuzco en junio de 1571 a las órdenes de Toledo [453-457] (Zimmerman, 1938: 172, 195). Guamán Poma presentó la narración de esta visita como si hubiera sido su autor original, declarando haber compuesto dicha inspección general de los indios tributarios y haberlo hecho a manera de sus antepasados [453]. Su conocimiento de primera mano del gobierno toledano se indica por la identificación nominal de los inspectores enviados para averiguar [452], y en otro contexto, por mencionar una información similar y detallada sobre la administración virreinal³. Los primeros años del régimen de Toledo, mencionado frecuente e incidentalmente, constituyeron para Guamán Poma uno de los más significativos y recordados descubrimientos en asuntos coloniales con los cuales estaba familiarizado.

Otro hecho importante en la década siguiente que atrajo la atención del cronista andino fue el Tercer Concilio Limense (1582-1583). El se refirió a las decisiones de ese organismo en numerosas ocasiones [642, 650, 679, 687, 840, 878], y su propio texto demuestra que conocía íntimamente las obras de las personas allí reunidas, como José de Acosta, Luis Gerónimo de Oré y Miguel Cabello Valboa. Otra posibilidad que merece mayor investigación es la de si Guamán Poma pudo haber trabajado en 1583 para la comisión traductora del concilio, habiendo sido posiblemente alistado por su paisano de Guamanga, el franciscano Luis Gerónimo de Oré (Tibesar, 1953: 78).

Fue pocos años después de la convocación del Tercer Concilio cuando Guamán Poma empezó a escribir su libro. Si bien la versión existente del manuscrito fue preparada entre 1613 y 1615, Pietschmann (1939) observó que muchas partes del texto pudieron haber sido escritas anteriormente y más tarde copiadas para la versión final (Tello, 1939: 93). La mejor evidencia en ambos casos se encuentra dentro de las primeras cincuenta páginas del libro. En la carta del autor al Rey, en la página 9 del manuscrito, él cita al Marqués de Montesclaros como el virrey más reciente que gobernaba al Perú; en efecto, esta carta lleva la fecha del primero de enero de 1613, y el Marqués gobernó desde 1607 a 1615. Sin embargo, en la página 47 del manuscrito, Guamán Poma terminó su capítulo sobre la historia pontificia con el nombre de Gregorio XIII. Ya que el Papa Gregorio fue elegido en 1572 y sirvió hasta 1585, Guamán Poma escribiría su "historia pontifical" por esa misma época, para luego volver a

3 Guamán Poma subrayó que las ciudades de Oropesa y Camaná se fundaron durante el régimen de Toledo, y que las minas de Oropesa fueron descubiertas por uno de los señores naturales que vivieron en la encomienda de Doña Inés Villalobos de Cabrera [1036, 1048]. El señaló un comentario hecho por Toledo acerca de Guamanga con motivo de la llegada del último a esa ciudad [1050]

copiarla, sin enmienda, en su versión final⁴. Es legítimo, por tanto, tomar al pie de la letra al autor cuando se precia de haber gastado treinta años compilando su tratado [701, 1094].

El hecho de que el cronista pasó muchos años de su vida trabajando en su obra indica lo que le debió haber representado la creación de la misma. La diversidad de lectores a quienes el texto iba dirigido, desde el Rey Felipe III hasta todas las castas y clases de la sociedad colonial, también da alguna comprensión en el propósito que él previó para su libro. De acuerdo con el prólogo general, el libro debía ser una guía práctica a la reforma moral y social de los colonizadores y a la cristianización de los indios [524]; los visitantes deberían seguir el consejo del libro en sus viajes de inspección [701] y los nativos habían de aprender las oraciones cristianas allí redactadas en su propia lengua [834-837]. En una sociedad que ponía poca atención a un humilde andino como Guamán Poma, aún preciándose de ser un “cacique principal y gobernador mayor de los indios”, la obra podía tomarse como un esfuerzo de su autor para crearse un papel social viable en una época en la que su misma cultura no podía ya presentarle modelos satisfactorios.

La composición de este libro le proveía un medio para participar en los eventos más importantes y sociales del día, de los cuales no podía disponer Guamán Poma por otra profesión. Su constante uso del doble título, “autor y príncipe”, y su autorepresentación de señor andino al estilo de las cortes europeas, revelan la perspicacia de su estrategia [366, 961]. Para promover su propia causa y la de su gente en general en un medio ambiente hostil, le era necesaria apelar a un sistema simbólico que fuera simultáneamente inteligible y aceptable en el contexto de la sociedad dominada por los extranjeros. Sin embargo, Guamán Poma regresó a la pureza de su antecedente andino para legitimar su posición como hombre calificado para hablar claro. Esta estrategia fue probablemente menos exitosa que la de aquella “gente del medio”, los mestizos; los mestizos, como el medio hermano del autor, pudieron haberle suministrado los modelos de una nueva e intermediaria identidad social⁵.

En los treinta años que le llevó completar el libro, el escrito de Guaman Poma cambió de actitud tanto como de tema, y una gran variedad de inquietudes referentes a los nativos andinos apareció a la vista. Uno de aquellos asuntos, ya

4 Hay que considerar la posibilidad de que Guamán Poma seguía una fuente escrita que no estaba al día en el tiempo en que la utilizó. Tal libro pudo ser la *Historia pontifical y cathólica* (Barcelona, 1589, 1596), de Gonzalo de Illescas, escrita durante el reinado de Gregorio XIII y popular en la industria del libro en el Perú colonial, según Leonard, 1940: 296. Sin embargo, puesto que Guaman Poma tenía relaciones con el establecimiento eclesiástico durante su madurez, pudo haberse familiarizado con la sucesión papal. Dada su atención por el detalle histórico exacto, es posible que hubiera añadido aquellos nombres subsecuentes a la lista de papas, de haber estado escribiendo y no meramente recopiando su capítulo sobre historia papal después de 1610.

5 Guamán Poma hizo del “padre Martín de Ayala” objeto de la mayor alabanza [15-17]

irrelevante desde el punto de vista europeo, era la cuestión de justos títulos y de la restitución. La encomienda estaba en decadencia, reemplazada gradualmente por la institución del corregimiento para controlar la población indígena (Kubler, 1946: 367). La política del corregimiento, previamente instituida bajo el gobierno de García de Castro alrededor de 1565 (Lohmann, 1970: 147), se convirtió en fuerza mayor de opresión para los andinos bajo el poder de Toledo. La principal queja de los andinos contra los españoles en este período fue precisamente la confiscación y robo de tierras y propiedades a través del corregimiento (Vargas Ugarte, 1942: 121). Guaman Poma declaraba que el establecimiento del corregimiento conllevaba una apropiación, a larga escala, de las tierras de las comunidades indígenas⁶.

Otra fuente de objeción del autor peruano al sistema colonial tenía que ver con los malos efectos de la encomienda; pues si ésta era un asunto muerto desde el punto de vista europeo por los años de 1585 (Lohmann, 1970: 154), todavía era de vital importancia para los andinos obligados a vivir bajo ella. Guaman Poma atacó la encomienda, contando con los memoriales y tratados de padres dominicos como Las Casas y sus colegas en el Perú para robustecer su argumento contra ella.

En realidad, las demandas de los dominicos en favor de la restitución habían influenciado enormemente los puntos de vista de Guaman Poma, y es interesante especular acerca de cuales pudieran haber sido sus relaciones con la orden. Según la narración del cronista, los dominicos estaban activos en Guamanga durante el curso de su vida [646]. Aunque Guaman Poma condenó frecuentemente los abusos de los dominicos contra los indios, declaró a la vez su admiración hacia ellos como hombres santos y eruditos: "pero ellos algunos son grandes cristianos y grandes letrados. . . y lo fueron desde sus antepasados" [646]. Guaman Poma alabó la acción del Arzobispo de Lima, el dominico Jerónimo de Loaysa, muerto en 1575, por legar sus bienes al Hospital de Santa Ana en Lima [698]. Este acto ejemplar de Loaysa sobre la restitución fue repetido por otros propietarios, puesto que el Arzobispo había convencido a muchos limeños para que hicieran actos finales de penitencia y restitución

6 Poma declaró:

"como don francisco de toledo dio orden de proueer corregor de prouincias en gran daño de los yndios deste rreyno como se a de perder la tierra por ellos a causado gran daño y pleytos y perdiciones de los yndios y como se perdera la tierra y quedara solitario y despoblado todo el rreyno" [446].

(Lohmann, 1966: 38-77). Guaman Poma celebró la rectitud moral de varios feligreses que habían hecho lo mismo en un capítulo llamado "sentencias" [727-737].

Las ideas de Loaysa sobre la restitución cristiana de la propiedad mal adquirida fueron presentadas en su "Avisos para confesores" (1560), que se basaba en una guía similar escrita mucho antes por Las Casas (Lohmann, 1966: 52). Los argumentos sobre la materia propuestos por Guaman Poma eran a su vez tan similares a la exposición de los preceptos de Loaysa que el escritor andino debió estar enterado de este documento u otros de la misma clase⁷. Guaman Poma alegaba que los europeos debían devolver a los andinos todas las tierras que les habían robado [915, 958], utilizando el mismo vocabulario que tanto Loaysa como Las Casas habían empleado anteriormente. El dirigió sus demandas pro-restitución hacia grupos sociales idénticos a los que los dominicos habían identificado⁸. La cruzada de Guaman Poma para devolver las tierras del Perú se fundamentó indudablemente en los anteriores esfuerzos del Arzobispo Loaysa a quien llamó un santo varón [698].

Guaman Poma también estaba familiarizado con el colega de Las Casas en el Perú, Domingo de Santo Tomás, a quien elogió, en una parte de su obra, como hombre erudito [646], y a quien mencionó por sus logros literarios en otra [912]. En 1560 Domingo de Santo Tomás había sido el primero en escribir un diccionario de la lengua quechua (1951a y 1951b). Aunque Guaman Poma admiraba la dedicación de Santo Tomás a la lengua materna del escritor andino, no estaba más que criticando al primer quechuólogo por dos razones. Por un lado, el cronista hizo una crítica de carácter técnico cuando lo acusó de confundir los términos indígenas con el equivalente español en su *Léxico* [1079]. Como primer trabajo de esta clase, el diccionario de Santo Tomás no logró captar ni la riqueza del quechua ni la ingeniosidad de sus significados; en este sentido se justifica la crítica de Guaman Poma (Santo Tomás, 1951b: XIX).

La segunda y mayor objeción que el andino hizo al trabajo de Santo Tomás fue el error de este último al tratar el asunto del origen y la historia antigua de los indios peruanos [1079]. Guaman Poma estaba aparentemente familiarizado con el *Léxico* del dominicano, que no incluía tal discusión, aunque otra de sus obras, la *Gramática*, exponía el hecho del origen de los indios como descendientes de Adán que habían emigrado a las Indias en la antigüedad (Santo

7 Véase, por ejemplo, una guía profesional anónima citada como el primer documento sobre restitución moral que apareció en el Perú Colonial: Lohmann Villena, 1966: 51; A. Barinaga, 1955: 565-570.

8 Loaysa advirtió que no sólo los encomenderos, sino también sus esposas, viudas y herederos, mayordomos y comerciantes que recibían beneficios producidos por la población nativa fueron responsables de la restitución. Jerónimo de Loaysa, "Avisos para confesores", en Lopetegui, 1946: 576-580.

Tomás, 1951a: 202). En todo caso, Guaman Poma habría considerado inadecuada tal versión por ser demasiado general; desde el punto de vista de cualquier hombre cristiano, los indios eran, en última instancia, descendientes de Adán.

Era tema repetido y específico de Guamán Poma que las Indias fueron originalmente pobladas por uno de los hijos de Noé que había venido a los Andes inmediatamente después del Diluvio [25, 49, 74-75, 911]. La mitologización de Guamán Poma refutaba a aquellos otros cronistas que habían relacionado los indios del Nuevo Mundo con otras razas infieles de tiempos atrás [61]. Al identificar los primeros indios como nietos del mismo Noé, Guamán Poma les atribuía a ellos el conocimiento del Dios verdadero [53, 54, 56]

Este punto de vista tenía claras implicaciones políticas en el tratado de Guamán Poma sobre el “buen gobierno”. Ya que la civilización andina se había desarrollado dentro de una antigua tradición de adoración al Dios verdadero, y ya que los indios se habían cristianizado desde la visita de San Bartolomé a los Andes [92-93], entonces, según el autor, los encomenderos no tenían por qué estar en el Perú. Su misión pública de gobierno espiritual era superflua, y debían devolver inmediatamente todos los dominios temporales a los legítimos propietarios, los naturales andinos [549]. Fue dentro de este sistema complejo que Guamán Poma incriminó a Santo Tomás por no haber ubicado explícitamente el origen de los indios como seres teísticos. Esta excéntrica característica del texto del cronista fue punto clave en su demanda por la restitución de las tierras perdidas a los andinos.

En asuntos más actuales que históricos, Guamán Poma seguía la manera y el método de las peticiones de los dominicos anteriores. El memorial de 1560 de Santo Tomás y Las Casas a Felipe II parece haber sido un modelo en miniatura para su petición de 1200 páginas al Rey. Los dominicos empezaron su alegato destacando la necesidad moral y práctica de abolir la encomienda y las concesiones de los indios a perpetuidad con enérgicas advertencias acerca de la declinación potencial de las fortunas de la Corona en las Indias (Pérez de Tudela, 1958: 466). Guaman Poma utilizó un argumento similar en su diálogo inventado con Felipe III para proponerle una acción reparadora. Por cuanto los dominicos habían previsto no más que una reducción en la población andina, Guaman Poma advirtió de su desaparición. Declaró que España no era nada sin las posesiones ultramarinas y sus habitantes naturales: “por que sin los yndios Vuestra Majestad no vale cosa por que se acuerde Castilla es Castilla por los yndios” [964].

Guamán Poma tomó los argumentos principales del “memorial” y continuamente los repitió en su propia obra: primero, la encomienda debía

abolirse porque no había justificación legal para ella [549, 550, 559, 915, 958]. Este argumento estaba sustentado, como ya lo vimos, por la interpretación de la historia antigua hecha por el autor. Fuera de eso, a los encomenderos tanto como a otros no andinos, se les debía prohibir entrar a los caseríos de los naturales [506, 524, 966, 977, 1117] (Pérez de Tudela, 1958: 467). La solución para Guaman Poma, como para los dominicos, era devolver las tierras del Perú a los andinos:

“conzederando esto su magd. deue bolber
por sus caciques principales y de yndios
pobres deste rreyno y no ay otro quien mejor
buelba como quien tiene mejor derecho por
la ley de que no ay otro nenguno cino el
rrey para esto” [958].

Sin embargo, existe allí una sutil pero importante diferencia en la manipulación de Guaman Poma de estos argumentos concernientes a la justa devolución de tierras. Aunque los dominicos discutían contra la injusticia y el retorno del país a la autoridad de los señores naturales, su razonamiento permanecía en un plano “teórico”. Guaman Poma estaba de acuerdo con ese pensamiento, pero en cambio, él fundamentó sus demandas sobre su propia angustia y desesperación acerca de los derechos violados de su pueblo. Desde su experiencia como miembro de la sociedad indígena, no sólo describió una situación de injusticia sino también demandó la reparación de los agravios de los cuales era víctima. No obstante, los paralelos en substancia y estilo muestran la íntima amistad del autor con la obra de los “grandes letrados” de la orden dominica; los escritos y los sermones de ésta última produjeron por lo menos una serie de reacciones y reflejos en la población indígena andina.

La influencia dominica en Guaman Poma no se quedó en la manera como él elaboró sus solicitudes por la justa devolución de las tierras expropiadas a los andinos. También podemos ver que uno de los tratados formales de Las Casas, en el campo de la polémica política, el *Tratado de las doce dudas*, le suministró una fuente de estímulo intelectual. Se sabe que el *Tratado* circuló entre los dominicos en el Virreinato peruano (Lohmann, 1966: 67), a través de aquellos miembros activos de la orden en Guamanga, el autor andino debió haberse enterado de la obra. Por ejemplo, los Principios de Las Casas pueden leerse línea por línea en el capítulo llamado “conzederaciones” de Guaman Poma, y una de

éstas últimas puede tomarse aparte, punto por punto, para mostrar que las *Doce dudas* fueron su fuente⁹. (Este proceso también sirve para hacer más inteligible la a veces no muy clara exposición de Guaman Poma). El autor andino utilizó el texto castellano y latino de Las Casas como modelo y siguió muy de cerca la línea argumental del dominico. En efecto, transformó las cistas de otros autores hechas por éste último en anécdotas acerca de la vida personal y carácter de cada figura trazada mientras mantenía el sentido del original¹⁰.

Aun cuando Guaman Poma admitió el punto de vista providencialista de que el descubrimiento y la conquista del Nuevo Mundo podían considerarse una misión ordenada divinamente para llevar el cristianismo a los indios, el insistió en

9 Cf. Guaman Poma, *conzederación* [915] y los *Principios* I y II de Las Casas: el primero dice:

"que aues de conzederar que todo el mundo es de dios y anci castilla es de los espanoles y las yndias de los yndios --y guenea es de los negros que cada destes son legitimos propetarios no tan solamente por la ley⁽¹⁾ como lo escriuio san pablo que desde dies anos estaua de posicion y se llamaua rromano quien puede ser esta ley⁽²⁾ por que un espanol al otro espanol aunque sea judio o moro son espanoles que no se entremete a otra nacion cino que son espanoles de castilla la ley de castilla que no es de otra generacion⁽³⁾. . . los yndios son propetarios naturales deste rreyno-- y los espanoles naturales de espana --aca en este rreyno son estrangeros mitimays cada cada uno en su rreyno son propetarios legitimos poseedores no por el rrey cino por dios y por justicia de dios⁽⁴⁾ hizo el mundo y la tierra y planto en ella cada cimiento el espanol en castilla el yndio en las yndias"⁽⁵⁾ [915].

Los pasajes numerados arriba corresponden al texto del *Tratado de las doce dudas* como sigue:

1. *Principio 1*: Todos los infieles tienen jurisdicción sobre sus posesiones y territorios: a ello se añaden privilegios de soberanía. Este derecho a la jurisdicción es mandado no sólo por legislación humana (el "no tan solamente por la ley" de Guaman Poma sino también por ley divina y natural. (Las Casas 1958v: 486).
 2. Es una referencia al texto de Romanos 13, citado por las Casas en *Principio 1*: los cristianos dispuestos bajo la jurisdicción de incluso un rey gentil tienen que honrar y obedecer a aquel monarca. (Ibid., p. 487).
 3. *Principio 11*: los infieles que viven entre cristianos son vasallos de los reyes cristianos, como por ejemplo los judíos y moros que vivían en Castilla estaban obligados a obedecer las justas leyes de ese reino. (Ibid., p. 488).
 4. *Principio 11*: los indios del Nuevo Mundo, como infieles que nunca usurparon los territorios cristianos ni perjudicaron en alguna forma a las naciones cristianas, poseen sus propios reinos y ejercitan legítimamente su propia jurisdicción: cualquier intervención de soberanía extranjera sería una violación de la ley natural. (Ibid., p. 489).
 5. *Principio 11*: Las Casas propone el *Principio 1* como prueba de la validez del segundo *Principio*. (Ibid., pp. 489, 486), puesto que se había dado como evidencia la cita del Génesis I. (Guaman Poma reiteró aquí el *Principio 1* y luego parafraseó el Génesis I).
- 10 Donde Las Casas citó al Cardenal Cayetano, en el *Principio 11* sobre los derechos de los infieles para gobernar sus propios territorios (Las Casas, 1958v: 490). Guaman Poma hizo un dibujo de un piadoso "catón de rroma" que aparece arrodillado y lleva un elegante vestido del siglo 16 y cuyas devotas virtudes son elogiadas por el escritor andino [916].

el principio de que “Castilla es Castilla y Rroma y (sic) Rroma” [642]. expresión que puede leerse como forma abreviada de “cada natural en su rreyno en todo el mundo” [915]. Nuevamente, él seguía a Las Casas, cuyos principios III y IV de las *Doce dudas* habían declarado que la única causa justa por la concesión de la soberanía de las Indias a los Reyes de Castilla y León era la difusión de la fe cristiana pero que esta autoridad no estaba encaminada a despojar a los indios de sus propios derechos y jurisdicciones (Pérez de Tudela ed., 1958: 466).

Así, aún a los veinte o quizás cuarenta años de la muerte de Las Casas, cuando sus preocupaciones ya no eran objeto de debate entre los del establecimiento colonial, sus ideas gozaron de una segunda ola de vitalidad entre los miembros de la población nativa andina.

El uso imaginativo de mayor alcance que Guaman Poma dió al repertorio ideológico de Las Casas fue la utilización del tema popular de que los andinos no habían sido conquistados en una guerra justa. Desechando otras versiones escritas del encuentro inicial entre españoles e indios con las que estaba familiarizado Guaman Poma reescribió ese importante episodio de la historia peruana en tal manera que Martín Malque de Ayala (no coincidentemente el padre de Guaman Poma), como embajador de Huáscar Inca, cedió voluntariamente la soberanía del Perú al embajador de Carlos V, Francisco Pizarro en un ficticio encuentro en Tumbes en 1532 [375-376]. Basado en este episodio en su historia de la conquista, Guaman Poma declaró repetidamente que no hubo conquista militar del Perú [117, 162, 393, 447], y reiteró mordazmente el argumento en el capítulo sobre los encomenderos para negarles cualquier derecho de jurisdicción sobre los naturales peruanos [550].

Aunque los tópicos de guerra justa y restitución eran asuntos importantes para Guaman Poma, y aunque el acudía claramente al pensamiento dominico para su propia orientación, era para él el abuso generado por las instituciones españolas de la encomienda y el corregimiento la más flagrante manifestación de la dominación española. A lo largo de toda la obra, el volvió continuamente a estos dos temas centrales. Si bien la encomienda ya no representaba la mayor amenaza para la población indígena por el tiempo en que Guaman completó su manuscrito, seguía siendo importante para un andino como él que había vivido y observado su abuso durante el tercer cuarto del siglo dieciséis. En el último cuarto de la misma centuria, la encomienda fue gradualmente derogada por la administración colonial. Para los naturales que vivían bajo su dominio, sin embargo, era todavía una desagradable memoria de injusticia y sufrimiento, y Guaman Poma hizo un ataque a fondo de las grandes iniquidades del sistema [547-559].

Una forma de subjugación contemporánea ampliamente difundida era el

corregimiento sobre el que Guaman Poma descargó una serie de invectivas dirigidas tanto a las formas de administración como al medio del control de la población nativa [487-524]. El cronista peruano dio como ejemplo de los abusos del corregimiento el caso de Cristóbal de León, un “decépulo” de Guaman Poma y víctima de un corregidor de la provincia de Lucanas, por haber hecho varias peticiones y protestas formales contra los administradores¹¹. Los propios esfuerzos de Guaman Poma por mitigar las injusticias del corregimiento incluían el establecimiento de clases para enseñar a leer y escribir a los andinos para que pudieran defenderse de los corregidores [495]. También citaba peticiones a favor de indios conocidos a quienes él había representado en diversas localidades [512, 515].

La existencia de tales peticiones ha sido ya verificada; la documentación muestra que Guaman Poma era tenido claramente como un subversivo desde el punto de vista de la administración colonial local (Porras, 1948: 33, 72-73; Guillén, 1969: 89-92). Cuando declaró cuán despreciados eran los indios ladinos por los colonizadores, y cómo aquellos eran a menudo desterrados de sus propias provincias para evitar que ellos entablaran pleitos contra los españoles [906]. Guaman Poma volvió a manifestar que se estaba creando un nuevo papel social. Definido por la habilidad para leer y escribir y alentado por gente como él mismo, el peticionario, como el escritor, usaba la palabra escrita como medio principal de intervención social y de protesta (Fig. 1).

Otra área notable en la obra de Guaman Poma, que será el objeto final de estudio en este ensayo, refleja muy bien los cambios de perspectiva del autor sobre lo sucedido alrededor de él durante las décadas en que compuso su tratado. Este era el asunto del proselitismo religioso y la conversión de los naturales a la cristiandad. Mientras que en su exposición histórica negó que los antiguos andinos hubieran sido infieles, en términos pragmáticos admitió la necesidad de un vigoroso y dedicado proselitismo entre su gente. Las referencias de Guaman Poma a las series anteriores de concilios eclesiásticos celebrados en Lima con el objeto de formular mejores métodos de convertir a los naturales ejemplifica esta preocupación. De acuerdo con su propio testimonio, el autor estaba enterado de las decisiones hechas por el Tercer Concilio Limense en 1582-83, y conocía y hacía uso de las obras doctrinales que dicho grupo produjo bajo el liderazgo de José de Acosta [1079]. Es evidente que el *Tercero catecismo y exposición de la*

11 Guaman Poma explicó como fue perseguido Cristóbal de León, siendo puesto en el cepo, habiéndole quemado su casas y desterrado de su provincia [494, 495, 680, 690, 937, 1097, 1109].

doctrina christiana por sermones, el primer fruto de la imprenta americana, llegó a manos de Guaman Poma. Al examinar la manera como él utilizó dicha obra en su propio texto, se observará como el escritor andino respondió a los métodos conciliares de conversión de los indígenas (Acosta, 1867: XII).

El *Tercero catecismo* es una serie de 31 sermones cortos, presentados en versiones simultáneas de español y quechua. Incluida en los sermones estaba una exposición sencilla pero completa de doctrina cristiana y una guía básica de vida cristiana que tenía en cuenta los vicios más comúnmente practicados por los naturales. Haciendo eco de la mayor preocupación del Tercer Concilio, el proemio al *Tercero catecismo*, hecho por el Arzobispo Toribio Mogrovejo, estableció que el aspecto de mayor importancia era hacer ver a la gente indígena el error de sus creencias antiguas (Acosta, 1867: XII). Sin embargo, sobre el punto crucial de usar las lenguas nativas para predicar, la conveniencia se impuso al principio, y el sacerdote desconocedor del quechua se verá obligado simplemente a memorizar los textos, "porque con tomarlos de memoria y predicarlos con buen afecto, podrán sin duda hacer gran fruto en los indios" (Acosta, 1867: XII).

Guaman Poma estaba de acuerdo en que el sermón doctrinal en quechua era fundamental para el éxito de la evangelización; esto se indica por la referencia a varios sermones que dijo haber oído predicar donde, en efecto, satiriza la falta de conocimiento de su lengua materna por parte de los predicadores españoles [611-612]¹². La aparente contrariedad de actitudes por parte del autor andino revela la complejidad y la sutileza de su visión social. Como ya se ve, Guaman Poma criticó duramente a los sacerdotes misioneros, y para él los sermones cortos y memorizados eran evidencia de la más flagrante hipocresía [610]. Satirizó este punto visualmente en una escena en que un grupo de feligreses queda dormido mientras un cura en el púlpito sermonea rutinariamente en una lengua que en realidad no conoce [609] (fig. 2).

Guaman Poma trató virtualmente todos los temas referidos en el *Catecismo* en su propia obra, incluso discusiones sobre los sacramentos del bautismo, la confesión y el matrimonio [613, 615, 617]. Del *Tercero catecismo*

12 Lo siguiente es la traducción, hecha por el Profesor Jorge L. Urioste, del texto original en quechua de Guaman Poma: se reproduce el sermón entero: ¡Borrachines, enfermos, glotonos, borrachos, adulteros, putillas, ladrones, brujos, hechiceros! Uds. no le ofrecen ni oro ni plata al padre. Mujeres, Uds. temen al padre como si fuera un demonio, el diablo o el infierno. No quieren ni ver mi casa. Yo soy más señor que rey y que el mismo señor Inca. Yo soy más el *kuraka*, yo soy un licenciado. ¡Los voy a colgar por cierto. Les voy a sacar el pellejo! Hijitos míos, no merecen ni siquiera mis zapatos. Oigan sólo esto y muy bien. Que los ampare Dios. Porque Uds. son mis hijitos muy queridos y venerados es que yo les enseño en este mi sermón. Yo, su padre, es quien se lo dice". [612]

tomó el catálogo completo de costumbres cristianas y las reformuló en su obra, señalando aquellas que su pueblo debía llevar a cabo por dibujar varias escenas en las cuales estaban comprometidos los naturales en estas actividades ejemplares¹³.

Guaman Poma también acudió a la forma estilística del sermón para dirigirse a los españoles y para atacar mordazmente sus malos hechos. Los prólogos que acompañan a cada uno de los capítulos dedicados a los varios grupos sociales de la colonia son esencialmente, sermones cortos y arengas que denuncian las atrocidades cometidas por los colonizadores en contra de los naturales. Aquí adoptó el autor la misma prosa estridente y amenazante que caracterizaba los sermones del *Catecismo*; la advertencia de que aquellos colonialistas que no hicieran la restitución irían a parar al infierno es típica de su técnica retórica [367, 1077].

El examen del texto conciliar a lo largo del de Guaman Poma revela el alcance con que éste último fue compuesto según el modelo de la guía conciliar para la vida cristiana. Aún el prefacio del autor a la *Nueva corónica* parece una paráfrasis del proemio del Arzobispo Mogrovejo al *Tercero catecismo*, escrito en 1584¹⁴. En tanto que la semejanza no es indicación segura de que Guaman Poma aprobara las acciones acordadas por el Tercer Concilio, su repetida alabanza a los jesuitas, no por coincidencia la orden que guió y dominó dicho Concilio, demuestra al menos su inicial respuesta afirmativa a las mayores tendencias evangelizadoras en el Perú colonial [479, 659, 637, 697] (Fig. 3). Para el cronista andino, una de las causas de su aprobación de los jesuitas puede haber sido la actitud enunciada por Acosta y compartida por muchos de apoyar la evangelización completa y rigurosa a la vez de mantener una postura liberal y

13 Si bien el sermón XXVIII de Acosta trata de la "oración" Guaman Poma dibujó a varios andinos arrodillados piadosamente en oración [821, 823, 833]; justo cuando Acosta discutía los puntos doctrinales de la Creación, muerte y sufrimiento en el purgatorio, las glorias del cielo y las agonías del infierno (sermones VII, XXX, y XXXI). Guaman Poma preparó los dibujos ilustrando esas materias y las discutió respectivamente [910-911, 831-832, 938-939, 941-942].

14 El proemio de Mogrovejo:

"aprobamos los dichos sermones, y los demás, por de fe católica y sana doctrina, y por muy útiles y prouechosos para que... enseñe por ellos la Doctrina Cristiana a los Indios... (Acosta, p. ii).

El prólogo general de Guaman Poma:

"la dha coronica es muy util y prouechoso y es bueno para enmienda de uida para los cristianos y enfieles y para confesarse los dhos yndios... y para sauer confesarlos a los dhos yndios los dhos sacerdotes"(1).

Otro modelo para los manifiestos propósitos religiosos de Guaman Poma fue probablemente el *Confesionario para curas de indios* (Lima, 1585) de Acosta.

tolerante hacia otros aspectos de la cultura indígena (Duviols, 1971: 241-243).

El principal empuje del programa misionero cristiano permanecía por supuesto en el esfuerzo de alejar a los naturales de sus creencias antiguas. Este esfuerzo, sin embargo, varió en intensidad a lo largo de los primeros ochenta años de la colonia. Si bien los primeros misioneros en el Perú pusieron de relieve la importancia proselitista de predicar en lenguas nativas, eran frecuentemente poco rigurosos en sus técnicas de conversión; el simple bautismo fue la primaria, y muchas veces única, actividad evangelizadora, y una disposición generalmente tolerante prevaleció hacia la población indígena. La reacción andina a este estilo misionero puede verse en el gran encomio de Guaman Poma por el trabajo de aquellos primeros misioneros: “que los dichos padres en tiempo de la conquista... le ajuntaua con amor y caridad y nunca se hazia justicia ni le castigaua ni le asotaua y anci todos se llegaua al dicho padre” [604-605].

Esta actitud benevolente por parte de los predicadores cambió radicalmente a finales de la década de 1560 con la sublevación del movimiento de Takiy Unquy. El inspector y visitador Cristóbal de Albornoz emprendió una violenta campaña para extirpar este movimiento milenarista y logró añadir el apoyo de los colonizadores por su política. Los acontecimientos en Europa pueden haber servido para galvanizar esta actitud cada vez más rígida, porque España misma tenía que conquistar en guerra a los moriscos recalcitrantes de Granada en 1569-1570; por los años de 1609 había ya expulsado a este último grupo que se consideraba sospechoso de renegar de las creencias cristianas. Esto es, por supuesto, el mismo período en que las “herejías del Norte” habían estimulado las reacciones contrarreformadoras institucionalizadas por la Iglesia en el Concilio de Trento (1545-1563).

Los escritos de Guaman Poma proporcionan la visión andina tanto hacia el primer período de extirpación como hacia el posterior a principios del siglo siguiente. Una comparación de su actitud frente a las dos series de hechos revela su propia percepción cambiante con respecto a estos esfuerzos y sus implicaciones para la gente nativa. Conforme se mencionó antes, Guaman Poma había servido de intérprete al visitador Albornoz [280], quien pasó varios años en la provincia de Lucanas en el esfuerzo por destruir el movimiento de Takiy Unquy (Duviols, 1967: 9-10). Duviols señala que Guamán Poma trabajó para Albornoz durante el período de 1566 a 1570, y cita como evidencia de esto la descripción de un castigo novedoso para la idolatría que aparece tanto en Guaman Poma como en el texto de Albornoz (Duviols, 1971: 194)¹⁵. La similitud de estas

15 Duviols, 1971: 194. El texto de Albornoz es un reporte escrito en 1570 en el que un castigo que no aparece en el texto conciliar es descrito como sigue: “l'imposition de la *coroza* et la promenade á califourchon sur un lama, le long de la rue la plus fréquentée”. Abajo aparece el pasaje correspondiente a Guaman Poma, también

descripciones no es gratuita, porque observamos que. veinte páginas después de que describe Guaman Poma este castigo, hay un dibujo de un indio soportándolo [675]. Guaman Poma dice que este castigo se debe aplicar a aquellos que faltan a la misa, e identifica al sacerdote que está al lado del pobre indio humillado como el mismo Cristóbal de Albornoz (Fig. 4).

Los primeros contactos del autor andino con Albornoz pueden haberse reanudado más tarde, después de 1580, cuando éste había terminado su “Instrucción para descubrir todas las guacas del Perú (Duviols, 1967: 9). pues este texto se entrelaza frecuentemente en la propia discusión de Guaman Poma sobre las prácticas religiosas en los tiempos del Inca; puede haber sido así la “Instrucción” de Albornoz una de las fuentes para el capítulo “Idolos guacas” de Guaman Poma. Por ejemplo, Albornoz empezó su “Instrucción” sobre “guacas generales” que eran aquellos ídolos que él encontraba amplia y actualmente venerados (Duviols, 1967: 18-25); los cuatro o cinco que él consideraba particularmente nocivos por su prevalencia fueron los mismos que describió Guaman Poma en sus capítulos sobre las guacas de los Incas y sobre las prácticas comunes de brujería de su tiempo¹⁶. Cuando Guaman Poma describió las guacas particulares de varias regiones de Chinchay Suyu [267], mencionó catorce diferentes provincias todas ellas incluidas en el catálogo de Albornoz sobre las provincias visitadas en su viaje de inspección (Duviols, 1967: 25-35). Parece que la totalidad de la exposición de Guaman Poma sobre las antiguas prácticas de los Incas se basó, irónicamente, en datos recogidos por él como parte del equipo de Albornoz a finales de los sesenta. La noción de que Guaman Poma trabajaba para los visitantes cuando presencié dichas prácticas está corroborada por una nota que añade a su descripción de la antigua *yllapa*: “y aci me quiere mal los que hazen esto” [276].

La reacción del cronista peruano al proyecto de Albornoz en Lucanas fue positiva. El confesó su admiración por el inspector llamándola “llano santo hombre” y “brabo juez” [676]. Su insistencia en que los practicantes de la idolatría debían ser castigados “cin misericordia” confirma su aceptación de los

citado por Duviols:

“el quarto le asenten y le corosen con papel en la cauesa pintado un demonio que le este enquietando a que no haya a misa y del cuello atado con una sogá y en la mano una candela sendida lo lleve por penitencia lo mismo a de ser la pena de los hicheseros ydultras” [653].

16 Albornoz describió las *illapa*, *apachita*, *quacanqui* y *uzno* (Duviols, 1967: 19, 23, 24) como lo hizo Guaman Poma: *uacanqui* [276], *yllapa* [276] *apachita* [263] y *uzno* [265].

juicios y castigos de Albornoz como firmes y rigurosos aunque justamente aplicados [878]. Que esta aprobación era en realidad emulación puede verse al final del capítulo de Guaman Poma sobre los ritos y costumbre religiosos incaicos; allí declara que había escrito la exposición anterior sobre la antigüedad para que las prácticas idolátricas *actualmente* perjudiciales a las creencias católicas pudieran descubrirse y castigarse [278]. De esta manera, Guaman Poma convirtió su descripción de las supersticiones antiguas en una guía útil a los visitantes contemporáneos; él imitaba, en efecto, la clase de reporte que su ocasional patrón Albornoz acostumbraba hacer.

El texto de Guaman Poma tiene adicional semejanza con el de Albornoz en cuanto a sus juicios sobre la prohibición de determinados rituales actuales. El inspector concluyó su manual advirtiendo contra cualquier adherencia a las costumbres viejas; danzas o taquíes, la horadación de las orejas y el uso del pelo largo debían ser estrictamente prohibidos (Duviols, 1967: 24). Guaman Poma previno contra las mismas prácticas [297, 878], y dibujó una serie de figuras para ilustrar la peor de ellas en su capítulo sobre la sociedad indígena de su tiempo. Una de estas composiciones pictóricas se denomina “borrachera”, y muestra a un hombre andino en cuclillas, vomitando, mientras un demonio alado con cuernos y cola se arrodilla sobre la espalda del borracho; una mujer colocada a su lado toca un tambor [862] (Fig. 5). Sin mencionar a Takiy Unquy por el nombre, la descripción verbal que acompaña al cuadro se refiere a aquellas prácticas asociadas con ese movimiento de revitalización, como se puede verificar al compararlo con el texto documental de Albornoz¹⁷.

Otro de los dibujos de Guaman Poma en la misma serie se titula “hichisos”

17 El texto de Guaman Poma continúa:

“Los dhos yndios estando borracho el mas cristiano aun que sepa leer y escriuir trayendo rosario y bestido como espanol. . . en la borrachera habla con los demonios . . . si los dhos yndios hiciesen cin borrachar las fiestas. . . fuera fiesta de cristiano danzas y taquies y bayles. . . lo confieso como Lo e bisto estando borracho ydulatran y fornican a sus hermanas” [863].

Guaman Poma también relaciona a los *taquíes* con la idolatría, en las páginas 115, 297, 861. La descripción de Albornoz del *Takiy Unquy* continúa: al referirse a los descendientes contemporáneos de los Incas establece:

“Estos Ingas siempre desearon bolver a recuperar estos reinos por los medios posibles. . . y . . . procuraron indios ladinos criados entre nosotros y los metieron alli dentro con dadivas y promesas . . . tomando un genero de bayle que intitularon *taqui oriqo* . . . y si alguna repugnancia hallauan en alguno trayan una confación de maca, que con tanta cantidad como era tocar la una y la tocace a cualquier bebida, los hazian loquear y baylar y darse con las cavecas por las paredes”.

(Duviols, 1967: 36).

y muestra a un andino que mata a una llama atenazando su corazón con sus manos desnudas [880] (Fig. 6). Guaman Poma identifica esta práctica como una vieja superstición que debía castigarse con cincuenta azotes. También advierte que los animales debían matarse solamente por decapitación, y que los rebaños debían ser cuidadosamente trasquilados en todo el reino [881]. Todas estas recomendaciones corresponden a otro de los avisos de Albornoz que exigía la trasquiladura de ovejas como punto importante para reducir las prácticas asociadas a las guacas (Duvols, 1967: 38).

Después de la decapitación del movimiento de Taqiy Unquy, el Virreinato peruano estuvo en calma por algún tiempo durante el cargo de Toribio de Mogrovejo como Arzobispo de Lima (1581-1606). Mogrovejo, de actitud liberal y pro-indígena, se encargó personalmente de las inspecciones, y Guaman Poma admiraba su trabajo como visitador [690]. A la muerte de Mogrovejo en 1606, empezó un nuevo período de proselitismo severo y represiones. Francisco de Avila, crítico ardiente del pobre estado de fe entre los naturales, fue nombrado inspector de idolatría en 1610 (Vargas Ugarte, 1959: 307); ese cargo señaló el comienzo de la más intensa campaña contra la idolatría que el Perú hubiera experimentado alguna vez (1610-1615).

La actitud de Guaman Poma había cambiado dramáticamente en el curso de los años que llevó escribiendo. En 1610 y después, cuando las mayores campañas de extirpación estaban en marcha, él vio el movimiento que demolió las religiones andinas como una de las más amargas experiencias sufridas por los naturales. A estas alturas de la visión de Guaman Poma de la sociedad colonizada regía el famoso extirpador Avila. En una parte del libro que fue probablemente el último en escribirse, Guaman Poma narra sus viajes de pueblo en pueblo, recontando sus entrevistas en el camino con españoles y naturales. Al referir su conversación con tres ancianas de Hatun Xauxa, escribe que ellas le habían informado de persecuciones y torturas infligidas a los indígenas bajo la dirección de Avila para que confesaran ser idólatras [1110-1111]. Irónicamente, el castigo de la coraza que Albornoz anteriormente había usado y que Guaman Poma había respaldado como una forma justa de humillación pública era el mismo que ahora utilizaba Avila para perseguir a los andinos inocentes [1111]; Guaman Poma contradujo con amargura.

La repetida arenga de Guaman Poma contra Avila que empieza “¿o que buen dotor a donde esta buestra anima?” completa la valoración de Guaman Poma de los esfuerzos para destruir las costumbres autóctonas; habiendo originalmente considerado tales campañas como positivas, como un paso constructivo en la creación de una nueva sociedad andina, concluye finalmente que ellas no eran más que otro expediente dirigido a quebrar la voluntad de los

nativos y a despojarlos de sus posesiones. La injusticia severa del movimiento de extirpación en la segunda década del siglo diecisiete fue para Guaman Poma una de las causas principales que cambió su anterior optimismo reformista en una actitud de despecho, que convierte el capítulo autobiográfico de su libro en un recital de desesperación [1094-1129]. Aunque los jesuitas figuraron prominentemente en la guerra contra la idolatría, no hay, interesantemente, evidencia textual de un cambio en su actitud cordial y positiva hacia ellos. Todo su rencor acerca de la extirpación se dirige contra Francisco de Avila, que no era jesuita.

A pesar de que la *Nueva corónica y buen gobierno* no se concibió como un diario personal, la obra presenta las reflexiones de un andino pensativo sobre las corrientes políticas y sociales de la colonia durante un período de varias décadas. Si bien podemos ver la reacción andina hacia sucesos específicos en el período colonial dentro de la obra de Guaman Poma, mi argumentación más amplia es que su respuesta a la sociedad colonizada en que vivía fue, en realidad, la creación de su libro. Como intérprete y secretario la palabra escrita fue de suma importancia para él. Además, la gente a quien más admiró era autores de libros [912. 1078-1079]. Entre las prominentes figuras literarias estaba el criollo franciscano de Guamanga, Luis Jerónimo de Oré. Sin duda, Guaman Poma lo conoció desde muy joven ya que la familia de Don Martín Malque estaba relacionada con la de Oré (Porrás, 1948: 19).

El cronista andino emuló a Oré en más de una manera: como Oré. Guaman Poma se volvió gran devoto de las obras de Fray Luis de Granada el asceta español del siglo dieciséis y, al menos en una ocasión, Guaman Poma se apropió de un pasaje entero del *Symbolo cathólico indiano* de Oré y lo utilizó en su propio libro¹⁸. Oré fue indudablemente uno de los grandes héroes literarios de Guaman Poma, puesto que la *Nueva corónica*, como el *Símbolo*, fue concebida como guía práctica para la gente andina y los sacerdotes que los adoctrinarían en la fe católica. La obra de Guaman Poma discutió la historia de las Indias desde el origen de los habitantes de los Andes desde el Diluvio hasta las descripciones contemporáneas geográficas y demográficas de las provincias, ciudades y pueblos del Virreinato¹⁹; la obra anterior de Oré se dedicó a los mismos asuntos, y fue organizada en la misma forma. Partiendo desde lo que Guaman Poma tenía que decir acerca de todos los roles y funciones sociales que veían a su alrededor, parece justo concluir que Oré y los otros autores no fueron solamente los héroes literarios de Guaman Poma, sino sus únicos héroes en un

18 Véase las referencias a Fr. Luis de Granada en Oré: 1598: ff. 47-49 y Guaman Poma [367-912]; un largo pasaje en Guaman Poma [1078-1079] sigue al *Símbolo* de Oré (f37v-f38r) casi fielmente.

19 Cf. Oré. (f6r-v) y Guaman Poma [11]; Oré (ff. 31-32), y Guaman Poma [982-1077].

ambiente que consideraba, por los años de 1615, como desesperadamente corrupto.

El tratado extraordinario de Guaman Poma llama la atención porque no tuvo un objetivo único, sino que se propuso varios fines sociales. Ya que la protección y la preservación del pueblo andino fue su principal motivo, Guaman Poma siguió la línea de los escritores que empezaron con Las Casas y Domingo de Santo Tomás al solicitar al Rey por escrito sobre la necesidad urgente de reformar la administración colonial y devolver las tierras a sus propietarios legítimos. Al ver Guaman Poma la evangelización de los naturales como la estrategia más útil para facilitar la participación de estos en la nueva sociedad, emuló los esfuerzos de Acosta y Oré al componer un manual religioso con ejercicios devocionales en quechua. Para guiar la reforma de la sociedad colonial, escribió un manual enciclopédico para cada diferente categoría social. En cada una de estas tareas, Guaman Poma creó para sí mismo, a través de sus escritos, un papel social que no estaba a su alcance en el mundo exterior. Para Guaman Poma, su obra fue tanto una respuesta a un medio ambiente hostil como un intento de adoptar medidas correctivas contra el.

BIBLIOGRAFIA

- ACOSTA, José de
[1583] 1867 *Tercero catecismo y exposición de la doctrina christiana por sermones* (Lima, 1583; reimpresión; París: Librería de Rosa y Bouret, 1867).
- ADORNO, Rolena
1974 "Racial Scorn and Critical Contempt, *Diacritics*, 4.
- ALBORNOZ, Cristóbal de
1967 "Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas", en Duviols, 1967.
- BARINAGA, A.
1955 "Documento nuevo sobre casos morales de indios", *Missionalia Hispánica*, 12.
- CABELLO VALBOA, Miguel
1951 *Miscelánea Antártica*, Instituto de Etnología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- DUVIOLS, Pierre
1967 "Un inédit de Cristóbal de Albornoz: "La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas", *Journal de la Société des Américanistes*, 56, Paris.
1971 *La lutte contre les religions autochtones dans le Perou colonial: la extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660*, Travaux de L'Institut Français d'Etudes Andines", 23. Lima-Paris.
- GARCILASO DE LA VEGA, El Inka
[1609] 1960 *Los Comentarios Reales de los incas en Obras completas*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.
[1616] 1960 *Historia general del Perú*, B.A.E., Madrid.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
[1615] 1938 *Nueva corónica y buen gobierno (Codex péruvien illustré)* (1936; rpt. Paris: L'Institut d Ethnologie, 1968).

- GUILLEN GUILLEN, Edmundo
1969 El cronista don Felipe Guamán Poma y los manuscritos hallados en el pueblo de Chiara, *Amaru Revista de artes y ciencia*, Lima, No. 10.
- KUBLER, George
1946 "The Quechua in the Colonial World", en *Handbook of South American Indians*, 2.
- LAS CASAS, Bartolomé
1958 *Obras Escogidas de Fr. Bartolomé de Las Casas*, V, ed. Juan Pérez de Tudela, B.A.E., Madrid.
- LEONARD, Irving
1940 "Don Quijote en Lima, 1606" en *Hispanic Review*, 8.
- LOHMANN VILLENA, Guillermo
1965 "Juan de Matienzo. autor del *Gobierno del Perú* su personalidad y obra" *Anuario de Estudios Americanos*, 22 Sevilla
1966 "La restitución por conquistadores y encomenderos un aspecto de la incidencia lascasiana en el Perú", en *Estudios Lascasianos* Sevilla.
1970 "El licenciado Francisco Falcón (1521-1587): vida, escritos y actuación en el Perú de un procurador de los indios", *Anuario de Estudios Americanos*, 27, Sevilla.
- LOPETEGUI, M.
1945 "Apuros en los confesionarios". *Missionalia Hispánica*, 2.
- MILLONES SANTA GADEA, Luis
1964 "Un movimiento nativista del siglo XVI: el *Taki Onqoy*", *Revista Peruana de Cultura*, 3, Lima.
- MURRA, John V.
1970 "Current Research and Prospects in Andean Ethnohistory", *Latin American Research Review*, 5.
- ORE, Luis Gerónimo de
1598 *Symbolo Cathólico indiano*, Lima.
- OSSIO A., Juan
1973 "Guamán Poma: Nueva Corónica o carta al rey. Un intento de aproximación a las categorías del pensamiento del mundo andino, en *Ideología mesiánica del mundo andino*, ed. Juan M. Ossio, Lima.
- PEREZ DE TUDELA, Juan
1958 *Obras Escogidas de Fr. Bartolomé de Las Casas*, Tomo V. B.A.E., Madrid.
- PIETSCHMANN, Richard
1939 *Nueva corónica y buen gobierno* de Don Felipe Guamán Poma de Ayala, revisión sumaria". trad. Emilia Romero, en *Tello*, 1939.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl
1948 *El cronista indio Felipe Huamán Poma de Ayala*, Lima.
- SANTO TOMAS, Domingo de
1951a *Gramática o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú*, Lima.
1951b *Léxico o vocabulario de la lengua general del Perú*, Lima.
- SANTO TOMAS, Domingo de: y LAS CASAS, Bartolomé de
1958 "Memorial", en *Opúsculos, cartas y memoriales*, en *Obras escogidas de Fr. Bartolomé de las Casas*, ed. Juan Pérez de Tudela Bueso, V. B.A.E., CX, Madrid.
- TELLO, Julio C.
1939 *Las primeras edades del Perú por Guamán Poma*, Lima.
- TIBESAR, Antonine
1953 *Franciscan Beginings in Colonial Peru. Academy of American Franciscan History, Monograph Series*, No. 1. Washington D.C.
- VARGAS UGARTE, Rubén
1959 *Historia de la Iglesia en el Perú*, II, Burgos.

- 1942 *Historia del Perú: Virreinato(1551-1591).*
- WACHTEL, Nathan
- 1971a "Pensée sauvage et acculturation", *Annales*, 26. pp. 793-840;
- 1971b *La visión des vaincus. Les Indes du Pérou devant la Conquête espagnole*, Paris.
- ZIMMERMAN, Arthur Franklin
- 1938 *Francisco de Toledo, Fifth Viceroy of Peru 1569-1581* (1938; rpt; New York, 1968).

PRINCIPALES ADESERDESAMINADO

el buen principal se le tra y lengua de español q̄ sepa hazer
una petición en te rogatorio y pleyto y q̄ no sea borracho ni
coquero ni jugador ni mentiroso en este reyno



Fig. 1: El buen cacique principal sirve a los suyos por leer y escribir.

CERMONI DEL POCVRA



90 hina

sermon

Fig. 2: El cura ignorante del quechua tiene poco éxito en predicar a los naturales. A pesar de su indiferencia, la paloma que representa el Espíritu Santo entra por la ventana.

es , p ,
LOS PADRES DE LA COMPANIA

Jesús son hombres en todo el mundo que llaman y hacen cosas y dalo q
 tiene a los pobres mas en este veey no



confesame padre de todos
 mis pecados no me p regu
 tes de las uacas y de los d.
 por amor de jesus ceito y
 de maria sal me a psol
 uame y no
 me cily es
 por lap uer
 ta ten mi
 seu curgi
 a sermi
 a ruma

si los dhus k'el rentos padres fue do tu nanda cuangelos dela
 y pre dicage paiones de jesus ceito y de la uirgen m
 y de todos los s^{os} y ora del purgato y de las agreda es
 uirtua nose huy rian los d^{os} preo ka ta x^o n^o acas

Fig. 3: Aquí Guaman Poma retrata un jesuita como "santo hombre."

CAPITULO PRIMERO DE VECEINTA CHRISTOBAL DE ALBOR

nos uen m. del general de las. madre y q. era buena just. h. u. a.



149

Christobal

Fig. 4: Cristóbal de Albornoz aquí dirige el castigo de la corosa.

IÑIS LABORACHERA-MACHAS CA



borrachera

Fig. 5: La borrachera de Taki Unguy, retratada como una síntesis pictórica de dos mundos culturales: el indígena y el occidental cristiano.

iñs Q̄MATA EL CARNERO

Los carneros como en tiempo de ysulatka mete lamano
al derecho del corazón q̄ no mata a iñs como enes kien

po de cristiano q̄ de quelle el pesue

so del carnero q̄ es hechisero

y sulatka q̄ mata al uso

antigo y sea casti

gado d'lyñ yñ
enes r'eyno



hichi sos

q̄ los yñs

Fig. 6: La matanza ritual de una llama.