

ICONOS DE PERSUASION:

LA PREDICACION Y LA POLITICA EN EL PERU COLONIAL

Rolena Adorno

*Universidad de Michigan*

A partir del momento en que Fray Antonio de Montesinos predicó un sermón sobre los derechos humanos de los amerindios en Hispaniola en 1511, la predicación y la política se encontraron indisolublemente unidas en el Nuevo Mundo. Desde el principio, la retórica religiosa fue un arma prominente en los intentos de establecer relaciones adecuadas entre las razas. Las Casas defendió a los amerindios insistiendo en la necesidad por parte de los colonizadores de practicar sus obligaciones cristianas de restitución, y, en el Perú, los padres dominicos Domingo de Santo Tomás y el primer obispo y arzobispo de Lima, Jerónimo de Loaysa, trabajaron para los mismos fines, éste exigiendo la restitución de propiedad y tierras a los andinos en su *Guía para confesores* (Lopétegui 1945; Lohmann Villena 1966). Hasta la década de 1580, sin embargo, la cuestión de la relación entre las razas en el Perú no fue planteada a la población nativa misma; estas nociones fueron expuestas en los primeros catecismos y colecciones de sermones que se publicaron en ediciones bilingües o trilingües y que iban dirigidas, a través de los padres doctrinantes, a parlantes de quechua y aymara. La conjunción de un lenguaje teológico y una enseñanza política y social produjo una respuesta por parte de los andinos que, sabiendo leer y escribir el castellano, dejaron a la posteridad el testimonio de su aparente asimilación a los valores que representan los textos doctrinales. Juan de Santacruz Pachacuti, un cacique de Collahuas, y más especialmente Felipe Guamán Poma de Ayala, un descendiente de la dinastía Yarovilca de Huánuco, escribieron historias de los Incas que revelaban, a la vez, la reacción de sus autores a la "literatura de conversión".

Se presenta como tema de interés la lectura simultánea de textos teológicos españoles y de narraciones escritas amerindias por el hecho de que uno de estos autores andinos, Felipe Guamán Poma, utilizó como modelo para su *Nueva Corónica y buen gobierno* —y a menudo citaba textualmente— las obras religiosas<sup>1</sup>. Al descubrir la evidencia de la retórica eclesiástica en el libro de Guamán Poma, vale la pena preguntar qué papel desempeña. Para explorar en los sermonarios los intentos de proselitización y más extensamente, la respuesta crítica de Guamán Poma a todos ellos, propongo un análisis retórico y semiótico. Así podemos examinar la confrontación literaria inicial entre el europeo y el amerindio en y a través del mismo lenguaje religioso en el que esa confrontación se enmarcaba. Mi interés se centra en el uso del lenguaje teológico cristiano y sus implicaciones sociales, tal y como esto se entendía por parte de los vencidos.

## UN COMENTARIO ANDINO SOBRE LA PREDICACION COLONIAL

Tal vez el punto de partida más revelador para esta excursión sea el dibujo en el cual Guamán Poma presenta a un padre doctrinante predicando un sermón en quechua a una congregación andina (Figura 1). El predicador, hablando en quechua, declara: “Hijos míos, les voy a anunciar el Evangelio, la Sagrada Escritura. No deben servir a las divinidades locales. Antes, sus antepasados vivieron así, pero ustedes ahora ya están bautizados, hijos” (Guamán Poma 1980: 623). Como es evidente en el dibujo, la reacción de la congregación no es uniforme: algunos feligreses miran atentamente al cura; por lo menos una mujer hace esto devotamente. Un hombre llora, y otras dos personas duermen pacíficamente durante el sermón. La paloma que entra por la ventana abierta es la expresión iconográfica de un principio teológico importante: los defectos, tanto de oratoria como del carácter personal, del cura no impiden que el mensaje del Evangelio alcance a los que lo escuchan (*Tercer Catecismo* [1585] 1773: x).

Este texto resume aparentemente las opiniones de Guamán Poma sobre la predicación colonial contemporánea, haciendo énfasis en la necesidad de separar a los andinos de sus antiguas creencias. En las páginas subsiguientes a este dibujo, Guamán Poma (1980: 624-626) presenta en quechua una serie de sermones que aportan retratos satíricos de corrupción y de avaricia sacerdotal; estos textos paródicos se presentan como si fueran vocalizados por los

---

1. Guamán Poma ([1615] 1980: 1) comienza su libro declarando: “La dicha corónica es muy útil y provechoso y es bueno para emienda de vida para los cristianos y enfielos y para confesarse los dichos yndios y emienda de sus vidas y herronía, ydúlatras y para saber confesarlos a los dichos yndios los dichos sacerdotes. . .”.

mismos predicadores. Al contrario, hay un texto, elaborado en una sintaxis más española que quechua, que se le atribuye a la elocuencia del famoso predicador Cristóbal de Molina, al cual Guamán Poma dice haber escuchado predicar en el Cuzco (ibid.: 625). Por la burla apasionada que el autor andino hace de los practicantes de la retórica eclesiástica, por un lado, y, por otro, la admiración que expresa en el caso de Molina, es evidente que a Guamán Poma le importa mucho esta vía de comunicación entre las dos razas. Por consiguiente, será útil examinar las estrategias retóricas contenidas en las obras de instrucción religiosa dedicadas a la conversión del pueblo andino al cristianismo.

## LA TEORIA RETORICA DE HACER LAS COSAS VISIBLES

Entre las obras consagradas a la tarea de la cristianización de los pueblos andinos están los primeros catecismos publicados en el Perú con autorización del Tercer Concilio Provincial, reunido en Lima en 1582-83. Dos catecismos se publicaron bajo una cubierta en 1584 en una edición trilingüe de español, quechua y aymara (*Doctrina christiana y catecismo para instrucción de los yndios y de las demás personas*), y un tercer catecismo y exposición de la doctrina por sermones fue publicado en 1585 en una edición bilingüe español-quechua (*Tercero catecismo y exposición de la doctrina christiana por sermones*). Al sermón se le consideraba un modo favorecido de enseñanza; se le atribuía una eficacia mayor a la del formato de pregunta-respuesta porque se consideraba que el sermón, apoyándose en el arte retórico, era capaz de mover el afecto del receptor. Los autores del *Tercero catecismo* ([1585] 1773: xiv) establecían que el sermón o la “plática del predicador” era el mejor medio no sólo de informar a las gentes nuevas, sino también de persuadir las para que siguieran la doctrina cristiana. Para el propósito de la presente discusión, los sermones del *Tercero catecismo* sirven como ejemplos del género del período en cuestión (1585-1615). Esta obra era en realidad la fuente principal de sermones para el clero rural durante las primeras décadas del siglo XVII (Duviols [1971] 1977: 342).

Véamos como era la teoría de la retórica eclesiástica. Según la obra de gran influencia de Fray Luis de Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica* ([1576] 1945: t. 3, p. 324), el sermón era responsable únicamente de las cuestiones de acomodamiento; es decir, en vez de evocar un solo efecto deseado en todos los oyentes, como era el caso de un orador, al predicador le era preciso ministrar a las diferentes necesidades de todos y de cada uno de sus oyentes, o sea: “aterrar a algunos, alentar a otros, consolar a aquellos. . . y a cada uno de por sí aplique las medicinas que convengan para su salud”. El afectar emocionalmente al oyente dependía, según Fray Luis (ibid.: t. 3, p. 507), de dos cosas: de la grandeza del tema que se estaba considerando, y de la habilidad del pre-

dicador para presentarlo ante los ojos del oyente: “propongámosle como paciente a sus ojos”. A menudo se utilizaban representaciones gráficas para acompañar los sermones de la época (Maravall 1975: 498); sin embargo, aún con la ayuda de jeroglíficos o pinturas por descifrar, la labor del predicador de “hacer las cosas visibles a los ojos” precisaba de la capacidad del lenguaje oral o escrito de crear imágenes visuales.

El prefacio al *Tercero catecismo* ([1585] 1773: vii-xiv) facilitaba pautas a la comunicación específicamente intercultural: El lenguaje seleccionado debía corresponder a las capacidades de los oyentes: los argumentos debían repetirse con una frecuencia tal que se grabaran en las mentes de los oyentes; el estilo del lenguaje debía ser como el de conversaciones entre amigos en vez de el de la declamación dramática; y el lenguaje debía persuadir al igual que explicar. Se recomendaban símiles y ejemplos como los mejores medios de hacer inteligible lo extraño y de desviar a los andinos de sus antiguas prácticas rituales (“vicios”, en el léxico de los predicadores) (ibid.: xi-xii, xv). Desde luego, los símiles o las comparaciones no podían traducirse directamente al medio visual; por el contrario, tenían que transformarse en metáfora, un objeto en sustitución de otro (véase Bucher 1981: 34-37). El símil y la metáfora se utilizaban ambos en los textos doctrinales, y en la respuesta artística y literaria de Guamán Poma a ellos.

En sermón tras sermón, la discusión del *Tercero catecismo* se desviaba de la explicación de conceptos teológicos a los problemas de la conducta moral cristiana entre los andinos. De las exposiciones sobre el pecado y la explicación de los Diez Mandamientos, surgió un código de comportamiento social dirigido a los nativos amerindios en cuanto al tema de su relación con la raza dominante. Con respecto a esto, será útil resumir las principales enseñanzas de estos textos para poder comprender mejor la contestación polémica que hizo a ellas nuestro autor andino.

*Jerarquía espiritual y jerarquía social.* Un punto crítico en los sermones era la explicación del concepto del Dios trinitario en términos de autoridad, jerarquía y omnipresencia; de particular controversia era la explicación de la noción del pecado, la maldad y su castigo, utilizando la metáfora humanidad/bestialidad para contrastar la oposición virtud/pecado. Dentro de este modelo de la justicia divina, la cuestión central era el triunfo y la destrucción (o la prosperidad y la ruina) de naciones. Para comunicar el modelo cristiano de la autoridad de Dios, en distinción contraria a la religión solar andina y particularmente a la veneración de las divinidades andinas locales, se utilizaba la je-

rarquía de padre/hijo. A Dios se lo definía por el concepto del padre, y la humanidad, en su relación a la divinidad, quedaba identificada como hijo o hija. A través de esta identificación metafórica familiar y de familia, repetida numerosas veces en los sermones del *Tercero catecismo* [1585] 1773: 5, 7, 8, 10, 13, 22, 38, 45, 49, 103), se fijaba la autoridad en base a esta jerarquía.

En varios sermones, esta relación jerárquica entre la divinidad y la humanidad se transponía al modelo de relaciones entre las razas. La metáfora daba paso al símil, y se apremiaba a los parroquianos andinos a que obedecieran a las autoridades seculares —reyes, gobernadores, corregidores y *kurakas*, como buenos hijos e hijas (*Tercero catecismo* [1585] 1773: 299, también 178, 294, 361). La omnipresencia de Dios se explicaba geográficamente: Dios estaba en España y en el Perú, en todas partes y en todo momento (ibid.: 59). Omnipresente, el dios cristiano protegería a los andinos, por ejemplo, del *kuraka* que los amenazaba exigiendo que proporcionaran falsos testimonios (ibid.: 270-271). Esta definición geográfica de la divinidad cobró gran importancia, como veremos, en la obra de Guamán Poma.

*La bestialidad pecaminosa.* En cuanto al tema del pecado, la metáfora y los símiles de bestialidad se utilizaban para acusar a los andinos de maldad: el hombre que no aprendía la ley de Dios se veía como bestia (ibid.: 288); se le acusaba al andino de comportarse como un caballo o un perro debido al concubinato al igual que por la borrachera, la lujuria, el adulterio y, peor que todo, la sodomía (ibid.: 188, 303, 314-316, 324, 346). Sobre el castigo por estos pecados, los sermones citaban las prácticas andinas de idolatría, borracheras rituales, y ofensas sexuales para explicar y justificar la conquista extranjera del Tawantinsuyu.

En este contexto, la destrucción de la nación peruana se interpretaba como debida al castigo divino de Dios (ibid.: 347-348). Estas declaraciones revelan una estrategia retórica por la que los asuntos seculares y temporales quedan explicados por sanciones divinas. El adulterio se interpretaba como responsable de toda desgracia: enfermedades, epidemias, calamidades de cosecha y ganado (ibid.: 343). A consecuencia de la lujuria, Dios permitió, declaraba el sermón, que los andinos fueran esclavizados y que la “nación de los indios” fuera castigada “como le correspondía” (ibid.: 304, 333). Sodoma y Gomorra proporcionaban el arquetipo con que amenazar a los andinos en el sentido de que, si éstos no enmendaban su comportamiento, Dios provocaría la muerte de toda la nación y su desaparición de la tierra (ibid.: 347-348). Estos intentos de enseñar a los andinos el concepto cristiano del pecado terminaban en

una interpretación de la historia andina y del destino nacional basada en simples equivalencias: la bestialidad equivalía al pecado, y el pecado aportaba los castigos temporales y eternos divinos.

Aunque esta manera de razonar era bastante corriente en la estrategia retórica de los autores y predicadores religiosos de Europa en aquella época, la táctica se cargaba fuertemente cuando se llevaba a cabo en un contexto colonial e interracial; la jerarquía impuesta no era meramente espiritual, sino también política y social. Reaccionando a las implicancias políticas de estos argumentos teológicos, Guamán Poma intentaría a su vez funcionar con equivalencias, pero las suyas no eran tan simples. Las oposiciones binarias de bestialidad/humanidad, civilización/barbarie, castigo/recompensa, y prosperidad/destrucción, eran inadecuadas para enfrentarse al hecho de que la retórica extranjera desacreditaba los valores de la civilización andina y aprobaba la desarticulación de la sociedad autóctona. El carácter formulístico de la retórica eclesiástica y de su imaginería acababan siendo simplistas y arbitrarias, cuando se examinaban desde el punto de vista andino. La obra artística y literaria de Guamán Poma pone en juego un sistema ideológico sintético que en última instancia rechaza las oposiciones iconográficas de cielo e infierno, del monstruo satánico y la paloma del Espíritu Santo. La discusión que sigue se dirige a dos problemas relacionados que Guamán Poma unió en el dibujo del cura predicando (Figura 1): el primero es la retórica verbal del sermón y la segunda es el poder de la iconografía visual misma.

## METAFORA Y SIMIL: UNA RESPUESTA ANDINA

El intento de Guamán Poma de manejar esta retórica visual y verbal se apoya en un nuevo léxico bicultural de términos: De la tradición literaria europea, Guamán Poma selecciona el tema del mundo-al-revés y la imagen del Lucifer. De la cultura andina, toma el concepto de *pachakuti*, es decir, la destrucción cataclísmica y la subsecuente renovación del mundo y del tiempo (Wachtel 1973: Ossio 1973: 187-188), y el tema verbal y pictórico de la gesta espiritual andina, contenida en un rezo quechua clásico, “*Pacha kamaq ¿maypim kanki?*” (“Creador del universo, ¿dónde estás?”). A la vez que Guamán Poma trabaja con el lenguaje teológico cristiano en sus manifestaciones verbales y pictóricas, vuelve a las fórmulas clásicas del sistema andino de pensamiento. Al hacer esto, lleva a cabo una crítica de la ideología cristiana como árbitro de las relaciones entre las razas; el resultado es su rechazo de la ideología que intenta asimilar y de la iconografía asociada a ella.

La clave de esta transformación ideológica e iconográfica es la combinación que Guamán Poma hace de dos conceptos independientes que se manifiestan iconográficamente y que parecen estar totalmente desconectados. Uno es el topos del mundo-al-revés, derivado de la literatura y el arte europeos y utilizado para expresar una crítica a las relaciones jerárquicas de la sociedad. El otro es la evocación de Guamán Poma del antiguo rezo quechua, planteado como pregunta, y a la que él mismo propone una respuesta descorazonadora. Esta coordinación del tema del mundo-al-revés y de la respuesta a la oración andina representa la conclusión de la búsqueda ideológica de Guamán Poma, porque se encuentra en el último capítulo de su libro, añadido a los cuadernos ya cosidos (véase Adorno en Guamán Poma 1980: 1; xxxii-xlvi). Guamán Poma termina su libro esencialmente dos veces, una vez después de su último viaje a Lima, y de nuevo después de su llegada, cuando hace el recuento (1980: 1004-1039) de la experiencia y de los descubrimientos de ese viaje —entre ellos, las noticias de la campaña brutal de la extirpación de idolatrías emprendida por Francisco de Ayala. Es en este momento final cuando aparece la sorprendente articulación de imágenes.

*El mundo-al-revés.* Camino a Lima, Guamán Poma (1980: 1034-1035) cuenta como él y un pobre arriero con el que estaba viajando encontraron a otro arriero. Este último viste con afectada elegancia y es excesivamente orgulloso. Después de describir cómo el mulero arrogante, con aires de oficial de la ley, intenta —sin éxito aparente— que el compañero de Guamán Poma le entregue su mula, Guamán Poma (ibid.: 1136) dice: “. . . A todos veo hazerse justicia, que todo lo haze sólo a fin de quitalle la dicha mula, mundo al revés. Es señal que no hay Dios y no hay rrey. Está en Roma y Castilla. . .”.

Guamán Poma da al icono del mundo-al-revés su significado más corriente: el bien vestido y orgulloso mulero tiene pretensiones de elevarse por encima de su clase, comportándose como un oficial de la ley para servir su propia ley de interés personal. Guamán Poma se queja amarga y continuamente de que el mundo esté al revés, es decir, que los señores étnicos legítimos hayan sido sustituidos por gente común y oportunista (ibid.: 222, 411, 450, 544, 618, 776, 1136, 1138). Su crítica, que describe como ha cambiado el orden normal de las cosas y como se han revertido los papeles, puede resumirse por la combinación de sus textos visuales y verbales del siguiente modo:

El objeto de mayor ataque por parte de Guamán Poma en el mundo desbarajustado es el indio común cuyas pretensiones a categoría y privilegio están honradas por oficiales coloniales que o no conocen, o se niegan a fami-

liarizarse con el sistema andino de categoría heredada. Retratado aquí (Figura 2) está “don Juan Capcha, indio tributario, gran borracho”, que se presenta a sí mismo como si fuera un gran señor, *apu*, “lo qual en Castilla”, dice Guamán Poma (ibid.: 791) con gran ironía, “digeran que este yndio era señor de encomienda”.

El otro fenómeno que lleva a Guamán Poma a lamentar que el mundo esté al revés son las pretensiones extravagantes de los extranjeros; aunque sean “españoles pulperos, mercachifles, jastres, zapateros, pasteleros” o panaderos, alfareros o practicantes de otros oficios mecánicos (ibid.: 222, 411, 450, 544, 776), éstos se llaman a sí mismos “don” y “doña” —el mundo está al revés. Peor todavía es el cura que se llama a sí mismo doctor y licenciado, siendo ignorante y casi analfabeto (ibid.: 544), y que pasea vestido de seda y otras finzas. El cura representado aquí (Figura 3) es ejemplo del individuo que tiene ilusiones de ser “señor absoluto” en su territorio y que tiene pretensiones de ser un erudito con demasiada categoría y prestigio como para entenderse con los indios. La colusión impía de los dos grupos —los indios comunes y los oficiales coloniales— invierte el mundo a su condición trastornada y elimina toda esperanza de justicia. Aquí (Figura 4) un cura tiene a unos cuantos amigos invitados a cenar: borrachos, indios bajos, mestizos y mulatos, según el subtítulo, todos los cuales participan en la explotación de los indios mientras que se hace caso omiso de los señores étnicos auténticos o se los exila. Exclama Guamán Poma enfadado (1980: 618), “¡Qué buen don Juan-Mundo-al-Revés conciba al borracho!”.

La conclusión que Guamán Poma saca de estar el mundo al revés, es decir, la “señal que no hay Dios”, carece de imagen iconográfica directa. La negación es un concepto que no se puede materializar en el campo pictórico (Bucher 1981: 35); más adelante se hará evidente cómo Guamán Poma expresa indirectamente esta negación como una afirmación de otro tipo. De momento, el significado de las declaraciones verbales merece comentarse.

*La soberbia de Lucifer.* El ir de una interpretación estereotipada del mundo-al-revés a un lamento sobre la ausencia de Dios es un salto lógico sin sentido inmediato. El primero es un comentario estrictamente social; el último, una observación de significado cósmico. Guamán Poma unifica estas dos zonas creando entre ellas un enlace ideológico e iconográfico. En ésta, casi la última página del libro, Guamán Poma abrevia una serie de conclusiones que ha estado elaborando a lo largo de su obra. El eslabón que falta en esta cadena de condenas —lo que existe entre los polos de la crítica social y el lamento

espiritual— es el del pecado de la soberbia, el orgullo excesivo y la arrogancia, el crimen del mismo Lucifer.

Los hombres malos que le han dado la vuelta al mundo con sus pretensiones son culpables del pecado de la soberbia, y Guamán Poma los presenta en la imagen de Lucifer. Al condenar la arrogancia colonial y andina en estos términos en más de ochenta ocasiones, y al utilizar el símil verbal de Lucifer en una docena de ellas, Guamán Poma encuentra en la figura de Lucifer el modelo teológico perfecto para comprender causa y efecto, maldad y retribución, pecado y condena<sup>2</sup>. La figura de Lucifer posee dos aspectos claves: la debilidad de sucumbir al gran orgullo y el castigo cósmico repartido a consecuencia de este primer pecado. Mientras que Guamán Poma de vez en cuando usa la figura del Inca como metáfora por la cual condenar las pretensiones de los colonialistas al poder absoluto y al privilegio que sólo un rey legítimo merece, es aparente que él ve la mayor potencia de Lucifer como término de comparación. Lucifer, después de todo, representa la autoridad erróneamente usurpada, y, consecuentemente, dramáticamente castigada.

Sin embargo, el poder del icono de Lucifer es sólo potencial dentro de la lógica interna del sistema iconográfico de Guamán Poma. La pretensión luciferina permanece evidente a través de la narración en prosa y la visual, pero es castigada muy pocas veces. El corregidor que persigue al cacique descansa pacíficamente en armonía conyugal, aún cuando su juramento resuena en las cortinas de la cama, “¡Hina wañuy, pleytista!” (“¡Muere así, pleytista!”) y el cacique castigado resuelve sufrir esta prueba por Dios (Figura 5). El corregidor en la mesa atiende a sus compinches rumbosamente y con alegría (Figura 4), y corregidor y cura disfrutan del juego (Figura 6). En el mundo iconográfico de Guamán Poma, tales manifestaciones de soberbia luciferina permanecen sin castigo.

## LA FALLA DE LA FORMULA CRISTIANA

En términos generales, entonces, Guamán Poma ve en la colonia mucho más evidencia de fechorías que de los castigos que les deben corresponder. A quién había escuchado los sermones que interpretaban la misma conquista del

---

2. Por ejemplo, Guamán Poma (1980: 439) arenga contra los colonizadores utilizando la imagen de Lucifer y su pecado de soberbia: “Ves aquí, tontos y encapases y pucilánimos pobres de los españoles, soberbiosos como Lusefer. De Luysber se hizo Lusefer, el gran diablo. Ací soys bosotros, que me espanto que queráys ahorcaros y quitaros bos propio buestra cauesa y quartesaros y ahorcaros como Judás y echaros al ynfierno”. Guamán Poma (ibid.: 494, 551, 598, 813, 961, 969, 1178) hace numerosas otras comparaciones entre la arrogancia colonial y la satánica.

Perú como un acto de retribución divina, la falta de castigo en el caso de los colonizadores debía de molestar mucho. La cuestión de lo merecido es por lo tanto doblemente difícil de resolver: por un lado, desde la perspectiva de Guamán Poma, los pecados de los españoles justifican ampliamente un castigo que nunca llega; por otro, los andinos han sido castigados sin justificación. Para resolver la paradoja, Guamán Poma combina el icono de Lucifer y la promesa de castigo divino con el fenómeno andino de *pachakuti*, el concepto de la destrucción cósmica y cíclica del universo y su renovación.

*La destrucción cósmica y el castigo humano.* La primera referencia de Guamán Poma al *pachakuti* explica su interpretación de como los antiguos andinos conocían el Diluvio universal que ocurrió en tiempos de Noé (1980: 51). No sorprende, dada la referencia bíblica, que el autor andino defina el *unu yaku pachakuti* como un “castigo de Dios” (ibid.). La noción de castigo divino es también explícita en sus otras referencias a *pachakuti*, que se encuentran en los capítulos que narran las biografías de los doce Incas. Allí, intriga especialmente el hecho de que Guamán Poma interpone al catálogo de catástrofes andinas pasajes enteros del *Memorial de la vida cristiana* de Fray Luis de Granada, integrando así en un solo tejido, las narraciones de las tradiciones orales andinas y la interpretación europea de acontecimientos bíblicos (cf. Guamán Poma 1980: 94-95, 109 y Granada [1566] 1945: t. 2, pp. 220-221, 312).

Además del esfuerzo obvio por parte de Guamán Poma de integrar la experiencia del mundo andino con la versión judeo-cristiana de la historia universal, su empleo de los ejemplos de castigo divino y de los “milagros y pestilencias de Dios” de Fray Luis ofrecen garantías a la durabilidad y a la claridad de la fórmula de pecado/castigo, causa/efecto. Esto es, los ejemplos de Lucifer, Sodoma, David, Saúl y Nabucodonosor consuelan por la consistencia y la claridad con las que la justicia divina se reparte en ellos. Los ejemplos bíblicos están de acuerdo en significado con algunos de los ejemplos de Guamán Poma (1980: 94, 109) toma del mundo andino, como los castigos de los antiguos andinos por negarle hospitalidad al dios Pariacaca (éste se sustituye por ermi-

- 
3. Menos en una, en todas sus referencias a *pachakuti*, Guamán Poma lo identifica como castigo divino. Esa excepción es su descripción de la época de la guerra civil entre los príncipes incaicos Huáscar y Atahualpa que abrió el camino a la conquista española del Perú (1980: 925). Guamán Poma indudablemente se abstiene de llamar a este *pachakuti* un castigo divino en el sentido cristiano, porque atribuir a esta época (que llama *Pachakuti Runa*) la retribución divina sería aceptar la interpretación perjudicial de los predicadores europeos. En ésta, la caída del imperio andino se debía a los pecados de sus ciudadanos.

taños pobres y padres franciscanos en la versión de Guamán Poma) o las calamidades de hambre, sequía, y pestilencia que duraban varios años durante el reinado de Pachacuti Inca. Guamán Poma atribuye estas grandes catástrofes al Dios cristiano que así castigó la indiferencia cruel de los antiguos y la idolatría del Inca, del mismo modo que castigó a Lucifer (ibid.: 109).

Sin embargo, otras calamidades enumeradas en la misma serie, específicamente las debidas a invasiones extranjeras y a conquistas, no pueden racionalizarse de ese modo. Guamán Poma no permite que la “pistilencia de los malos cristianos”, ni el sufrimiento y la muerte de los indios en las minas de plata y de azogue, ni el abandono y la deserción de las comunidades andinas —todos considerados en la meditación sobre *pachakuti*— se expliquen de este modo (1980: 95). Aquí Guamán Poma no acepta ni las explicaciones del castigo cristiano (el modelo luciferino) ni el apocalipsis andino (*pachakuti*) para explicar los resultados desastrosos de la conquista y de la colonización extranjeras. Por esta razón, él se abstiene de definir el *pachakuti* de la guerra civil incaica de la preconquista como un castigo de Dios. De hecho, al final de su narración de la conquista española (1980: 437), él considera la cuestión de la ruina andina y deja la interpretación de esos sucesos en manos de Dios: “todas las cosas son de Dios”.

De dos modos, entonces, las fórmulas de virtud/recompensa y de pecado/castigo, han fallado: primero, en la interpretación de la caída del imperio andino (castigo sin causa justa) y en los abusos llevados a cabo por los colonizadores en contra de los andinos en el virreinato (causa que justifica castigo pero que no se aplica). Las fórmulas, prometidas en la ideología y la iconografía de cielo e infierno (1980: 952, 955), están vacías. Las promesas de la omnipresencia de Dios y del rey, hechas en los sermones y repetidas por Guamán Poma, quedan rotas —“está allí el mismo rrey y señor en persona adonde está el cacique prencipal”; “adonde está el pobre está el mismo Jesucristo; adonde está Dios, está la justicia” (ibid.: 505, 917). La primera vez que Guamán Poma concluyó su libro, proclamó (ibid.: 1178), en el espíritu de los sermones, “ay un solo Dios y rrey y su justicia y los soberbiosos como Luzefer serán castigados en este mundo ya que no en el otro mundo, con el castigo de Dios”. Pero después de su último viaje a Lima, él rechaza estas formulaciones como promesas falsas.

*Ilustrando la noción de ausencia.* En dos ocasiones en el último capítulo de su libro (ibid.: 1114, 1121), Guamán Poma pregunta: “Y ancí, Dios mío, ¿adónde estás?”. Y, en el mismo tono, “¿Cómo está lejos el pastor y tiniente

verdadero de Dios, el santo papa?. ¿Adónde estás, nuestro señor rrey Phelipe. . .?” (ibid.: 1122). La resonancia que este grito conlleva se debe a que fue lanzado originalmente por los primeros andinos en la historia de la civilización antigua que narra Guamán Poma (1980: 287)<sup>4</sup>: “Padre, ¿en qué sitio estás? ¿En el lugar superior? ¿En este mundo? ¿En la tierra cercana?” La respuesta de Guamán Poma, diciendo que el mundo está al revés —“Es señal que no ay Dios y no ay rrey. Está en Roma y Castilla” (ibid.: 1136)— resulta de las asociaciones siguientes en la obra de Guamán Poma: El mundo-al-revés es una indicación de soberbia; la soberbia castigada es prueba de la presencia de Dios; la soberbia sin castigo es la indicación de la ausencia de Dios. La ausencia de Dios devuelve al hombre andino a la búsqueda de sus dioses, originada por los antiguos, tal y como queda ejemplificado en la oración “*Pacha kamaq, ¿maypim kanki?*”.

He aquí el resumen pictórico de esta trayectoria: El antiguo andino mira hacia el cielo y pregunta: “*Pacha kamaq, ¿maypim kanki?*” (“Creador del mundo, ¿dónde estás?”) (Figura 7); el traidor en la cueva prisión del Inca, rodeado por asechadores, pregunta: “*¿Maypim kanki huchasapaqpaq Kama-chiq? ¿Qhispichiway, Runa Kamaq!*” (“¿Dónde estás, creador del pecador? ¿Creador del hombre, Dios, sálvame!”) (Figura 8). En una alegoría pictórica cuidadosamente construida, Guamán Poma coloca al andino contemporáneo, amenazado por los asechadores coloniales, en la “prisión” de la dominación colonial (Figura 9). Así, Guamán Poma le ha dado vuelta a la imagen de bestialidad de los sermones, identificando a los jefes coloniales como bestias y pintando a los andinos como sus víctimas. La actitud de suplicación del andino contemporáneo es idéntica a la del antiguo *Vari Runa*, pero las palabras que surgen de su boca no son un rezo sino un grito desesperado: “¿No me despojen, por amor de Dios! Te voy a dar más” (ibid.: 708). Es por esta visión de la realidad colonial que Guamán Poma concluye que no existen ni Dios ni rey cristianos.

¿Cómo, entonces, debemos interpretar toda la narración pictórica de Guamán Poma, que está lleno de soluciones iconográficas y aparentemente de

---

4. Guamán Poma (1980: 54, véase también pp. 51, 287, 304, 925-926) ofrece varias versiones de la oración tradicional quechua para subrayar su argumento sobre la búsqueda espiritual y no idólatra de los antiguos andinos: “Señor fundamental y presente, ¿dónde estás? ¿En el lugar superior? ¿En este mundo? ¿En la tierra inferior? ¿En la tierra cercana? Creador de este universo, hacedor del hombre, ¿dónde estás? ¡Oyeme!” Empleo aquí las traducciones al castellano del texto quechua original de Guamán Poma hechas por el lingüista Jorge L. Urioste para la edición Murra-Adorno de la *Nueva corónica y buen gobierno* (México 1980).

acuerdo con el europeo del imperio secular y espiritual? A través de toda su obra, Guamán Poma parece visualizar una integración ideal, si no real, de la sociedad andina y la teología cristiana. Sin embargo, una interpretación alternativa se sugiere fuertemente y su clave final aparece en la pintura de los artesanos andinos restaurando una escultura de tamaño natural del Cristo crucificado (Figura 10). Guamán Poma añade rápidamente una nota a esta pintura, durante o después del año de 1613 según la inscripción, recomendando que no se permita que ningún andino viera la restauración de estatuas religiosas, porque al ver las imágenes manipuladas los andinos no cristianizados se niegan a dar crédito al Evangelio.

Este dibujo, y especialmente el mensaje verbal añadido a ello, constituye la última crítica de Guamán Poma de la empresa misionera y de sus medios de enseñanza. Contenida implícitamente en sus dibujos y explícitamente en la nota al pie de la página que contiene la representación de los artesanos, está la convicción de que los iconos cristianos, tanto los visuales como los verbales, son insuficientes e inapropiados para imponer el cristianismo a los andinos. La gente analfabeta sobre la que Guamán Poma nos advierte, al igual que los andinos como él que leen y escriben y están al tanto de la doctrina cristiana, encuentran vacías estas promesas e imágenes. La lucha complicada y ardua del autor andino con el lenguaje teológico visual y verbal, y su última respuesta al *Pacha Kamaq*, *maypim kanki*, traicionan su desesperación ante lo vacío de estas imágenes supuestamente poderosas.

## UN SIMIL ANDINO CONTEMPORANEO

Una nota curiosa a esta historia de tiempos coloniales aparece en una narración que proviene de la tradición oral de los Andes de hoy, de la zona con la que se identifica Guamán Poma. La característica pertinente de esta versión de un mito andino bien conocido es la imagería que enlaza a la cristiandad con el mundo andino. Entre las versiones ayacuchanas del mito de Incarrí, coleccionadas en la década de 1970 por Alejandro Ortiz Rescaniere (1973: 132), hay una de especial interés. Un pastor de Chacaray cuenta como Incarrí, el hijo de la Madre Luna y el Padre Sol, fue decapitado; su cuerpo permaneció en el Perú, pero su cabeza se llevó a España. “Cuando murió”, informa el pastor, “llegó Jesucristo, poderoso del Cielo. . .Cristo está aparte; no se mete con nosotros. Tiene el mundo en la mano como una naranja”.

La sorprendente viveza de esta imagen reside en el hecho de que este icono no es exactamente convencional al estilo occidental. Y sin embargo se aproxima lo suficiente a una convención común iconográfica —Dios o Cristo

apoyando en la mano el orbe del mundo— para tener resonancia. El “No hay Dios, ni rrey” de Guamán Poma revela una desesperación que el pastor de Chacaray no siente. Para el quechua-hablante moderno, los dos mundos —el suyo y el del Dios europeo— están separados (Ortiz Rescaniere 1973: 59, 86, 161). El pastor no manifiesta ni la anticipación ni la pérdida de esperanza de que se conviertan en uno. En contraste, la frustración de Guamán Poma es el resultado de su intento de integrar ambos. Tomó la palabra de los iconos de persuasión, y puso en tela de juicio la promesa cristiana que indicaba que un sistema teológico podía definir un sistema social de justicia. En su experiencia personal y en su obra, ese sistema no funcionó; su falla es origen de la última negación de Guamán Poma.

Con o sin éxito, a la vista de Guamán Poma, el sermón colonial poseía gran vitalidad. Tanto si el apostolado producía efecto y conseguía sus fines o no, queda claro que el lenguaje teológico y religioso, visual y verbal, era la plataforma de debate sobre las relaciones entre las razas en el primer período colonial. El discurso ideológico-religioso provocó a algunos andinos como Guamán Poma a lanzarse a la polémica de palabras. Espero haber demostrado que es cierto que ellos percibían el sermón como un discurso abiertamente polémico y político. A juzgar por la reacción de Guamán Poma, el presentar ante los ojos de los oyentes de sermones ciertas cosas, los hacía enfurecerse, y luego desesperar, al conocer el carácter limitado —y limitante— de las “pláticas del predicador”.

## BIBLIOGRAFIA

Adorno, Rolena

1980 “La redacción y enmendación del autógrafo de la *Nueva corónica y buen gobierno*”. En Felipe Guamán Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*. John V. Murra y Rolena Adorno, eds. Pp. xxxii-xlvi. México: Siglo Veintiuno.

1986 *Guamán Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru*. Austin: Universidad de Texas.

1987 “Notas sobre el estudio de los textos amerindios: el ejemplo del concepto de *pachacuti*”, en *Relaciones de margen y centro: perspectivas críticas sobre la literatura andina*. Madrid: Orígenes.

Bucher, Bernadette

1981 *Icon and Conquest: A Structural Analysis of the Illustrations of de Bry's 'Great Voyages'*. Traducción por Basia Miller Gulati. Chicago and London: Universidad de Chicago.

*Doctrina christiana y catecismo para instrucción de los indios y de las demás personas*. Lima: Antonio Ricardo.

Duviols, Pierre

1977 *La destrucción de las religiones andinas (conquista y colonia)*. Traducción por Albor Maruenda. México: Universidad Nacional Autónoma.

1986 *Cultura andina y represión: procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de las Casas”.

Granada, Fray Luis de

1945 *Memorial de la vida cristiana*. En *Obras de fray Luis de Granada*, tomo 2. Prólogo por José Joaquín de Mora. Biblioteca de Autores Españoles, tomo 8, pp. 203-411. Madrid: Atlas.

- [1576]  
1945 *Los seis libros de la retórica eclesiástica, o de la manera de predicar.* En *Obras de fray Luis de Granada*, tomo 3. Editado por Buenaventura Carlos Aribau. Biblioteca de Autores Españoles, tomo 11, pp. 488-642. Madrid: Atlas.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe  
1980 *El primer nueva corónica y buen gobierno.* [1615] Edición crítica de John V. Murra y Rolena Adorno; traducción del texto quechua por Jorge L. Urioste. México: Siglo Veintiuno.
- Lohmann Villena, Guillermo  
1966 “La restitución por conquistadores y encomenderos: un aspecto de la incidencia lascasiana en el Perú” En *Estudios lascasianos, IV centenario de la muerte de fray Bartolomé de las Casas (1566-1966)*. Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-americanos, no. 175. Pp. 21-89. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-americanos, Universidad de Sevilla.
- Lopétegui, M.  
1945 “Apuros en los confesionarios”, *Missionalia Hispánica* 2: pp. 576-580.
- Maravall, José Antonio  
1975 *La cultura del Barroco: análisis de una estructura histórica.* Barcelona: Ariel.
- Molina, Cristóbal de  
1959 *Ritos y fábulas de los Incas.* Buenos Aires: Futuro.
- Murúa, fray Martín de  
1962 *Historia general del Perú, origen y descendencia de los Incas.* Introducción y notas por Manuel Ballesteros-Gaibrois. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.
- Oré, fray Luis Jerónimo de  
1598 *Symbolo catholico indiano.* Lima: Antonio Ricardo.

- Ortiz Rescaniere, Alejandro  
1973 *De Andaneva a Inkarrí (una visión indígena del Perú)*. Lima: Instituto Nacional de Investigación y Desarrollo de la Educación.
- Ossio, Juan M.  
1973 "Guamán Poma: Nueva coronica y carta al rey. Un intento de aproximación a las categorías del mundo andino". En *Ideología mesiánica del mundo andino*. Juan M. Ossio, ed. Pp. 155-213. Lima: Biblioteca de Antropología.
- Pachacuti Yamqui Salcamayhua, Juan de Santacruz  
1968 *Relación de antigüedades deste reyno del Perú*. En *Crónicas peruanas de interés indígena*. Editado por Francisco Esteve Barba. Biblioteca de Autores Españoles, tomo 209, pp. 281-319. Madrid: Atlas.
- Quiroga, Pedro de  
1922 *Libro intitulado Coloquios de la verdad*. Editado por Fray Julián Zarco Cuevas. Sevilla.
- Tercero catecismo y exposición de la doctrina christiana por sermones*  
1773 [1585] Lima: Oficina de la calle de San Jacinto.
- Volk, Mary Crawford.  
1977 *Vicencio Carducho and Seventeenth-Century Castilian Painting*. New York and London: Garland.
- Wachtel, Nathan  
1973 "Pensamiento salvaje y aculturación". En *Sociedad e ideología: ensayos de historia y antropología andinas*. Pp. 165-228. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

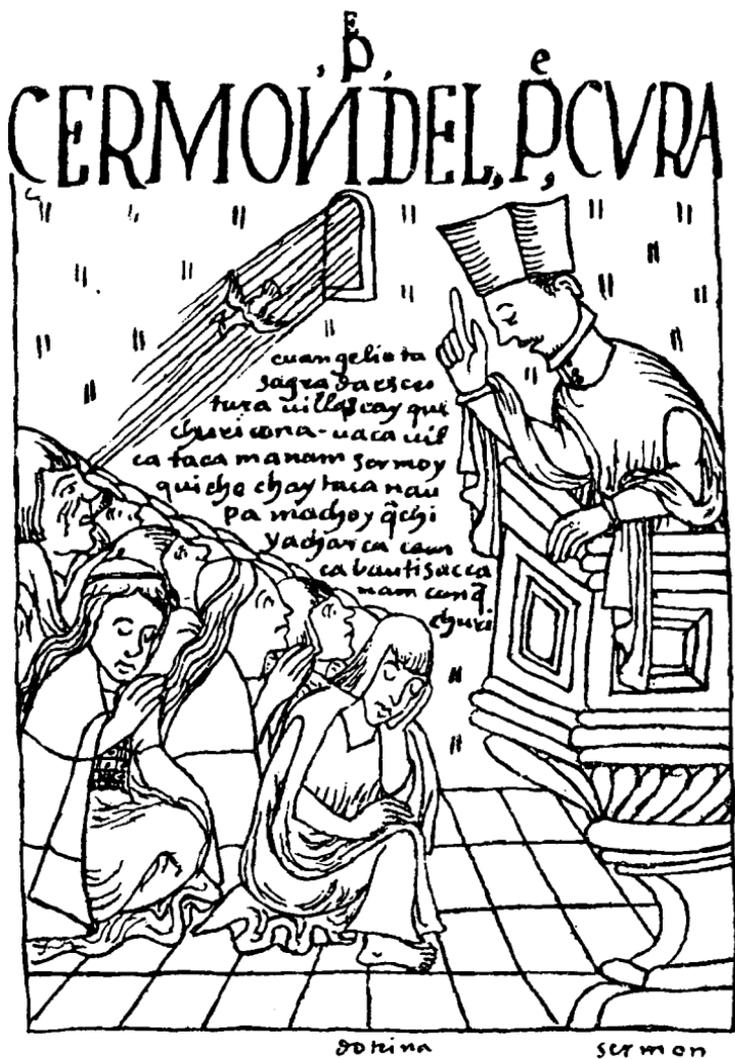


Figura 1. "Hijos míos, les voy a anunciar el Evangelio".  
(1980: 623)

# PRINCIPALES DŌIVCAPCHAINDIOTRI



Figura 2. "Don Juan Capcha, indio tributario, gran borracho" (1980: 790)



Figura 3. "Fantacia, señor absoluto, lecinciado padre"  
(1980: 593)

E  
, P. e  
CHOS  
COMBIDA EL PALOS BORA

y los uajos mestizos mulla los para tener parte de robar a los yndios pobres



Jo rina

como

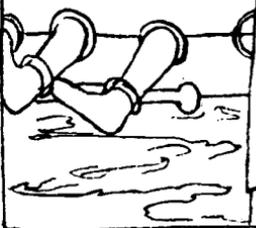
Figura 4. “Conbida el padre a los borrachos, yndios bajos, mestizos, mulla- (1980: 617) tos para tener parte de robar a los yndios pobres”

# COREGIMIENTO OTRO COREG<sup>02</sup> LEA<sup>MO</sup>

Esta a Joncris to balde  
Leon otra ves por q le ves  
pon si o en favor, reloyis



por Dios pagareste trabajo



pro lin cas

o pro

Figura 5. “Corregidor tiene preso y amolestado a don Cristóbal de León... (1980: 498) porque defendió a los yndios de la provincia”

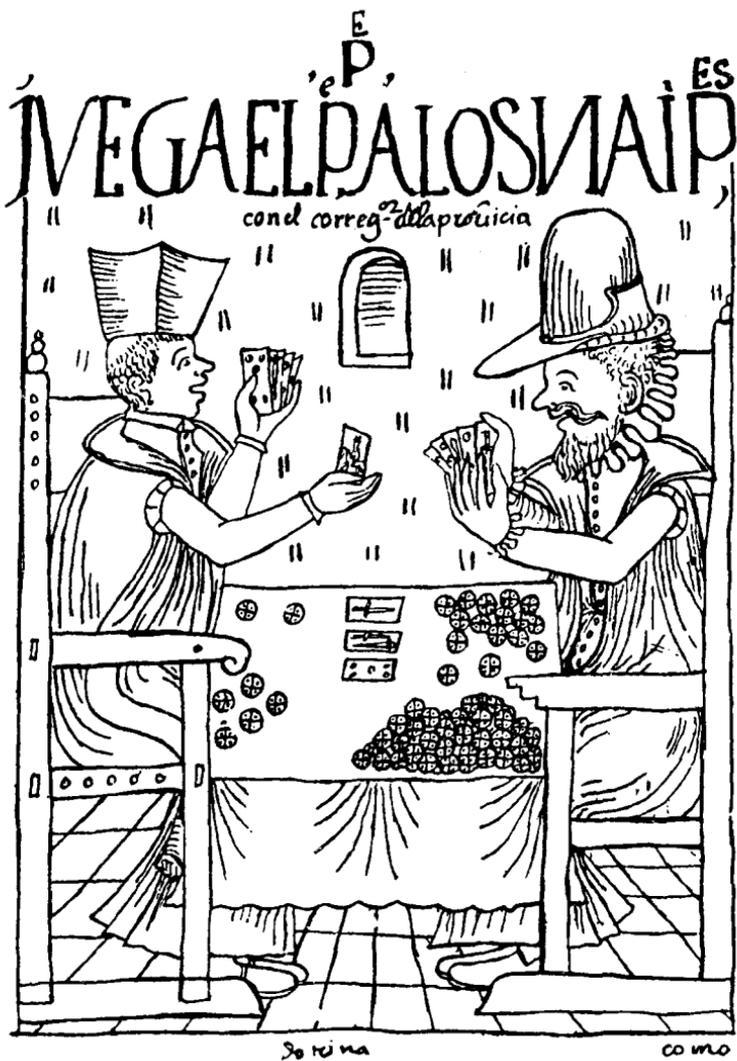


Figura 6. "Juega el padre a los naipes con el corregidor de la provincia"  
(1980: 610)

# SEGUNDA EDAD DE INIS VARI RUMI



Figura 7. "Pacha kamaq, ¿maypim kanki?" ("Creador del mundo, ¿dónde estás?")

# CASTIGO JUSTICIA SANCIONAMIENTO



Figura 8. “¿Maypim kanki huchasapaapaq kamachiq?” (“¿Dónde estás, (1980: 304) creador del pecador?”)

# POBRE DE LOS INDIOS DE SEIS ANIMALES QUE

me que temen los pobres de los yndios en este rreyno



Figura 9. “De seis animales que come que temen los pobres de los yndios (1980: 708) en este rreyno”

# PINTOR LOS ARTIFICIOS PINTOR

escultor en tallador bordador servicio de Dios y de la Santa Yglesia



ngun napor sora veis ti año pue da tocar <sup>do pena</sup> ni qun a y  
 qun ni lo mala porq uien de aq lo no oren los pñ fie  
 no hazen caso en el año de 1613 bñ dñm bor de la y glesia ma  
 ' rra en el pueblo de s pñ de uazochi pintado pñ dño sacae  
 por dño de mugeres de ceo tanta sin do gñandicimo q

Figura 10. "Los artificios pintor, escultor, entallador, bordador, servicio de (1980: 687) Dios y de la Santa Yglesia"