



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**PROGRAMA DE DOCTORADO EN HISTORIA**

**Facultad de Filosofía y Letras**

**Instituto de Investigaciones Históricas**

**HISTORIOGRAFÍA DE TRADICIÓN INDÍGENA EN EL PERÚ**

**TESIS**

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE  
DOCTOR EN HISTORIA**

PRESENTA:

**DIANA ROSELLY PÉREZ GERARDO**

TUTOR PRINCIPAL

Dr. Miguel Pastrana Flores (IIH, UNAM)

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:

Dr. José Rubén Romero Galván (IIH, UNAM)

Dra. Pilar Máynez (FES-Acatlán, UNAM)

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., junio 2017.



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

# Historiografía de tradición indígena en el Perú

---

Introducción.....	6
<b>I. Historiografía de tradición indígena: enfoque y perspectivas.....</b>	<b>14</b>
1. Historiografía y análisis historiográfico.....	14
• <i>Historiografía e historicismo vitalista</i> .....	16
2. Historiografía de tradición indígena en México .....	20
• <i>Tradición</i> .....	23
• <i>Tradición indígena</i> .....	24
• <i>Apuntes para una definición</i> .....	27
3. El resguardo del pasado en los Andes prehispánico .....	30
• <i>Los cantares</i> .....	32
• <i>Los quipus</i> .....	38
• <i>Las pinturas o tablas</i> .....	48
• <i>Otras formas de resguardo de la memoria: maquetas y quilkas</i> .....	51
4. El estudio de las obras coloniales peruanas.....	59
• <i>Enfoques historiográficos</i> .....	59
<i>De la “crónica india” a los “cronistas indios y mestizos”</i> .....	64
• <i>Enfoques de crítica literaria e historia de la literatura</i> .....	72
<i>De las tipologías generales a las literaturas alternativas</i> .....	75
• <i>La historiografía de tradición indígena en perspectiva</i> .....	86
5. Tradiciones de comprensión e interpretación de las obras.....	92
• <i>Cuatro siglos de estudios garcilasistas</i> .....	92
• <i>Descubrimiento reciente y erudito</i> .....	98
• <i>Las ediciones de las obras</i> .....	101
<b>II. Dos tradiciones de la historia prehispánica andina:</b>	
<b>Garcilaso de la Vega y Guaman Poma de Ayala .....</b>	<b>106</b>
1. Tradiciones de la historia prehispánica andina .....	106
• <i>La tradición cuzqueña</i> .....	108
• <i>La tradición Huamanga-Lucanas</i> .....	113
<i>Huamanga bajo el dominio inca</i> .....	115
<i>Huamanga después de la Conquista</i> .....	118
<i>El Taqui Onqoi</i> .....	122
2. Herederos de dos grandes linajes .....	125

•	<i>Incas conquistadores y poetas</i> .....	126
	<i>El linaje materno: la palla Chimpu Oclo</i> .....	128
	<i>El linaje paterno: Capitán Garcilaso de la Vega</i> .....	130
•	<i>Yarovilcas e incas... más un apellido español</i> .....	135
	<i>El linaje materno: la auí Curi Oclo</i> .....	137
	<i>El linaje paterno: los yarovilcas de Huanuco en Huamanga</i> .....	140
	<i>Ayala: el apellido y el medio hermano mestizo</i> .....	144
•	<i>La impronta de dos grandes linajes</i> .....	146
<b>3.</b>	<b>Educación, influencias y mundo conocido</b> .....	<b>148</b>
•	<i>La nobleza indígena andina en el siglo XVI</i> .....	149
•	<i>La educación de indios nobles y mestizos en el siglo XVI</i> .....	153
•	<i>Del runa simi al siglo de oro español</i> .....	157
•	<i>Ermitaños, mercedarios y jesuitas: las influencias de Guaman Poma</i> .....	163
<b>4.</b>	<b>Pleitos, litigios, cargos políticos: la difícil relación con la Corona</b> .....	<b>169</b>
•	<i>Las pretensiones desbaratadas en Madrid</i> .....	169
•	<i>El pleito de tierras en Chupas y el nombre de Guaman Poma</i> .....	171

### III. Los *Comentarios reales* y la *Nueva crónica y buen gobierno*:

	<b>análisis historiográfico</b> .....	<b>175</b>
<b>1.</b>	<b>Manejo de fuentes y del lenguaje</b> .....	<b>175</b>
•	<i>Fuentes escritas</i> .....	175
•	<i>Experiencia propia, testimonios orales y fuentes gráficas</i> .....	181
•	<i>Estilo y manejo del quechua</i> .....	192
<b>2.</b>	<b>Etapas de la historia prehispánica</b> .....	<b>200</b>
•	<i>Las dos edades en los Comentarios reales</i> .....	201
•	<i>Las cinco edades en la Nueva crónica y buen gobierno</i> .....	207
•	<i>El esquema de Guaman Poma y la Historiografía de tradición indígena</i> .....	213
<b>3.</b>	<b>Incas, idolatría y poder</b> .....	<b>218</b>
•	<i>Incas precristianos y buen gobierno en los Comentarios reales</i> .....	218
•	<i>Incas idólatras y advenedizos pero legítimos en la Nueva crónica</i>	
•	<i>y buen gobierno</i> .....	227
•	<i>La predicación del apóstol San Bartolomé</i> .....	236
•	<i>Viracocha y la guerra con los chancas</i> .....	238
<b>4.</b>	<b>Auto-reconocimiento e identificación</b> .....	<b>246</b>
•	<i>Los mestizos en el intersticio: bastardía y degeneración de las razas</i> .....	252
<b>5.</b>	<b>Denuncia y crítica al régimen colonial</b> .....	<b>258</b>
	<b>Conclusiones</b> .....	<b>268</b>
•	<i>La tradición indígena andina</i> .....	277

<b>Bibliografía</b> .....	<b>282</b>
---------------------------	------------

## Agradecimientos

La consumación de un esfuerzo como el vertido en una tesis de doctorado, que no es sino la afortunada confluencia de múltiples impulsos y de voluntades compartidas, me convoca a mencionar a todos aquellos que en el camino estamparon su impronta, que me dieron luz para descifrar el galimatías y que sazonaron el trayecto con gozo y algarabía.

A mis maestros todos, porque de todos me llevo un poco les ofrezco más sincero agradecimiento. Al Dr. José Rubén Romero, por marcar un camino que varios seguimos andando. A la Dra. Pilar Máynez, por su acuciosa y generosa guía en los meandros del lenguaje y de sus infinitas posibilidades. Al Dr. Rubén Darío Medina y a la Dra. Berenice Alcántara por haber hallado el tiempo para leer este trabajo y recompensar los esfuerzos ahí vaciados con sus comentarios y recomendaciones.

Hacer una historia útil para la vida, que es en última instancia el sentido de hacer historia y la razón por la que me convertí en historiadora se lo debo a Miguel Pastrana, quien además de dirigir este trabajo, desde hace ya más de diez años, marcó las pautas de la rigurosidad metodológica, el trabajo constante y el principio de que la complejidad puede ser expresada con sencillez. Para él mi sincera amistad y la esperanza de continuar el diálogo e intercambio.

La academia y su intrincado devenir habría sido indescifrable sin dos faros cuyo centelleo me sigue guiando en días de tormenta. No me alcanzan las cortesías para retribuir a Tomás Pérez Suárez el haberme concedido mi primera oportunidad como profesora. En su salón de clases aprendí mucho, pero ahí descubrí que el sentido de la docencia está en la infatigable generosidad y en la capacidad de volver lo útil en gozo y placer. Por otra parte, el compromiso político que la academia debe mantener y la certidumbre de que ser mujer en la academia conlleva responsabilidades irrenunciables, las recupero de la práctica y del ejemplo de Griselda Gutiérrez Castañeda, a ella le dejo aquí la palabra dada de mi empeño por un mundo más justo.

Resulta pertinente mencionar a dos instancias sin cuyas gestiones mi formación no habría podido llegar a buen puerto. La primera es la beca que recibí por parte del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, base material imprescindible para la confección de este trabajo. Sirva

esta pequeña contribución para reiterar que la inversión en educación debe ser siempre una prerrogativa. La segunda es al Colegio de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras, pues si bien ahora también soy historiadora, mi corazón es latinoamericanista. Estoy convencida de que las miradas con perspectiva continental hacen tropezar a los pesados centrismos que solemos cargar. Del CELA me llevo la osadía de la interdisciplina pero, más aún, recupero la voluntad latinoamericanista, el sabernos todos compartiendo la misma trinchera aunque con estrategias distintas, un suspiro rebelde ante un mundo resquebrajado. A todos los latinoamericanistas les ofrezco mi solidaridad, fraternidad y compromiso, ya nos veremos en los mundos posibles.

Para mis papás, que juntos son el alba, la primera luz del día que nos despacha al mundo, el inmenso amor de siempre, que sirva de abono una deuda eterna. A mi papá, Modesto, le dejo aquí abrazos destellantes multicolor y a Elida, mi mamá, floreadas violetas y rumorosas olas del mar.

A la comparsa carnavalesca de primas y primos, incluida mi hermana, Malva, les sigo agradeciendo el estar ahí siempre. Que la romería se prolongue y nos alcance en los caminos que cada uno tome.

Al trotamundos, al cómplice, al espíritu andariego pero sereno y bailoteador, al Miguelo, le dejo el caleidoscopio de nuestros instantes, el ditirambo de nuestras odiseas, el mundo compartido de jornadas y anhelos y un manojo de quimeras para derrochar.

# Introducción

---

Este trabajo aspira a ser un puente o, al menos, parte del andamio sobre el que se construya un camino para comprender la historiografía colonial peruana desde México. Ese fue el periplo que comencé a recorrer hace más o menos diez años cuando decidí hacer un estudio comparado entre la historiografía colonial novohispana y la peruana.<sup>1</sup> Aquél fue el paso que cerró la primera etapa de mi recorrido formativo, y éste, espero, sea el primero de un proyecto académico de mayor envergadura que tiene en la mira los estudios coloniales comparados. En el lapso que media entre ambos trabajos mucho he aprendido, aunque más difícil ha sido desaprender las certezas que solía tener, pues si bien es cierto que gracias a ellas evitamos perdernos en el mar de incertidumbres, en ellas se cimientan los prejuicios con los que nos acercamos a aquello que nos es ajeno.

En este trabajo, me propuse hacer inteligible, a partir de un marco teórico y metodológico propio, una parte del universo historiográfico peruano, que a pesar de compartir muchas características con el novohispano también posee especificidades que lo distancian de él. Así, el objetivo central es, mediante el análisis historiográfico de los *Comentarios reales de los incas* del Inca Garcilaso de la Vega y la *Nueva crónica y buen gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala, proyectar la pertinencia y utilidad metodológica de la noción de “Historiografía de tradición indígena”, acuñada y desarrollada originalmente en México, para dar cuenta de un grupo de obras elaboradas en el contexto colonial andino.

---

<sup>1</sup> Diana Roselly Pérez Gerardo, *Garcilaso de la Vega y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl: elementos de criollismo en dos proyectos historiográficos*, Tesis para obtener el título de Licenciada en Estudios Latinoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

Traigo a cuenta, porque me resultó reveladora, una conversación que en septiembre de 2016 tuve en Argentina. En el marco de un encuentro internacional sobre los pueblos indígenas de América Latina un colega colombiano y yo intercambiábamos, de manera casual y lo más general posible, nuestras investigaciones en curso. Así, le dije que yo estaba intentando “exportar” la categoría de “Historiografía de tradición indígena”, creada y aplicada en México, al contexto peruano. En un acto reflejo, aunque sin reclamo palmario, me preguntó que si lo que yo pretendía era una nueva forma de colonización académica desde México. Nunca lo había pensado así, seguramente fue el mal uso que hice de la palabra “exportar”, pero su observación, sumada a las muchas veces que en estos años me han preguntado si soy peruana o entonces por qué estudio al Perú, parecía reflejar un resquemor reiterado, que parece coincidir en que cada quien debería estudiar lo suyo, lo que por derecho le pertenece y evitar imponer su horizonte de comprensión a otros, sobre todo porque quien lo intente muy probablemente errará. En el largo regreso a casa, recapitulé el recorrido hecho, el cómo llegué a la idea de que podía ser útil intentar aplicar esa noción pensada y aplicada para una parte de la historiografía novohispana a un contexto que le es ajeno. De esa reflexión nacen estas líneas que esperan servir de introducción al lector que ahora tiene en sus manos este trabajo.

Comienzo por declarar que mi intención no ha sido la de forzar una nueva categoría al conjunto de obras peruanas que considero pueden ser comprendidas como de “tradición indígena”, ni la de complicar las ya de por sí numerosas tipologías sino, en principio, me impulsó la necesidad de traducir a mis propios términos una porción de ese universo historiográfico que en mi primer acercamiento me había parecido dificultoso por desconocido. Segundo, confieso que la voluntad que me ha traído hasta aquí la aprendí, en gran medida, de los autores que estudio, es decir, la de servir de traductor, de puente, de comentarista, en este caso para aquellos que desde fuera y particularmente desde México quieran acercarse a la



historiografía peruana. Asimismo, reconozco que durante el proceso advertí el inevitable, y en parte inconsciente, centrismo que desde México me había hecho creer que el proceso novohispano podía ser considerado como el modelo de la colonización hispánica en América; sin embargo, puesto en perspectiva continental no sólo resulta que no es el modelo, sino que más bien puede ser considerado una excepción. Tomando en cuenta esto último no he pensado el ejercicio como una virtual sustitución de los esquemas de comprensión existentes sino como la posibilidad de tejer una trama sobre la cual se puedan plantear similitudes en el proceso historiográfico novohispano y peruano, específicamente el de aquellos historiadores que, en medio de la consolidación del orden colonial, intentaron dejar asentada en obras historiográficas las formas de concebir y registrar la historia entre los pueblos indígenas.

Es importante advertir que la elección de los *Comentarios reales* (1609) del Inca Garcilaso de la Vega y de la *Nueva corónica y buen gobierno* (1613) de Guaman Poma de Ayala responde a un propósito que excede los alcances de esta investigación, pues considero que trabajos a futuro me permitirán fundamentar que al menos otras tres obras podrían ser amparadas bajo la categoría de “Historiografía de tradición indígena”: la *Suma y narración de los incas* (1557) de Juan de Betanzos; la *Instrucción al licenciado Don Lope García de Castro* (1570) del Inca Titu Cusi Yupanqui y la *Relación de antigüedades de este Reino del Perú* (1580) de Juan Santa Cruz Pachacuti.<sup>2</sup> Dados los límites inherentes a un primer acercamiento como el presente decidí centrarme en las dos obras que, a mi parecer, son las más problemáticas ya que se constituyen en los límites del proceso del cual intenta dar cuenta la noción aquí propuesta. Es decir, de las cinco, son las obras más tardías, se confeccionaron cuando el asentamiento del orden colonial había avanzado y en ese sentido es probable que las tradiciones indígenas de las que abrevan

---

<sup>2</sup> Además de estas cinco obras de las que ya puedo perfilar elementos suficientes para considerarlas dentro del paraguas teórico de la Historiografía de tradición indígena, especulo que tanto el drama quechua del *Ollantay* como el *Manuscrito de Huarochiri* que presenta una compilación de mitos andinos hecha en el siglo XVII, con textos en quechua y atribuida a Francisco de Ávila podrían ser contempladas para un análisis futuro.

hubieran sufrido transformaciones más profundas, a lo que se suma que en el caso del Inca Garcilaso la escritura de la obra se dio fuera del Perú. Además, en comparación con el resto de las obras, éstas cuentan con el mayor número de estudios lo que a su vez significa que han sido objeto de las más disímiles interpretaciones y aunque rara vez los han explicado bajo la misma categoría me parece que comparten elementos sustantivos y que la frecuente oposición que se ha hecho de sus perspectivas ha respondido a los intereses particulares de quienes la han propuesto. Es decir, cuando perfilaba este trabajo colegí que, si me resultaba posible encontrar los elementos suficientes para considerarlas como “Historiografía de tradición indígena” y podía ubicar las ventajas de hacerlo, el resto de las obras entrarían sin mayores complicaciones en la categoría. Esto último, por supuesto, sólo podrá ganar certeza a partir del examen directo y minucioso de cada una de las otras obras, valga por ahora el manifiesto de mi intención a futuro.

Por lo pronto, en este trabajo se buscará el sentido que ambos autores confirieron a su pasado y por la noción que de sí mismos tuvieron; se indagará en las circunstancias que rodearon la confección de sus obras, en lo que decidieron rescatar del olvido y en lo que callaron, procuraré entender los motivos que los llevaron a recurrir a su pasado y la intencionalidad con la que escribieron. Se examinará el bagaje filosófico que se deja entrever en las versiones que del pasado nos legaron, sin juzgar la veracidad de las mismas. Y en tanto, la *Nueva crónica y buen gobierno* ha sido leída por casi un siglo y los *Comentarios reales* por poco más de cuatrocientos años, se tomarán en cuenta los horizontes que las obras, independientemente de aquél al que refieren, han abierto a partir de las múltiples lecturas e interpretaciones que se han hecho de ellas.

Esta tesis tiene entonces tres niveles: el técnico, el metodológico y el teórico. Al primero lo llamo el trabajo “talachero”, es decir, el trabajo documental, el rastreo de fuentes, la

recopilación biográfica contextual, el análisis de lo que dice la obra, de cómo lo dice y de lo que no dice, trabajos mecánicos largos y fatigosos, parecido al zurcir del sastre por ser trabajo poco lucidor pero fundamental. El segundo nivel, es el metodológico, es decir, el que atañe a la adecuación y ajustes necesarios de una categoría ya afianzada en un contexto determinado para su posible aplicación a la historiografía peruana, proceso que implica la reflexión de su pertinencia y utilidad. Finalmente, el nivel que atraviesa de principio a fin a este trabajo es el teórico, pues al concebir que las obras historiográficas son hechos históricos en sí mismas y que por ende son susceptibles de un análisis histórico, asumo una teoría de la historia que concibe que se puede hacer historia de la historia y que así respalda tanto a la noción de “Historiografía de tradición indígena” como al proceder metodológico puntual de todo el trabajo.

Esos niveles también dan estructura a la presente tesis; pues sin pretender armar un marco teórico o un estado de la cuestión el primer capítulo intenta dar cuenta de ese nivel teórico, del potencial analítico de la categoría en cuestión, de las especificidades de la tradición indígena andina y de la inserción de este ejercicio en el panorama clasificatorio e interpretativo existente para ambas obras. El segundo capítulo es el que pretende esbozar las circunstancias particulares que los autores vivieron, el grupo al que pertenecían, la tradición familiar de la que abrevaban, el mundo conocido y las pugnas políticas en las que estaban envueltos lo que me ayuda a perfilar las especificidades de sus obras. El tercero y último capítulo es en el que se hace el análisis puntual de los elementos en los que es posible rastrear la tradición indígena y a partir de los cuales planteo la posibilidad de encontrar diferencias en las interpretaciones de ambos autores de acuerdo al grupo social al que pertenecían y sobre todo en el que se trata de encontrar el sentido que los autores atribuyeron al pasado andino.

En la estructura también descansa el aporte que intento proporcionar, puesto que ambas obras cuentan con innumerables estudios, mi intención al hacer un trabajo de largo aliento es contribuir a una mirada global que incorpore, en la medida de lo posible, los estudios fragmentarios de cada obra y que, al ser un estudio comparativo ponga en perspectiva la tradición indígena andina que cada uno de los autores asienta.

Finalmente me resta hacer un par de aclaraciones operativas concernientes a las ediciones de la *Nueva crónica y buen gobierno* y de los *Comentarios reales* que fueron utilizadas para este trabajo, al criterio de transcripción de las citas y a la ortografía de algunos nombres propios y palabras quechuas. Las citas de la *Nueva crónica y buen gobierno* incluidas en este trabajo proceden de la edición digital del manuscrito GKS2232, 4º de la Det Kongelige Bibliotek, que puede consultarse en línea y que a está acompañada de la transcripción y edición crítica hecha por John Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste. Por el extraordinario cuidado y la exactitud de esta transcripción me basé en ella; pero mantuve un constante cotejo con el manuscrito que sólo en casos específicos, apuntados en la respectiva nota a pie de página, me llevó a distanciarme de la propuesta hecha por los editores. De sus criterios, mantuve, a lo largo del trabajo, la ortografía, la puntuación y las traducciones indicadas siempre entre corchetes. Es importante aclarar que las referencias a la obra no incluyen número de página sino el número de folio en un doble cifrado: el primer número corresponde a la paginación del facsímil y entre corchetes se remite a la numeración consecutiva de las páginas, pues las duplicaciones hechas por el autor hacen que ambas secuencias sean diferentes. En todo caso, esta doble forma de numeración se incluye en todas las ediciones recientes facilitando así la ubicación de la información referida. Las citas de los *Commentarios reales* provienen del facsimilar de la edición *princeps* de 1609 publicada, a propósito del cuarto centenario de la obra, por la Biblioteca Nacional de Perú en Lima, la Universidad Ricardo Palma, y la Academia

Peruana de la Lengua. Las transcripciones que de esa edición realicé conservan la ortografía, las mayúsculas y la puntuación tal y como vienen en la edición *princeps*; únicamente desato las abreviaturas y la sustituyo la “ſ” (s alta) por s. Si bien las referencias remiten a la paginación de la edición facsimilar, también incluyo el libro y el capítulo para facilitar al lector la ubicación de la información en cualquiera de las ediciones.<sup>3</sup>

Por último, dos aclaraciones. A lo largo del texto traté de mantener un criterio homogéneo para los nombres propios y palabras en quechua; sin embargo, tuve que tomar decisiones particulares para ciertos casos como escribir Cuzco y no Cusco, pues en términos históricos el nombre de la capital del Tahuantinsuyu se ha escrito, con letra Ꞥ; sin embargo, desde 1971, y para efectos oficiales, la ciudad actual se llama Cusco, esto como resultado de la impronta de algunos quechuistas, que en las últimas décadas, han dicho que el uso de la Ꞥ alude a una interdental, un sonido que no se produce en el castellano andino así que proponen reemplazarla por Cusco, con la s sibilante alveolar, idea que a su vez ha sido rebatida fuertemente.<sup>4</sup> En este trabajo, a menos que se trate de una cita textual que haga lo contrario, escribo Cuzco con Ꞥ, que es como la manejan Garcilaso y Guaman, aunque éste último, al menos en ocho ocasiones la escribe con letra s y las doscientas restantes con Ꞥ. Por otra parte, elegí para ciertos nombres propios la fonetización que no maneja letras “w” ni “k”, aunque según los lingüistas son estas grafías las que mejor representan los sonidos de la lengua quechua, tomé la decisión siguiendo la forma tradicional que usa la mayoría de los estudios recuperados. En ese sentido, siempre que no se trate de una cita textual escribo, por ejemplo, Tahuantinsuyu y no Tawantinsuyu o *quipu* y no *kípu*. Finalmente, otra complicada decisión fue

---

<sup>3</sup> La única excepción que hice respecto a la ortografía fue en el título, ya que decidí no incluir doble m en *Commentarios* que aparece en el título de la edición de 1609.

<sup>4</sup> Sin embargo, en palabras del lingüista Cerrón Palomino, quienes sostienen esta postura ignoran la evolución de los fonemas del castellano, de su ortografía e, incluso, la historia del propio quechua. En el siglo XVI, la grafía “z” no representaba una interdental, sino una sibilante apical, es decir, un sonido que se correspondía con el que los cuzqueños pronunciaban efectivamente. Rodolfo Cerrón Palomino, “Cuzco: la piedra donde se posó la lechuga. Historia de un nombre” en *Lexis Revista de lingüística y literatura*, vol. XXX, núm. 1, 2006, pp. 143-184.

la de mantener la mayúscula en la palabra “Inca” para designar al gobernante, no sólo cuando el mote se incluye como parte del nombre propio, para así distinguir el cargo político de la palabra “inca”, que con minúscula reservo para referirme al adjetivo calificativo. Llegué a esta resolución porque en los trabajos sobre la historia andina prehispánica parece haber un consenso no explícito al respecto.

No quisiera concluir esta introducción sin recalcar que, este trabajo no aspira a trascender los criterios clasificatorios de la historiografía peruana ni a distanciarse de otras aproximaciones previas sino a presentar, a partir de la comparación de las dos obras, un esquema de comprensión que considere sus peculiaridades pero que también las presente como el resultado de una circunstancia compartida por los virreinos del Perú y la Nueva España, a saber, la crisis sufrida por la nobleza indígena ante la consolidación y reacomodos del establecimiento del orden hispánico en tierras americanas. Con ello, intento establecer un punto de partida común que contribuya a la comprensión de la historiografía colonial peruana desde México, sin perder de vista la especificidad del contexto andino.

Sirvan estas advertencias para allanar el camino al lector que se apresta a acompañarme en este recorrido por la historia y la historiografía andina colonial.

# I. Historiografía de tradición indígena: enfoque y perspectivas

---

## 1. Historiografía y análisis historiográfico

Cuatrocientos cincuenta años me separan de Guaman Poma de Ayala (1534-1616) y del Inca Garcilaso de la Vega (1539–1616); no obstante, las distancias temporales, espaciales e ideológicas, he podido encontrar en sus narraciones temas, problemas y dilemas que me atañen de algún modo. Mediante la lectura que he hecho de sus obras, la *Nueva crónica y buen gobierno* y los *Comentarios reales*, estos autores y yo hemos entablado un diálogo, que de ningún modo ha sido simétrico ni exento de problemas; pero hay algo en esas obras que me permite a mí y a todos sus lectores comprender lo que estos cronistas quisieron transmitir, en principio, a un público ideal que compartía con ellos al menos su tiempo, aunque no necesariamente su espacio. Porque a pesar que el sentido de sus obras permanece vinculado a las circunstancias personales de los autores, pues la obra misma es una respuesta a las preocupaciones que enfrentaron, éstas mantienen la posibilidad de ser interpretadas de acuerdo a las nuevas circunstancias en las que son leídas y así recreadas. De este modo, un par de obras historiográficas escritas a inicios del siglo XVII, una en el virreinato del Perú y otra en la España del Siglo de oro, pueden encontrar en los albores del siglo XXI y desde México nuevas vetas para su comprensión.

Sin embargo, la posibilidad de entender estas obras y el mensaje, explícito o implícito, ahí asentado, sin atribuir a sus autores ideologías improbables para su tiempo, pasa por una serie de operaciones que exigen a cada lector, situado él mismo en un momento histórico determinado, conocer, en la medida de lo posible, la vida de los autores, indagar en las circunstancias en las que estas obras fueron escritas, y tomar conciencia de las distancias que lo

separan de los autores para así poder “actualizar” la obra. Es decir, al situarla con respecto a uno mismo, se adecua el pasado para encontrar lo que de fundamental tiene esa obra para nosotros que la leemos. Es entonces que, según O’Gorman, se pone en una adecuada perspectiva histórica a la obra historiográfica.<sup>5</sup> Cabe aclarar que su autenticidad radica entonces en la relación que se establece entre la obra y uno mismo, y no en la objetividad de los datos proporcionados por la obra, lo que desde ciertos enfoques científicistas se ha privilegiado como criterio valorativo de las obras.

El **análisis historiográfico** será entendido aquí como aquél que pregunta por la “serie indefinida de supuestos” sobre los que descansa una obra historiográfica; que, además, procura establecer las formas en las que los sistemas de ideas se encuentran entretreídos; y que busca las claves que organizan tanto la estructura de la obra como el sentido que los autores confirieron al pasado en sus textos. Es decir, intenta establecer la relación entre el autor, el texto y el lector; y para ello, el análisis historiográfico requiere siempre mantener al texto en el centro, interrogarlo y hacer una lectura cuidadosa y reposada; pero sobre todo, considerar a la obra en su totalidad;<sup>6</sup> es decir, evitar el análisis fragmentario de la misma, pues en tanto se concibe a la obra historiográfica como una realidad en sí misma, ubicada en el devenir, dotada de historicidad y por ello susceptible de un análisis histórico, se busca en ella su estructura, su intencionalidad, su finalidad, su estilo, lo que asienta y lo que calla, no los contenidos objetivos o datos que contiene.

---

<sup>5</sup> Edmundo O’Gorman, “Prólogo” en Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, México, FCE, 1940. Por la dificultad de acceder a esa edición, las referencias utilizadas en este trabajo remiten a la reproducción del mismo en Edmundo O’Gorman, *Cuatro historiadores de Indias, Siglo XVI*, México, Alianza Editorial Mexicana y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1972, pp. 121-181.

<sup>6</sup> Sobre la “totalidad” del texto en O’Gorman, *vid.* Rosa Camelo, “La totalidad del texto” en Rosa Camelo y Miguel Pastrana, *La experiencia historiográfica. VII Coloquio de análisis historiográfico*, México, UNAM, 2009, pp. 11-22.



- ***Historiografía e historicismo vitalista***

La definición de lo que se entenderá como análisis historiográfico en este trabajo abrevia por completo de una tradición historiográfica desarrollada en la Universidad Nacional desde la década de los cuarenta, cuando la influencia de los maestros llamados transterrados,<sup>7</sup> en colaboración con los destacados académicos mexicanos de la época, se asentó en varios campos de las humanidades y especialmente en la filosofía y la historia.

En medio de un mundo convulsionado por la segunda gran guerra en menos de medio siglo, el historicismo, el existencialismo y la fenomenología, encontraron rutas a ultramar de la mano de los esfuerzos de este grupo de intelectuales, quienes realizaron la traducción de importantes obras, así como la difusión de esas ideas vía la cátedra y la publicación de sus propias propuestas. Este tráfico trasatlántico de corrientes filosóficas coincidía en México con un marcado ímpetu nacionalista que exigía al Estado la reconstrucción histórica del pasado nacional y la reflexión filosófica acerca del mismo; lo que contribuyó a la profesionalización de la filosofía y la historia, que a su vez estuvo acompañada por un auge editorial.

Acerca del historicismo apunto un par de cuestiones que permitirán situar el enfoque de este trabajo y en última instancia la filosofía de la historia que inspira y conduce mi aproximación. Si bien es verdad que las filosofías que se suelen llamar historicistas pueden ser tan distintas entre ellas que bien podrían dejar de ser denominadas como tal, lo que parece un consenso es que en México echó raíces y dio frutos el historicismo vitalista y existencialista.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Los “transterrados”, término acuñado por José Gaos, denomina a aquellos pensadores españoles que llegaron a México entre 1936 y 1945 tras la derrota de la República Española y que encontraron en México espacio fértil para la continuación de sus proyectos académicos. De este grupo destacan el propio Gaos, Eduardo Nicol, Joaquín Xirau y Eugenio Ímaz en la filosofía; Ramón Iglesia, Rafael Altamira, Wenceslao Roces y José Miranda en la historia; Juan Comas y Pedro Bosch en la Antropología; entre tantos otros. *Vid.* Álvaro Matute, “Introducción” en Álvaro Matute (comp.), *La teoría de la historia en México (1940-1973)*, México, Sepsetentas, 1974, p. 16.

<sup>8</sup> Álvaro Matute (comp.), *El historicismo en México. Historia y antología*, México, UNAM-FFyL, 2002, p. 9.

Especialmente Dilthey y Heidegger anclaron en las instituciones académicas mexicanas mediante los puentes españoles que tendieron las propuestas de Ortega y Gasset y José Gaos.<sup>9</sup>

Se comienza en esos años una lucha en contra de la vertiente cientificista, del objetivismo y de la búsqueda de la verdad absoluta y de leyes universales en la historia; los historicistas, transterrados y mexicanos, maestros y alumnos, emprendieron la tarea de consolidar a la historia como el punto de vista privilegiado para comprender la vida misma. Si bien este debate no fue exclusivo de este grupo y más bien retomaban la disputa que Ortega, Collingwood y Croce habían hecho en sus propios ámbitos,<sup>10</sup> la escuela que se formó en México, de la que en todo caso abrego yo, fue muy significativa para una parte de los estudios históricos, especialmente para la Historiografía.

El entrecruzamiento de la historia y la filosofía dio lugar a la Historia de la ideas como disciplina con autonomía propia, en la que no se trataba de hacer el recuento de ellas sino “enfocar el modo en que los hombres en el pasado vivieron esas ideas al hacerlas explicativas de su situación histórica”.<sup>11</sup> Aparejada con este campo de conocimiento se concibió que también se podía y debía hacer la “historia de la historia”, pues las ideas que se forman los historiadores acerca del pasado y de su propio quehacer también son susceptibles de ser historiadas y comprendidas dentro de un proceso significativo del pensamiento. A este

---

<sup>9</sup> Las obras de autores como Croce, Meinecke, Collingwood, Dilthey, Husserl y Heidegger, circulaban en México gracias a las traducciones hechas al español por el grupo de los transterrados. Estas traducciones van desde 1925 cuando Samuel Ramos tradujo el *Breviario de estética* de Croce, hasta las que en los sesenta hacían los alumnos de los transterrados, como Luis Villoro quien tradujo en 1962 la *Lógica formal y lógica trascendental* de Husserl. *La historia como hazaña de la libertad* de Croce se publica traducido por E. Díez Canedo en 1942. Destacan también los trabajos de Eugenio Ímaz, quien desde 1944 comenzó las traducciones de la obra de Dilthey, los de Wenceslao Roces y José Gaos, quien realizó la traducción de *El ser y el tiempo* de Heidegger en 1952, mismo año en que apreció la *Idea de la historia* de Collingwood traducido por O’Gorman y Jorge Hernández. En este proceso, el Fondo de Cultura Económica, dirigido hasta 1948 por Daniel Cosío Villegas fue fundamental.

<sup>10</sup> Así lo afirma Álvaro Matute en “La historiografía positivista y su herencia” en C. Hernández López (coord.), *Tendencias y corrientes de la historiografía mexicana del siglo XX*, México, El Colegio de Michoacán-UNAM, 2003, pp. 33-46.

<sup>11</sup> Conrado Hernández López, *Edmundo O’Gorman. Ideal de la historia, ética y política*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2006, p. 44.

específico modelo de análisis se le llamó Historiografía,<sup>12</sup> un nombre que traería no poca ambigüedad y sí numerosos intentos por distinguirla, entre otras acepciones del cúmulo de obras de escritas acerca de un tema.<sup>13</sup> La Historiografía como disciplina y concebida más como una forma de hacer y entender la historia incluyó dentro de su metodología conceptos filosóficos del historicismo como el de circunstancia y el de perspectiva, así como el absoluto del pragmatismo vitalista o de la historia al servicio de la vida.

Bajo todas estas confluencias filosóficas y políticas, el análisis historiográfico, especialmente bajo la propuesta de Edmundo O’Gorman, se convirtió en un quehacer que pugnaba por la comprensión de los textos y no así por la comprobación de los datos ahí contenidos. Es decir, en contra de una evaluación de validez de los relatos históricos con base en la exactitud y originalidad de las informaciones y en la inútilmente pretendida objetividad del historiador, la Historiografía y el análisis historiográfico pretenden rescatar al hombre del pasado en la singularidad de su tiempo y en las exigencias de su vida, pero siempre desde el presente, el único espacio donde puede existir el pasado. Asimismo, la historiografía permite por medio del análisis historiográfico preguntar por la **“conciencia histórica”** de una época; es decir por la concepción que de sí mismo guardaba el hombre en un determinado tiempo; pues en la manera en la que un historiador trae a cuenta su pasado es posible ver también lo que piensa de sí mismo.<sup>14</sup> Bajo esta perspectiva, el pasado deja de concebirse como algo que sucedió y cuyo ser, fijo e inamovible, podía ser explicado y revelado por la ciencia histórica,

---

<sup>12</sup> Luis González y González escribió en 1966 un artículo titulado “La historia de la historia” en *Veinticinco años de la investigación histórica en México*, México, El Colegio de México, 1966. (Ed. especial de *Historia mexicana*). En este trabajo hace un recuento del término y de la importancia que los trabajos en ese rubro habían cobrado hasta ese momento en la producción mexicana.

<sup>13</sup> José Gaos hace un minucioso y ordenado, aunque intrincado, ensayo en el que distingue “la realidad histórica” o “lo histórico” del “género literario o la ciencia que tiene por objeto la realidad histórica” y a la que denomina Historiografía. Sin embargo, él mismo advierte que la Historiografía puede ser objeto de un estudio científico por lo que es ella misma una “realidad histórica” y por lo que en efecto existe una “Historiografía de la Historiografía” a la que a su vez prefiere llamar “Filosofía de la Historiografía”. José Gaos, “Notas sobre la historiografía”, en Álvaro Matute, *La teoría de la historia...*, pp. 66-67.

<sup>14</sup> Edmundo O’Gorman, “La conciencia histórica en la Edad Media” en *Historiología. Teoría y práctica*, México, UNAM, 1999, pp. 29-66.

para proponer en su lugar que la comprensión del pasado está en estrecha relación con nosotros y nuestras circunstancias, de modo que el conocimiento histórico no sólo busca las diferencias entre las épocas sino que nos convoca a re-conocernos en ellas.<sup>15</sup>

En síntesis, el enfoque que guía el presente trabajo tiene en la base los siguientes supuestos: a) Un hecho sólo puede constituirse en hecho histórico a partir de la intencionalidad y el sentido de trascendencia que el historiador le confiere;<sup>16</sup> b) Dicho sentido responderá siempre a necesidades, intereses y circunstancias particulares: temporales, espaciales y vitales<sup>17</sup> c) el pasado y el recuerdo del pasado sólo adquiere sentido en el presente, pues existe un nexo significativo entre ambos.<sup>18</sup> d) las obras historiográficas son realidades históricas en sí mismas, susceptibles de análisis e interpretación, por lo que pueden ser analizadas como hechos históricos;<sup>19</sup> y, e) la verdad histórica está sujeta a la interpretación en tanto no hay verdades absolutas ni leyes universales.<sup>20</sup>

Este análisis historiográfico apuntará a la posibilidad de concebir a ambas obras como respuesta a una circunstancia compartida por las noblezas indígenas no sólo en el virreinato del Perú sino en otras colonias americanas como la Nueva España: el dilema ontológico que

---

<sup>15</sup> Edmundo O’Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, 2ª ed. Reproducido de la 1ª edición de 1947. México, UNAM, 2006, p. 147.

<sup>16</sup> “[...]debe concluirse en definitiva que la verdadera ciencia histórica consiste en mostrar y explicitar la estructura del ser con que dotamos al pasado al descubrirlo como nuestro”. *Ibid.*, p. 269.

<sup>17</sup> No obstante, la intencionalidad dada por el historiador al pasado es “incomprobable”, porque hasta la más explícita de las confesiones puede ser debatida por medio de la interpretación. Edmundo O’Gorman, “Historia y vida” en Álvaro Matute, *La teoría de la historia...*, p. 132.

<sup>18</sup> “Vemos pues que el conocimiento historiográfico es la manera de adecuar el pasado a las exigencias del presente, es decir una operación que consiste en poner al pasado (concebido bajo la noción de hecho histórico) al servicio de la vida.” O’Gorman, “Historia y vida...”, p. 147. O’Gorman llamó a la relación entre el pasado y la vida: “el pragmatismo futurista”.

<sup>19</sup> Consideraremos como obras historiográficas a aquellas unidades de expresión verbal escrita de orden superior (*Vid.*, Gaos, “Notas sobre...”, p. 70) que cumplen con los siguientes elementos: “primero, que manifiesten tener voluntad de historiar, esto es, de rescatar del olvido hechos y personajes del pasado para que sean recordados en la posterioridad; segundo, que sean producto de un proceso de búsqueda y selección de información; tercero, que tengan una estructuración significativa, y cuarto, que proyecten una interpretación de esos datos y materiales.” Miguel Pastrana Flores, *Historias de la Conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*, México, UNAM, IHH, 2004, p. 9.

<sup>20</sup> Es por medio de la interpretación o hermenéutica que se producen distintas perspectivas; todas ellas válidas, siempre y cuando ninguna pretenda erigirse como la única y verdadera, puesto que la renovación constante y no la acumulación, es característica propia de la historiografía.

significó para ellos el tener que encontrar un espacio para sí mismos, para su familia y para su grupo social en medio de la lógica de desestructuración del mundo indígena y la construcción de un nuevo orden colonial. En los casos analizados, esa necesidad los condujo a acudir al pasado en busca de guía para actuar en su presente, pero su estrategia dependió de la conjunción de al menos dos formas distintas de hacer y entender el quehacer histórico. En esa intersección de formas históricas se ancla el problema fundamental de este trabajo y para su explicación introduzco la noción de “Historiografía de tradición indígena”.

## 2. Historiografía de tradición indígena en México

Esta noción fue planteada como tal, en 1994, por José Rubén Romero Galván para dar cuenta de un proceso específico cuya principal característica fue la de “estar profundamente vinculado con la manera de concebir y registrar la historia entre los pueblos indígenas de la región que por tres siglos se llamó Nueva España.”<sup>21</sup> Un proceso mediante el cual se conjugaron las ideas que del pasado histórico poseían los antiguos habitantes de ese territorio con los conceptos y las formas de registro propias de los conquistadores.<sup>22</sup> Sobre esta noción mucho se ha trabajado, por ejemplo, la definición de Miguel Pastrana, guarda sutiles pero fundamentales diferencias con la de Romero pues él hace énfasis en la fuerte relación entre hombres y dioses, en el sociocentrismo o el particularismo de la historia centrada en un solo pueblo y en un grupo social específico, en lo accidental de que muchos de estos discursos tengan la forma documental escrita y en la mutabilidad de la tradición indígena.<sup>23</sup> Además se han hecho varios

---

<sup>21</sup> José Rubén Romero, “Introducción”, en Rubén Romero Galván (coord.), *Historiografía novohispana de tradición indígena*, 1ª ed. México, UNAM, IHH, 2003, p. 12.

<sup>22</sup> José Rubén Romero Galván, *Los privilegios perdidos: Hernando Alvarado Tezozómoc, su tiempo, su nobleza y su crónica mexicana*, México, UNAM, IHH, 2003, p. 77.

<sup>23</sup> Miguel Pastrana Flores en “La historiografía de tradición indígena” en *Historia general ilustrada del Estado de México*. México, El Colegio Mexiquense, 2011, pp. 57-85.

análisis historiográficos de obras específicas y la noción se ha reconfigurado a partir de estos ejercicios.<sup>24</sup>

Esta categoría se inscribe, sin duda, en la raigambre historicista de la historiografía que he descrito antes y comparte los supuestos mencionados.<sup>25</sup> Sin embargo, la especificidad de las obras que se amparan bajo esta noción requiere de ciertas aclaraciones que tienen que ver, en primera instancia, con el problema que dio lugar al surgimiento de la misma. En Mesoamérica, y posteriormente en la Nueva España, se crearon discursos históricos, disímiles entre sí, pero que a pesar de las diferencias compartían el objetivo de presentar de alguna manera la tradición indígena de hacer y concebir la historia; incluso, si aparejada con esta tradición, se encontraban rasgos y atributos de otras formas historiográficas, como podría ser la tradición española.

Es importante puntualizar que en México, lo que se ha llamado historiografía de tradición indígena<sup>26</sup> puede incluir tanto los discursos orales sin soporte material, pero que tenían la intención de guardar y reelaborar el recuerdo de los acontecimientos pasados trascendentes para la comunidad que los generó, como las crónicas coloniales en las que convergen el uso de distintos tipos de fuentes dentro de una estructura explicativa de origen netamente europeo; pasando por los registros en piedras, lienzos y papel; tales como los llamados códices y las obras, en formato libro, escritas por indígenas o mestizos, descendientes

---

<sup>24</sup> Existen otros trabajos que utilizan la categoría, la mayoría de ellos tesis para obtener distintos grados, que mediante el análisis de obras específicas han reconfigurado esta noción. Entre ellos están los trabajos de Ángel Vázquez, Inga Hernández, Luis Manuel Vázquez y el propio. En 2003 se realiza una compilación de artículos sobre el amplio repertorio de obras que se consideran como parte de la tradición indígena. Dicho volumen apareció en la colección de Historiografía mexicana editada por el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. En 2010 se llevó a cabo el IX Coloquio de Análisis historiográfico con el tema de la Historiografía de tradición indígena en el que se convocó a una discusión amplia de esta noción.

<sup>25</sup> Si bien se inscribe en la tradición o'gormaniana de la historiografía, es importante recordar que O'Gorman no se ocupó de asuntos indígenas, con excepción de un par de trabajos, y que la propuesta hecha por Romero Galván no es en modo alguno una derivación directa de la propuesta de O'Gorman, pero sí comparte varios de sus supuestos.

<sup>26</sup> El primer volumen de la Colección Historiografía mexicana coordinada por Juan A. Ortega y Medina y Rosa Camelo se tituló Historiografía de tradición indígena y estuvo coordinado por Rubén Romero Galván, quien considera que los autores y obras ahí incluidos son un intento por probar los paulatinos cambios que se dieron en las formas de transmisión del pasado.

de las distintas noblezas indígenas que sobrevivieron a la Conquista y que comenzaron su educación en el ámbito colonial o incluso obras escritas por algún español cuyo objetivo fue dar cuenta de alguna tradición histórica precolombina.<sup>27</sup>

Frente a la necesidad de comprender y explicar un *corpus* así de heterogéneo y vasto, no sólo en sus formatos y soportes sino en la temporalidad, en los contenidos e incluso en el idioma en el que han sido escritos, y que además presentan complejos problemas para establecer la procedencia, autoría, cronología y, por supuesto, la intencionalidad de cada obra, la propuesta de la “Historiografía novohispana de tradición indígena” surge como una herramienta metodológica de análisis pero también presenta un criterio teórico que intenta un enfoque comprensivo de estas particulares obras, que en su mayoría habían sido descalificadas de una u otra forma bajo otros criterios, entre ellos los de la crítica objetivista, que dudaba incluso de su validez como fuentes para la historia.

Resulta indispensable advertir que la Historiografía de tradición indígena, que tiene en el centro de su potencial analítico la idea de “tradición”, no la concibe como un conjunto de rasgos, características, ni mucho menos esencias, que puedan ser inequívocamente identificadas como indígenas frente a las de otro grupo conformado de manera semejante que podría ser llamada la tradición europea, española o castellana. Por esta sutileza es necesario explicar lo que se considera “tradición” y “tradición indígena”.

---

<sup>27</sup> Se engloban en esta categoría los códices tanto prehispánicos como coloniales, los códices anotados y transcritos, tanto en español como en náhuatl; también ciertas obras cuya autoría no ha sido determinada, por ejemplo *La Relación de Michoacán* y la *Crónica X*; comprende también la obra de religiosos españoles como Fray Bernardino de Sahagún, Fray Diego Durán, Fray Diego de Landa; la de algunos mestizos como Cristóbal del Castillo y Diego Muñoz Camargo y las obras de los descendientes de la nobleza indígena como Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Chimalpain Cuauhtlehuanitzin y Hernando Alvarado Tezozómoc. Se advierte que, por motivos ajenos a ellos, en dicha compilación hizo falta incluir por lo menos a Juan Bautista Pomar y a Alonso de Zorita.

- ***Tradición***

En una acepción general la “tradición” puede entenderse como una herencia cultural; sin embargo, en algunas corrientes filosóficas se llegó a conceder a la tradición un valor de verdad; es decir, como si el apelar a la tradición implicara el reconocimiento de la verdad de la tradición misma.<sup>28</sup> Desde una perspectiva providencialista, en cambio, se sugiere que la tradición es una cadena de herencias acumuladas de toda la humanidad anterior; esta visión, que tiende a pensar en la tradición de manera no sólo creciente sino evolutiva, ha sido atribuida a autores como Herder y más aún a Hegel,<sup>29</sup> aunque cabe señalar que éste último no desechaba la posibilidad de la alteración de la tradición vía la adaptación de la herencia recibida. Ambas nociones participan de discusiones filosóficas que tienen su correlato en las disputas que se han dado por el sentido de la Historia.<sup>30</sup>

Otras disciplinas también se han ocupado de la tradición, como la Sociología, que la concibe como una actitud que consiste en la adquisición consciente o inconsciente de técnicas y creencias antiguas y suele oponerla a la actitud crítica;<sup>31</sup> es decir, de algún modo asocia la tradición al tradicionalismo concebido como una forma arcaica de creación de conocimiento en la que la libertad de juicio del individuo no encuentra lugar, perspectiva que no responde a los intereses volcados en esta investigación.

---

<sup>28</sup> Ese sería el caso de tradición clásica, desde Aristóteles. Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*. 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 1146.

<sup>29</sup> *Idem*.

<sup>30</sup> Hobsbawm distingue a la ‘tradición’ de las ‘costumbres’ y de las ‘convenciones’ en función de la invariabilidad a la que tiende la primera y a su significado ritual y función simbólica. Sin embargo, la división que propone entre sociedades tradicionales y sociedades modernas, así como el objeto mismo de su estudio, la temporalidad y espacio en que se ubica, (los fenómenos nacionales en el periodo posterior a la Revolución Industrial en Europa), evidencian un ámbito lo suficientemente lejano del problema aquí tratado para deducir que su perspectiva acerca de la tradición no es la más pertinente para los objetivos de este ensayo. Eric Hobsbawm, “Introducción: La Invención de la tradición” en E. Hobsbawm y Terrence Ranger (eds.), *La invención de la tradición*, Trad. de Omar Rodríguez, Barcelona, Crítica, 2012, pp. 7-21.

<sup>31</sup> Abbagnano, *Diccionario de filosofía...*, p. 1147.



De este elemental y sumario recorrido, destaco que tradición es un concepto que históricamente ha tenido distintos usos y acepciones pero que, a pesar de la ambigüedad que ha llegado a tener, se trata todavía de un término inteligible que remite a la noción de una herencia cultural colectiva, de concepciones y prácticas, que a pesar de que tiene en el centro a la permanencia y la invariabilidad no desecha la posibilidad e incluso asume la inevitabilidad de su transformación, adaptación, mutación y hasta el quiebre o sustitución radical de la misma. Esto es, considero que la tradición, como parte de la realidad social, es histórica, y, por ende, sus componentes están estrechamente vinculados a la circunstancia en la que surgieron y son siempre afectados, aunque no todos al mismo ritmo, por las transformaciones históricas que pueden conducir, en algunos casos, a la pérdida de esos mismos componentes.

- ***Tradición indígena***

Cuando al concepto de *tradición* se le suma el calificativo de *indígena*, introducimos una nueva disquisición acerca de lo que por ello entendemos. Parto de lo que significa para el caso de México para después hacer algún apunte en torno al caso andino. En el primero, se puede decir que actualmente existe una serie de elementos, concepciones y rasgos culturales, que después de incontables y diversos esfuerzos académicos, se ha configurado para caracterizar una tradición común a la superárea cultural denominada como Mesoamérica.<sup>32</sup> Sin embargo, asimilar *la tradición indígena* a la *tradición mesoamericana*, presenta problemas no menores, puesto que ésta nunca fue exclusiva ni común a lo que hoy conforma el territorio mexicano.<sup>33</sup> No

---

<sup>32</sup> “La tradición mesoamericana se caracteriza, precisamente, por su coherencia. En ella la unidad difumina límites entre lo humano y lo no humano; moralmente, entre el arbitrio y la involuntariedad de la conducta; entre la ética y la salud; entre la religión y el derecho; entre el trabajo y el deber sagrado, etcétera.” Alfredo López Austin, “Cosmovisión y pensamiento indígena” en Pablo González Casanova, *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*. México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2012. Publicación en línea; puede consultarse en: [http://conceptos sociales.unam.mx/conceptos\\_final/495trabajo.pdf](http://conceptos sociales.unam.mx/conceptos_final/495trabajo.pdf)

<sup>33</sup> Habría que considerar que dentro de la *tradición indígena* en México se deben incluir también las tradiciones no mesoamericanas; como la de los grupos de la superárea cultural llamada Aridamérica o los de aquella superárea

obstante, para esta definición, encuentro la necesidad de asociar la *tradición indígena* a la *tradición mesoamericana* puesto que ésta última tiene determinadas características que permiten emprender una significación de las formas y concepciones que acerca del quehacer histórico privaron entre esos pueblos. Algo semejante sucede con lo que podemos asociar a una tradición andina, pues en general se alude al conjunto de rasgos culturales presentes en la zona centro andina y más particularmente a la zona de influencia incaica, a pesar de la presencia de otros grupos y culturas anteriores y coetáneos a ellos.

La *tradición indígena* puede concebirse entonces como un conjunto complejo y heterogéneo de relaciones que se establecieron entre las diversas sociedades que habitaron esa zona a lo largo de varios siglos, y que continuaron, aunque radicalmente modificadas, después de los procesos de Conquista y colonización de la misma región. Todo lo cual conlleva la posibilidad de hablar de tradiciones comunes y en todo caso de una historia compartida.<sup>34</sup> Es así que “la gran peculiaridad de la tradición mesoamericana es: la unidad en sus bases culturales y la diversidad de sus expresiones en el tiempo y el espacio.”<sup>35</sup> En la tradición andina también sería posible rastrear algunas bases culturales que articulan las diferentes expresiones de los grupos que vivieron en la región hasta después del proceso de colonización.<sup>36</sup>

Se puede afirmar entonces que la *tradición*, considerada como hecho histórico, conlleva por definición la transformación constante y adecuación al devenir de sus componentes. Pero además hay momentos y coyunturas que exigen, por diferentes vías, aunque muchas veces por

---

más extensa conocida como la Gran Chichimeca. Vid. Beatriz Braniff, *La Gran Chichimeca. El lugar de las rocas secas*. México, Jaca Book-CONACULTA, 2001. Sin embargo, por diversas cuestiones, entre ellas la escasez de fuentes para esa zona y la abundancia de las mismas para Mesoamérica, ha llevado a un mejor conocimiento de la tradición de resguardo del pasado en la segunda y no así de las del norte de lo que hoy ocupa México.

<sup>34</sup> Es de suma relevancia aclarar que, si bien podríamos hablar de una historia común mesoamericana, o mejor dicho de una tradición común, esto no implica de forma alguna que se trate de una unidad político administrativa ni de una identidad compartida por las sociedades que ahí habitaron.

<sup>35</sup> Alfredo López Austin, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*. UNAM, IIA, México, 2002, p. 14.

<sup>36</sup> Como rasgos generales de la una tradición andina podemos mencionar: el control vertical de pisos ecológicos, la cría y aprovechamiento de ganado camélidos, la reciprocidad como forma política de la redistribución, la *mita* o turno como forma de organización del trabajo, el uso de *quipus*, entre otros.

medio de la imposición violenta, la transformación radical de la tradición. Sin duda, la Conquista de los pueblos americanos implicó, por un lado, el abandono, total o parcial de muchos de los principios básicos de su tradición incluyendo algunos de los más trascendentales para su concepción del cosmos y que no habían sufrido sino variaciones superficiales a lo largo de la historia prehispánica. Mientras que, por otro lado, tuvieron que integrar una tradición que les era ajena y en muchos de sus principios rectores absolutamente contradictorios a la propia.<sup>37</sup> “La combinación fue sumamente difícil, no sólo por las grandes diferencias entre ambas concepciones del cosmos, sino porque ninguna de las dos tradiciones se adaptaba a la situación social de los pueblos que sufrían la dominación colonial.”<sup>38</sup>

La nueva situación colonial de los pueblos americanos demandó nuevas formas de pensamiento que, si bien derivaron de ambas corrientes, la indígena y la de los conquistadores, surgieron y se desarrollaron en un contexto social y cultural muy distinto. A los hombres y mujeres de este tiempo les correspondió lidiar y superar las contradicciones que suponía, en sus diferentes ámbitos de acción, la superposición de los supuestos y conceptos de ambas tradiciones. Dicho recorrido mental y vital sólo puede ser atestiguado por nosotros vía los productos que dejaron asentados aquellas disquisiciones, tanto las individuales como las colectivas. La concepción del pasado y la relación que se establece con él se vio, como el resto de las esferas de inteligibilidad de la realidad, trastocado por la interacción entre ambas tradiciones; y son las obras que nos legaron las que nos pueden dar cuenta de ese dilema trascendental que vivieron los pueblos conquistados y sus estrategias para remontarlo.

---

<sup>37</sup> En términos de la tradición religiosa, las contradicciones entre la religión cristiana y la mesoamericana incluyeron tránsitos severos como del politeísmo al monoteísmo; la concepción de una dualidad no absoluta hacia una dualidad irreductible entre el bien y el mal; una concepción distinta del mundo terrenal en la que éste deja de ser el espacio para vida en plenitud del hombre para convertirse en la existencia transitoria para alcanzar después de la muerte la vida verdadera. *Ibid.*, pp. 106-107.

<sup>38</sup> López Austin, *Breve historia de la tradición religiosa...*, p. 106.

Por esta particular dinámica ejercida de manera recíproca, aunque no simétrica, muchas veces se ha considerado que esos productos revelan una ambivalencia, por no decir inconsistencia, en sus ideales, contenidos y propósitos. Algunas veces son tachados de ser vehículos del dominio colonial por permitir o facilitar las intrusiones de ideas exógenas a la tradición (lo que provoca también la quimera de una tradición pura que existió antes de la fatal intromisión extranjera); y otras tantas ocasiones son rescatados como tentativas de defensa de la tradición indígena frente a la opresión y el dominio colonial. Sin embargo, en este trabajo se asumirá que hubo una mezcla de

- ***Apuntes para una definición***

Para efectos de esta conceptualización, la *tradición indígena* se concibe como un conjunto de elementos que mantiene una coherencia, no absoluta ni cerrada sino en consonancia con la inevitable transformación histórica de los grupos sociales, por ello, es posible encontrar variaciones palmarias dentro de una misma tradición, mismas que no se explican únicamente por las diferencias temporales y regionales sino por un complejo de circunstancias e intereses concretos.

Una vez hechas estas aclaraciones, es posible plantear que la *tradición indígena* a la que se refiere la categoría de Historiografía de tradición indígena, admite dentro de ella variantes de diversa índole, espaciales, temporales y en las que es posible hacer precisiones muy finas de acuerdo con cada uno de los casos estudiados. Por ejemplo, puede reconocer dentro de la tradición náhuatl del Altiplano central una tradición historiográfica con rasgos en común pero con importantes diferencias en cuanto a la perspectiva histórica que asientan: las tradiciones chalca, texcocana, tlaxcalteca y tenochca presentan versiones distintas entre sí acerca de la

historia prehispánica de la región y de su papel dentro del proceso de Conquista,<sup>39</sup> pues las circunstancias en las que cada uno de esos pueblos hizo frente a la nueva realidad, dio lugar a reacomodos políticos pero también a diversas reconfiguraciones simbólicas mediante las que buscaban un lugar para sí mismos dentro del nuevo orden. Por ello, se tratará de rastrear en las obras los diferentes matices que responden al grupo particular al que pertenecen los autores.

También conviene recordar que, bajo la premisa de contribuir a la Historia de la Historiografía, la noción de Historiografía de tradición indígena se ocupa del proceso de reformulación y construcción de una forma distinta de concebir y registrar el pasado generada a partir del contacto de los europeos con el continente americano. Considera para ello que entre los pueblos que habitaban el territorio americano se habían desarrollado diversos modelos de recuperación y resguardo del pasado, que al entrar en contacto con los modelos europeos de la época dieron lugar a una forma distinta de aquellas que le dieron pie pero que, en cierta forma, en esa conjunción se mantuvo la posibilidad de conservar, bajo sus propias lógicas, la memoria del pasado indígena, tanto prehispánico como colonial. De este modo, resultará necesario hacer un recorrido por las formas de resguardo del pasado en los Andes.

En síntesis, la Historiografía de tradición indígena, concebida en función de los supuestos teóricos enunciados, y con los propósitos anunciados, pretende ser una categoría analítica operativa que permita manejar algunos de los problemas más relevantes que presenta el *corpus* de obras que pretende abarcar. Pero su efectividad teórica sólo podrá ser contrastada a partir de la experiencia de análisis en cada uno de los casos; mientras que sus alcances explicativos dependerán de su capacidad de alteración sin sacrificar su potencial de comprensión. Sin embargo, considero que esta noción parte de fundamentos que permitirán su

---

<sup>39</sup> Vid. Pastrana Flores, *Historias de la Conquista...*

exportación hacia un contexto y una serie de obras distintas a aquellas que dieron lugar a su conformación.

La Historiografía de tradición indígena concibe al grupo de obras que ampara como parte de un proceso, lo que a su vez permite: 1) Examinar los cambios generados en las formas de registro y transmisión de la historia indígena en la especificidad de sus circunstancias. 2) Distinguir variaciones al interno de cada una de las dos grandes tradiciones (la indígena y la española) que inauguraron una dinámica particular de interacción. 3) Hacer énfasis en la visión particular del pasado que ofrece cada obra, en tanto considera la posición asumida por el historiador y no sólo el contenido de la obra ni la ascendencia o la filiación étnica de los autores. 4) Plantear la discusión acerca de la autoría de estas obras; pues por un lado se considera la manera en que los propios autores se definían o se identificaban y por otra la manera en que la historiografía los ha intentado clasificar. 5) Al considerar otras formas de transmisión de la memoria, como la oralidad, la Historiografía de tradición indígena se obliga a discutir la relación entre historiografía y escritura.

Además de albergar posibilidades de inclusión de diferentes criterios y discusiones relevantes, la Historiografía de tradición indígena también pretende prevenir de: 1) Caer en esencialismos, pues no concibe a la *tradición indígena* como una “persistencia cultural” que “a pesar de todo”, de la Conquista y de los siglos de colonización, logró sobrevivir. 2) Buscar “lo indígena” en un estado de “pureza” pues asume que no puede haber un conjunto fijo de características o rasgos que puedan ser perennemente asociados a los grupos indígenas. 3) Evaluar a las obras en función de la veracidad comprobable de los datos ahí ofrecidos. 4) También advierte de imputar a los autores reivindicaciones, ideologías y concepciones ajenas a su propio contexto.

Finalmente vale la pena hacer dos acotaciones más. Primero, esta categoría aspira a incluir una gran diversidad de obras para contribuir a su comprensión y no a la disolución de sus especificidades; no pretende ser omniabarcante y parte justamente de una particularidad que es el manifestar de algún modo la tradición indígena de la historia. En las variantes que ésta puede tener radica el reto teórico que enfrenta. Segundo, en sus lozanos veintitantos años, la Historiografía de tradición indígena se ha circunscrito a la producción mesoamericana y novohispana; sin embargo, las posibilidades de ampliar su ámbito operativo se asientan en la propia necesidad de actualizar y dirigir el quehacer histórico conforme a las necesidades específicas que se presentan en cada época, en cada contexto y en cada individuo y grupo social. Es por esto que juzgo pertinente la posibilidad de extender su radio de aplicación y operatividad a un grupo de obras historiográficas coloniales que fueron producidas en el Virreinato del Perú, un contexto semejante, aunque distante. Para ello es preciso, primero dar cuenta de una de las particularidades que aleja al contexto andino del mesoamericano que tiene que ver las formas en las que se resguarda la memoria del pasado entre los pueblos andinos entre las que no se cuenta ninguna forma de escritura.

### **3. El resguardo del pasado en los Andes prehispánicos**

El mundo andino, inmediatamente anterior al contacto con los españoles, estaba articulado en el Tahuantinsuyu, que, en quechua, quiere decir “todo el mundo” o “las cuatro partes de él”;<sup>40</sup> este término se usa actualmente para referirse a la compleja estructura política inca a la que denominaré Estado incaico,<sup>41</sup> y que incluye tanto el vasto y disímil territorio como los muchos

---

<sup>40</sup> María Rostworowski señala que Tahuantinsuyu significa “cuatro regiones unidas entre sí”, que dicha formación política equiparable al Estado inca es el resultado de un impulso hacia la unidad y la integración de las poblaciones que se encontraban separadas en los intrincados espacios andinos. *Historia del Tahuantinsuyu*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1999, p. 19.

<sup>41</sup> Dentro de la historiografía sobre los incas aparece reiteradamente la idea de un Imperio inca, sin embargo, recientemente se ha hecho una crítica más sistemática a la aplicación de este término y aunque se ha intentado

grupos sobre los cuales los incas ejercían su dominio en los albores del siglo XVI. El desarrollo y la expansión de los incas se acompañó de un ensanchamiento de las estructuras institucionales para ejercer el control desde el centro, es decir, desde el Cuzco.<sup>42</sup>

La propia configuración geográfica andina, con sus diversos pisos ecológicos, que incluyen la puna, el desierto, la costa, serranías, valles y quebradas, exigió de la administración inca un sistema eficiente de comunicaciones. La red de caminos se convirtió así en una necesidad preponderante, no sólo para permitir el flujo de los distintos productos provenientes de los diferentes pisos ecológicos<sup>43</sup> sino también para mantener una vigilancia estricta sobre posibles rebeldes. Además del tránsito de los funcionarios y los ejércitos del Cuzco era indispensable un sistema de comunicación de información efectivo. Para solucionar este requerimiento los pueblos andinos idearon diversas tecnologías y tradiciones que son el objetivo de este apartado.

Cabe advertir que el estudio de la historia del mundo andino prehispánico presenta una seria dificultad que está relacionada con su modo de recordar y transmitir los sucesos, pues en principio se ha de aceptar que estas sociedades no tuvieron escritura.<sup>44</sup> No obstante, esto no

---

sustituir por el de Tahuantinsuyu o Tawantinsuyu, para este trabajo usaremos la noción de un Estado inca, ya que el término quechua no es suficiente para explicar el orden político existente en la sociedad andina prehispánica.

<sup>42</sup> En términos históricos el nombre de la capital del Tahuantinsuyu se ha escrito Cuzco, con letra *ç*; sin embargo, algunos quechuistas han dicho que el uso de la *ç* alude a una interdental, un sonido que no se produce en el castellano andino así que proponen reemplazarla por Cusco, con la *s* sibilante alveolar. Sin embargo, en palabras del lingüista Cerrón Palomino, quienes sostienen esta postura ignoran la evolución de los fonemas del castellano, de su ortografía e, incluso, la historia del propio quechua. En el siglo XVI, la grafía “z” no representaba una interdental, sino una sibilante apical, es decir, un sonido que se correspondía con el que los cuzqueños pronunciaban efectivamente. Cerrón Palomino, “Cuzco: la piedra donde se posó la lechuza...”. Desde 1971, y para efectos oficiales, la ciudad actual se llama Cusco. En este trabajo, a menos que se trate de una cita textual que haga lo contrario, usaremos Cuzco con *ç*, que es como la manejan Garcilaso y Guaman. (Aunque éste último, al menos en ocho ocasiones la escribe con letra *s* y las doscientas restantes con *ç*).

<sup>43</sup> La noción de “control vertical de pisos ecológicos” fue propuesta por John Murra para explicar el uso simultáneo de varios recursos naturales, propios de cada zona según la altitud de cada una, y que a pesar de encontrarse lejos son controladas “verticalmente” por las comunidades. *Vid.* John Murra, “El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas” en *El mundo andino. Población medio ambiente y economía*, Lima, IEP, PUCP, 2002, pp. 85-125.

<sup>44</sup> Entendemos por escritura un sistema codificado de signos visibles por medio del cual un escritor puede determinar las palabras exactas que el lector generará a partir de su texto. Walter Ong, en *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, Buenos Aires, FCE, 2006, p. 87.



impidió que estas sociedades conservaran la memoria de su devenir y que ésta pudiera ser transmitida de una generación a otra. Las formas de recordar fueron múltiples y variadas; entre ellas estaban los cantares, las pinturas o tablas y los *quipus*.

- ***Los cantares***

La forma más recurrente de resguardo del pasado entre las sociedades andinas fue, sin duda, la tradición oral, y particularmente a través de los cantares. Los cronistas mencionan que había cantares especiales en los que cada *ayllu*<sup>45</sup> o *panaca*<sup>46</sup> narraba los sucesos de su pasado durante ciertas ceremonias ante el soberano. En estos cantares se alababan las hazañas y proezas de los antepasados y de ese modo se reiteraba y se conservaba la memoria colectiva.

Pedro Cieza de León apuntó que diversos pueblos andinos, tanto de Quito, como de Popayán, como de la provincia de Quimbaya, “Usan de una manera de romances o cantares, con los cuales les queda memoria de sus acaecimientos, sin se les olvidar, aunque carecen de letras.”<sup>47</sup> Este cronista es quien más abundantemente apuntó la frecuencia y la relevancia de los cantares para la preservación de la memoria entre los pueblos andinos en general, y no como una práctica exclusiva de los incas. Por ello acudimos a él para generar un panorama de ellos.

---

<sup>45</sup> El *ayllu* puede considerarse como una “unidad productiva constituida por la familia ampliada y asentada en un territorio bien delimitado”, Fabiola Escárzaga, “Campesinado indígena en México, Bolivia y Perú: de las reformas agrarias a la colonización de la frontera” en *Argumentos*, núm. 32-33, abril-agosto, 1999, p. 63.

<sup>46</sup> Las *panacas* eran los descendientes de un “emperador reinante” que formaban una especie de “ayllu real”. Gordon F. McEwan, *The Incas. New Perspectives*, California, ABC Clio, 2006, p.99. La *panaca* tenía como función organizar, preservar y proteger la momia del Inca y su *huaca* y celebrarlo en eventos y ceremonias; se encargaban de proteger todo el legado y las riquezas acumuladas por el Inca durante su reinado, pues ninguno de los bienes pasaba al sucesor, sino que se quedaban bajo el resguardo de la *panaca*. En tanto eran descendientes de cada Inca, en cada sucesión se creaba una nueva. Existe una propuesta de que estos grupos, o por lo menos los siete primeros, hasta el ciclo de Pachacutec y la guerra con los chancas, no fueron sucesivos sino contemporáneos. Franklin Pease, *Los últimos incas del Cuzco*, Madrid, Alianza, 1991, p. 91. Se trataba además de grupos con gran poder político que rivalizaban en cada sucesión al cargo de Inca. También cumplían funciones religiosas; cada *panaca* tenía su propio culto y un mes del año asignado para ello. Tom Zudeima, “La organización religiosa del sistema de panacas y memoria en el Cuzco incaico” en *Incas, indios y cristianos. Élités indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*, Cuzco, CBC, IFEA, 2002, p. 22.

<sup>47</sup> Pedro Cieza de León, *Crónica del Perú*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2005, Primera parte, Cap. CI, p. 259.

Los cantares, según Cieza, aparecen en diversos contextos, tanto religiosos, como festivos como en ritos mortuorios.

Cuando salían a sus fiestas y placeres en alguna plaza, juntábanse todos indios, comienzan a danzar y bailar, [...] y llevando cada uno la vasija del vino en la mano, porque beber, bailar, cantar todo lo hacen en un tiempo. Sus cantares son recitar a su uso los trabajos presentes y recontar los sucesos pasados de sus mayores.<sup>48</sup>

Es decir, incluso dentro de la fiesta y el baile los cantares son una herramienta para el recuento del pasado, aunque también para narrar sucesos del presente. Según el mismo cronista los cantares también se encuentran en el culto religioso:

Sus sacerdotes tenían cuidado de los templos, y del servicio de los simulacros que representaban la figura de sus falsos dioses delante de los cuales a sus tiempos y horas decían algunos cantares y hacían las ceremonias que aprendieron de sus mayores al uso que sus antiguos tenían.<sup>49</sup>

Cieza insiste en que el papel de los cantares era sobre todo el de salvaguardar la memoria sobre las acciones de los gobernantes, por ello, llama la atención sobre el mandato del Inca Huayna Cápac quien ordenó expresamente que los cantares consignaran el tremendo castigo que recién acababa de imponer a los indios de la isla de Puna por haber matado a varios señores principales enviados por el propio Inca. “Después de haber hecho el castigo bien grande y temeroso, Guaynacapa mandó que en sus cantares en tiempos tristes y calamitosos se refiriese la maldad que allí se cometió.”<sup>50</sup>

Los cantares tenían especial importancia en los ritos mortuorios de los gobernantes pues en ellos se veneraba al muerto “diciendo en sus cantares todas las cosas que les sucedieron al muerto siendo vivo”.<sup>51</sup> Cieza también distingue la labor histórica de quienes creaban los cantares, pues explica que había una selección de los hechos que se narraban. Pues

---

<sup>48</sup> Pedro Cieza de León, *Crónica del Perú*, Primera parte, Cap. XXIV, p. 71.

<sup>49</sup> Pedro Cieza de León, *Crónica del Perú*, Cap. XLVIII, p. 141.

<sup>50</sup> Pedro Cieza de León, *Crónica del Perú*, Primera parte, Cap. LIII, p. 157.

<sup>51</sup> Pedro Cieza de León, *Crónica del Perú*, Primera parte, Cap. LXIII, p. 181.

si bien, a la muerte de un Inca, se destacaba su modo de vida, las batallas ganadas, los triunfos sobre los enemigos, y de ese modo “se determinaban si el rey difunto había sido tan venturoso que de él quedase loable fama para que por sus valentías y buen gobierno mereciese que para siempre quedase entre ellos”.<sup>52</sup> Pero Cieza también apunta que en esos cantares se solía callar aquello que iba en contra de la buena imagen del gobernante.

En estos lugares, los que sabían los romances a voces grandes, mirando contra el Inga, le contaban lo que por sus pasados había sido hecho; y si entre los reyes alguno salía remiso, cobarde, dado a vicios y amigo de holgar sin acrecentar el señorío de su imperio, mandaban que de estos tales hubiese poca memoria o casi ninguna; tanto miraban esto, que si alguno se hallaba era por no olvidar el nombre suyo y la sucesión; pero en lo demás, se callaba sin contar los cantares de otros que de los buenos y valientes.<sup>53</sup>

A diferencia de otros cronistas como Martín de Murúa y de Garcilaso de la Vega quienes presentan a los cantos en ámbitos festivos y de regocijo, siempre aunados al baile, Pedro Cieza de León insiste en que los cantares son de orden histórico, incluso aquellos que se pregonaban en contextos festivos como los casamientos, y que quienes los sabían y los repetían eran personas especializadas.<sup>54</sup>

[...]mandaban llamar los grandes quipocamayos donde la cuenta se fenecía y sabían dar razón de las cosas que sucedido habían en el reino, para que estos la comunicasen con otros que entre ellos, siendo escogidos por más retóricos y abundantes de palabras, saben contar por buena orden cada cosa de lo pasado, como entre nosotros se cuentan por romances y villancicos; y éstos en ninguna otra cosa entienden que en aprender y saberlos componer en su lengua, para que sean por todos oídos y en regocijos de casamientos y otros pasatiempos [que] tienen para aquel propósito.<sup>55</sup>

---

<sup>52</sup> Pedro Cieza de León, *Crónica del Perú*, Segunda parte, Cap. XI, p. 320

<sup>53</sup> Pedro Cieza de León, *Crónica del Perú*, Segunda parte, Cap. XI, p. 321.

<sup>54</sup> A estas personas se les ha llamado *haravicus*. El término se ha asociado también a la noción de poeta. En el vocabulario de Diego González de Holguín aparece como *harani* y definido como “cantares de hechos otros o memoria de los amados ausentes”. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua quichua, o del inca*, Estudio introductorio Ruth Moya, Quito, Corporación editora nacional, 1993.

<sup>55</sup> Pedro Cieza de León, *Crónica del Perú*, Segunda parte, Cap. XI, p. 321-322.

Es decir, si bien había cantares exclusivamente dedicados a recuperar las grandes hazañas de los gobernantes, había otros “para cada negocio”; y si en algunas ocasiones tenían la intención de animar a la gente, el objetivo principal era que las personas “entendiesen [sic] lo pasado en otros tiempos, sin lo ignorar por entero”.<sup>56</sup>

Finalmente, Cieza explica que estos cantares eran mandados hacer por los gobernantes y que una vez confeccionados eran transmitidos de generación en generación de forma tan efectiva que se lograba mantener vigente el recuerdo de cosas acaecidas mucho tiempo atrás.

Y estos indios que por mandado de los reyes sabían estos romances eran honrados por ellos y favorecidos y tenían cuidado grande de los enseñar a sus hijos o a hombres de sus provincias, los más avisados y entendidos que entre todos se hallaban; y así por boca de unos lo sabían otros, de tal manera, que hoy día entre ellos cuentan lo que pasó ha quinientos años como si no hubieran diez.

El que los cantares se hicieran por órdenes de los gobernantes es una idea compartida por Juan de Betanzos, quien en la *Suma y narración de los incas* indica que, a la muerte de su padre, Inca Yupanqui mandó hacer muchas exequias y,

Que ansimismo mandó a estos mayordomos e a cada uno por sí, que luego hiciesen cantares, los cuales cantasen estas mamaconas é yanaconas con los loores de los hechos que cada uno de estos señores en sus días así hizo, los cuales cantares ordinariamente todo tiempo que fiestas hubiese, cantasen cada servicio de aquellos por su orden y concierto, comenzando primero el tal cantar e historia é loa los de Manco Capac; e que ansí, fuesen diciendo las tales mamaconas ese servicio, cómo los Señores habían sucedido hasta allí, y que aquella fuese la orden que se tuviese desde allí adelante, para que de aquella manera hubiese memoria de ellos e [de] sus antigüedades.<sup>57</sup>

En este fragmento podemos confirmar no sólo el interés de los incas por mandar hacer los cantos sino el afán de que éstos fueran repetidos para así lograr vencer al olvido.

---

<sup>56</sup> Pedro Cieza de León, *Crónica del Perú*, Segunda parte, Cap. XII, p. 320.

<sup>57</sup> Juan de Betanzos, *Suma y narración de los incas*, Edición, introducción y notas de María del Carmen Martín Rubio. Madrid, Polifemo, 2004, p. 125.

De la diversidad de espacios y ocasiones en las que se creaban y repetían los cantares, se desprende una variedad de cantos, desde los festivos, los rituales, los morales y los épicos. De acuerdo a las definiciones dadas por Diego González de Holguín en su *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú*<sup>58</sup> existían: los *hayllus*, que eran cantos bélicos triunfales de la victoria, pero que también podían ser cantos agrícolas; los *barauis* o *arawi* que eran de corte amoroso,<sup>59</sup> a los que Guaman Poma llama “canción lastismosa”<sup>60</sup>, y los *cachiua* o *qachwa* que son canciones y danzas de contenido y alusiones sexuales.<sup>61</sup> Holguín asienta diferentes vocablos para referirse a diferentes tipos de cantores de acuerdo al contenido de sus cantos pero también de su papel al momento de la ejecución o de los tonos ejercidos. En la obra de Guaman Poma las menciones a los cantos aparecen en su mayoría en contextos festivos, aunque también como formas de plegaria;<sup>62</sup> y como cantos propios de ciertos oficios: labradores, pastores, mineros.<sup>63</sup> De manera que los cantares, tanto por la repetición como por su abundancia y presencia en cada ámbito de la vida, y la muerte, eran una de las formas más relevantes para el resguardo de la memoria. Un asunto más resta por aclarar, se trata de la relación de los cantares con los llamados *quipus* a los que Cieza describe como “ramales grandes de cuerdas anudadas” y de los cuales hablaremos más adelante.

---

<sup>58</sup> Diego González Holguín, *Vocabulario de la lengua general llamada lengua quichua o del Inca*, Ed. de Raúl Porras, Lima, Instituto de Historia, Universidad Mayor de San Marcos, 1952, p. 446 [1ª ed. 1608].

<sup>59</sup> De acuerdo con Jan Seminsky los *arawi* son “cantares de hechos de otros o memoria de los amados ausentes, de amor y afición”. Vocabulario en Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, 1ª reimp., edición y prólogo de Franklin Pease, vocabulario y traducción de Jan Szemiński, 3 vol., Lima, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 25.

<sup>60</sup> Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, edición crítica revisada para la versión digital de John V. Murra y Rolena Adorno, traducciones y análisis textual del quechua por Jorge L. Urioste, Biblioteca Real de Dinamarca, 2001, f. 319 [321]. Puede consultarse en “el sitio de Guaman Poma”: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>

<sup>61</sup> Jean Philippe Husson, “L'art poétique quechua dans la chronique de Felipe Waman Puma de Ayala” en *Amerindia*, núm. 9, 1984, pp. 79-110.

<sup>62</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 309 [311]. Los cantos recuperados por Guaman están en su mayoría en quechua, aunque también incluye algunos en aymara y al menos uno en wanka.

<sup>63</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, fs. 315 [317] y 528 [532].

Para Cieza los *quipus* documentaban, con singular precisión, lo que cada provincia daba y contribuía, pues “daban por ello razón de los gastos que se habían hecho o de otras cosas que hubiesen pasado de muchos años atrás”.<sup>64</sup> El cronista hace mucho énfasis en que este sistema no guardaba fraude ni engaño y que en esto “había gran verdad y certidumbre”.<sup>65</sup> Pero sólo en un par de ocasiones asocia directamente a los *quipus* con los cantares. En el capítulo XII de la *Crónica del Perú*, Cieza de León llama “cronistas” a los ancianos designados para mandar hacer los cantares, pero en ningún momento menciona el uso de *quipus* para esa tarea que se les había encomendado.

Y es también de saber que, sin esto, fue costumbre de ellos, y ley muy usada y guardada, de escoger cada uno en tiempo de su reinado o señorío tres o cuatro hombres ancianos de los de su nación, a los cuales, viendo que para ello eran hábiles y suficientes, les mandaban **que todas las cosas que sucediesen en las provincias durante el tiempo de su reinado, ora fuesen prósperas, ora fuesen adversas, las tuviesen en la memoria** y de ellas hiciesen y **ordenasen cantares para que por aquel sonido se pudiese entender en lo futuro haber así pasado**, con tanto que estos cantares no pudiesen ser publicados ni dichos fuera de la presencia del señor.<sup>66</sup>

Hasta aquí Cieza mantiene el énfasis en la sonoridad de los cantares y la preservación de lo acontecido sin mencionar instrumentos adicionales más que la palabra misma. Sin embargo, en la segunda parte de la misma obra, el autor recupera la noción de los cantares, pero ahora asociado a los quipos.

**Como estos indios no tienen letras, no cuentan sus cosas sino por la memoria que de ellas queda de edad en edad y por sus cantares y quipos**, digo esto porque en muchas cosas varían, diciendo unos uno y otros otro, y no bastara juicio humano a escribir lo escrito si no tomara de estos dichos lo que ellos mismos decían ser más cierto para lo contar. <sup>67</sup>

---

<sup>64</sup> Pedro Cieza de León, *Crónica del Perú*, Segunda parte, Cap. XII, p. 323.

<sup>65</sup> Pedro Cieza de León, *Crónica del Perú*, Segunda parte, Cap. XIX, p. 341.

<sup>66</sup> Pedro Cieza de León, *Crónica del Perú*, Primera parte, Cap. CXI, p. 322. El resaltado es mío.

<sup>67</sup> Pedro Cieza de León, *Crónica del Perú*, Segunda parte, Cap. LII, p. 411. El resaltado es mío.

Esta acotación es un preámbulo a la narración de un acontecimiento (la salida de Inca Yupanqui hacia el Collao) episodio que, a su parecer, tenía muchas versiones. Es por ello que, en esta específica circunstancia, el cronista advierte que los muchos trabajos por los que ha pasado para poder llegar a la versión que presenta enseguida. No es casual que un momento de incertidumbre sobre la veracidad de un relato traiga a cuenta a los *quipus*, como una suerte de apoyo de la memoria oral.<sup>68</sup>

De la crónica de Pedro Cieza de León quisiera destacar el que los *quipus* no estaban asociados a los cantares cuyo objetivo principal era resguardar en la memoria los hechos trascendentales tanto para las comunidades como para los gobernantes, mientras que los *quipus* estaban ligados estrictamente a los asuntos contables. Sin embargo, sí llega a surgir la idea de que los *quipucamayocs*, además de ser los encargados de hacer y mantener los *quipus*, en ocasiones pudieron llegar a ser los garantes de ciertos cantares.

En todo caso, para mediados del siglo XVI, cuando Pedro Cieza de León escribe su crónica, encontramos una ambigüedad entre la posibilidad de que los *quipus* hayan funcionado para almacenar hechos históricos o al menos como instrumento nemotécnico y auxiliar de los cantares que se muestran como la forma más estandarizada del resguardo de la memoria entre los pueblos andinos.

- ***Los quipus***

La investigación acerca de los *quipus* ha encontrado un sinnúmero de discusiones y propuestas, tanto del tipo de información que contienen como de las posibilidades que se han obtenido para su desciframiento. La multiplicidad de posturas se nutre de los diversos *quipus* prehispánicos que

---

<sup>68</sup> A propósito de la relación entre los *quipus* y la veracidad cabe recordad que, según Porras, “La verdadera historia oficial era cultivada por los *quipucamayocs*.” Raúl Porras Barrenechea, “Mito y épica incaicos”, en *Indagaciones peruanas. El legado quechua*, Lima, Universidad Mayor de San Marcos, Instituto Raúl Porras Barrenechea, 1999, p. 269.

la arqueología ha rescatado, la mayoría de ellos de la zona de la costa peruana, así como de los estudios etnográficos en comunidades que actualmente producen *quipus*.<sup>69</sup> La variedad que presentan esos hallazgos, tanto en tamaño y formas, como en materiales, colores y tipos de nudos, han propiciado las más disímiles hipótesis.

“A estos hilos añudados llamauan los Yndios Quipu (que quiere dezir añudar, y ñudo, que sirue de nombre y verbo) por los cuales se entendían en sus cuentas.”<sup>70</sup> Así define Garcilaso de la Vega a este instrumento al que el padre Josph de Acosta describe.

Son quipos, unos memoriales o registros hechos de ramales, en que diversos ñudos y diversos colores, significan diversas cosas. Es increíble lo que en este modo alcanzaron [...] Porque para diversos géneros como de guerra, de gobierno, de tributos, de ceremonias, de tierras, había diversos quipos o ramales. Y en cada manajo de estos, tantos ñudos y ñudicos, y hilillos atados; unos colorados, otros verdes, otros azules, otros blancos, finalmente tantas diferencias, que así como nosotros de veinte y cuatro letras guisándolas en diferentes maneras sacamos tanta infinidad de vocablos, así estos ñudos y colores, sacaban innumerables significaciones de cosas.<sup>71</sup>

A pesar de que esta es una descripción que se puede aplicar a todos los *quipus*, la diversidad que presentan los hallazgos ha permitido que los estudiosos actuales planteen diversas hipótesis de interpretación. Se ha llegado a proponer que en los *quipus* se asentaban relatos históricos; sin embargo, desde los primeros estudios hechos por Leland Locke a inicios del siglo XX<sup>72</sup> y los de Marcia y Robert Ascher<sup>73</sup> se ha forjado un mediano consenso: los *quipus*

---

<sup>69</sup> Sobre *quipus* contemporáneos, *vid.*, Frank Salomon, *The Cord Keepers: Khipus And Cultural Life in A Peruvian Village*. Durham, Duke University, 2004. Hacia 1994 este antropólogo realizó una investigación acerca del uso de *quipus* en Tupicocha en la región de Huarochiri Perú. Si bien, para entonces, no sobrevivía ningún *quipucamayoc*, pudo obtener informaciones de los nietos de aquellos que murieron a inicios del siglo XX. Entonces el uso de los *quipus* era en contextos ceremoniales y como emblemas de la identidad local de los *ayllus* que los conservaban.

<sup>70</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los Incas*, edición facsimilar preparada por Miguel Ángel Rodríguez Rea y Ricardo Silva-Santisteban, Lima, Biblioteca Nacional de Perú, 2009, Libro VI, Cap. VII, p. 139.

<sup>71</sup> Acosta, *Historia natural y moral de las Indias...*, p. 325.

<sup>72</sup> Leland Locke, “The Ancient Quipu a Peruvian Knot Record” en *American Anthropologist*, New Series, Vol. 14, núm. 12, abril-junio 1912, pp. 325-332.

<sup>73</sup> Los esposos Ascher han examinado varios quipus y publicado diversos trabajos sobre el sistema lógico y numérico de los *quipus*. Marcia Ascher y Robert Ascher, *Code of the Quipu: Databook*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1978.



no son solamente instrumentos nemotécnicos sino un sistema de notación en el que se almacena información preponderantemente contable, pues todavía hay una disputa sobre la viabilidad de anotar sustantivos o nombres propios.<sup>74</sup> También se han intentado varias clasificaciones que derivan tanto de su procedencia y temporalidad como por la complejidad de la manufactura.<sup>75</sup>

En cuanto al contenido numérico las divergencias se centran en el código que cifra las cantidades, en el orden de los productos registrados e incluso en el carácter de la información numérica. Por ejemplo, Eland Nordenskiöld ha propuesto que los *quipus* encontrados como parte de los ajuares en las tumbas son de carácter calendárico o, al menos, contienen números con significados mágicos y no el número de llamas que conformaban el hatu del difunto.<sup>76</sup> Las polémicas han sido tan arduas que podemos encontrar desde autores que afirman que en los *quipus* “su estructura, su gramática y su sintaxis matemática pueden ser claramente percibidas”,<sup>77</sup> hasta quienes consideran que los estudios están repletos de interpretaciones románticas y que falta aún para avanzar en el desciframiento.<sup>78</sup>

Los debates más recientes se han concentrado en torno al ordenamiento de la información en un *quipu*. Es decir, si en función de los colores, y a la cercanía de las cuerdas secundarias respecto a la principal se puede deducir una jerarquía numérica. John Murra, el

---

<sup>74</sup> Carlos Radicati di Primeglio, “El cromatismo en los quipus. Significado del quipu de canutos”, en Carol Mackey *et al.* (eds.), *Quipu y yupana, Colección de escritos*, Lima, COCYTEC, 1990, pp. 46-47.

<sup>75</sup> En principio se ha aceptado que la práctica de confección de quipus fue preincaica y que los más tempranos tienen estructuras muy distintas a los *quipus* incas, al grado que se ha pensado pudieron tener propósitos diferentes. John R. Topic, “De ‘audiencias’ a archivos: hacia una comprensión del cambio en los sistemas de registro de la información en los Andes” en Marco Curatola y José Carlos de la Puente (eds.), *El quipu colonial: estudios y materiales*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013, p. 43.

<sup>76</sup> Eland Nordenskiöld, “El secreto del quipu peruano” en Carol Mackey *et al.* (eds.) *Quipu y yupana, Colección de escritos...*, p. 105.

<sup>77</sup> William J. Conklin, “El sistema informativo de los quipus del horizonte medio” en Carol Mackey *et al.* (eds.) *Quipu y yupana, Colección de escritos...*, p. 21.

<sup>78</sup> “En resumen, de las consideraciones arriba expuestas se desprende que el problema de los quipus presenta actualmente los siguientes aspectos: abundancia de opiniones, basadas en mal interpretadas citas de unos cuantos cronistas; y, sobre todo, deficiente investigación arqueológica.” Carlos Radicati di Primeglio, *Introducción al estudio de los quipus*, Lima, Biblioteca de la Sociedad Peruana de Historia, 1951, p. 66. Aunque la cita tiene más de medio siglo de distancia, la mayor parte de la crítica, salvo el avance en la arqueología, es aplicable a los estudios actuales.

antropólogo de mayor repercusión para la historia andina ha propuesto “etnocategorías” en las que se describe el orden en el que se encuentran asentados los productos: “las papas aparecen siempre después de las llamas; las ojotas preceden siempre a los porongos y éstos al carbón o al pescado.”<sup>79</sup> Estudiosos como Franklin Pease también han seguido estas pistas en las transcripciones coloniales de *quipus*. Particularmente conocido es el *quipu* presentado y transcrito en 1561 por los señores de la provincia de Jauja a la Audiencia de los Reyes como parte de un largo reclamo. El *quipu* original de este caso no se conserva, de hecho, no se conoce ninguno con su respectiva transcripción. Hay otros casos, en los que a pesar de que no se hace explícito que se trate de una transcripción de *quipu*, el documento español tiene la información dispuesta en cuadros y columnas como si fuera una transcripción de la información de las cuerdas de un *quipu*.<sup>80</sup>

Esto nos plantea la noción de que los *quipus* se siguieron haciendo durante la época colonial y que fueron aceptados por la autoridades como evidencias en los pleitos en los que se demostraba no sólo lo que habían entregado a los españoles sino todo lo que éstos habían “rancheado”.<sup>81</sup> Pero así como se puede afirmar la continuidad de esta práctica en los primeros años de la colonización española, en décadas posteriores, específicamente durante las campañas de extirpación de idolatrías los *quipus* fueron considerados instrumentos de idolatría

---

<sup>79</sup> John Murra, “Las etnocategorías de un khipu regional” en Carol Mackey *et al.* (eds.) *Quipu y yupana, Colección de escritos...*, p. 54. Las ojotas son una especie de sandalia y los porongos son las cucurbitáceas que en México llamamos guajes o bules.

<sup>80</sup> Es el caso de un documento, producto de una visita al pueblo de Urcos en 1562 presentado por Rostworowski, “Los kipu en la planificación inca” en Carol Mackey *et al.* (eds.) *Quipu y yupana, Colección de escritos...*, p. 60.

<sup>81</sup> Particularmente durante el gobierno del virrey Toledo los *quipus* fueron aceptados como pruebas en litigios, sin embargo, incluso parece que hubo un momento en que se promovió el uso de estos instrumentos con la intención de hacer un contrapeso a las informaciones españolas y poder resolver los casos con justicia. Sin embargo, el virrey nunca intentó sumar el uso del *quipu* dentro de la legislación colonial ni legitimarlo por sobre la escritura. Galen Brokaw, “La recepción del *quipu* en el siglo XVI” en Marco Curatola y José Carlos de la Puente (eds.), *El quipu colonial: estudios y materiales...*, p. 135.

y por ello, destruidos. Incluso el tercer Concilio Limense de 1583 hizo una prohibición expresa de los mismos<sup>82</sup>.

Dentro de los consensos también está el que si bien los *quipus* son de cariz numérico éstos no funcionaban como ábacos; en ellos se anotan los resultados de la operaciones pero no se usaban para contar, aunque ha de decirse que los ábacos existían y se llamaban *yupanas*.<sup>83</sup> Asimismo se asume que el sistema numérico andino era decimal y posicional, sistema que no sólo se aplica en los *quipus* sino en la división de los grupos de población de cada población, en la organización de la *mita* y en los sistemas de medidas.<sup>84</sup>

Pero más allá de hacer un recuento de las incontables hipótesis propuestas lo que me interesa destacar es la función de los *quipus* dentro de la organización del Tahuantinsuyu y especialmente la relevancia de la información que se asentaba en ellos. Difícilmente puede afirmarse que en ellos se haya resguardado la memoria de los acontecimientos pasados, los cómputos que representaban eran fundamentales para el mantenimiento del orden estatal, pues se usaron para llevar los registros demográficos, para la organización del trabajo por turnos, llamado *mita*, y para registrar lo almacenado en los depósitos del Inca. Es decir, las cuentas que se llevaban mediante *quipus* garantizaban que las dinámicas de reciprocidad y redistribución<sup>85</sup> se cumplieran y, en esa medida, garantizaban que el orden establecido no se viera amenazado.

---

<sup>82</sup> Esta prohibición fue en contra de aquellos *quipus* que habían sido asociados a la idolatría y aunque no se descarta que esta campaña haya dado pie a la destrucción de otros *quipus* que amenazaran los intereses de los españoles parece que la prohibición no llevó al desuso de éstos dentro de otros casos de litigio. Galen Brokaw, “La recepción del quipu en el siglo XVI” ..., p. 135.

<sup>83</sup> La *yupana* ha sido llamada ábaco andino o tabla de contar, porque usaba grupos de pedrezuelas, granos u otros objetos pequeños en diferentes nichos u hornacinas que a su vez tenían valores posicionales. Una explicación de cómo pudo haberse usado la *yupana* se puede encontrar en Viviana Mosocovich, “Yupana-Tabla de contar” en *Revista andina*, núm. 43, 2006, pp. 93-127.

<sup>84</sup> Carlos Radicati di Primeglio, “La Yupana” en *Estudios sobre los quipus*, Lima, UNMSM, COFIDE, Instituto Italiano de Cultura, 2006, p. 265.

<sup>85</sup> La reciprocidad era un sistema organizativo socioeconómico que regulaba las prestaciones de servicios a diversos niveles y servía de engranaje en la producción y distribución de bienes. Era un ordenamiento de las relaciones entre los miembros de una sociedad cuya economía desconocía el uso del dinero”, María Rostworowski, *Historia del Tahuantinsuyu...*, p. 68.

En cuanto a los *quipucamayocs* sabemos que eran quienes tenían a su cargo la confección y cuidado de los *quipus*. Se trataba de un oficio especializado y valorado, que se transmitía de padres a hijos; y no deja de llamar la atención que no se mencione la existencia de alguna institución en donde se enseñara esta práctica, aunque se presume la necesidad de una capacitación intensa para poder descifrar los *quipus* ya existentes.

La cantidad de estos oficiales de los *quipus* que existían en el Tahuantinsuyu es incierta. El investigador Andrés Altieri, afirma que: “En verdad cada encargado de una tarea administrativa o estadística manejaba su kipu propio, que utilizaba de acuerdo a sus necesidades.”<sup>86</sup>. Esta abundancia de *quipucamayocs* se puede encontrar en la versión de Garcilaso de la Vega, insiste en que la gran cantidad que había de estos funcionarios se daba en aras de



garantizar la veracidad de sus informaciones y de la claridad de las cuentas.<sup>87</sup> Guaman Poma de Ayala, por su parte, incluye en su *Nueva crónica y buen gobierno* al menos siete imágenes de diferentes funcionarios y personajes manipulando *quipus*.

El primero de ellos es simplemente un mandadero. Se trata de la “Quinta calle”, es decir, del quinto grupo de edad conforme a la clasificación que propone el cronista y que incluye a muchachos de entre dieciocho y veinte años. Por ello,

<sup>86</sup> Andrés Altieri, “El kipu peruano” en Carol Mackey *et al.* (eds.) *Quipu y yupana, Colección de escritos...*, p.80.

<sup>87</sup> “Con ser los Quipucamayus tan fieles, y legales como hemos dicho, auían de ser en cada pueblo conforme a los vezinos del, que por muy pequeño que fuese el pueblo, auía de auer quatro, y de allí arriba hasta veynte y treynta, todos tenían vnos mismos registros, y aunque por ser los registros todos vnos mismos bastaua que hubiera vn contador o efcruiano, querían los Yncas que huuiese muchos en cada pueblo, y en cada facultad por escusar la falsedad que podía auer entre los pocos, y dezian que auiendo muchos auían de ser todos en la maldad, o ninguno.” Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro VI, Cap. VIII, pp. 136v.-137.

a esta lámina apunta que se trata de un “yndio de medio tributo, mozetón”.<sup>88</sup> Cabe señalar que en el texto donde se asienta la descripción de las funciones de estos mensajeros no se menciona el manejo de *quipus*; sin embargo, en el dibujo es evidente. Al respecto, se han planteado hipótesis que apuntan hacia una posible estandarización de un sistema de registro en los *quipus*, de modo tal que fuera comprensible para cualquier *quipucamayoc*.<sup>89</sup> De ser haber sido así, el mensajero no necesariamente debía conocer el contenido cifrado en el *quipu* ya que otro funcionario podía reconocer la información ahí contenida.



La segunda imagen titulada “Depocito del Inga *Collca*” muestra, en las puertas de los depósitos, a Topa Ynga Yupanqui y a un “administrador, *suyoyoc*” de nombre “*apo Poma Chaua*”<sup>90</sup> quien sostiene un quipu. El texto que acompaña a la imagen no hace mención a los

*quipus* y solamente indica dónde se ubicaban los depósitos de cada una de las cuatro partes del Tahuantinsuyu y los productos que se almacenaban. Aun así, la presencia de estos oficiales en los depósitos resulta indispensable para la administración inca.



La tercera imagen corresponde a un tipo de funcionario específico: el Administrador de provincias, *svivio*, donde se lee el nombre de Gvaiac **Poma**, *apo*. En la parte de debajo de la lámina se señala que se trata del secretario o *suyuyuc*.<sup>91</sup> En el

texto, Guaman Poma especifica que:

<sup>88</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 203 [205]. Las citas de esta obra se transcriben sin la normalización al castellano; además se señala el número de folio, ya que de este modo se facilita su localización en cualquiera de las ediciones de la obra. El doble número, el primero más aquel que aparece entre corchetes se incluye en todas las ediciones de la obra.

<sup>89</sup> John R. Topic, “De ‘audiencias’ a archivos...”, p. 44.

<sup>90</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 335 [337]. El resaltado es mío.

<sup>91</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 348 [350].

Estos dichos administradores de la provincias fueron **hijos de los grandes señores destos rreynos**. Le dauan estos cargos porque aprendiesen oficios y contar y mandar porque, en muriendo sus padres, entrasen y supiesen qué cosa es gouernar la tierra.<sup>92</sup>

En este caso se destaca la necesidad de que aquellos jóvenes que se preparaban para gobernar aprendieran a contar, aunque no dice dónde eran adiestrados para ello. Guaman en cambio, hace una mención explícita a la función de los *quipus* para evitar conflictos y garantizar la justicia cuando menciona que “Para que aumente y no se quiten unos y otros ni tengan pleyto entre ellos, para que ayga justicia. Y los llama *miches* [pastor], para que curen y sean buenos pastores y tengan sus *quipos* y haziendo dar rrecaudos”.<sup>93</sup>

La cuarta imagen muestra a otro funcionario. “Secretario del ingaico conzejo, *Incap qvipocnin Capac* [el contador del Inka].”<sup>94</sup> En esta lámina se incluye el nombre del secretario que es *Apollinyac Poma*. Guaman distingue dos tipos de secretarios, pero advierte que ambos cargos fueron ocupados por **hijos de Guaman Chaua**, un pariente suyo y explica que:

Estos dichos secretarios onrrosos tenían *quipos* de colores teñidos y se llaman *quilca camayoc* o *quilla uata quipoc*. Y en todo el rreyno auía escriuano de cabildo; éstos asentauan lo que pasaua en los dichos cada pueblo deste rreyno. [...]Éstos tenían tanta auilidad, pues que en los cordeles supo tanto, ¿qué me hiciera ci [sic]fuera en letra? Con los cordeles gobernaban todo el reino.<sup>95</sup>



En este caso la alusión a los *quipus* es bastante más detallada y afirma que los escribanos asentaban en ellos todo lo acontecido en cada pueblo, con tal eficacia que –dice orgulloso Guaman- ni siquiera hacía falta la letra.

<sup>92</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 349 [351]. El resaltado es mío.

<sup>93</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 349 [351].

<sup>94</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 358 [360].

<sup>95</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 359 [361].

Aquí cabe destacar que el encargado de los depósitos reales es Poma Chaua, el administrador de provincias Gvaiac Poma y ambos secretarios de consejo son hijos de Guaman Chaua, por lo que es posible inferir que son familiares de Guaman Poma, o al menos familiares entre sí, abonando con ello a la idea de que el oficio se aprendía vía la familia.

La quinta imagen es aún más específica en cuanto al oficio de quienes manejaban los *quipus*. Se trata del “Contador Maior I Tezorerero, *Tawantin Sviro Qvipoc Cvraca*”. Es decir, la autoridad a cargo de los *quipus* del Tahuantinsuyu. Su nombre era **Condor Chava**. El cronista describe aquí la forma de contar de estos funcionarios e insiste en su gran habilidad.



Además, hace alusión a una tabla de contar, el elemento que se encuentra en la esquina inferior izquierda de la imagen. Se trata de una *yupana*, es decir la tabla de contar, una especie de ábaco.<sup>96</sup> “Cuentan en tablas, numiran de cien mil y de dies mil y de ciento y de dies hasta llegar a una.”<sup>97</sup>

Guaman Poma de Ayala describe aquí un sistema decimal y posicional.<sup>98</sup>

Las dos últimas imágenes de la *Nueva corónica y buen gobierno* en las que aparece dibujado un *quipu* pertenecen ya no al ámbito prehispánico como los anteriores, sino que se desenvuelven en la sociedad colonial y ya no tienen nombres propios.

<sup>96</sup> Marco Curatola y José Carlos de la Puente afirman en cambio que la *yupana* no sólo se trataba de una tabla de contar, sino que era un complemento indispensable del quipu, ya que, al desplegar las cuentas con piedrecitas y granos de maíz en el suelo, no en una tabla, lo que se generaba era una “reactivación del ritual”; es decir, no es que se repitieran los cálculos, sino que era un proceso de negociación y resolución de las cuentas. “Contar concertando: quipus, piedritas y escritura en los Andes coloniales” Marco Curatola y José Carlos de la Puente, (eds.) *El quipu colonial: estudios y materiales...*, p. 225.

<sup>97</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 361 [363].

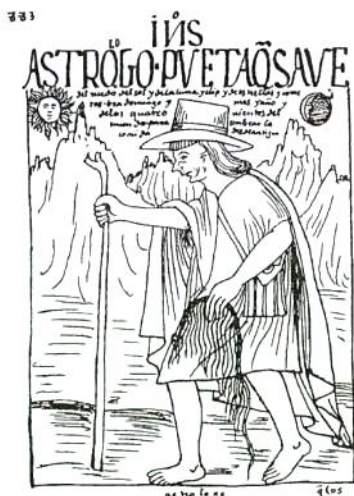
<sup>98</sup> “Y contaua desta manera, comensando de uno, dos y tres: *Suc* [uno], *yscay* [dos], *quinza* [tres], *taua* [cuatro], *pichica* [5], *zocta* [6], *canchis* [7], *puzac* [8], *yscon* [9], *chunga* [10], *yscay chungu* [20], *quinza chungu* [30], *taua chonga* [40], *pisca chungu* [50], *zocta chungu* [60], *canchis chungu* [70], *pozac chungu* [80], *yscon chungu* [90], *pachaca* [100], *uaranga* [1000].” Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 361 [363].

La sexta imagen se titula: “Regidores. Tenga libro *Qvipo*. Cuenta”.<sup>99</sup> Al personaje representado se le denomina *surococo*, que quiere decir administrador despensero. Este personaje forma parte de la propuesta que Guaman hace al rey Felipe II para reorganizar el reino del Perú y en este caso propone que los regidores tengan un salario y que lleven a cabo buenos manejos, sin abusos y en caso de hacerlos que sean castigados. A pesar de



que en la imagen es evidente una asociación entre los dos sistemas de registro, el libro y el *quipu*, en el texto no se menciona esta relación ni se hace énfasis en que dichos regidores habían de ser indios como se muestra en la imagen.<sup>100</sup>

Finalmente, la séptima imagen presenta al “Astrólogo,



pveta que sabe del ruedo del sol y de la luna y eclipse y de estrellas y cometas ora, domingo y mes y año y de los quatro uientos del mundo para sembrar la comida desde antigua.”<sup>101</sup> El cronista detalla en este espacio la actividad de un indio que todavía en tiempos coloniales seguía ejerciendo su oficio llevando las cuentas calendáricas y las fechas de fiestas, cristianas en ese momento.

Este yndio filósofo Juan *Yunpa* tenía más de ciento y cinquenta años. Y tenía buen ojo y dientes y muelas; no le faltaua uno y comía mejor que un moso. Y era tan buen cristiano, sólo le faltaua leer y escriuir.<sup>102</sup>

<sup>99</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 800 [814].

<sup>100</sup> La existencia de funcionarios que dominaran tanto el sistema de quipus como el de escritura es fundamentado en las prohibiciones de 1576 que impedían a mestizos ocupar el cargo de notarios, pues el dominio de ambos sistemas abría caminos para el enriquecimiento ilegítimo y los abusos. Galen Brokaw, “La recepción del quipu en el siglo XVI”..., p. 131.

<sup>101</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 883 [897].

<sup>102</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 885 [899].



Este personaje, al que Guaman califica de buen cristiano, a pesar de haber encontrado un lugar en el nuevo orden y de seguir ejerciendo su oficio, no pudo transitar entre las diferentes formas de registro, por lo que aparece con un *quipu* en la mano; lo cual nos da indicios de la continuidad del uso de los *quipus* después de la Conquista pero también de la dificultad para transitar de aquellos especialistas hacia la escritura alfabética y, paralelamente nos revela que el propio autor no considera a los *quipus* como una forma de escritura.

Las imágenes de Guaman Poma permiten desplegar un amplio abanico de personajes que manipulaban *quipus* tanto en la época prehispánica como bajo el orden colonial. Es decir, independientemente de la cantidad de *quipucamayocs* que hubiera en cada pueblo o por cada función administrativa lo que se puede notar es la imperante necesidad de llevar diversas cuentas y de transmitir esa información.

Finalmente se puede afirmar que los *quipus* fueron una herramienta eficaz para cálculos complejos y para la administración del Tahuantinsuyu; sin embargo, la probabilidad de que ahí se encontrasen inscritos relatos en general e históricos en particular es casi nula. Otra posibilidad es que se los *quipus* funcionaran como recursos nemotécnicos, lo que de confirmaría la imposibilidad de asentar discursos históricos en ellos. Sin embargo, las discusiones alrededor de ellos seguirán encontrando vigor, pues la necesidad de justificar una u otra versión se finca en las circunstancias e intenciones de cada uno.

- ***Las pinturas o tablas***

En algunas crónicas del siglo XVI se asientan noticias sobre una práctica incaica de recordar a sus gobernantes o curacas por medio de pinturas en las que se representaban escenas pasadas e

incluso se ha llegado a afirmar la existencia de depósitos en los que se almacenaban este tipo de documentos, una especie de biblioteca llamada *Poquen Cancha*.<sup>103</sup>

La existencia de pinturas en el Perú la consigna Joseph de Acosta en la *Historia natural y moral de las Indias*. A partir de una disquisición sobre la falta de escritura entre los indios, el padre distingue a los pueblos que, sin haber llegado a las letras para designar vocablos, usan sólo pinturas, “pues como dice el Concilio de Niceno segundo, la pintura es libro para los idiotas que no saben leer”.<sup>104</sup> Acosta distingue a los indios de México por haber usado no sólo pinturas sino cifras y caracteres mientras que explica que en el Perú “suplían la falta de escritura, **parte con pinturas** como los de México, aunque las del Perú eran muy groseras y toscas, **parte y lo más, con quipos**”.<sup>105</sup> De alguna manera, Acosta asume que las pinturas no eran tan importantes en comparación con las funciones que tenían los *quipus*.

Otros cronistas que mencionaron la existencia de estas pinturas fueron Pedro Sarmiento de Gamboa, y Cristóbal Molina. El primero, escribió hacia 1572 *La historia de los incas*, una crónica que ha sido calificada como toledana, es decir, que bajo la impronta del Virrey Francisco de Toledo, este cronista presenta en su obra una imagen adversa de los Incas como gobernantes tiranos.<sup>106</sup> En su obra sólo se refiere a las formas de resguardo del pasado en tanto quiere justificar las fuentes de su propia historia, pues asume que algunos podrían no

---

<sup>103</sup> Raúl Porras Barrenechea afirma no sólo que estas pinturas se hacían de manera más o menos regular, sino que incluso el Puquín Cancha funcionaba a manera de un museo pictórico. Raúl Porras Barrenechea, “Quipu y quilca” en *Indagaciones Peruanas. El Legado quechua...*, p. 134.

<sup>104</sup> Acosta, *Historia natural y moral de las Indias...*, p. 318.

<sup>105</sup> Acosta, *Historia natural y moral de las Indias...*, p. 325. El resaltado es mío.

<sup>106</sup> La división de la historiografía peruana a partir del gobierno de Toledo asume que este periodo fue contundente en la interpretación del pasado andino en la medida en que la empresa de reorganización del Perú que llevó a cabo este virrey, y específicamente su empresa contra los incas rebeldes de Vilcabamba, requirió la construcción de una versión deslegitimadora de los incas que los presentara como gobernantes tiranos, déspotas y crueles. En esta medida, quienes se adhieren a esta interpretación han sido llamados toledanos. Por su ubicación temporal, los que escribieron antes del decenio 1570-80 han sido llamados pre-toledanos y postoledanos aquellos que escribieron después. Pero quienes explícitamente fueron en contra de esta imagen de los incas también se les ha llegado a llamar “garcilasistas”. Esta clasificación alrededor la postura de los cronistas surgió a partir del estudio de Philip Means que incluyó en su *Biblioteca andina* en 1928; siguieron esta idea Raúl Porras, Louis Baudin y más recientemente Franklin Pease, en su obra *Las crónicas y los Andes*, 2ª ed. Lima, FCE, 2010.

tener por cierta su historia, por todas las particularidades de tanta antigüedad que asienta en ella, sabiendo que en ese pueblo no existió la escritura.

A esto se responde que, para suplir la falta de letras, tenían estos bárbaros una curiosidad muy buena y cierta, y era que unos a otros, padres a hijos se iban refiriendo las cosas antiguas pasadas hasta sus tiempos, repitiéndoselas muchas veces, como quien lee lección en cátedra, haciéndoles repetir las tales lecciones historiales a los oyentes, hasta que se les quedasen en la memoria fijas.<sup>107</sup>

Si bien, este cronista presta especial atención a la transmisión de discursos orales, más adelante se refiere a los *quipus*, y sólo de manera complementaria, lo hace a las pinturas.

Y además de esto había, y aun ahora hay, particulares historiadores de estas naciones que era oficio que se heredaba de padre a hijo. Allegose a esto la grandísima diligencia del Pachacuti Inga Yupanqui, noveno inca, el cual hizo llamamiento de todos los viejos historiadores de todas las provincias que él sujetó y aún de otros muchos más de todos estos reinos y túvolos en la Ciudad del Cuzco mucho tiempo examinándolos sobre las antigüedades, origen y cosas notables de sus pasados de estos reinos. Y después que tuvo bien averiguado todo lo más notable de las antigüedades de sus historias hízolo todo pintar por su orden en tablones grandes y depuso en las Casas del Sol una gran sala, a donde las tales tablas, que guarnecidas de oro estaban, estuviesen como nuestras librerías y constituyó doctores que supiesen entenderlas y declararlas.<sup>108</sup>

Por un lado, Sarmiento menciona este orden de hacer pinturas como la acción de un gobernante en particular y no necesariamente como uso común; por otro, habla de una convocatoria amplia, a partir de lo que puede inferirse que cada provincia tendría sus propios 'historiadores' pero no sus propias pinturas. De haber sido esta práctica más común, quienes fueron convocados habrían llevado sus tablas pintadas. También cabe resaltar que Sarmiento se inclina más a equiparar las formas andinas del resguardo de la memoria a las europeas, pues a diferencia de Acosta, quien realiza una distinción pormenorizada entre los distintos sistemas

---

<sup>107</sup> Pedro Sarmiento de Gamboa, *Historia de los Incas (Segunda parte de la Historia General Llamada Índica)*, Madrid, Atlas, 1965, pp. 49-50.

<sup>108</sup> Sarmiento de Gamboa, *Historia de los Incas...*, p. 50.

de comunicación, Sarmiento asume que hay historiadores de oficio y que de algún modo habría habido una especie de librería, a pesar de que bien sabe no se trata de libros.

El segundo cronista que menciona las pinturas es Cristóbal Molina, quien, en la *Relación de las fábulas y mitos de los incas*, de 1575, considera que: “para entender donde tuvieron origen sus ydolatrias porque así que estos no usaron de escritura y tenían en una casa del sol llamada Poquen Cancha, que es junto al Cuzco, la vida de cada uno de los yngas y de las tierras que conquistó pintado por sus figuras en unas tablas y qué origen tuvieron.”<sup>109</sup>

De nuevo encontramos la idea de tablas pintadas en las cuales no sólo se pintaba a cada uno de los incas a manera de retrato, sino que de algún modo las tablas contenían más información. Esto es difícil de imaginar ya que no se conserva ninguna de estas tablas e incluso los cronistas no afirman haber visto alguna de ellas.

Más recientemente la investigadora María Rostworowski afirma que “el virrey Toledo envió a Felipe II cuatro paños que ilustraban la vida de los Incas,” y en una carta que le dirigió desde el Cuzco especificaba que dichos materiales habían sido hechos por “los ‘oficiales de la tierra’ y añadía que, aunque los ‘los indios pintores no tenían la curiosidad de los de allá’, no por eso dejaban los mantos de ser dignos de ser colgados en uno de los palacios reales.”<sup>110</sup>

- ***Otras formas de resguardo de la memoria: maquetas y quilcas***

En casos de delimitación de linderos, y sobre todo para marcar y defender derechos sobre ciertos territorios de las etnias incorporadas al Estado inca, se han encontrado referencias al uso de maquetas hechas de barro. Esta idea estaba anunciada en la *Historia de los Incas* de Sarmiento de Gamboa:

---

<sup>109</sup> Cristóbal de Molina, *Fábulas y mitos de los incas*, Edición de Enrique Urbano y Pierre Duviols. Madrid, Historia 16, 1989, p. 49.

<sup>110</sup> María Rostworowski, *Historia del Tahuantinsuyu...*, p. 14. Dicha carta está fechada el 1 de marzo de 1571 y se encuentra en el fondo Lima 28B del Archivo General de Indias.

Por lo cual el inga por momentos era forzado conquistarlos de nuevo, [...] y fue que señaló personas que fuesen por todas las provincias que tenía sujetas, y las tanteasen y marcasen y se las trajesen figurados en modelos de barro al natural. Y así se hizo. Y puestos los modelos y descripciones delante del inga, tanteólos, y considerados llanos y fortalezas, mandó a los visitadores que mirasen bien lo que él hacía. Y luego empezó a derribar las fortalezas que le parecía, y a aquellos pobladores mudábalos a sitio llano, ya los del llano pasábalos a las cuchillas y sierras, tan lejos unos de otros y cada uno tan lejos de su natural, que no se pudiesen volver a él.<sup>111</sup>

Fuera de esta noticia sólo recientemente se ha podido tener otra referencia a partir de un documento del Archivo General de Indias, publicado por María Rostworowski, en el que se comprueba que los curacas en litigio presentaron a la Audiencia de los Reyes una maqueta de sus tierras en las inmediaciones del Valle del río Chillón para señalar los derechos que reclamaban.<sup>112</sup> En ese mismo documento dejan asentado que ya antes habían llevado otro molde, pero se les había hecho pedazos.

Si bien esta forma de asentar información territorial apenas se ha estudiado, puede servir para mostrar la diversidad de recursos de los que se valieron las sociedades andinas para transmitir información de diferente índole.

Por último mencionaré una hipótesis planteada por Raúl Porras Barrenechea a mediados del siglo XX y retomada por Radicati en los años ochenta en la que se plantea la existencia de una suerte de “escritura figurada, en forma muy embrionaria, en el Perú precolombino, como puede colegirse de la existencia de numerosos petroglifos y pictografías encontrados en varias partes del país y señalados por los antiguos cronistas y los modernos etnógrafos.”<sup>113</sup> Fundamentado en los hallazgos arqueológicos de petroglifos, Radicati añade el

---

<sup>111</sup> Sarmiento de Gamboa, *Historia de los incas...*, Cap. XXXIX, pp. 110-111.

<sup>112</sup> María Rostworowski, “Los kipu en la planificación inca” ..., p. 65.

<sup>113</sup> Radicati di Primeglio, *Introducción al estudio de los quipus...*, p. 125.

que tanto en el idioma quechua como en el aimara, hay términos equivalentes al significado de la palabra española escritura que son: *quilca* y *quelca*.<sup>114</sup>

Originalmente Porras había sostenido que la palabra *quilca* expresaba “la idea de dibujo o pintura o de algo coloreado”. Sin embargo, él mismo advierte que ese vocablo fue equiparado, en las gramáticas y documentos lingüísticos, a la palabra escritura, proceso que no debía llevar en principio a sostener que entre los incas hubo una escritura.<sup>115</sup> Sus propias indagaciones lo llevaron después a confirmar que el significado original de *quilca* es el de pintura o dibujos y por ende sinónimo del concepto moderno de pictografía. “Escribir, dibujar, pintar se expresan por una sola palabra *quilca* y esta misma palabra sirve para expresar el lienzo, la tabla o el objeto pintado.”,<sup>116</sup> -concluyó Porras en su estudio de 1947.

Por su parte, Radicati basado en diversos cronistas define a la *quilca* o *quelca* como “una grafía de rayas de colores sobre madera o tela, empleada al mismo tiempo que los quipus”.<sup>117</sup> La hipótesis que desarrolla en este trabajo es que la *quilca* de rayas de colores y el *quipu* policromo son dos modalidades de una misma escritura; incluso dice que la *quilca* funcionaba como una especie de borrador de los *quipus*. En otro trabajo, Radicati recupera las ideas de varios investigadores que plantean que “las verdaderas quilcas no hay que buscarlas sobre las piedras o pellejos, sino en los dibujos de los tejidos [plantea Wiener]; Patrón cree que es posible encontrarla en las figuras de la cerámica; Valcárcel opina que es posible hallar huellas de una escritura jeroglífica en los tejidos incaicos y en los queros; y Larco Hoyle ha creído descubrir inscripciones significativas en los pallares y frijoles en general.”<sup>118</sup>

---

<sup>114</sup> La noticia como los vocablos son recuperados por Porras del cronista Fernando de Montesinos.

<sup>115</sup> Porras Barrenechea, “Quipu y quilca” ..., p. 131.

<sup>116</sup> *Ibid.* p. 134.

<sup>117</sup> Radicati di Primeglio, “El secreto de la quilca” en *Estudios sobre los quipus...*, p. 357.

<sup>118</sup> Radicati di Primeglio, *Introducción al estudio de los quipus...*, p. 126. No pude ubicar los trabajos de estos investigadores, pero los presento: Charles Wiener, fue un viajero francés que a fines del siglo XIX anunció la existencia de un sistema de *chasquis*, o de mensajería. Luis Valcárcel, fue un destacado historiador y antropólogo indigenista peruano y Larco Hoyle fue un ingeniero, historiador, hacendado peruano, al que se le deben las

La *quilca*, en el sentido en la que la describen estos autores, habría sido un sistema de registro previo a los *quipus*. Dicho reemplazamiento habría implicado, según Radicati, una posible prohibición inca del uso de la *quilca*.

Recientemente los estudios sobre las *quilcas* se han enfocado más a su interpretación y revaloración como arte rupestre y no como sistemas de escritura.<sup>119</sup> La existencia de un sistema primigenio de escritura pictográfica y el del uso de maquetas, son propuestas a las que aún les falta mayores estudios en aras de confirmarlas.

Después del recuento de las diversas formas de resguardo del pasado es posible afirmar algunas líneas generales. En principio se acepta que las sociedades andinas no tuvieron un sistema de escritura, pero sí una diversidad de recursos para preservar la memoria y para la transmisión de información. Entre este abanico de formas la tradición oral tuvo más peso, no sólo por medio de los cantares, cuyo variado repertorio los mantenía presentes en distintas ocasiones siempre con la finalidad de transmitir los acontecimientos trascendentales del pasado, sino mediante el uso y el cultivo de la memoria, en ciertas ocasiones con ayuda de materiales nemotécnicos. Garcilaso de la Vega recupera la centralidad de la memoria para transmitir la información incluso en tiempos coloniales:

Los muchachos Yndios para tomar de memoria los dichos que han de dezir, que se los dan por escrito, se van a los Españoles que saben leer, seglares, o sacerdotes, aunque sean de los mas principales, y les suplican que les lean quatro o cinco vezes el primer renglon, hasta que lo tomen de memoria: y porque no se les vaya della, aunque son tenaces, repiten muchas vezes cada palabra, señalandola con vna piedrezita, o con vn grano vna semilla de diuersas colores

---

primeras contribuciones arqueológicas en el norte del Perú, además de haber fundado, en 1926, el museo que hoy lleva su nombre. El autor no da más claves de qué investigador de apellido Patrón es al que se refiere, sin embargo, podemos ver que los estudiosos mencionados por Radicati se remontan a etapas iniciales de los estudios antropológicos peruanos.

<sup>119</sup> Juan Gensollen Sorados, “Una nueva historia del Perú a través de las quilcas” en Portal de Noticias de la Universidad Mayor de San Marcos, Perú. Artículo en línea. Consultado el 12/11/2014. <http://www.unmsm.edu.pe/noticias/ver/2511>

que alla ay del tamaño de grauanços, que llaman Chuy, y por auellas señales se acuerdan de las palabras, y desta manera van tomando sus dichos de memoria con facilidad, y breuedad por la mucha diligencia y cuydado que en ello ponen.<sup>120</sup>

Es decir, la repetición en voz alta de las frases y la asociación de cada palabra a una cuenta de color específico (piedra o semilla) resultaban fundamentales para que aquellos, formados en una tradición oral, pudieran retener y transmitir la información deseada.

En segundo lugar, los *quipus* que consisten en un complejo sistema de registro a partir de cordones y nudos. Y, a pesar de que las discusiones en torno a su desciframiento han llegado a algunos consensos, falta aún para que se puedan desentrañar las funciones, alcances y estructura de este sistema. Lo que por el momento podemos afirmar es que se trató de una práctica de origen preincaico que continuó durante el siglo XVI bajo el orden colonial. También sabemos que la gran mayoría de la información ahí asentada era de tipo numérico, que quienes se encontraban a cargo de su confección, resguardo y “lectura” eran llamados *quipucamayocs* y, que la función de los *quipus* estaba estrechamente relacionada con las necesidades de control por parte de la administración del Tahuantinsuyu.

Resulta significativo que, el *quipu*, a pesar de haber pasado en algún momento por una etapa de estandarización que habría permitido su lectura por varias personas que conocieran el código, requería necesariamente de la tradición oral. Asimismo, es vital recordar que la eficacia de este sistema en términos de la administración fue tal que incluso en la primera parte de la colonia los *quipus* siguieron siendo de uso común hasta la generalización de la escritura, no así las *quilcas* ni las pinturas ni las maquetas.

En cuanto a otras formas de registro del pasado, como las pinturas y *quilcas* es difícil llegar a saber su carácter y su preeminencia ya que no sólo no se conservan sino que los cronistas no suelen hacer menciones a ellas. En el caso de los autores estudiados, Garcilaso no

---

<sup>120</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro II, Cap. XXVIII, p.55v.



menciona las *quilcas* y Guaman llama *quilcacamayoc* al “escribano de quipo cordel”, es decir, sin asociación a un sistema de imágenes.<sup>121</sup> Finalmente las maquetas, por su fragilidad intrínseca, no llegaron hasta nuestros días.

Los intentos de los diferentes estudiosos por encontrar algo más semejante a la noción europea de la escritura responde entre otras cosas a una necesidad de justificar el nivel cultural alcanzado por estas sociedades; ya que a pesar de que se ha intentado contrarrestar el eurocentrismo antropológico que medía con la misma vara a todas las culturas, algunos resabios aún mantienen vigencia. Sin embargo, este deseo de contravenir dichas descalificaciones también ha derivado en hipótesis e interpretaciones románticas cuyos fundamentos resultan endebles a la crítica.

En conclusión, entre los pueblos andinos, la confección de discursos de carácter histórico, es decir, que muestran la intención de recuperar hechos del pasado y dotarlos de una significación específica, dependió, sobre cualquier otro medio, de la tradición oral y fue esta tradición de resguardo del pasado la que se entreveró con la tradición histórica europea que introdujeron los españoles. Aquí cabe apuntar que al no haber en la tradición andina prehispánica algo semejante a la escritura, el proceso que dio lugar a una nueva forma de tradición histórica no presentó cambios paulatinos como los que pueden seguirse en el caso novohispano,<sup>122</sup> sino que se efectuó de manera más violenta y dramática.

Dos episodios evocados por Guaman Poma y por Garcilaso resultan clave para reflejar el choque cultural que enfrentó la sociedad andina, de tradición oral, ante la escritura.

---

<sup>121</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, f. 191 [193]. En este apartado Guaman hace una lista de oficiales entre los que distingue a diferentes tipos de pintores: “pintores, que pintan en paredes y en *quiro* y en *mate* que le llaman *cusco*”, pero en ningún caso asocia *quilca* a pintores o pinturas de especie alguna.

<sup>122</sup> Un ejemplo de estos cambios paulatinos podría encontrarse en los códices anotados, pues la confección de estos documentos de origen prehispánico continuó a lo largo del contexto colonial y se adecuó a las nuevas necesidades. Y si bien, la confección de *quipus* también se perpetuó por algunos años en el virreinato peruano, no nos ha llegado algún ejemplo en el que se encuentre la conjunción de esta tradición con la escritura.

La primera anécdota narrada por el Inca Garcilaso trata de dos indios que debían transportar diez melones para su amo: “A la partida les dixo el capataz, no comays ningun melon destos, porque si lo comeys lo ha de dezir esta carta.” A media jornada, la curiosidad y la gula movieron a los indios deliberar si habían de probarlos. Pero uno de ellos reparó: "no, porque si comemos alguno lo dirá esta carta, que así no los dixo el capataz " a lo que el otro replicó: " buen remedio, echemos la carta de tras de aquel paderoo, y como no nos vea comer, no podra dezir nada". Comieron el melón y luego otro; por supuesto, al llegar, la carta los delató. Llama la atención no sólo la actitud de los indios frente al papel escrito sino el comentario de Garcilaso quien adjudica este cuento gracioso a la simplicidad que los indios en su antigüedad tenían pues afirma que, “como no sabían que eran letras, entendian que las cartas que los españoles se escriuian vnos a otros, eran como mensageros que dezian de palabra lo que el Español les mandaua, y que eran como espías que también dezian lo que veyan por el camino”; de modo que, un vez sorprendidos sin saber contradecir la verdad, “Salieron diziendo, que con mucha razon llamauan dioses a los Españoles con el nombre de Viracocha.” “la simplicidad de los yndios del nuevo mundo” .<sup>123</sup> Es decir, Garcilaso asume que existía, entre los indios del común, un absoluto desconocimiento de cómo funcionaba el sistema escriturario y remata al reconocer una especie de superioridad no sólo de la escritura sino de los propios españoles al compararlos con dioses.

El segundo episodio es famoso como ejemplo del choque cultural y sobre todo de la imposición de la escritura como un mecanismo más de la dominación. Se trata del episodio de Cajamarca, en el que Guaman Poma narra las complicaciones de comunicación que se dieron cuando en esa plaza Francisco Pizarro, Diego de Almagro y Fray Vicente de Valverde se encontraron Atahualpa. A través del intérprete indio de nombre Felipe, Pizarro comenzó a

---

<sup>123</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro IX, Cap. XXIX, p.254. Todo el episodio se narra en este capítulo.

decir al Inca “que era mensage y embajador de un gran señor y que fuese su amigo que sólo a eso venía”; Atahualpa, a su vez, respondió “que lo creyía que será gran señor, pero no tenía que hazer amistad, que también que era él gran señor en su rreyno”. El siguiente interlocutor del Inca fue el fraile quien con una cruz en la mano y un libro en la otra dijo: “que también es embajador y mensage de otro señor, muy grande, amigo de Dios, y que fuese su amigo y que adorase la crus y creyése el euangelio de Dios”. Ante esta intervención:

Y preguntó el dicho Ynga a fray Uisente quién se lo auía dicho. Responde fray Uisente que le auía dicho euangelio, el libro. Y dixo Atagualpa: “Dámelo a mí el libro para que me lo diga.” Y ancí se la dio y lo tomó en las manos, comensó a oxear las ojas del dicho libro. Y dize el dicho Ynga: “¿Qué, cómo no me lo dize? ¡Ni me habla a mí el dicho libro!” Hablando con grande magestad, asentado en su trono, y lo echó el dicho libro de las manos el dicho Ynga Ataguálpa.<sup>124</sup>

Con el libro en el suelo Fray Vicente dio la voz de alarma y gritó: ““¡Aquí, caualleros, con estos yndios gentiles son contra nuestra fe!”. Así, en la incapacidad del libro de comunicar al Inca el mensaje divino y en la imposibilidad de éste de escuchar lo que el libro decía se fincó el pretexto para desatar la trifulca en la que finalmente capturan al Atahualpa.

En ambas narraciones los autores traslucen el conflicto desatado en las interacciones iniciales entre dos formas de resguardo de la información. Ambos, afincados ya en una cultura letrada, poseedores de la capacidad de leer y escribir, no dejan de traer a cuenta la radicalidad de la transformación. Sobre esta transformación volveré en el tercer capítulo.

Por ahora, para terminar de redondear la pertinencia analítica de la noción de Historiografía de tradición indígena para la *Nueva corónica* y los *Comentarios reales*, propongo hacer un recorrido sobre cómo se han concebido y clasificado desde la historiografía y desde otros enfoques como el literario.

---

<sup>124</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 385 [387]. Todo el episodio se narra en este folio.

#### **4. El estudio de las obras coloniales peruanas**

En el Perú, como en el resto de los territorios americanos, los procesos de exploración, conquista y colonización, dieron pie a la proliferación de una gama muy amplia de documentos, entre ellos obras historiográficas, que con diferentes objetivos y destinatarios, intentaban dar cuenta de lo acaecido en dichos espacios. Las dimensiones de este universo historiográfico han propiciado la proliferación de criterios de clasificación, así como variados conceptos y nociones que intentan aprehender la complejidad presentada. Pero la multiplicación de los términos y criterios no siempre contribuye a la clarificación de los dilemas teóricos y muchas veces la aceptación o el rechazo de esas innovaciones depende, no de su potencial explicativo, sino de las capacidades de difusión y distribución de la academia que las produce. Por esta peculiaridad de las dinámicas vigentes en la construcción de conocimiento y bajo la voluntad de hacer inteligible la propuesta que ahora presento, considero indispensable recuperar a grandes rasgos algunas de esas otras propuestas. De este modo se podrá reconocer lo que esta propuesta comparte con otros enfoques y distanciarse de aquellos supuestos no compartidos; con ello se persigue la posibilidad de generar una especie de puente entre estos espacios hermenéuticos, evitar la redundancia y destacar las potenciales ventajas interpretativas de las misma.

- ***Enfoques historiográficos***

Las obras historiográficas coloniales peruanas, como las novohispanas, han sido trabajadas de manera desigual, en función a los diferentes criterios vigentes en cada época, a los intereses políticos nacionales o locales y a las informaciones, versiones, ediciones y manuscritos que se han tenido al alcance. Es decir, hay obras que han gozado de gran fama y numerosos estudios a lo largo de los siglos, como es el caso de Garcilaso de la Vega y otras tantas que poco a poco

han ido ganado relevancia en los estudios según los nuevos descubrimientos y las propensiones de la época. En definitiva, sería imposible dar cuenta de esta historia, pero es posible esbozar un panorama de los estudios de corte historiográfico.

Las clasificaciones generales de la historiografía andina colonial han contemplado una gran variedad de criterios entre los que encontramos: a) el cronológico de acuerdo con las fechas de elaboración de las obras;<sup>125</sup> b) el que contempla el oficio del autor y distingue entre cronistas profesionales y no profesionales (como soldados, burócratas, clérigos, entre otros);<sup>126</sup> c) el criterio de origen de los autores, que Franklin Pease llama “nacional” y que diferencia a autores españoles de los andinos o el de Raúl Porras que distingue a los autores por su filiación racial; d) el criterio “temático” de acuerdo con el tema privilegiado, que bien puede ser el descubrimiento, la conquista, las guerras civiles o el incario;<sup>127</sup> e) el que toma en cuenta la dimensión y la “categoría” de la obra (historias, crónicas, cartas, libros de viajes, informaciones, encuestas, misceláneas o diálogos); f) el que distingue a las crónicas particulares de las oficiales, aquellas hechas por mandato oficial, en las que destacan las Informaciones mandadas hacer por diferentes autoridades coloniales.<sup>128</sup>

---

<sup>125</sup> Franklin Pease, ordena la producción historiográfica en función de décadas a las que caracteriza por la cantidad y tipo de obras generadas en cada periodo. A la primera la caracteriza por la producción de “Cartas y relaciones” que narran la Conquista; llama a la década de 1540 como la de “cronistas más experimentados” donde aparece Betanzos; “El decenio clásico” (1550) en el que además de crónicas aparecen informes y documentos administrativos; “El decenio prolífico” (1560) donde abundan las “Informaciones” donde se recaba por mandato oficial noticias del pasado inca y aparecen los primeros diccionarios bilingües; “La década decisiva” (1570) donde incluye la *Instrucción...* de a Titu Cusi Yupanqui, a la que caracteriza como “un documento andino”, así como la versión de los “incas tiranos” de Pedro Sarmiento de Gamboa; la década de 1580 es caracterizada como “Después del decenio toledano” en el que hay relaciones locales y los trabajos de Blas Valera y Polo de Ondergardo. A Garcilaso, Guaman Poma y Pachacutic, los considera como “interlocutores entre dos culturas” y los sitúa “a caballo entre dos siglos” mientras que afirma que Guaman escribió “en un contexto pluricultural” y en “un intenso proceso de aculturación”. En “La nueva centuria”, Pease distingue entre viajeros y evangelizadores. Franklin Pease, “Crónica de elaboración de una historia”, *Las crónicas y los Andes*, Lima, FCE, PUCP, Instituto Riva Agüero, 1995, pp. 15-63.

<sup>126</sup> Porras distingue entre los tipos de crónica: la soldadesca, la conventual y la oficial. Raúl Porras Barrenechea, *Mito, tradición e historia del Perú*, Lima, Retablo de papel ediciones, 1973, pp. 38-56.

<sup>127</sup> Pease, *Las crónicas y los Andes...*, p. 111. Y, Porras Barrenechea, *Mito, tradición...*, pp. 39-43.

<sup>128</sup> Tales como el presidente de la Audiencia de Lima, Pedro de la Gasca, el virrey Andrés Hurtado de Mendoza y el virrey Francisco Álvarez de Toledo A estos rubros, Louis Baudin añade otro criterio que considera “la ‘cercanía’ a la información” y separa a quienes vieron directamente el Tahuatinsuyu de los que sólo vieron sus restos, los

Este último criterio reconoce al gobierno del virrey Toledo (1569-1581) como un parteaguas en la elaboración de historias y más particularmente en el tipo de interpretación que sobre la historia incaica se hizo antes, durante y después del gobierno de este virrey. A partir de ello se han planteado tres periodos: el de las crónicas pre-toledanas donde se incluye la obra de Pedro Cieza de León; el periodo toledano en el que autores como Sarmiento de Gamboa y Matienzo presentan a los incas como unos tiranos y por ende sujetos a la guerra justa por parte de los españoles; mientras que dentro de las crónicas postoledanas se comprende a los autores que presentaron la antítesis a la postura de los toledanos,<sup>129</sup> entre ellos están Martín de Murúa, Montesinos, Anello de Oliva, Santa Cruz Pachacuti y, en algunos casos, el grupo ha sido llamado los “garcilasistas”<sup>130</sup> por ser el Inca su más famoso representante.<sup>131</sup>

Esta división entre pre-toledanos y pos-toledanos es compartida por dos de los autores más representativos del enfoque historiográfico: desde los sesenta, Raúl Porras Barrenechea la presenta en el texto clásico *Los cronistas del Perú* (1962)<sup>132</sup> y, en los noventa, Franklin Pease, sin grandes diferencias respecto al primero, la postula en su libro *Las crónicas y los Andes*. Esta división también ha sido aceptada de manera general por múltiples autores en diversos estudios sobre las obras coloniales peruanas.<sup>133</sup>

---

que recogieron relatos de la Conquista y de los que obtuvieron informaciones de los descendientes de los incas. Louis Baudin, *El Imperio socialista de los incas*, trad. de José Antonio Arze. Madrid, Rodas, 1972.

<sup>129</sup> De acuerdo con Porras, lo que caracteriza a esta época es que “Una nueva generación de cronistas, en la que aparecen ya algunos criollos, reacciona, por natural simpatía y reclamo de la sangre, contra las exageraciones de la tesis toledana.” Porras Barrenechea, *Mito, tradición ...*, p. 51.

<sup>130</sup> Fue Philip Means quien, en 1928, postuló la división entre “garcilasistas” y “toledanos”.

<sup>131</sup> En términos cronológicos, Cabello de Balboa, que copia a Sarmiento, y Cristóbal de Molina pertenecerían al periodo postoledano, pero por la versión que ofrecen de la historia incaica, se les considera toledanos.

<sup>132</sup> Raúl Porras Barrenechea, *Los cronistas del Perú: 1528-1650*, Lima, Grace, 1962.

<sup>133</sup> Por ejemplo, Chiara Albertini reproduce dicha clasificación en la edición que reciente mente hizo de la obra anónima: *De las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*, Madrid, Iberoamericana, Frankfurt, Vervuert, 2008, pp. XIII-XVI. Liliانا Regalado Hurtado también utiliza esta división y define, por ejemplo, la obra de Giovanni Anello Oliva como una “crónica conventual y postoledana” en “Los derechos de los indígenas: Bartolomé de las Casas y su influencia sobre las crónicas andinas” en Margarita Guerra y Osealdo Olgún, *Sobre el Perú: Homenaje a José Agustín de la Puente Candamo*, Lima, PUCP, 2002, p. 1021. Julio Ortega por su parte, considera que la obra de Garcilaso de la Vega se escribe para disputar la versión de los historiadores y comentaristas toledanos, en “Garcilaso y el modelo de la nueva cultura” en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol XL, núm. 1, 1992, p. 200.

La propuesta de Porras privilegia como criterio clasificatorio el orden de aparición de las obras, y la filiación “racial” de los autores; aspectos que la Historiografía de tradición indígena no comparte como principios rectores de la comprensión; sin embargo, mi aproximación coincide con Porras al hablar de “tradición” y al concebir que hubo un proceso de interacción en el que “La tradición oral incaica de los cantares y de los *quipus* empieza a vertirse [sic] en la crónica castellana.”<sup>134</sup> Sin embargo, Porras acude a la noción de “transculturación” para referir que, en el proceso, la tradición indígena se dispersó en la tradición historiográfica española de la crónica; y de este modo no llega a proponer el surgimiento de una tercera tradición diferente de aquellas que la originaron sino la pérdida paulatina de la indígena.

En la propuesta historiográfica de Franklin Pease también priva el criterio cronológico y también concede un peso importante a la gestión del virrey Toledo como gestor de la versión adversa a la historia de los incas, pero sus preocupaciones giran en torno a un riguroso trabajo documental, que persigue el rastreo de fragmentos de crónicas reproducidos en otras, dilucidar la autoría de ciertas obras y escudriñar las fechas, lugares y acontecimientos en los que estuvieron, o no, presentes algunos de los cronistas. Con este proceder, Pease pretende armar un criterio que permita “colocar [a los autores] de acuerdo con la información efectiva que poseyeron (no a la que pudieron obtener) sobre la sociedad andina y el Tahuantinsuyu de los incas del Cuzco”.<sup>135</sup>

El análisis historiográfico que hace Pease comparte con el enfoque de este trabajo la idea de que las obras historiográficas no sólo deben ser valoradas en cuanto a la “veracidad” de los datos que proporcionan, sino en cuanto a la interpretación que hacen del pasado. Sin embargo, no deja de considerar a las crónicas coloniales como **fuentes para la historia**, pues

---

<sup>134</sup> Porras Barrenechea, *Mito, tradición...*, p. 43.

<sup>135</sup> Pease, *Las crónicas y los Andes ...*, p.111.

aplica como metodología la comparación de las informaciones proporcionadas por las obras con los datos que se tienen disponibles ahora a partir de otras disciplinas para distinguir así, entre “informaciones más confiables” y otras que no lo son tanto,<sup>136</sup> o entre cronistas que conocen “bien” el mundo andino<sup>137</sup> y otros que, a veces involuntariamente, lo “confunden”<sup>138</sup> o lo “malinterpretan”.<sup>139</sup> De modo que en estos juicios asoma la necesidad de sopesar y evaluar los datos proporcionados por las crónicas para usarlas como fuentes explotables por los investigadores posteriores.<sup>140</sup> Sin embargo, en otros trabajos Franklin Pease apunta una serie de temas que atañen al análisis que se presenta en esta tesis; de entre ellos rescato el tema del plagio al que Pease remite cuando afirma que “la noción de plagio no era entonces delictiva” pero al mismo tiempo sostiene que ello “permitió que los autores copiaran impunemente las informaciones de otros”.<sup>141</sup> Coincido con Pease en que es necesario contemplar el contexto, cultura y modelos europeos de esos tiempos para que, de acuerdo con nuestros intereses, podemos hacer nuevas preguntas a las “viejas crónicas”, además recupero el problema de distinguir las formas de concepción y usos del pasado entre los españoles y los pobladores andinos.<sup>142</sup>

---

<sup>136</sup> Pease atribuye la confiabilidad de las informaciones al mayor interés que, después de las guerras civiles, generó el conocimiento de los incas. Sin embargo, habría que preguntar si el creciente interés se tradujo en informaciones de mejor calidad. Pease, *Las crónicas...*, 2ª ed., p. 87.

<sup>137</sup> “El mismo autor de la Noticia, [Estete] es el único de los iniciales que conoce bien la división del mundo andino en cuatro suyu”, *Ibid.*, p. 84.

<sup>138</sup> Pease habla de confusión sobre todo en la relación que algunos cronistas hicieron de la forma de organización política del Tahuantinsuyu. “Aunque los cronistas confundieron, como se ha visto, la situación de la autoridad, proporcionaron numerosas informaciones, que podemos considerar muchas veces como involuntarias”, *Ibid.*, p. 85.

<sup>139</sup> Califica como “un caso clamoroso de mala interpretación, producto de la poca sensibilidad etnográfica inicial” a las descripciones y calificaciones de las formas matrimoniales de los incas. *Ibid.*, p. 88.

<sup>140</sup> Pease aclara que “Las dificultades anotadas no quitan valor a las crónicas. Sólo nos recuerda que es imprescindible confrontar sus informaciones con el conocimiento europeo de sus tiempos.” *Ibid.*, p. 89.

<sup>141</sup> *Idem.* O’Gorman, en su texto introductorio a la *Historia natural y moral de las Indias* de Joseph de Acosta, en 1942, calificó al plagio como “un violento anacronismo” ajeno a los cronistas del siglo XVI, descartando el uso de esta acusación para esa época.

<sup>142</sup> “Quizás el problema más importante es que se consideró que las crónicas retrataban las versiones históricas recogidas oralmente de los labios de los pobladores andinos. En realidad, lo que la gente andina contaba no ingresaba a un ordenamiento histórico sino mítico, y los cronistas, al escribir los relatos así recogidos, transformaron los mitos en alegorías”. Pease, *Las crónicas...*, 2ª ed., p. 86.



Una vez esbozados los criterios que han dirigido las clasificaciones generales<sup>143</sup> recupero un par de nociones, hechas con un enfoque historiográfico, bajo las cuales se han comprendido y analizado específicamente la obra de Guaman Poma de Ayala y la del Inca Garcilaso.

## *De la “crónica india” a los “cronistas indios y mestizos”*

### a) Crónica india

Raúl Porras Barrenechea,<sup>144</sup> publicó entre 1942 y 1948 una serie de textos en el diario *La Prensa*, en los que apuntó la idea de agrupar a ciertos autores primero bajo la noción de “cronistas del Inkario”<sup>145</sup> y posteriormente incluyó como parte de la “crónica india”<sup>146</sup> a “tres cronistas indios: Titu Cusi Yupanqui, Juan Santa Cruz Pachacutic [sic] Salcamaygua y Felipe Huamán Poma de Ayala, y un mestizo genial, El Inca Garcilaso de la Vega.”<sup>147</sup> Para Porras, el eje que los unía era el haber dado a conocer la “voz de la raza vencida” pero advierte que después de la Conquista del Perú: “En todos, **aún en los indios puros**, hay una huella indeleble del mestizaje español,” y aunque los llama “**mestizos espirituales**”, porque encuentra en ellos influencias de la cultura hispánica y occidental considera que “la mentalidad y el modo de

---

<sup>143</sup> Liliana Regalado Hurtado ubica cambios importantes en la perspectiva bajo la que se revisaban las fuentes tradicionales desde mediados del siglo XX. Entre las novedades rescata el manejo de la noción de alteridad y la identificación de nuevos protagonistas de la historia, el nuevo peso de los estudios lingüísticos, particularmente de la semiótica, el rol jugado por las subjetividades en la Historia, y la concepción del pasado, el análisis histórico y la expresión historiográfica como procesos conectados entre sí. “El estudio de las fuentes coloniales y la historiografía actual” en Margarita Guerra y Denisse Rouillon (eds.), *Historias paralelas: actas del Primer Encuentro de Historia Perú-México*, Lima- Zamora, PUCP, El Colegio de Michoacán, 2005, pp. 18-32.

<sup>144</sup> Ilustre personaje peruano tanto de la política como de las letras peruanas del siglo XX, reconocido profesor e historiador, nació en 1897 y murió en 1960.

<sup>145</sup> Raúl Porras, “Tres cronistas del Inkario: Juan de Betanzos (1510-1576), Titu Cusi Yupanqui (1529-1570?), Juan Santa Cruz Pachacutic [sic]”, publicado en: *La Prensa*, Lima, 1 de enero de 1942. Cabe destacar que aquí se incluye la *Suma y narración de los incas* del español Betanzos, bajo el criterio temático puesto que su obra trata del “incario”.

<sup>146</sup> “La crónica india”, publicado en: *La Prensa*, Lima, 20 de noviembre de 1946. *El cronista indio Felipe Huamán Poma de Ayala (¿1534-1615?)*. Lima, Talleres Gráficos de la Editorial Lumen, 1948. Todos estos textos están recuperados en el Tomo I de las Obras completas que compiló la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

<sup>147</sup> Raúl Porras Barrenechea, “La crónica india” en *Indagaciones Peruanas. El legado quechua*, pp. 37-50, p. 36.

sentir y raciocinar son profundamente indios y primitivos”.<sup>148</sup> Así, Porras excluye la obra de Garcilaso de la “crónica india” pues encuentra que su mentalidad “es inequívocamente la de un hombre del Renacimiento europeo” y aunque admite que el Inca “coincide en muchas de sus versiones con el sentir de los cronistas indios, apartándose con ellos de las versiones españolas, no puede incluirsele entre aquellos porque discurre y siente de muy diversa manera.”<sup>149</sup>

De acuerdo con Raúl Porras, la “crónica india”, empero estar escrita en español, deja ver “el atavismo indígena”, transmite el espíritu supersticioso y agorero de sus autores, plantea en cada caso la justificación de la Conquista de sus pueblos, presenta grandes irregularidades en cuanto a cronología y orden de los acontecimientos y tiene una forma bárbara y confusa en la expresión que, en el fondo, deja ver un resentimiento, un dolor punzante y desesperanzado y sólo en ocasiones tiene algún signo de protesta reprimida frente al orden colonial; es decir, no encuentra en ellas signos de resistencia. Porras concluye que:

En resumen, la crónica india se define por su tendencia a lo maravilloso indio y cristiano, por su actitud fatalista o cohibida ante las presiones externas, por su fondo íntimo de protesta no obstante el exterior halagüeño, por la ingenuidad primitiva de sus impresiones e imágenes, por su vaguedad e inexactitud histórica, compensadas por su amor al folklore y a la tradición popular y, en lo externo, por su mescolanza quechua española y la crudeza bárbara de su estilo.<sup>150</sup>

Las sentencias negativas que Porras hace de la “crónica india” son contundentes, sin embargo, también la reconoce como un peculiar pero digno objeto de estudio. Para comprender en su justa medida esta propuesta no podemos perder de vista que Porras escenifica, a mediados del siglo XX, la pugna por la imperante necesidad de incorporación del pasado y del presente indígena en el proyecto nacional peruano. La consolidación de ese

---

<sup>148</sup>*Idem.* El resaltado es mío.

<sup>149</sup> *Idem.*, p. 36.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 41.

propósito confrontaba en el Perú de esos años a los “indigenistas” y a los “hispanistas”,<sup>151</sup> como se denominaba a quienes orgullosamente reivindicaban la contribución española a la realidad social y cultural peruana, con quienes Porras se identificaba.<sup>152</sup> En esta pugna, el mestizaje cobraba un especial cariz, pues en él se podía afianzar el sentido de pertenencia, la identidad peruana y el sello característico de la literatura peruana.<sup>153</sup> Puesto así, no resulta extraña la enorme predilección que Porras mostró por el estilo impecable del mestizo Garcilaso de la Vega y que en contraparte, haya calificado al indio yarlovica, Guaman Poma de Ayala, como “un indio ladino, de cháchara alegre, acaso avivada por el alcohol, porque su relato tiene la insistencia de la pesadilla y, a ratos, el acierto chispeante y jovial de los beodos”.<sup>154</sup>

Al enumerar rasgos que concibe como inherentes a los indios independientemente de las transformaciones sufridas a lo largo de su devenir, como lo agoreros, lo fatalistas, la ingenuidad y la socarronería, Porras parte de una “esencia india” a la que asocia a un cúmulo de calificativos peyorativos (“mentes primitivas”, “crudeza bárbara”, etc.). Esto ha provocado la crítica feroz de los indigenistas contemporáneos suyos y de literatos, etnólogos, antropólogos y sociólogos que, medio siglo después y desde las corrientes recientes de los

---

<sup>151</sup> José de la Riva Agüero, Víctor Andrés Belaúnde y Francisco García Calderón eran identificados como hispanistas; y los trabajos de Porras, *Pizarro* y *El testamento de Pizarro* desataron grandes polémicas con quienes desde el indigenismo ‘mitificaban al estado incaico y envilecían al conquistador’. Dentro de los últimos se encontraban literatos, historiadores y antropólogos como Luis E. Valcárcel, José María Arguedas y Gamaliel Churata.

<sup>152</sup> Recientemente se ha discutido el hispanismo de Porras e incluso Camilo Fernández Cozman ha dicho que más que hispanista, Porras era un mesticista. *Raúl Porras Barrenechea y la literatura peruana*, Lima, UNMSM, 2000, p. 26.

<sup>153</sup> Raúl Porras también trabajó sobre las dinámicas de interacción ente las distintas formas literarias y consideró que las formas de la cultura hispánica no pudieron haber escapado a la impronta de “las creaciones del espíritu indio” y por ende se trata esencialmente de una literatura mestiza. Porras Barrenechea, “Reseña de la historia cultural del Perú” en Ricardo Palma, *Tradiciones peruanas*, Selección y reseña de la historia cultural del Perú por Raúl Porras Barrenechea, Buenos Aires, W. M. Jackson Inc. Editores, 1945, pp. 12-13.

<sup>154</sup> Raúl Porras Barrenechea, “El cronista indio Felipe Huamán Poma de Ayala”, en *Indagaciones Peruanas. El Legado quechua*, p.116. Cabe señalar que, pese al desprecio que le provoca Porras realizó un excelente trabajo sobre Guaman Poma y su obra.

estudios culturales, poscoloniales y subalternos le reclaman el “colonialismo” de su postura.<sup>155</sup> Pero más allá de la base esencialista que no comparto, considero que la noción de “crónica india” es un intento de abordaje comprensivo, que se centra en las características interpretativas de las obras incluidas, como el distinguirse de las versiones españolas al presentar la voz de los vencidos, al justificar la conquista de sus pueblos y algún dejo de protesta frente al orden colonial. Acaso es en los rasgos estilísticos negativos que adjudica a la crónica india, tales como las formas de expresión “bárbaras” y “confusas”, en donde Porras acota la posibilidad de considerar a Garcilaso como parte de este tipo de crónica, pues su exclusión no está determinada por el origen o grupo de adscripción del autor sino por la predilección que Porras tiene por el refinado estilo del Inca. Por lo anterior, considero que la noción de “crónica india” sirve para poner en perspectiva la noción de Historiografía de tradición indígena, pues fuera del esencialismo y el menosprecio por los indios ambas propuestas comparten obras y buscan en ellas rasgos semejantes.

### **b) Historiadores de interés indígena**

En 1964, Francisco Esteve Barba publicó la monumental obra *Historiografía indiana*<sup>156</sup> en la que intenta incluir, en un solo volumen, la producción historiográfica del Descubrimiento, Conquista y la colonización de los dominios españoles en América. Se trata de una obra de consulta, en la que el autor procuró organizar ese inmenso *corpus*, bajo criterios que van desde divisiones temáticas<sup>157</sup> y geográficas hasta étnicas. Con base en lo que denomina “tipos de

---

<sup>155</sup> Otro tema de gran controversia ha sido el que Porras criticó arduamente como el “frenético racismo” de Guaman Poma, especialmente hacia los mestizos. Un ideal de gran relevancia para la consolidación nacional peruana.

<sup>156</sup> Francisco Esteve Barba, *Historiografía indiana*, Madrid, Gredos, 1964. Historiador y bibliotecario español que nació en 1908.

<sup>157</sup> Esteve Barba describe la Historia Indiana en etapas sucesivas: 1. los diarios de navegación o cartas del descubrimiento; 2. la historia de la evangelización, 3. la incorporación de indios y mestizos 4. las historias particulares y ya no sobre las Indias. 5. A partir del siglo XVII, “las crónicas son refundiciones, plagios de crónicas o recuerdos indirectos de hechos pasados”, aunque en esa etapa incluye también a historiadores y teólogos; 6. El

historiador”, Esteve Barba enumera al “simple conquistador”, al “historiador humanista”, al eclesiástico, a los investigadores, al “mestizo culto”, y finalmente al indio; a los que después añade viajeros y descubridores, navegantes y poetas.<sup>158</sup> Esteve Barba abarca bajo criterios de tan diverso orden, un universo de crónicas muy amplio y aunque confiere a cada obra y autor un sentido especial, replica de manera general los criterios de la propuesta general de Porras y algunos de los juicios negativos y descalificaciones en torno a las obras de los escritores indios.

Si bien para otros espacios geográficos Esteve Barba privilegia el criterio étnico de “historiadores indios y mestizos”, o habla de “tradiciones indígenas” para referirse al *Popol Vuh* y a los libros del *Chilam Balam*, para el Perú opta por agrupar como obras “de interés indígena” a aquellos textos que tratan la historia incaica y que se nutrieron de las informaciones otorgadas por los indios y *quipucamayos*, incluso a pesar de haber sido obras requeridas por autoridades españolas. Sin embargo, cabe resaltar que por los contextos y necesidades que dieron lugar a cada una de las obras incluidas bajo este rubro resulta complicado hacer una generalización de las mismas; sobre todo en cuanto a las diferencias sustanciales que presentan respecto a la recuperación del pasado incaico, pues la postura, los intereses y objetivos de un extirpador de idolatrías como Pablo José de Arriaga difícilmente es compatible con la de un Inca rebelde de Vilcabamba como Titu Cusi Yupanqui.

De su perspectiva historiográfica me interesa destacar la categoría de “historiadores de interés indígena” que Esteve Barba usa para agrupar, entre otras obras peruanas, a las de

---

siglo XVIII se gestó un cierto “indigenismo” que exaltaba “a los aborígenes que viven en su suelo, comparándolos a veces con los de las demás regiones”. *Ibid.*, p. 19.

<sup>158</sup> “El **simple conquistador**, a la vez escritor y soldado, que relata espontáneamente cuanto ve sin echar mano de textos ni autoridades”; el **historiador humanista**, “que casi no necesita esforzarse para relacionar lo visto con lo leído”; el **eclesiástico** que “se deja llevar con frecuencia al terreno del sermón, y por eso es tal vez, presa mucho más fácil del barroco”; “Los **investigadores** como Oviedo, Acosta o Sahagún, prescinden de prejuicios, elevándose serenamente sobre los hechos, como etnólogos o como naturalistas”; el **mestizo culto** que “lleva en su cultura, por su origen mixto, las dos lenguas, como lleva por naturaleza las dos sangres. Comprende uno y otro espíritu y los enlaza en su espíritu.”, y finalmente el **indio**, que “se aferra con apego de escolar a los juicios y puntos de vista occidentales, que él interpreta a su manera y adapta como puede a su mentalidad de indio que prevalece a través de su escrito”. *Ibid.*, pp.8-10. El resaltado es mío.

Guaman Poma, Juan Santa Cruz, Titu Cusi, Betanzos y Garcilaso de la Vega, mismas que yo propongo comprender bajo la noción Historiografía de tradición indígena,<sup>159</sup> y que por ende puede funcionar como una especie de antecedente para el presente ensayo.

### c) Cronistas indios y mestizos

También en los años setenta, la historiadora Nicole Girón de Villaseñor presentó a Titu Cusi Yupanqui, Juan Santa Cruz Pachacuti, Garcilaso de la Vega y Felipe Guaman Poma dentro de los *Cronistas indios y mestizos* del Perú.<sup>160</sup> A su parecer, tenían en común haber escrito obras historiográficas,<sup>161</sup> en las que se presentaban como cristianos y se erigían a modo de interlocutores ante las autoridades españolas como respuesta ante el “fracaso social”<sup>162</sup> que cada uno de los autores había vivido. Además, la autora reconoce en ellos intenciones similares entre las que destaca la tentativa apologética de sus antepasados, refutar las acusaciones ofensivas a su raza, reivindicar una vida más digna para ellos y “sus compañeros de raza” y salvar de la desaparición las antiguas tradiciones orales. Pero más importante, los identifica como los primeros gritos de descontento ante el régimen colonial, rescatando con ello uno de los rasgos que recientemente más se han señalado de ellos: la resistencia ante la colonización.

Nicole Girón afirma que la inestabilidad posterior a la conquista del Perú impidió, por un lado que llegaran las reflexiones jurídico-teológicas de la metrópoli sobre la situación de los

---

<sup>159</sup> Esteve Barba hace la edición y el estudio preliminar a las *Crónicas peruanas de interés indígena*, dentro de la Biblioteca de autores españoles. En ese volumen se incluye: la *Suma y narración de los Incas* de Juan de Betanzos, la *Relación de muchas cosas acaecidas en el Perú*, atribuidas a Cristóbal de Molina, la *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas* de Hernando de Santillán, la *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú*, Anónima, la *Extirpación de la idolatría del Perú* de Pablo José de Arriaga y la *Relación de antigüedades deste Reyno del Perú* de Juan de Santacruz Pachacuti Yanqui.

<sup>160</sup> Nicole Girón de Villaseñor, *Perú: cronistas indios y mestizos en el siglo XVI*, Traducción de Roberto Gómez Ciriza. México, SEP, 1975. Historiadora francesa, naturalizada mexicana, Nicole Girón (1939-2008), trabajó más sobre folletería mexicana del siglo XIX y sobre Manuel Altamirano, que sobre el Perú; sin embargo, su trabajo al respecto es de gran relevancia.

<sup>161</sup> La autora considera que todas son obras que pueden ser consideradas historiográficas, con excepción de la *Instrucción...* de Titu Cusi Yupanqui que no es una crónica sino un documento político determinado por las imperiosas circunstancias que le obligaron a escribir. *Ibid.*, p. 62.

<sup>162</sup> “Sean indígenas o mestizos nuestros autores un hecho innegable surge de la historia de sus vidas: su fracaso social.” *Ibid.*, p. 98.

indios americanos y, por otro, que el resultado de esas discusiones tuvieran repercusión en las relaciones entre colonos e indios que se habían tornado en extremo opresivas y brutales. Ante ese mundo que los avasallaba, dice Girón, los cronistas indios y mestizos del Perú, “manifestaron su originalidad, reivindicaron su autonomía, defendieron su civilización y sus creencias, y su expresión de la agonía del mundo precortesiano son también los primeros gritos de rebelión de la América moderna”.<sup>163</sup>

El cambio respecto a las propuestas anteriores es paradigmático, pues se deja de lado la idea de Porras acerca de una “raza vencida”, para rescatar en su lugar la voz rebelde que se alza ante la crueldad de los conquistadores y colonos del Perú. Así, la autora marca dos nuevas pautas para comprender estas obras: la modernidad americana y la rebelión ante la colonización.

Girón señala que estos autores recurrieron a la denuncia de la destrucción que pesaba sobre el mundo indígena pero que ninguno cuestionó la religión católica, sino que incluso la practicaron y la promovieron, operación, que a su juicio, implicó “traicionar a sus dioses” y rehusar a solidarizarse con la masa india; aunque sólo en Titu Cusi alcanza a ver la insolencia frente al español, en los otros solamente la melancolía y la amargura. También reconoce que, al declararse cristianos, estos autores se acercaban al sueño de “integrarse al mundo de los españoles y de lograr tener en él un lugar importante.”<sup>164</sup> Al mostrar esa ambigüedad, Nicole Girón cuestiona si la conversión católica de estos cronistas interfería de algún modo con la posibilidad de considerarlos verdaderamente indios; a lo que ella misma responde que se trataba de indios “aculturados”, lo que se delata por el simple hecho de que escribían y porque las reivindicaciones que querían alcanzar pertenecían al mundo de los españoles.

---

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 161.

Un aspecto al que quiero dedicar especial atención a lo largo de este trabajo y que Nicole Girón apuntala es la posibilidad de distinguir diferencias sociocéntricas entre las versiones de estos autores. Ella habla de por lo menos dos diferentes tradiciones: por un lado, la tradición cuzqueña conquistadora y vencedora, representada por el Inca Garcilaso, y por el lado de Guaman y Juan Santa Cruz Pachacuti la tradición de los vencidos, de las noblezas sometidas por los incas, espacio desde el que les es posible cuestionar la legitimidad de los incas pues sus autores se encargan de difundir otras versiones del origen de la civilización andina y sacan a la luz las tensiones existentes entre ciertas fracciones del mundo indígena.<sup>165</sup>

Advierte que a pesar de que Guaman vela por sus intereses particulares y no por los del resto de los indios se presenta “como una especie de héroe de la resistencia local”;<sup>166</sup> pero acepta que por las numerosas denuncias que presenta y por los ataques directos que hace a los miembros de la sociedad colonial, a veces llenos de amargura y mezquindad, su obra ha sido un contrapunto a la idealización del mundo incaico que presenta Garcilaso.

El trabajo de Nicole Girón de Villaseñor es valioso y un punto de partida ineludible para la propuesta que este trabajo desarrollará porque su análisis contempla el contexto de producción de las obras, las motivaciones y los objetivos de sus autores, y de ese modo explica la perspectiva que cada uno, y en conjunto, presentan sobre ciertos temas, tales como el origen de la civilización en los Andes, la legitimidad del linaje inca, las causas de la derrota incaica frente a los españoles y la crítica al régimen colonial. Siguiendo estas vetas, encuentra rasgos comunes a las cuatro obras que engloba sin hacer énfasis en un criterio racial; aunque no se interesa por el manejo de fuentes, por la presencia de la tradición oral, ni por las dificultades de

---

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 136. Aunque en su utopía “el mundo que propone está listo para ser dominado por Huamán Poma en persona”, pues en tanto noble, venerable anciano, letrado y católico sería ideal para desempeñar un puesto similar al del virrey. *Ibid.*, p. 155.



recuperación de la historia prehispánica sin la preparación de las élites incas como parte de un esfuerzo institucional, aspectos a los que el presente esfuerzo tratará de atender.

- ***Enfoques de crítica literaria e historia de la literatura***

En los últimos treinta años, el mundo se ha reconfigurado radicalmente, con ello, nuevas expectativas se han generado y otras exigencias rigen el quehacer historiográfico, las fronteras entre disciplinas tienden a atenuarse y más aún de las fronteras nacionales; los problemas se han globalizado y la demanda de posibles respuestas también. Por todo esto, diferentes disciplinas, academias y también modas intelectuales, sobre todo desde las universidades estadounidenses, han retomado el análisis de las obras coloniales en busca de respuestas distintas y se ha abrevado, en cada caso, de tradiciones de comprensión distintas.

La última década del siglo XX se inauguró de cara al Quinto Centenario del llamado “Descubrimiento de América”. Se desató con ello una intensa pugna por la denominación y por el sentido de dicho acontecimiento entre quienes intentaban neutralizar la versión más violenta y avasallante de la Conquista y quienes se empeñaban en recuperar para la memoria el genocidio y la tragedia que significó la invasión para los pueblos americanos. Encuentro o choque de dos mundos; celebración o duelo; en el nombre se jugaba una postura política. Los pueblos indios de América recuperaban para sí mismos el vocablo que los unificó como sojuzgados, colonizados y vencidos. Como indios fueron oprimidos y como indios comenzaban sus procesos de liberación. América Latina comenzaba, después de las terribles dictaduras de los setenta y de las grandes crisis económicas, su reconfiguración; y en ella estarían los pueblos indígenas, quienes comenzaron a preguntar por su historia, por sus héroes, por sus batallas, las ganadas y las perdidas.

Bajo las demandas de generar una nueva conciencia de la colonización, de proponer nuevas vías para la liberación, se exigió al quehacer académico en general y al historiográfico en particular, hacer una historia distinta a la de los vencedores, comenzar a rastrear pistas, claves y pruebas que cimentaran la histórica resistencia india. Se requería para ello buscar y encontrar historiadores que pudiesen haber dado cuenta de la historia indígena y que de algún modo contravinieran a la historiografía hecha por los colonizadores, en la cual, la población originaria americana figuraba siempre sometida y sojuzgada. Estas nuevas necesidades convocaron a nuevas interpretaciones de las obras coloniales, y específicamente de aquellas escritas por indígenas o por descendientes de indígenas.<sup>167</sup>

La búsqueda de los primeros gritos contra la opresión colonial se cruzó con la de los antecedentes y orígenes de la tradición literaria latinoamericana. Una tradición que desde mediados del siglo XX, e incluso desde el siglo anterior, ya había sido reconocida y premiada por todo el mundo, cuyos autores gozaban de fama y cuyas obras se habían traducido a centenares de idiomas. Borges, Neruda, Paz, Carpentier, Vargas Llosa, Asturias, Arguedas, Roa Bastos, García Márquez y tantos otros. El esplendor de esa literatura debía tener profundas raíces y para encontrarlas los críticos literarios se volcaron hacia las obras coloniales.

Fue ahí donde la historia de la literatura se concurre con la historia de la historia o la historiografía, pues el rastreo de los orígenes de la tradición literaria latinoamericana se encontró con textos escritos en formatos atípicos, manuscritos perdidos, bilingüismo y versiones ennoblecidas de la historia de ciertos pueblos. Desde sus orillas la historiografía y la

---

<sup>167</sup> Para pensar las claves de la colonización y las posibles formas de liberación, comenzaron a recuperarse, las ideas de escritores como Frantz Fanon, Edward Said y el grupo de Estudios Subalternos de la India. Los resultados fueron dispares, algunos de ellos, no sin cierto anacronismo, llegaron a equiparar la colonización de América con aquellas del XIX en Asia y África, cuyos relativamente recientes procesos de liberación habían dado pie a esas interpretaciones. *Vid.* Víctor Gayol, “Nepantla dos mundos” en *Takva, Revista de Historia*, año 5, núm. 8, otoño de 2005, pp. 181-187.

crítica literaria se habían acercado a ellas, y en el encuentro de sus perspectivas se generaron nuevas posibilidades hermenéuticas.

Estos estudios literarios sumaron al análisis de las obras coloniales criterios antropológicos utilizados previamente en la explicación de la novela hispanoamericana, tales como el de transculturización, propuesto por Fernando Ortiz y trabajado formalmente por Ángel Rama.<sup>168</sup> También aplicaron nociones utilizadas en la historia de la literatura latinoamericana como el de heterogeneidad, producido por Cornejo Polar, y el de literaturas alternativas, defendido por Martín Lienhard, del que nos ocuparemos más adelante.

Cabe destacar que todas estas aproximaciones recientes se cruzan entre ellas y no se trata de escuelas bien diferenciadas. Muchos de quienes trabajan las obras coloniales en Estados Unidos lo hacen desde la literatura y no desde la historia o la historiografía; tienen además influencias de los Estudios culturales y participan de algún modo del Giro decolonial latinoamericano o más recientemente llamado Grupo modernidad/colonialidad. Asimismo, estas corrientes de interpretación han encontrado buena recepción en América Latina y han reproducido este tipo de enfoques que, privilegian el uso de nuevas categorías aunque en varios sentidos no difieran mucho de perspectivas que les anteceden. De esta variedad de enfoques únicamente recupero la propuesta de Walter Mignolo de una tipología general para las obras coloniales que cruza los criterios historiográfico y literario y dos categorías de comprensión que trabajan con las obras que atañen a este trabajo: la “crónica india” creada por Martín Lienhard en los ochenta, aplicada por Raquel Chang a tres obras y las “literaturas alternativas” propuestas por Lienhard.

---

<sup>168</sup> Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Introducción de Bronislaw Malinowsky, Prólogo de Julio Le Riverend, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1991. Ángel Rama *Transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo XXI, 1982.

## *De las tipologías generales a las literaturas alternativas*

### a) La tipología textual de Walter Mignolo

Walter Mignolo es un semiota<sup>169</sup> que ha trabajado teoría literaria, estudios culturales y es un abanderado del giro decolonial latinoamericano. A principios de los años ochenta publicó un par de trabajos en los que se ocupa de sentar los criterios y “presupuestos epistemológicos” para generar una “tipología textual”<sup>170</sup> bajo la cual clasificar a las obras en literarias e historiográficas en cartas, relaciones y “textos mixtos”.<sup>171</sup>

Para ello, en el artículo titulado “El metatexto historiográfico y la historiografía india”,<sup>172</sup> propone la distinción entre “el contexto de recepción” y el “contexto de producción”,<sup>173</sup> y afirma que “tanto el productor (o el autor) escribe su texto respondiendo a un horizonte de expectativas de su audiencia; como que la audiencia interpreta el texto en cuestión sobre el horizonte de expectativas que el texto orienta por la clase a la cual pertenece”.<sup>174</sup> Es decir, Mignolo considera, que el autor de una obra define el tipo o la calidad de ésta mediante una serie de preceptos que dependen de “la cultura” en la que son producidas y que la recepción está condicionada por la “clase” a la que pertenece el texto.

El planteamiento teórico de Mignolo parte de la idea del “metatexto”, que sería lo que permite al autor definir los rasgos y propiedades que su obra debe tener para pertenecer a una

---

<sup>169</sup> Así se define él mismo en su página web oficial: <http://waltermignolo.com/>. De origen argentino y naturalizado estadounidense, estudió en los Altos Estudios de París, es profesor de literatura en la Universidad de Duke en Estados Unidos. Ha publicado abundantemente sobre la colonialidad, la modernidad y la subalternidad.

<sup>170</sup> Mignolo distingue entre las “tipologías textuales” a la “tipología discursiva” que aplica a situaciones comunicativas “naturales” o “cara a cara” y la “tipología textual” que se aplica para situaciones comunicativas “institucionales”. Walter Mignolo, “El metatexto historiográfico y la historiografía india” en *Modern Language Notes*, núm. 96, 1981, p. 361.

<sup>171</sup> Mignolo ubica los “textos mixtos” como aquellos que se construyen en el margen entre la historia y la literatura. Y considera como un caso especial de la “mezcla de géneros”, a la obra de Felipe Guaman Poma de Ayala. *Ibid.*, p. 359, nota 2.

<sup>172</sup> *Ibid.*, pp. 358-402.

<sup>173</sup> *Ibid.*, pp. 359-360.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 360.

determinada *clase* de textos,<sup>175</sup> de modo que la *clase* de obra producida está determinada por la *cultura* en la que se generó y el estudioso no tendría por qué definir las “clases de textos o géneros” a las que pertenece una obra “puesto que las clases están ya definidas en la cultura”.<sup>176</sup> Por ello, considera que los estudios tipológicos sólo deben reconocer las estrategias que el texto presenta como respuesta a la serie de reglas disciplinarias que lo definen y entonces buscar el “cómo se clasifican los textos y *no re-clasificarlos*.”<sup>177</sup>

A partir de ese criterio tipológico, Mignolo propone distinguir “la formación discursiva” de las obras inscritas dentro de la “historiografía indiana” y dilucidar si la llamada “crónica” pertenece al género de la literatura o al de la historia. En este texto, el autor concluye que “de acuerdo a la epistemología del momento en que se escriben los textos, muchos de ellos pertenecen explícitamente a la formación discursiva historiográfica y por ello es impropio tomarlos como ‘crónicas’ y como género literario”.<sup>178</sup>

Sobre este tema abunda en otro texto publicado en 1982, en la *Historia de la literatura hispanoamericana* que coordina Luis Íñigo Madrigal, que lleva por título “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista”<sup>179</sup> en el que tenía como objetivo consolidar la tipología<sup>180</sup> para clasificar la prosa narrativa del periodo colonial que había anunciado un año

---

<sup>175</sup> El “metatexto” abrevia de dos categorías propuestas por Michel Foucault: el de las “formaciones discursivas” y el de la “disciplina”. Por la jerarquización de las categorías que Mignolo utiliza es posible colegir que, a su vez, el metatexto estaría determinado por la “disciplina”, que es la que “fija los límites y asegura la identidad de una familia de enunciados mediante la formulación y la permanente utilización de las reglas”. *Ibid.*, p. 361.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 360.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 363. Cursivas en el original. A su planteamiento me parece oportuno preguntar si para las obras escritas entre los siglos XVI y XVII, se puede hablar de disciplinas; pues mientras Foucault habla de ellas y las distingue muy bien para el siglo XIX, resulta más complicado precisarlas en el siglo XVI, que se caracterizó por ser un momento de rupturas y de nuevas configuraciones que no facilitan las claras distinciones entre un modelo de historia y otro.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 363. Álvaro Matute coincide con que las crónicas indianas, a pesar de lo literario que puedan tener implícito y por los fines que persiguen son creaciones historiográficas y no literarias. “Crónica: historia o literatura” en *Historia Mexicana*, vol. 46, núm. 4, abril-junio, 1997, p. 716.

<sup>179</sup> Walter Mignolo, “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista” en Luis Íñigo Madrigal, *Historia de la literatura hispanoamericana*, vol. 1, Madrid, Cátedra, 1992, pp. 57-116.

<sup>180</sup> Mignolo, “Cartas, crónicas y relaciones...”, p. 57.

antes. Al formar parte de una obra de consulta sobre la historia de la literatura, este trabajo tuvo gran influencia en los estudios literarios latinoamericanos coloniales.

El texto, sobrecargado de categorías y términos que Mignolo ya había planteado en otros trabajos,<sup>181</sup> recupera como criterio clasificatorio el tema o “el referente” que abordan las obras que es “el descubrimiento y la conquista de las Indias”. A ello suma un criterio “cronológico-ideológico”<sup>182</sup> y, por último, distingue tres tipos de textos: las “cartas culturales”,<sup>183</sup> las relaciones<sup>184</sup> y la crónica.<sup>185</sup> Esta clasificación tripartita, en la que incluye obras y autores concretos, depende –según Mignolo– de las transformaciones en los criterios historiográficos vigentes en cada época. En ese sentido, la pertenencia de cada una de las obras que incluye en la historia literaria o en la historia de la historiografía no radica en la *intención de escritura*, sino en la *perspectiva de la recepción* de dichos textos.<sup>186</sup> Para dirimir este asunto, la propuesta de tipología de Mignolo busca en las obras los elementos específicos que correspondan a los modelos que, según la época, considera preestablecidos, indaga la cultura

---

<sup>181</sup> Primero, define la “formación textual” que sería lo que delimita “el carácter ‘literario’ o ‘no literario’ de los escritos sobre el descubrimiento y la conquista”. Segundo, los “tipos discursivos”, que corresponderían a un nivel de clasificación “interno” que distingue entre las cartas, las relaciones y las crónicas. Tercero, el “texto”: “un acto verbal conservado en la memoria colectiva y de alta significación en la organización de una cultura” y por su alta significación se distingue del “documento”. Por último, asevera que “todo acto escrito del lenguaje se pliega a una ‘forma’ (tipo) preestablecido en la sociedad en la cual el acto de lenguaje tiene lugar” *Ibid.*, pp. 57-58.

<sup>182</sup> El espectro de tiempo considerado comienza con el *Diario de navegación* de Colón y termina con la obra de J.B. Muñoz escrita en 1793, mientras que la dimensión ideológica está dada por la categorización de “Indias” o “Nuevo Mundo”. A ese *corpus* doblemente determinado lo llama: una “familia textual” por la gran variedad de formas y funciones que encuentra al interno.

<sup>183</sup> Las “cartas culturales” son un *tipo discursivo* de fundamental en el Renacimiento y son aquellas que “tienden más hacia lo documental que hacia lo textual”, se trata, en su mayoría, de las misivas intercambiadas por los conquistadores. Incluye ahí los trabajos de Cristóbal Colón, Amerigo Vesputio, Hernán Cortés y Pedro Mártir de Anglería. *Ibid.*, p. 69.

<sup>184</sup> Las relaciones, como tipo discursivo y no como sinónimo de relato y donde incluye únicamente a las Relaciones geográficas.

<sup>185</sup> Mignolo concluye que “los ‘cronistas indios’ no escribieron en realidad ‘crónicas’ y que más bien el término se empleaba como sinónimo de historia. *Ibid.*, p. 59. Dice además, que fue Oviedo el primero en usar el término “historia” con plena conciencia del proyecto que iniciaba. Incluye en este rubro las obras de Bartolomé de las Casas, Oviedo, Gómara, Bernal Díaz, Acosta, Garcilaso de la Vega, Antonio de Solís, Alonso Ovalle y J. B. Muñoz.

<sup>186</sup> “Finalmente, si las cartas y las relaciones forman parte de la “historia literaria” o de la “historia de la historiografía”, no la forman por la *intención de escritura*, [...] sino por un cambio epistemológico en el cual se consolidan la historia literaria y la historia de la historiografía y se recuperan, del pasado, aquellos textos que ‘muestran’, desde la perspectiva de la *recepción*, ciertas propiedades o historiográficas o literarias, aunque estas propiedades no sean características en la *producción* de tales discursos.” Los énfasis son del autor.

que le dio forma a la obra, las reglas a las cuales se atenían los autores para poder inscribir sus trabajos dentro de un universo de comprensión específico y así construye la idea de los “tipos discursivos”.

En este intento de tipología general hecho desde la historia de la literatura hay elementos que quisiera rescatar. Si bien, coincido con Mignolo en que es importante atender a los modelos existentes, creo que para no dejar de lado la historicidad de las obras mismas, sería prudente pensar que, en un contexto de constantes mutaciones y bajo la necesidad inherente de la coyuntura para crear soluciones ante lo imprevisto, antes que la preocupación por distinguir géneros prevalecieron los esquemas maleables, e incluso si se intentó replicar un modelo de la manera más exacta posible, no siempre se correspondió con alguno de los géneros hasta entonces aceptados; en ese sentido, habría que considerar que los “tipos discursivos” son también históricos.

### **b) Crónica mestiza**

A finales de la década de los ochenta, Raquel Chang-Rodríguez “especialista en literatura y cultura hispánicas”,<sup>187</sup> utilizó la noción de “crónica mestiza” para caracterizar, en su libro *La apropiación del signo. Tres cronistas del Perú*,<sup>188</sup> las obras de Titu Cusi Yupanqui, Juan Santa Cruz Pachacuti y Guaman Poma de Ayala. Chang parte del supuesto de que las crónicas de Indias tienen un carácter fundacional por ser las semillas de la actual narrativa hispanoamericana, que los autores indios y mestizos son “los primeros transculturizadores” en el continente y que sus obras son “textos bilingües y pluriculturales”.

---

<sup>187</sup> Es profesora en la Universidad de Nueva York y su trabajo se ha centrado sobre todo en la literatura colonial andina y mexicana.

<sup>188</sup> Raquel Chang-Rodríguez, *La apropiación del signo. Tres cronistas indígenas del Perú*, Tempe, Arizona University, 1988.

Para Chang, las tres crónicas integran un mismo *corpus* porque: a) comparten un espacio temporal: el siglo comprendido entre 1520 y 1620; b) los tres autores fundamentan su autoridad para contar los hechos en su origen andino y refuerzan su atribución cuando se otorgan a sí mismos títulos valederos en la sociedad colonial, c) presentan una versión de la Conquista que “polemiza con la historia oficial y privilegia a la cultura vencida”,<sup>189</sup> para lo que se valen de alteraciones de fechas, nombres y sucesos; d) comparten la “deslocalización en la sociedad colonial”, así como un “destinatario común implícito”<sup>190</sup> e) mantienen una “doble postura” al aceptar la cultura europea pero rechazar sus instituciones por medio de sus constantes quejas y añoranzas del viejo orden,<sup>191</sup> f) la historia de su publicación y valoración son semejantes entre sí y, g) porque utilizan la escritura como arma de resistencia.<sup>192</sup>

Desde la doble instancia histórica y literaria, Chang afirma que los indígenas y mestizos que llegaron a manejar la escritura, que en general aparecía como un vehículo de dominio, fueron capaces de “decodificar la cultura impostada” y de “usar la escritura como arma de reafirmación y resistencia”.<sup>193</sup> Además detecta que “los tres cronistas rearticulan el ayer y el hoy, el mito y la historia, lo oral y lo escrito para, a través de una acuciosa reelaboración de fuentes nativas y europeas, explicar el pasado, condenar el presente y reclamar un futuro mejor.”<sup>194</sup>

Esta caracterización de Chang parte de la categoría de “crónica mestiza”, acuñada y trabajada desde 1981 por Lienhard quien la definía de la siguiente manera:

---

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. XIII. No deja de resultar extraña la propia idea de una “historia oficial”, pues en el contexto de inestabilidad política del territorio recién conquistado es difícil discernir cuál es la versión oficial.

<sup>190</sup> El destinatario implícito del que habla Chang es “el indígena bilingüe y bicultural no asimilado del todo a la nueva sociedad”, al que se suman los “estudiosos europeos de la lengua y la cultura de los antiguos peruanos” *Ibid.*, p. 32

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 24. Chang- Rodríguez afirma que, a diferencia de la Nueva España, en el Virreinato del Perú, las guerras civiles, la resistencia indígena y las violentas campañas de extirpación de idolatrías, impidieron que existieran iniciativas institucionales, de los evangelizadores para la educación de las élites indígenas.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 14.



Atribuimos el carácter “mestizo” a aquellas crónicas que, casi **independientemente del origen étnico de sus autores** (indígenas, mestizos, españoles) **reelaboran materiales discursivos o reales** de la historia americana a través de unos procedimientos narrativos (verbales y/o pictográficos) de **tradicón heterogénea: indígena y europea**.<sup>195</sup>

La categoría formaba parte de una tipología en la que Lienhard distinguía a la “crónica mestiza”, escrita en español o en náhuatl, de la “crónica europea sobre asuntos americanos” y de la “crónica” (mitológica) indígena,<sup>196</sup> por lo que el origen étnico no juega un papel preponderante en su definición. Así, Lienhard incluyó dentro de la “crónica mestiza” a las obras de Titu Cusi Yupanqui y Guaman Poma, pero a diferencia de Chang, mete la obra del Inca Garcilaso y no así a Juan Santa Cruz Pachacuti.<sup>197</sup>

A partir de la idea de “crónica mestiza” Chang reconoce la convivencia de estrategias narrativas indígenas y europeas,<sup>198</sup> tales como, presentar el concepto andino del tiempo cíclico y a la vez incorporar el desarrollo cronológico de la historiografía europea,<sup>199</sup> y concluye que Titu Cusi Yupanqui, Juan Santa Cruz Pachacuti y Felipe Guaman Poma de Ayala “ocupan un espacio discursivo fundador de una tradición”, en tanto que, “su escritura iconoclasta y mestiza muestra el roce y la escisión entre lo oficial y lo marginal, entre cultura hegemónica y cultura dominada, entre dos mundos geográficamente cercanos pero apartados en realizaciones y vivencias.”<sup>200</sup>

---

<sup>195</sup> Martín Lienhard, “La crónica mestiza en México y el Perú hasta 1620: apuntes para su estudio histórico literario” en *Revista de crítica literaria latinoamericana*, año 9, núm. 17, 1983, pp. 105-115.

<sup>196</sup> Además, caracteriza a la crónica europea por su perspectiva ajena al pensamiento indígena (Cortés, Pedro Pizarro), mientras que la “crónica” indígena, cuando llega a existir, es la transcripción de relatos orales indígenas sin o con escasa intervención del recopilador (Popol Vuh, Guatemala: Dioses y hombres de Huarochiri, Perú costeño). Lienhard, “La crónica mestiza...”, pp. 105-115.

<sup>197</sup> A Garcilaso le reconoce, de forma explícita, un bilingüismo, mientras que asume que los otros dos lo hacen por medio de su “práctica militante”. *Ibid.*, p.113.

<sup>198</sup> Chang-Rodríguez, *La apropiación del signo...*, p. 27. Concibe y define, como Lienhard, una “crónica europea” a la que caracteriza como aquella que se ocupa de temas americanos pero que frecuentemente distorsiona la cultura aborígen

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>200</sup> *Ibid.*, pp. 100-101.

En la perspectiva de Raquel Chang priva la resistencia como uno de los rasgos principales de las obras que califica como crónicas mestizas y precisamente por ello no incluye al Inca Garcilaso de la Vega, un rasgo sintomático, pues se verá repetido en otras clasificaciones. Asumo que la autora excluye al Inca de esta categoría por no considerarlo tan contestatario como el resto, puesto que si seguimos puntualmente los rasgos que ella enumera, los *Comentarios reales* cumplen con casi todos ellos, más aún el de fungir como semilla fundacional de la literatura latinoamericana. Queda entonces considerar como factores de exclusión otras diferencias que radican en el estilo clásico y fluido de su castellano y sobre todo la ausencia de un cuestionamiento a las conquistas incas previas al contacto. En todo caso, cabría preguntar si los pares de oposición oficial y marginal, hegemónico y dominado, pueden dar cuenta de este grupo de obras sin obviar las diferencias internas de cada uno los extremos.

### c) Literaturas alternativas

En su libro *La voz y su huella*,<sup>201</sup> Martin Lienhard<sup>202</sup> se propone buscar “las ‘huellas’ escritas de las voces indígenas o ‘indomestizas’” en los discursos coloniales escritos, a partir del punto de interacción, o *interface*, entre oralidad y escritura que es a lo que llama “la literatura alternativa”.<sup>203</sup>

Aunque el objetivo principal de Lienhard es dejar de abordar la literatura americana bajo los cánones occidentales que la descalifican o que la ignoran, los referentes de su discusión son su mayoría trabajos de investigadores europeos y norteamericanos, lo que a la postre lo lleva a afirmaciones aventuradas como el declarar que hasta ese momento (1990)

---

<sup>201</sup> Martin Lienhard, *La voz y su huella*, 4ª ed. México, Casa Juan Pablos, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2003. Este libro ganó el premio Casa de las Américas en 1989 y ha tenido grandes repercusiones dentro de los estudios de las obras coloniales peruanas y latinoamericanas.

<sup>202</sup> Martin Lienhard nació en Basilea, Suiza en 1946; se doctoró en Letras en 1981 en la Universidad de Ginebra, es profesor en la Universidad de Zurich. Sus estudios combinan la historia, la antropología los estudios literarios y cinematográficos y se inclina por el estudio de la historia de la resistencia indígena y negra en las Américas y de las literaturas interculturales en América Latina y África.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 32.

“nadie” se había ocupado de contextualizar socioculturalmente a esta producción literaria y que para los antropólogos e historiadores esos textos no habían sido “sino canteras de datos de donde extraer datos de interés.”<sup>204</sup>

En cambio, Lienhard reconoce y discute con otras formas de clasificación hechas en América Latina desde la crítica literaria. Por ejemplo, recupera la noción de “**literatura heterogénea**” propuesta por Antonio Cornejo Polar,<sup>205</sup> y aunque intenta no reducirla al contraste entre el universo cultural europeizado y el referente andino o indígena, distingue la escisión entre “El dueño de la escritura” y “el depositario de la memoria oral”.<sup>206</sup> Lienhard coincide menos con la propuesta de “**transculturización**” de Ángel Rama,<sup>207</sup> pues considera que no abandona una visión teleológica en donde “todo parece deber confluir, al final, en un difuso mestizaje.”<sup>208</sup> En cambio, está de acuerdo, al menos parcialmente, con la idea de las “**literaturas indígenas**” propuesta por Juan Adolfo Vázquez,<sup>209</sup> que “se caracterizan por el predominio de puntos de vista, estilos e imágenes que expresan modos de ver la realidad característicos de los aborígenes americanos tradicionales.”<sup>210</sup> Finalmente Lienhard toma la

---

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 25. Esto sugiere ya sea un desconocimiento de ciertas tradiciones historiográficas del continente o, en su defecto un préstamo no reconocido de una de las frases más contundentes de Edmundo O’Gorman, expresada por él en los años cuarenta. *Vid.* Edmundo O’Gorman, “Prólogo” a la *Historia natural y moral de las Indias* de Josph de Acosta en *Cuatro historiadores de Indias...*, p. 122. Aunque no desecho la posibilidad de que Lienhard haya llegado a la misma conclusión, el no citarlo es por lo menos una descortesía, pues podemos afirmar que el autor estaba familiarizado con sus textos, porque a pesar de que éste no aparece en su bibliografía, sí utilizó las ediciones que O’Gorman hizo de Ixtlilxóchitl o Las Casas.

<sup>205</sup> Antonio Cornejo Polar, *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Lima, Editorial Horizonte, 1994. La idea “literatura heterogénea” hace alusión a la existencia de prácticas literarias “otras” que se oponen, de alguna manera a “las oficiales” y que en ellas es posible encontrar “la duplicidad de la pluralidad de los signos socioculturales”.

<sup>206</sup> Lienhard, *La voz y su huella...*, p. 17. Considera que la heterogeneidad “atravesada, como factor de hibridación, todos los momentos de la operación textual.”

<sup>207</sup> Rama, *Transculturación narrativa...*, 1982.

<sup>208</sup> Lienhard, *La voz y su huella...*, p 18. Dicha visión privilegia la síntesis armoniosa y no el conflicto inherente al choque.

<sup>209</sup> Juan Adolfo Vázquez fue un filósofo argentino que trabajó gran parte de su vida en la Universidad de Pittsburgh. El texto que Lienhard utiliza es “El campo de las literaturas indígenas latinoamericanas” publicado en la *Revista Iberoamericana* en 1978.

<sup>210</sup> Lienhard piensa que a esta noción le hace falta incluir la “existencia social” de estos textos; es decir, los procesos de comunicación en los que cada uno de ellos se inserta.

definición de la “**literatura otra**” a la que Edmundo Bendezú<sup>211</sup> definió como aquella literatura escrita o traducida del quechua y que, a su parecer, es marginada por la cultura oficial.<sup>212</sup> En resumen, para Lienhard ninguna de estas propuestas resulta suficiente porque, según él, ninguna evalúa la significación social de esos textos que han llamado transculturales, heterogéneos o indígenas, o lo que es lo mismo estudian a los textos pero no a los procesos que les dieron lugar. Entonces propone la noción de las “literaturas alternativas”:

En los textos “alternativos”, la yuxtaposición o interpenetración de lenguajes, de formas poéticas y concepciones cosmológicas de ascendencia indiomestiza o europea, remite al **traslado contradictorio**, realizado en medio de un **contexto abierta u ocultamente “colonial”**, de los **universos orales** de ciertos **sectores populares o marginados**. Los textos alternativos son una de las manifestaciones semióticas de un conflicto que se desarrolla, básicamente, a nivel étnico-social.<sup>213</sup>

El concepto de “literaturas escritas alternativas” evoca un conflicto, un campo de batalla semiótico. Primero entre la oralidad y la escritura. Lienhard hace énfasis en la violenta irrupción e imposición de la escritura alfabética que aparece como un medio que acentuaba la marginalidad a la que fueron confinadas las poblaciones americanas después de la Conquista. Pero además de denunciar la destrucción de los antiguos sistemas de comunicación que mantenían un equilibrio entre “palabra archivadora y palabra viva”, reconoce que la escritura que fue aprovechada por “ciertos sectores subalternos” para archivar su propia memoria y las tradiciones orales comunitarias; dinámica mediante la cual se gestaron “textos híbridos”<sup>214</sup> depositarios de una “visión alternativa”. Así Lienhard concede gran importancia al tema de la resistencia y en contra de un enfoque como el de la *Visión de los vencidos* considera que esos

---

<sup>211</sup> Edmundo Bendezú nació en Huanta, Perú en 1929. Ha sido docente en la Universidad de San Marcos, en University Nebraska-Lincoln. El trabajo que utiliza Lienhard se titula *La otra literatura peruana*, publicado en México, FCE, 1986.

<sup>212</sup> A ello Lienhard critica que la “otredad” de esas literaturas no proviene de su relación con las expresiones verbales quechuas sino de la coyuntura histórica en la que cada una se produjo.

<sup>213</sup> Lienhard, *La voz y su huella...*, p. 25-26. Los énfasis son míos.

<sup>214</sup> Si bien Lienhard dedica un apartado a explicar lo que entiende por alternativo no hace lo mismo con la noción de hibridación y más bien parece que la hibridez es una característica de las literaturas escritas alternativas.

textos no deben ser contemplados como “el último destello de la capacidad de expresión poética de los autóctonos” sino como “los textos inaugurales de una literatura colonial escrita”.<sup>215</sup>

El segundo conflicto que, según Lienhard, subyace a la noción de literaturas alternativas se encuentra en el nivel étnico social, entre europeos e indígenas o entre sectores hegemónicos y subalternos, entre vencedores y vencidos. La categoría parte del supuesto que considera que la historia de los indios ha sido y sigue siendo “otra”, diferente a la de los sectores hegemónicos,<sup>216</sup> y por ende sus prácticas literarias son “otras” y añade, omitiendo la historicidad de los pueblos indios, que “no deja de existir una analogía tremenda entre la situación relativa de los indígenas del siglo XVI y la de los sectores indígenas actuales”.<sup>217</sup> Esta idea se traduce en comparaciones como la que hace entre Guaman Poma de Ayala y José María Arguedas, pues considera que ambos llevan a cabo una “subversión del texto” en tanto los autores, mal asimilados al sector dominante, terminan por fragmentar el texto escrito. En el caso de la *Nueva corónica y buen gobierno* que intenta articular dos sistemas de expresión normalmente incompatibles<sup>218</sup> se nota la *hibridación* en la inclusión de cantos en quechua sin incluir traducciones, en la incorporación de material gráfico, en el estilo del lenguaje, en las manipulaciones temporales y en la reproducción fonética, morfológica y sintáctica de su “sociolecto quechuizante”.<sup>219</sup>

Considerando ambos niveles del conflicto y apuntando hacia los orígenes de un tipo de literatura, Lienhard desglosa la categoría de **escritura indígena o mestiza**, que a su parecer incluye a textos, que, “al articular de modo inédito el aporte de la escritura occidental y de la

---

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>217</sup> *Idem.* Si bien es posible afirmar que los sectores indígenas hoy continúan viviendo bajo una relación de marginalización y discriminación, las formas en las que se despliegan esas dinámicas no han permanecido iguales a lo largo de cinco siglos.

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 194.

tradición oral indígena, estos textos ofrecen, sin embargo, un punto de vista nuevo – incipientemente personal o ‘subjetivo’- sobre el mundo”,<sup>220</sup> constituyen los comienzos de una “*escritura* indio-hispánica”.<sup>221</sup>

Con la introducción de esta categoría, detectamos una voluntad tipológica que da como resultado una saturación de categorías pues no sólo nos habla de *literaturas alternativas*, y de *escritura indígena o mestiza*, de *textos híbridos*, de *escritura indo-hispánica*, sino que además hay distinciones minuciosas entre la *presentación* de testimonios indígenas, el *rescate* de la tradición oral indígena y la *recreación* del discurso indígena.<sup>222</sup> De manera tal, que una misma obra o un autor pueden figurar bajo diversas categorías, como ejemplo de distintas operaciones discursivas e incluso son medidas en función de la voluntad y capacidad de los autores para cuestionar el orden colonial.<sup>223</sup>

Para la década de los noventa, Lienhard intenta ejercer la multidisciplina y lanzar hipótesis con alcances globales para estudiar la producción literaria continental y no sólo la colonial. Ha abandonado ya su idea de diez años atrás de “crónica mestiza” y junto con él se desdibujaron una serie de criterios que lo dirigían a defender que la noción de que las crónicas coloniales no son exactas ni inexactas sino significativas dentro de un proyecto histórico literario, y a hacer énfasis en las diferencias que el Perú presenta respecto a la Nueva España en

---

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 90. El énfasis es del autor.

<sup>222</sup> Lienhard propone diferentes tipos de en relación con las funciones que cumplen: 1) la comunicación con los españoles, 2) la presentación de pruebas para la reivindicación de derechos,<sup>222</sup> donde entran la “**presentación de testimonios indígenas**” y las “probanzas o informaciones” que recuperan testimonios indios, 3) las iniciativas de “**rescate de la tradición oral durante la colonia**”, en los que encuentra alguna disidencia o crítica al presente colonial, 4) el de “**rescate indígena de la tradición oral**”, hechos por los propios indígenas, 4) las “**literaturas epistolares indígenas**” cuyo destinatario suele ser alguna alta autoridad española (incluye la *Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui y la vastísima carta-crónica de Guaman Poma de Ayala). *Ibid.*, pp. 73-89.

<sup>223</sup> “Independientemente de los móviles invocados para justificar el trabajo de rescatar el discurso indígena, todos estos textos tienden a expresar, entre líneas o más directamente, un ‘malestar en la Colonia’, una disidencia, una crítica al presente colonial” *Ibid.*, p. 80.

términos de sus tradiciones histórico-literarias.<sup>224</sup> Si con la “crónica mestiza” pretendía dar cuenta de obras en las que se intenta “articular de modo satisfactorio las tradiciones prehispánicas con las exigencias del colonialismo”,<sup>225</sup> con las “literaturas alternativas” concede prerrogativa a las generalizaciones por sobre los matices y mucha mayor centralidad a la disidencia de los autores frente al régimen colonial.

Por ejemplo, Garcilaso de la Vega, que estaba incluido en la “crónica mestiza” ya no aparece en las “literaturas alternativas”, precisamente por su mayor cercanía con lo que llama la tradición hegemónica y su menor rango contestatario. En ese sentido, la división binaria entre dominantes y dominados o hegemónicos y marginales funciona para rastrear la concreción de una ideología de oposición al colonialismo español, pero reduce las posibilidades de comprensión de quienes estaban en la transición e intentaban, dentro del conflicto, presentarse a sí mismos sin contradicción.

- ***La Historiografía de tradición indígena en perspectiva***

Mi intención al ubicar y presentar los enfoques y categorías anteriores fue el poner en perspectiva continental la noción de Historiografía de tradición indígena, pues así podría guiar la reflexión sobre la pertinencia de mi propuesta ante la saturación de términos y nociones existentes. Hecho el rastreo, puedo plantear un par de líneas que sirvan para reforzar las posibilidades explicativas de la noción que aquí sugiero.

La primera es que cada uno de los términos presentados ha de ser comprendido en el contexto en el que surgieron. Las nociones con enfoque historiográfico, propuestas a mediados del siglo XX, se generaron en las academias peruana y mexicana y responden a intereses

---

<sup>224</sup> “En el Perú, las mayores dificultades que encuentran las autoridades coloniales en sus intentos de asimilar a la élite indígena y mestiza se refleja en una mayor combatividad de los cronistas peruanos en comparación con los de México.” Lienhard, “La crónica mestiza...”, p. 115.

<sup>225</sup>*Idem.*

puntuales como el de la construcción nacional, especialmente visible en la interpretación de Porras; mientras que las aproximaciones desde la perspectiva literaria, producidas en las últimas dos décadas del siglo XX, buscan los orígenes de la tradición narrativa latinoamericana, conceden más peso a las dinámicas lingüísticas y son, en su mayoría, producto de la impronta de las academias norteamericana y europea. En buena parte de los estudios priva la necesidad de invertir el sentido de la historia indígena, de “raza vencida” hacia la exaltación de los primeros gritos de descontento y resistencia ante el régimen colonial. Además de la progresiva proliferación de estudios particulares también es posible detectar cambios heurísticos con la aparición de ediciones críticas y estudios introductorios con nuevas vetas de trabajo. Soy consciente de que existen tantas otras aproximaciones a las literaturas indígenas<sup>226</sup> pero me avoqué a éstas por ser las que abordan directamente el universo de las obras coloniales andinas, particularmente a las obras de Garcilaso de la Vega y Guaman Poma de Ayala.

Por un lado puedo concluir que, más allá de los términos utilizados por sus autores, en cada una de las nociones recuperadas hay objetivos en común con el enfoque que aquí planteo, lo que por un lado lo refuerza, por otro establece una posibilidad de diálogo. Todas consideran indispensable distinguir los supuestos y fundamentos que orientan la época en la que se producen las obras, casi todas las nociones enlistadas engloban a los autores y obras que yo considero susceptibles de ser comprendidos bajo la noción de “Historiografía de tradición

---

<sup>226</sup> En el caso de México, el resurgimiento de las literaturas indígenas desde la última parte del siglo XX dio lugar a nuevos estudios y caracterizaciones de esa producción artística. Carlos Montemayor dividió la producción de los escritores indígenas contemporáneos en: teatro, ensayo relato, canción y poesía, aunque él mismo advierte que la distinción entre cuento y ensayo puede resultar compleja. *La literatura actual en las lenguas indígenas de México*, México, Universidad Iberoamericana, 2001, p. 45. Por su parte, Pilar Máynez afirma que la narrativa es el género más cultivado por la escritura indígena y presenta los géneros que distintos autores han concebido para dar cuenta de la producción literaria en su lengua. *Breve antología de cuentos indígenas: aproximación a la narrativa contemporánea*, México, UNAM, IHH, 2004, p. XVI. Si bien estas divisiones no son aplicables directamente a las obras que analizo hay una característica que comparten: “el fuerte sentido colectivo del fenómeno literario” que responde a “una necesidad de comprender o intervenir en el medio en el que la comunidad vive”. Montemayor, “Notas sobre las formas literarias en las lenguas indígenas” en *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas*, México, CONACULTA, 1993, p. 95.



indígena”,<sup>227</sup> aunque ninguna de ellas engloba a los cinco al mismo tiempo, puesto que en algunas priva el criterio racial o étnico dejan fuera a Betanzos, mientras que otras presumen que la particularidad de las obras se finca en lo contestatario de sus autores y dejan fuera a Garcilaso. Pero lo más importante es que, ya sea que bajo el calificativo de vencidos o el de contestatarios, todas las nociones concuerdan que en esas obras es posible rastrear una interpretación de la historia andina diferente a la de los españoles. Sin embargo, sólo algunos autores, como Nicole Girón y Raquel Chang apuntan la posibilidad de encontrar discrepancias internas en las versiones provistas por los autores de acuerdo al grupo indígena al que pertenecían; es decir, atienden a las diferencias sociocéntricas que para mi enfoque son centrales.

Por otro, los puntos de desencuentro parten, primero, de que casi en todas las propuestas subyace una voluntad tipológica que se proyecta, ya sea en el intento de clasificar a todo el universo de obras coloniales desde el Descubrimiento y la Conquista, como hacen Mignolo y Esteve Barba, o que como Porras y Pease sólo se incluya a las andinas, o bien que como Lienhard se quieran mostrar operaciones pormenorizadas dentro de ciertos grupos de obras. Mi propuesta no aspira a una sistematización de tan amplias pretensiones y se centra en dos obras que son coetáneas, por lo que no considera al criterio cronológico como una de las herramientas centrales para su comprensión.

Sin embargo, es indispensable reflexionar en torno a lo tardío que, dentro del proceso de colonización del Perú, resultan las obras de Guaman Poma y de Garcilaso de la Vega,<sup>228</sup> pues ambas fueron confeccionadas a finales del siglo XVI y principios del XVII, lo que nos plantea un problema: si la Historiografía de tradición indígena busca dar cuenta de un proceso,

---

<sup>227</sup> *La Suma y narración de los incas, la Instrucción al Lic. Lope García de Castro, la Relación de antigüedades de este reino del Perú, los Comentarios reales, y la Nueva crónica y buen gobierno.*

<sup>228</sup> Entre 1532 y 1550, sólo contamos con textos escritos por españoles, incluso la *Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui es escrita por medio de un español. Se trata de textos escritos por españoles para españoles y con objetivos operativos para el proceso de colonización.

es decir, de una serie de pasos, de etapas graduales en las que la interacción entre dos tradiciones de formas de registro y transmisión del pasado sea visible, el que no exista una diversidad de obras tan tempranas y variadas como en la Nueva España complicaría proyectar un proceso como tal y más bien remitiría a casos aislados. Esto se aparea con otra dificultad mayúscula, que cuestiona si en obras tan tardías es rastreable una tradición indígena. Este aspecto será atendido en dos vías: la primera, a partir de las particularidades del contexto peruano en el que crecieron ambos autores (la inestabilidad política de los primeros cuarenta años, del papel asociado a la nobleza indígena en la construcción del nuevo orden, en los fallidos proyectos para institucionalizar la educación castellana de los indígenas y en las raigambres de ambos autores). La segunda vía resulta de un supuesto que es fundamental para mi aproximación y es la concepción histórica de lo que entiendo por indígena. Es decir, que desde la propia definición que he dado para tradición, y de su inherente tendencia a la transformación, entiendo que lo indígena no sólo se encuentra asociado a lo prehispánico sino a lo que se configuró como indígena en el nuevo contexto colonial. Tomando en cuenta ambos aspectos considero que, a partir del grupo de obras propuesto, es posible detectar el proceso al que alude la noción sin embargo, esta hipótesis de trabajo sólo podrá verificarse en el estudio de las obras de Betanzos, Titu Cusi Yupanqui y Juan Santa Cruz Pachacuti.

Por otra parte, subyace el empeño por distinguir el tipo de texto al que pertenecen las obras, por discusiones acerca del género y sobre su pertenencia a la historia o a la literatura. Si bien no resulta de mi interés dirimir esta recurrente discusión, puedo aclarar que mi enfoque considera a las obras tratadas como historiográficas sin desdeñar lo que de literario puedan tener, así tomo distancia de la discusión sobre la clase y las disciplinas que plantea Mignolo pues comparto con Lydia Fossa, el que “La mayoría de los autores no conocía las normas de

los géneros”.<sup>229</sup> Sin embargo, vale la pena apuntar lo que la crónica, según el *Diccionario de autoridades* puede definirse como “Historia ò Annáles en que se trata de la vida de los Reyes, ù de otras personas heróicas en virtud, armas, ò letras”<sup>230</sup> Si bien se trata de una forma de escritura de historia muy antigua en Europa y por ende con múltiples variantes, para América se puede observar desde los primeros cronistas la utilización indistinta de “historia” “relación” o “crónica” para referirse a sus obras.<sup>231</sup> En la crónica, la sucesión cronológica de los hechos no es el único factor,<sup>232</sup> prevalece en ella la perspectiva del autor, quien se construye a sí mismo dentro de ella, ya sea como observador o incluso cuando no figura en ella de manera explícita, pues está presente desde la selección misma de los hechos narrados, el ordenamiento y la relación que establece entre ellos.<sup>233</sup>

En función de las diferencias advertidas, alcanzo a vislumbrar que el paraguas metodológico que propongo atiende a las siguientes finalidades: primero, separarme de las bases esencialistas que asocian características inmanentes a los indios, ya sean éstas denigrantes, como las que concibe Porras, o bien laudatorias y épicas. En ese tenor también me separo del criterio étnico que clasifica a la obra en función del origen racial de sus autores,<sup>234</sup> pues el ser

---

<sup>229</sup> A propósito de las crónicas de Polo de Ondegardo, Pedro Cieza de León y Juan de Betanzos la autora concluye que “no sólo es innecesario establecer a qué género pertenecen estos textos, sino que es inútil. Baste con establecer que son complejos, múltiples y diversos.” Lydia Fossa, *Narrativas problemáticas. Los inkas bajo la pluma española*, Lima, PUCP, IEP, 2006, p. 498.

<sup>230</sup> “Chronica” en *Diccionario de autoridades*, Madrid, Real Academia Española, 1726-1739.

<sup>231</sup> José Carlos González Boixo, “Hacia una definición de las crónicas de Indias” en *Letras virreinales de los siglos XVI y XVII*. México, UNAM, 2012, p. 197. Lydia Fossa, en cambio, reconoce que: “Una de las diferencias entre la crónica y la relación es que la crónica cubre un espectro de hechos más amplio en el tiempo y en el espacio.” Fossa, *Narrativas problemáticas...*, p. 27.

<sup>232</sup> La crónica -dice Croce- es historia muerta, aquella que se ocupa de los hechos individuales y privados, sin vinculación lógica superior a aquel llano orden que le otorga la cronología. Benedetto Croce, *Teoría e historia de la historiografía*, Traducción de Eduardo Prieto, Buenos Aires, Escuela, 1955.

<sup>233</sup> Fossa, *Narrativas problemáticas...*, p. 26. Walter Mignolo menciona que el sentido que se dio a la crónica del descubrimiento y conquista de América fue el de las narraciones históricas del tipo *gesta* o *vitae*. Es decir, se combina la biografía con la narración de eventos. También se mezclan las figuras retóricas de *pathos* (que apelan a las emociones) con las de *logos* (que apelan a la razón) y de *ethos* (que apelan a la credibilidad). Mignolo, “Cartas, crónicas y relaciones...”, pp.75-76.

<sup>234</sup> Rubén Darío Medina considera que, al tratar de clasificar los textos según el origen racial del autor, la noción de crónica mestiza confunde los efectos con las causas. “La historia de la literatura debe distinguir las crónicas indígenas de los peninsulares porque entre ambos existen diferencias ideológicas abismales, pero no hay motivo

indio no garantiza una perspectiva particular de la historia, puesto que hay quienes siendo mestizos o españoles se propusieron dar cuenta de la forma en la que se concibe y se efectúa el quehacer histórico entre los pueblos prehispánicos andinos. Segundo, tratar de evitar una explicación sustentada en la dicotomía ente vencedor (dominador, hegemónico/oficial, español/europeo) y vencido (dominado, marginado, indio). Con ello pretendo dar cuenta de las variaciones al interno de cada uno de estos grupos, con especial atención a la nobleza indígena y sus descendientes, quienes con ciertas ventajas por sobre el resto de los “marginados”, en tiempos coloniales, acceden a la escritura, y a otras prerrogativas que los acercan al grupo de los colonizadores. Tercero, procurar dar cuenta de las obras como nuevas formas historiográficas resultado de la interacción entre dos tradiciones y no medir la pérdida o disolución de una en favor de la otra. Cuarto, intentar entender a las obras como la solución a un conflicto ontológico, concebir el esfuerzo por el cual estos autores adaptan el pasado andino para dar respuesta a las nuevas circunstancias y ser cautelosa con los juicios sobre la validez y veracidad de sus informaciones. Quinto, preguntar por la conciencia histórica del autor, la relación que estos autores forjan con su pasado y el proceso mediante el cual lo recuperan, lo asientan y le otorgan un sentido específico; para ello, buscar las nociones del mundo de las que parte el autor, y mantener conciencia de las diferencias que nos separan de ellas, pero también la posibilidad de reconocernos en ellas. De este modo, intentar un ir y venir constante entre lo que la obra dice de cada asunto y el contexto general de la época, entre las necesidades individuales y las del grupo al que pertenecen, las situaciones de crisis identificables, las inclinaciones, aversiones e intenciones y en todo caso la humanidad de los historiadores que dejaron en sus obras la huella de lo que fueron y de lo que querían ser.

---

de que considere por separado a los mestizos.” “La crónica de Indias” en *Multidisciplina, Revista Electrónica de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán*, UNAM, 1993, p.152

Finalmente, en la medida en que mi enfoque considera a la historia y a la historiografía como actos estrechamente vinculados con la vida misma, he intentado comprender a cada una las perspectivas reseñadas en sus intereses y objetivos; en ese sentido, mi propia propuesta ha de ser situada como un intento de hacer inteligible un grupo de obras peruanas desde la tradición historiográfica mexicana de la que yo abrego. Sin intento de imposición y no sólo como un acto enunciativo o nominativo más sino como una herramienta metodológica funcional cuyas ventajas explicativas y operativas sólo podrán expresarse en el ensayo de aplicación a cada caso concreto y eventualmente a un grupo de obras.

## **5. Tradiciones de comprensión e interpretación de las obras**

Entre los cuatro siglos de vida de la obra del Inca Garcilaso y el centenario de la recuperación del manuscrito de Guaman Poma de Ayala median importantes diferencias heurísticas y sobre todo hermenéuticas. Las investigaciones realizadas a propósito de los autores y de sus obras son dispares no sólo por los siglos de diferencia que median entre las ediciones de cada una, sino porque cada lectura, inmersa en contextos particulares, resulta muy diferente de las demás. En el juego de interpretaciones, quien realiza la lectura está, tanto como la obra misma y su autor, influenciado por las circunstancias en que vive. Por ello, advertiremos que ambas obras han sido estimadas de múltiples maneras en diferentes momentos históricos de acuerdo a las circunstancias en las que están inmersas.

- ***Cuatro siglos de estudios garcilasistas***

En el *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*, publicado por primera vez en 1690, John Locke postulaba una tesis contraria a la expuesta por Hobbes sobre “el estado de naturaleza”; mientras éste asumía que dicho estado implicaba una condición de guerra de todos contra

todos,<sup>235</sup> Locke planteaba que en dicho estado, los hombres se encontraban en plena libertad de ordenar sus actos y de cumplir los pactos acordados. Para probar su postura recuperaba, entre otros ejemplos, la historia de “los dos hombres en la isla desierta”<sup>236</sup> narrada por Garcilaso de la Vega en los *Comentarios reales*, relato según el cual, el náufrago Pedro Serrano vivió varios años solo en una isla hasta que llegó un segundo náufrago poniendo a prueba su capacidad de respetar los convenios y acuerdos sin abandonar el estado de naturaleza.<sup>237</sup> Con esto, Locke sentaba un precedente sobre una de las discusiones de teoría política más importantes de ese siglo y del siguiente.

El pasaje resulta revelador de la fama y fortuna editorial de la obra del Inca Garcilaso de la Vega, pues Locke la conocía a partir de la primera traducción de los *Comentarios* al francés que apareció en París en 1633.<sup>238</sup> El éxito de la obra del Inca, que se puede reconocer en las múltiples reediciones, traducciones que se hicieron de ella, tuvo su correlato en la impronta que este texto tuvo alrededor del mundo. Otros ilustrados, tanto europeos como americanos, leyeron y utilizaron la obra para sus discusiones políticas y filosóficas. La influencia que tuvo sobre algunos de los rebeldes coloniales e independentistas sudamericanos está directamente relacionada con la circulación que la obra llegó a tener en sus primeros dos siglos de vida.<sup>239</sup>

---

<sup>235</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán*, México, FCE, 1980, parte I, cap. XIII, p. 102.

<sup>236</sup> “Hay otras promesas y convenios que los hombres pueden hacer entre sí, sin dejar por ello el estado de naturaleza. Las promesas y compromisos de trueque, etc., entre los dos hombres en la isla desierta mencionados por Garcilaso de la Vega en su *Historia del Perú* [...]” John Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Madrid, Tecnos, 2006, Cap. 2, p. 20. Esta referencia fue añadida por Locke a la segunda edición al Tratado.

<sup>237</sup> “Así vivieron algunos días, más no pasaron muchos que no riñeron [...] que no faltó sino llegar a las manos”; De acuerdo con Garcilaso el motivo del conflicto era el reclamo mutuo de no poner suficiente cuidado en lo que era menester, sin embargo, también advierte que ambos reconocieron su disparate, se pidieron perdón y se hicieron amigos, de modo que juntos vivieron otros cuatro años en la isla hasta ser rescatados. Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro I, Cap. VIII, p. 9.

<sup>238</sup> “Esta primera traducción, a cargo de Jean Baudoin, ve la luz en París en 1633 y será la base de al menos cuatro reediciones antes de que en 1744 Thomas François Dalibard realice una nueva –e innovadora– versión de la obra.” Fernanda Macchi, *Incas ilustrados: reconstrucciones imperiales en la segunda mitad del siglo XVIII*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2009, p. 95.

<sup>239</sup> Además de las traducciones al francés, en 1688 se tradujo al inglés por Sir Paul Rycout. La segunda edición en castellano se editó en Madrid en 1723. En 1737 apareció la versión más popular en francés, publicada en Amsterdam, y en 1787 se tradujo al alemán. El siglo XIX sólo vio tres ediciones más, dos en español y una

Algunos de ellos tuvieron y leyeron directamente la obra; a partir de inventarios, catálogos de subastas o censos aduanales sabemos que personajes como el rebelde peruano Túpac Amaru II, o los independentistas Thomas Jefferson y Francisco Miranda poseían ejemplares de los *Comentarios reales*. En otros casos, como el de Simón Bolívar, quien llega a citar fragmentos del texto en sus cartas, no sólo lee la obra de manera directa sino que además reconoce sus ideas en la lectura que hace de autores como Montesquieu, Rousseau, Locke y Voltaire, ellos mismos ávidos lectores de la obra del Inca.<sup>240</sup> La imagen idealizada de sociedad incaica que presentaba Garcilaso, en la cual la luz natural les había sido suficiente para alcanzar un gobierno admirable por justo, resultaba idónea para fundamentar las ideas libertarias de quienes leyeron la obra en esa época; pero, precisamente ese pasado, adornado de gobernantes y leyes justas, que se invocaba frente a los abusos sufridos por los curacas de manera cotidiana inspiró no sólo a la nobleza indígena sino a algunos criollos, a la rebelión. La consecuencia directa fue que, una vez sofocada la rebelión de Túpac Amaru, en 1782, las autoridades peruanas ordenaron confiscar todas las copias de los *Comentarios reales* y prohibieron la ostentación de cualquier indumentaria, título o referencia a los incas por parte de sus descendientes.<sup>241</sup>

Las lecturas ilustradas de la obra del Inca marcaron un derrotero de crítica y rebeldía frente a la colonización, pero, los albores del siglo XX marcaron una ruta de comprensión muy distinta que, en adelante, sería la más reiterada, ya sea para su afirmación o para su crítica incansable: la del mestizaje.

---

reedición en francés, mientras que en el siglo XX sus ediciones se multiplicaron exponencialmente. *Vid.* Pease, “Apéndice 1” en *Las crónicas y los Andes...*, pp. 441-444.

<sup>240</sup> *Vid.* Edgar Montiel, “El Inca Garcilaso y la Independencia de las Américas” en *Cuadernos americanos*, núm. 131, México, UNAM-CIALC, 2010, pp. 113-132.

<sup>241</sup> David Brading recupera el testimonio del obispo Moscoso, quien criticó fuertemente la pervivencia de estas prácticas entre su feligresía. Le parecía que había sido un error permitir a la nobleza indígena guardar pinturas de la genealogía de los incas, conservar su lengua y vestir con trajes ceremoniales. Y específicamente, el obispo había declarado que “Si los *Comentarios* de Garcilaso no hubieran [sic] sido la lectura e instrucción del insigne José Gabriel Túpac Amaru, [...]no emprendería Túpac Amaru el arrojado detestable de su rebelión.” Juan Manuel Moscoso y Peralta, citado en: David Brading, *Orbe indiano: de la monarquía católica a la república criolla 1492-1862*, trad. José Utrilla, México, FCE, 1991, p. 528.

En 1916, a propósito del tercer centenario de la muerte del autor, José de la Riva Agüero escribe el “Elogio del Inca Garcilaso de la Vega”,<sup>242</sup> un texto en el que no sólo abundan las lisonjas, tanto a su estilo poético y su contenido histórico, sino que incluye un estudio biográfico minucioso y una contundente defensa ante las acusaciones de plagio que la crítica objetivista del siglo XIX había emitido.<sup>243</sup> Así la imagen que permeó por varias décadas es la del Inca Garcilaso como “el más perfecto representante y la más palmaria demostración del tipo literario peruano”.<sup>244</sup> La vida y la obra del Inca sirvieron a Agüero para sustentar uno de los fundamentos políticos más necesarios para la consolidación de la nación peruana: el mestizaje armónico entre dos culturas que hasta entonces se habían planteado como antagónicas e irreconciliables. El mestizaje, racial y cultural, le permitió a este autor emitir reflexiones acerca de la identidad nacional y proyectar simbólicamente al Inca como la prueba evidente de la aleación de espíritus y como el “adecuado símbolo del alma de nuestra tierra.”<sup>245</sup> La fusión de la identidad española e indígena en un equilibrio deseable era indispensable para lograr la cohesión nacional.

En adelante autores como José Durand<sup>246</sup> y Aurelio Miró Quesada,<sup>247</sup> siguieron, aunque con matices, la misma línea. Reconocen a Garcilaso como humanista, historiador y literato, como hombre universal, americano y peruano, indio, español y mestizo; trabajaron asuntos

---

<sup>242</sup> José de la Riva Agüero, “Elogio del Inca Garcilaso de la Vega” en Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú. Segunda parte de los Comentarios reales de los Incas*, edición al cuidado de Ángel Rosenblat, 3v., Buenos Aires, Emecé Editores, 1944, p. XL.

<sup>243</sup> Las acusaciones hechas por Manuel González de la Rosa se pueden encontrar en su trabajo “El Padre Valera, primer historiador peruano. Sus plagios y el hallazgo de sus tres obras” en *Revista Histórica*, Lima, núm. II, 1907, p. 180-199. Y la repuesta de Riva-Agüero se puede consultar en el artículo “El señor González de la Rosa y las obras de Valera y Garcilaso” en *Revista Histórica*, Lima, núm. IV, 1912, pp. 312-347.

<sup>244</sup> José de la Riva Agüero, “Elogio del Inca...”, p. XL.

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. VIII.

<sup>246</sup> José Durand, *Garcilaso de la Vega, Clásico de América*, 1ª ed., México, SEP, 1976. El autor mantiene la idea de Garcilaso como el primer mestizo, pero incluye las tensiones y conflictos que padeció en su búsqueda de pertenencia a un grupo; destaca además la ambivalencia de su ser indio, mestizo y español y afirma que, “los *Comentarios*, mientras el mundo exista, serán la visión del pasado incaico escrita por uno de los suyos” *Ibid.*, p. 81.

<sup>247</sup> Aurelio Miró Quesada, *El Inca Garcilaso y otros estudios garcilasistas*, Madrid, Ediciones de cultura hispánica, 1971. Miró subraya a Garcilaso como ejemplo vivo de la fusión y síntesis y por ello, como el epítome de la unidad nacional peruana. Miró realizó además importantes avances biográficos y estudios sobre las fuentes usadas por el Inca.



como la visión providencialista de su perspectiva histórica, el papel que juega el conocimiento del quechua y, por supuesto, su acabado estilo.

Una voz crítica sobresale en la primera mitad del siglo, no por negar el mestizaje en Garcilaso, sino en contra de los usos políticos que se le estaban dando. José Carlos Mariátegui acusa a las élites criollas y burguesas de acaparar la retórica e idealizar el pasado para restablecer en Perú el dominio colonialista de la elite; y si acaso llega a conceder que Garcilaso “es históricamente, el primer peruano”, no deja de aclarar que lo peruano sólo puede entenderse como “la formación social determinada por la conquista y la colonización españolas”, aunque considera que Garcilaso “es más inka que conquistador, más quechua que español.”<sup>248</sup>

Después de los autores clásicos del siglo XX, entre los que habría que contar también a Raúl Porras Barrenechea<sup>249</sup> y Camelo Sáenz de Santa María,<sup>250</sup> muchos otros siguieron casi al pie de la letra estas líneas en innumerables artículos aportando algunas precisiones de datos biográficos o introduciendo nuevos términos que, en lo fundamental, no conformaban propuestas de interpretación verdaderamente innovadoras.<sup>251</sup> Sin embargo, Franklin Pease, destaca por ser quien introduce en el panorama de la historiografía colonial peruana un nuevo enfoque, al entender que las crónicas no son sólo fuentes ni obras literarias o historiográficas,

---

<sup>248</sup> José Carlos Mariátegui, “El proceso de la literatura” en *7 ensayos sobre la realidad peruana*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979, p.154.

<sup>249</sup> Raúl Porras Barrenechea, *El Inca Garcilaso de la Vega: 1539-1616*, Lima, [Lumen], 1946; y, *El Inca Garcilaso en Montilla, 1561-1614*, Lima, San Marcos, 1955.

<sup>250</sup> Carmelo Sáenz de Santa María, *Garcilaso de la Vega, el Inca*, Madrid, Historia 16, 1987.

<sup>251</sup> Por ejemplo, Carlos Daniel Valcárcel en “Garcilaso Chimpucollo” en *Nuestra América*, núm. 25, enero-abril 1989, pp. 55-63, extiende la idea de fusión para decir que Garcilaso “encarna la posición del peruano moderno, del mestizo hispanoamericano y sintetiza una actitud noblemente constructiva, con base propia, pero sin regateo de lo universal” p. 59. Otro caso sería de Luis Alberto Ratto en, “Inca Garcilaso de la Vega” en *Nuestra América*, año IX, núm. 25, enero-abril, México, CCCYDEL: UNAM, 1989, p. 24, en el que permanece la idea del Inca como “exponente de los primeros mestizajes” y como “el representante máspreciado de lo que más tarde entenderáse por peruanidad”, p. 12.

sino que son planteamientos complejos, formas de interpretar el mundo<sup>252</sup> y como tales intenta comprenderlas en su relación con otras fuentes haciendo cotejos y entendiéndolas como discursos ubicados en un momento histórico determinado.

En las últimas décadas del siglo XX aparecieron nuevos conceptos y ejes para la interpretación de la obra, nociones como la de identidad, trabajada por Edgar Montiel<sup>253</sup> o las de alteridad y colonialidad cobraron protagonismo;<sup>254</sup> bajo la égida del análisis del discurso se produjeron otros análisis que dieron paso a propuestas como la de la “polifonía del texto” y la “escritura coral” para dar cuenta del contacto entre dos sistemas de narración histórica;<sup>255</sup> y también se comenzó a hablar de las “literaturas alternativas” o “heterogéneas”.<sup>256</sup>

En sus cuatrocientos años de vida, los *Comentarios reales* han sido objeto de las más disímiles interpretaciones; a las lecturas políticas, históricas y literarias se le han sumado otras tantas de corte etnológico, místico, mesiánicas, exóticas y psicológicas,<sup>257</sup> por recordar sólo algunas. La universalidad de la obra ha permitido que tirios y troyanos puedan reconocerse en ella, que la hayan usado para echar agua a su propio molino, ya sea el nacionalista burgués o el ilustrado rebelde. La interpretación que a continuación se presenta no escapa tampoco a una serie de intereses, supuestos específicos y contexto particular, pero en tanto la obra siga siendo leída las posibilidades de su comprensión seguirán siendo ilimitadas.

---

<sup>252</sup> Pease, *Las crónicas y los Andes...*, p. 378. Este autor retoma además una clasificación propuesta por Means en 1928 que distinguía a los cronistas entre “toledanos” y “garcilasistas” de acuerdo a la imagen, contraria o favorable respectivamente, que presentaban de los incas y del tipo de gobierno que ejercían. *Vid.* Pérez Gerardo, *Garcilaso de la Vega...*, pp. 31-32, 149-156.

<sup>253</sup> Edgar Montiel, “El Inca Garcilaso en el laberinto de la identidad” en *Nuestra América* núm. 25, p. 105-117.

<sup>254</sup> Autoras como Rolena Adorno y Raquel Chang-Rodríguez han sido importantes impulsoras de estos ejes.

<sup>255</sup> José Antonio Mazzotti, *Coros indios y mestizos del Inca Garcilaso. Resonancias andinas*, Lima, Fondo de Cultura Económica – Bolsa de Valores de Lima, 1996.

<sup>256</sup> Autores como Edmundo Bendezú, *La otra literatura peruana*; Lienhard, *La voz y su huella...*; Mignolo, “El metatexto historiográfico y la historiografía indiana” ... y Alejandro Cortázar “El Inca Garcilaso de la Vega y una huella ambigua de la aculturación” ..., entrarían en esta corriente de interpretación.

<sup>257</sup> Max Hernández, *Memoria del bien perdido. Conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega*, España, Quinto Centenario, 1991. Lecturas: historicistas, ideológicas, filológicas y colonialistas es la clasificación añade Ricardo Fidel Huamán Zúñiga, “400 años de lecturas garcilasistas: apuntes sobre la recepción crítica de los *Comentarios reales de los incas*” en Carlos Arrizabalaga y Manuel Prendes (eds.), *Este gran laberinto. Estudios filológicos en el centenario de los Comentarios reales*, Lima, Universidad de Piura, Academia Peruana de la Lengua, Universidad de Navarra, 2009, pp. 121-145.

- ***Descubrimiento reciente y erudito***

La *Nueva crónica y buen gobierno* ha cumplido recientemente su primer centenario a la luz de los estudiosos y un poco menos ante el público general,<sup>258</sup> pero su irrupción dentro de la historiografía colonial americana ha sido avasallante. Después de pasar la mayor parte de su vida arrumbada en algún cajón destinado a las curiosidades indianas, desde 1908, se ha convertido en un paradigma para la historia prehispánica andina, en un estandarte de las luchas libertarias indígenas del continente americano y en un referente obligado para la antropología de los Andes; además ha inundado el imaginario popular con sus cuatro centenares de dibujos que hoy en día adornan portadas de libros, paredes en edificios públicos, camisetas y suvenires.

Como la de Garcilaso, esta obra tampoco ha sido ajena a los usos políticos, pero su relativo descubrimiento reciente y erudito la privaron de una circulación vasta y constante, por ende, la *Nueva crónica* no pudo ser leída en contextos tan diversos y amplios como fueron leídos los *Comentarios* del Inca. Se presenta así un desequilibrio entre los numerosísimos y detallados trabajos sobre el Inca y aquellos destinados a la obra y vida de Guaman; y aunque no ha sido por falta de interés, la diferencia cuantitativa de los estudios se debe tanto que lleva sólo un siglo leyéndose como a lo escurridiza que ha resultado la biografía del autor, el estilo abigarrado de su crónica y la fascinación que provocan las imágenes.

Hacia los años treinta y cuarenta del siglo XX estudiosos de todo el mundo comenzaron a publicar trabajos en los que presentaban la obra y algunas consideraciones generales;<sup>259</sup> desde entonces se iniciaron las pesquisas sobre la biografía del autor y se

---

<sup>258</sup> Si bien Richard Pietschmann presentó el hallazgo del manuscrito en Berlín en 1908, sería hasta la edición facsimilar que preparó Paul Rivet, y que fue publicada por el Instituto de Etnología en París en 1936 que se comenzaron a hacer más estudios y a se dio a conocer la obra. Tres años más tarde Julio Tello también preparó una edición publicada en Lima que permitió una mayor circulación en el continente americano. A partir de entonces se realizaron cuatro ediciones más de las cuales dos se publicaron en Bolivia y sería hasta 1980 cuando la edición preparada por John Murra y Rolena Adorno y publicada por Siglo XXI que su circulación se masificó.

<sup>259</sup> Estudiosos como Philip Means, “Algunos comentarios sobre el manuscrito inédito de Felipe Huamán Poma de Ayala” *American Anthropologist*, 1923; Federico Kauffmann, “Felipe Guaman Poma de Ayala” en *Biblioteca de hombres*

recuperaron importantes documentos de los archivos que confirmaban datos específicos de su vida;<sup>260</sup> además se comenzó a extraer información sobre diversos temas como la medicina indígena, el calendario, las edades en las que dividía el mundo,<sup>261</sup> la justicia en el mundo incaico y, desde entonces, se señaló la posible relación entre Guaman y Garcilaso.<sup>262</sup>

De esta época destacan los trabajos de Abraham Padilla Bendezú, autor de *Huaman Poma, el indio cronista dibujante*<sup>263</sup> quien realizó importantes aportes sobre el linaje y lugar de origen del cronista. El otro trabajo fundacional es *El cronista Felipe Huaman Poma de Ayala* de Raúl Porras Barrenechea, el erudito historiador que trabajó otras varias crónicas coloniales. Y, a pesar de que su opinión no fue favorable a la obra de Guaman Poma, su acucioso trabajo historiográfico marcó muchas de las pautas hermenéuticas de la obra.<sup>264</sup> Particularmente sus juicios adversos a “la barbarie sintáctica” de la obra o al “racismo frenético” que detecta en Guaman establecieron ejes de interpretación que no se han abandonado, aún cuando sea para contradecirlos.

La siguiente oleada de trabajos comenzó en los años ochenta, pues las nuevas ediciones permitían un fácil acceso a la obra. A partir de entonces Rolena Adorno se convirtió en la

---

*del Perú*, 1964; Luis E. Valcárcel, “Garcilaso y Guaman Poma” en *Revista del Museo Nacional*, 1939; José Varallanos, “Ubicación de los tres Huánucos y el suelo natal de Poma de Ayala” en *Tierra*, 1938; Herminio Cisneros “Las sensacionales crónicas del renombrado historiador huanuqueño Felipe Huamán Poma de Ayala escritas en los últimos años del siglo XVI y primeros del XVII” en *Tierra*; y, Víctor Navarro del Águila, “¿Don Felipe Waman Puma un cronista ayacuchano?” en *Revista Universitaria del Cuzco*, 2º semestre, núm. 79, 1940. 1938 publicaron diversos trabajos en estas dos décadas.

<sup>260</sup> Mención especial merece el trabajo de Elías Prado Tello pues sus pesquisas en los archivos de Ayacucho permitieron encontrar menciones a los familiares de Guaman y al litigio que sostuvo en Huamanga. Sus hallazgos fueron publicados en *El Estandarte Católico*, pero fue hasta los 90 cuando su familia sacó a la luz la transcripción de todo el expediente. Guillermo Lohmann Villena también realizó importantes hallazgos al respecto en esta época.

<sup>261</sup> Julio Tello, *Las primeras edades del Perú por Guaman Poma. Ensayo de interpretación*, Lima, Pedro Rojas Ponce y Hermán Ponce, 1939.

<sup>262</sup> Valcárcel, “Garcilaso y Guaman Poma” ..., Abraham Padilla Bendezú, “Parentesco de Garcilaso y Huamán Poma” en *El Comercio*, Lima, 30 de mayo de 1945.

<sup>263</sup> Abraham Padilla Bendezú, *Huamán Poma, el indio cronista dibujante*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979. Si bien el trabajo más importante de este autor es el libro publicado en 1979, sus trabajos de las décadas anteriores fueron fundamentales para el trabajo biográfico del cronista.

<sup>264</sup> Raúl Porras Barrenechea, *El cronista Felipe Huaman Poma de Ayala*. Lima, s/e, 1971. Porras describe la estructura básica de la obra, hace una evaluación de su valor histórico, destaca los intereses personales del autor, sus motivaciones y posibles objetivos y emite un juicio negativo sobre su estilo y de la crítica selectiva que realiza sobre la colonización, e incluso lo llega a acusar de no haber sido “un indio cabal”.

académica más especializada en Guaman Poma de Ayala y su obra. No sólo trabajó en la edición que realizó junto a John Murra, figura paradigmática de la antropología andina, sino que se encargó también de la edición en línea del manuscrito. Ella ha trabajado insistentemente en las fuentes de Guaman Poma, en las marcas diversas que pueden notarse en el documento original y con ello la reconstrucción de la confección de la obra. Además ha centrado su interpretación en la crítica que el cronista hace de la colonización y en lo que ha llamado “la retórica de la resistencia”.<sup>265</sup> En una línea muy semejante encontramos los textos de Mercedes López- Baralt<sup>266</sup> y Raquel Chang Rodríguez,<sup>267</sup> quienes, en principio, comparten el uso de nociones como las de “literaturas híbridas” o “heterogéneas” y términos como “transcultural” o “policultural” planteadas por la corriente de estudios literarios de la que he hablado antes.<sup>268</sup>

Recientemente Juan M. Ossio ha planteado una ruta distinta que busca esclarecer la relación entre el fraile mercedario Fray Martín de Murúa y Guaman Poma<sup>269</sup> y sus respectivas obras. Ossio, egresado de la Universidad de Oxford, ha realizado además un análisis sobre lo que él llama “la historiografía indianista” y la influencia de la historiografía española en la obra de Guaman Poma. Pero, sin duda, la explosión de nuevos estudios alrededor del mundo se dio gracias a la edición facsimilar que se encuentra en línea. El recuento de estas nuevas aportaciones quedará para otra ocasión, baste decir por lo pronto que desde la antropología

---

<sup>265</sup> Rolena Adorno, *Literatura de resistencia en el Perú colonial*, México, Siglo XXI, 1991.

<sup>266</sup> Mercedes López-Baralt, *Ícono y conquista: Guaman Poma de Ayala*, Hiperion, Madrid, 1988. Desde finales de la década de los setenta, López- Baralt propuso el análisis de los “códigos semióticos múltiples” y “las estructuras simbólicas andinas” presentes en la obra de Guaman Poma; es decir, el uso de la escritura y de la imagen, así como sus influencias europeas para uno y otro y aquellas nociones netamente andinas que sobrevivieron el cambio cultural.

<sup>267</sup> Esta autora postula que “el manejo del signo” por parte de los autores indios y mestizos los capacita para “usar la escritura como arma de reafirmación y resistencia”. Chang-Rodríguez, *La apropiación del signo...*, p. 24.

<sup>268</sup> En esta línea podemos encontrar numerosos trabajos, producidos principalmente en universidades de América del Norte. Rocío Quispe-Agnoli, (egresada de la Universidad de Brown y profesora en Michigan) *La fe andina en la escritura: resistencia e identidad en la obra de Guaman Poma de Ayala*, Lima Universidad Mayor de San Marcos, 2006. Transculturalidad, intertextualidad, colonialidad y resistencia son los ejes predominantes de estas interpretaciones

<sup>269</sup> Juan M. Ossio A., *En busca del orden perdido, La idea de la Historia en Felipe Guaman Poma de Ayala*, Lima, Fondo editorial PUCP, 2008. En esta ruta Manuel Ballesteros Gaibrois ya había planteado antes la misma relación en “Dos cronistas paralelos: Huaman Poma y Murúa (Confrontación de las series reales gráficas)” en *Anales de Literatura Hispanoamericana*, vol. IX, núm. 10, Universidad Comptense, Madrid, 1981.

visual o sociología de la imagen se han hecho varios intentos por descifrar mensajes de las imágenes de la obra distintos a aquellos asentados en la parte escrita.<sup>270</sup>

Una diferencia en la valoración de las obras es que mientras a la obra de Garcilaso se le ha concedido de forma unánime su calidad literaria, la de Guaman ha despertado enconadas discusiones en las que se acusa de “colonizados” a quienes juzgan que, por su peculiar estilo, no es una obra digna de los anales literarios latinoamericanos. Por otra parte, aunque las búsquedas no cesan, los trabajos biográficos se han suspendido por no encontrar nuevos documentos que nos refieran a la vida del personaje; los trabajos filológicos van, en comparación con las lecturas ideológicas, un poco más lentos, pues las necesidades actuales que colocan a los grupos indígenas como un sujeto de transformación social en la región apremian el surgimiento de las interpretaciones desde el enfoque poscolonial y de la descolonización. Pero no sobre remarcar que la lectura de la obra de Guaman Poma ha contribuido mucho al estudio de la etnohistoria andina.

- ***Las ediciones de las obras***

La primera edición de los *Comentarios reales* data de 1609 cuando fue publicada por Pedro Crasbeck en Lisboa, desde entonces ha gozado de múltiples ediciones y traducciones. El siglo XVII vio tres traducciones, dos al francés y una al inglés; cuatro ediciones salieron el siguiente siglo y una de ellas, la de 1787, fue en alemán. En el siglo XIX se publicaron tres ediciones más y una reimpresión de la primer versión francesa.<sup>271</sup> Para el siglo XX, aparecieron al menos dieciocho ediciones más de las que no pretendo dar cuenta ahora pero sí puedo afirmar que tanto la de Horacio Urteaga de 1918-1920, editada en Lima, en la que se incluye el “Elogio del

---

<sup>270</sup> Silvia Rivera Cusicanqui, “La universalidad de lo ch’ixi: miradas de Waman Puma” en *Ch’ixinakax utxíwa. Sobre prácticas y pensamientos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010. Carlos González, *et al.*, “Sinopsis del estudio de la iconografía de la Nueva corónica y buen gobierno escrita por Felipe Guaman Poma de Ayala” en *Historia*, (versión online), vol. 34, Santiago, 2001.

<sup>271</sup> Pease, *Las crónicas y los Andes...*, pp. 441-445.

Inca Garcilaso” de José de la Riva Agüero, y la clásica edición del filólogo Ángel Rosenblat publicada por Emecé, Buenos Aires, en 1943 fueron un referente para las que aparecieron posteriormente. Considero que las de más amplia circulación han sido la de 1976 publicada por Biblioteca Ayacucho al cuidado de Aurelio Miró Quesada y la de Fondo de Cultura Económica de 1991 editada por Carlos Aranibar. Esta edición, como el propio editor advierte, no es para especialistas y presenta el texto modernizado, por ende, es de las más accesibles y desde la cual hice mi primer acercamiento a la obra del Inca. Además, incluye un índice analítico y un glosario en el que el editor confronta las traducciones del quechua al castellano ofrecidas por el Inca Garcilaso con las que habían dado otros cronistas de la época y añade su propia propuesta de traducción, incluye notas a las diferentes formas de fonetización de los cronistas, apunta las imprecisiones geográficas que encuentra en la obra, brinda ampliaciones biográficas de los personajes presentados por Garcilaso, hace precisiones etnológicas sobre los grupos no incas e incluye nombres científicos de toda la flora y fauna mencionada en los *Comentarios*. En 2009, la Biblioteca Nacional de Perú en Lima, la Universidad Ricardo Palma, y la Academia Peruana de la Lengua publicaron, a propósito del cuarto centenario de la obra, una facsimilar de la edición *princeps* de 1609 de la que provienen todas las citas incluidas en este trabajo. Esta publicación no viene acompañada de aparato crítico ni de transcripción<sup>272</sup> de modo que mi transcripción fue directa, intentó ser rigurosa y literal. Sólo en casos muy concretos de duda por la mala calidad de la impresión facsimilar acudí a la edición de Aranibar en la que, por estar destinada a la difusión, el editor moderniza el lenguaje.<sup>273</sup>

---

<sup>272</sup> Esta edición está lejos de ser una hipertextual, pues no está acompañada de los elementos que Pérez Priego considera debe tener una transcripción diplomática, ni descripción codicológica ni aparato crítico. Miguel Ángel Pérez Priego, *La edición de textos*, 2ª ed., ampliada y actualizada. Madrid, Síntesis, 1997, p. 45.

<sup>273</sup> Por ejemplo, establece las variantes gráficas y e intenta “unificar las distintas realizaciones gráficas que pueden tener algunos de sus valores fónicos” como: *u/v, i/y/j, b/v*, el uso de las abreviaturas, de acentos, puntuación, y signos especiales. Priego, *La edición...*, pp. 159-179.

De la *Nueva crónica y buen gobierno* existen once ediciones en español. La primera edición fue facsimilar y se publicó en 1936 por el Instituto de Etnología de París; las siguientes cinco se publicaron entre 1939 y 1975 y fueron editadas en Lima, Perú y en La Paz, Bolivia.<sup>274</sup> En 1980 aparecen dos de las ediciones con mayor circulación, la de John Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste, editada por Siglo XXI (también editada por Historia 16 en Madrid en 1987) y la de Franklin Pease editada por Biblioteca Ayacucho. En 1993 Pease también realizó una versión en tres tomos en el Fondo de Cultura Económica, que cuenta con una “modernización selectiva” del texto, es decir, actualiza la ortografía en la mayoría de los casos pero no en todos e incluye puntuación, “cuando el texto así lo permite”,<sup>275</sup> y con las traducciones del quechua al castellano hechas por Jan Szemiński. De las de mayor circulación, esta edición es la de más fácil acceso, la más manejable pues está distribuida en tres tomos, y la que facilita una lectura continua y es ideal para un primer acercamiento. En el año 2000, la Det Kongelige Bibliotek digitalizó el manuscrito GKS2232, 4º que apareció en línea el 15 de mayo del año siguiente, acompañada de la transcripción hecha por los académicos que cuidaron las ediciones de 1980 y 1987. La más reciente es la edición en cuatro tomos de Carlos Aranibar que el año pasado, 2015, publicó la Biblioteca Nacional del Perú, pero una serie de malas coincidencias me impidió tener acceso a ella.<sup>276</sup>

De los *Comentarios reales de los incas* no conocemos el manuscrito original y por ende las ediciones han tenido como punto de partida la edición *princeps* y de la *Nueva crónica* sólo conocemos un manuscrito, de modo que para ninguna de las obras se ha hecho indispensable una edición que intente determinar la filiación o las relaciones que se establecen entre los

---

<sup>274</sup> Pease, *Las crónicas y los Andes...*, pp. 452-453.

<sup>275</sup> Pease, “Criterio de la presente edición” en *Nueva crónica y buen gobierno*. 1ª reimp., México, FCE, 2005, p. XLIX.

<sup>276</sup> La edición salió una semana después de mi última visita al Perú (noviembre de 2015), no encontré posibilidad de comprarla en línea, la magnitud de la edición, tres tomos traducidos en cuatro kilogramos, hace complicado pedirla a algún viajero amigo y, hasta donde sé, tampoco está aún en bibliotecas de México.



distintos testimonios conservados de los texto.<sup>277</sup> Sin embargo, en ambos casos, me he apoyado en ediciones que acompañan la transcripción con estudios introductorios, notas explicativas de corte histórico y etnográfico, referencias eruditas, cotejos con otras obras historiográficas coloniales, aclaraciones lingüísticas y glosarios e índices analíticos.

De acuerdo con Priego, cuando se trata de un original autógrafo, lo más aconsejable es la edición diplomática o semidiplomática.<sup>278</sup> Los criterios de la edición de Adorno, Murra y Urioste publicada en Siglo XXI, y revisada para la versión digital, intentaron mantener las características del original, respetando la disposición formal del texto, las divisiones en los capítulos y párrafos del original, conservaron los peculiares usos ortográficos de Guaman Poma, desdoblaron abreviaturas, añadieron criterios de puntuación modernos lo mismo que mayúsculas en toponimias y patronímicos y otras palabras que convencionalmente llevan mayúsculas y usaron minúsculas para cargos, títulos y nombres de grupos étnicos. Señalan además enmiendas y adiciones que son visibles en el manuscrito.<sup>279</sup>

En ambos casos considero que gran parte del problema filológico para la edición de estas obras recae en el plano lingüístico; es decir, en problemas de la traducción, la fonetización y el aparato crítico alrededor de la lengua quechua.<sup>280</sup> Para Garcilaso sigue haciendo falta una edición que incluya las anotaciones a las traducciones de los vocablos quechuas a nota a pie y no en un índice aparte, pues las versiones del Inca no siempre coinciden con las que hoy en día se consideran las más apropiadas. Una edición de esta naturaleza contribuiría ampliamente al

---

<sup>277</sup> “La finalidad de la crítica textual es la de restituir el texto a su forma genuina, eliminando todas las alteraciones que pueda haber sufrido en su transmisión del autor a nosotros. Para acercarnos a esta finalidad, la crítica textual (deberá utilizar todos los datos de que disponga, junto a todos los conocimientos históricos y todos los instrumentos lógicos que le permitan valorarlos.” José Manuel Lucía Megías, “Manuales de crítica textual: las líneas maestras de la ecdótica española” en *Revista de poética medieval*. Núm. 2, 1998, p. 127.

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>279</sup> Rolena Adorno señala las enmiendas que detectó en el manuscrito en “La redacción y enmendación del autógrafo de la *Nueva corónica y buen gobierno*”, Guaman Poma, *Nueva corónica*, México, Siglo XXI, 2006, pp. XXXII-XLV. Entre las más notables se encuentra información etnográfica, la disminución del papel de Francisco Pizarro en la Conquista y notas a pie para reforzar sus propuestas para el buen gobierno.

<sup>280</sup> “En el plano lingüístico, sólo el conocimiento preciso de algunos fenómenos que asegure la historia de la lengua, permite enmendar o mantener el texto.” Priego, *La edición...*, p. 107.

estudio de su actitud hacia la lengua quechua y de las cargas ideológicas de sus traducciones. Urioste, por ejemplo, quien hace las traducciones y la crítica textual a la *Nueva corónica* en la edición de digital y la de siglo XXI, presenta su traducción entre corchetes en el cuerpo del texto y en nota a pie, advierte las peculiaridades de los vocablos quechuas, añade además una doble transcripción, la original a cuerpo de texto y como nota a pie una que incluye las grafías modernas.<sup>281</sup> Sus traducciones se basaron en diccionarios de la época y en el quechua hablado actualmente.

Si bien mis primeros acercamientos a ambas obras partieron de ediciones dirigidas a la difusión que me funcionaron para hacer lecturas de corrido y tener una visión general de las obras, este trabajo y las citas aquí incluidas se remiten a los dos textos que podemos considerar como los más cercanos a los que concibieron sus autores, lo que nos remite a peculiaridades tanto lingüísticas como de contenido y sentido que en las otras ediciones se pierden, tales como los resaltados que sólo pueden verse directo en el facsimilar de la *Nueva corónica*. Mientras no aparezcan otros manuscritos, el texto original de ambas obras no podrá ser recuperado por medio de la crítica textual.

---

<sup>281</sup> También llega a indicar ejemplos de lo que llama “quechua criollizado”. *Vid.*, Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 395 [397].

## II. Dos tradiciones de la historia prehispánica andina: Garcilaso de la Vega y Guaman Poma de Ayala

---

### 1. Tradiciones de la historia prehispánica andina

Si recuperamos la idea de que una tradición parte de la unidad de sus bases culturales y la diversidad de sus expresiones a lo largo del tiempo, para el caso andino, podemos asumir que la interacción del conjunto heterogéneo de sociedades que se desarrollaron a lo largo de distintas épocas y que establecieron relaciones de diverso orden en el área fue forjando *una tradición indígena andina* en la que es posible ubicar una base común, pero también una multiplicidad de expresiones de la misma. Es decir, las diferentes culturas que vivieron en el área andina antes de la hegemonía inca establecieron parámetros y prácticas propias; lo mismo sucedió con aquellos grupos que coexistieron con los incas y que, en la medida de sus posibilidades, ya sea como aliados, como enemigos o como pueblos vencidos, antepusieron sus propias versiones del pasado andino a aquella dada desde el centro del estado inca, misma a la que para este trabajo llamaremos *tradición cuzqueña*.

Pero si esa tradición que proviene del grupo en el poder al momento de contacto con los españoles, ha sido difícil de recuperar a partir de las obras coloniales, las otras perspectivas de la historia andina prehispánica son aún más difíciles de rastrear, pues al tratarse de grupos conquistados o marginales, sus historias fueron objeto de menor atención por parte de los historiadores coloniales quienes se familiarizaron con la nobleza incaica y obtuvieron de ellos las informaciones que requerían. A ello se suma el problema de las formas de resguardo de la memoria entre estos pueblos, pues al ser la tradición oral el mecanismo de mayor preponderancia para la transmisión del conocimiento sobre el pasado, al verse trastocadas las

instituciones y los mecanismos de reproducción de los relatos por la Conquista (inca primero y española después), una gran parte se perdió. Por estos inconvenientes, es muy importante recalcar que, si bien no es factible hablar de tradiciones nítidamente diferenciadas, pues no contamos con cuerpos de documentos que nos permitan cotejar si efectivamente las variaciones en la versión y sentido adjudicado a la historia narrada responde a una tradición heredada y construida colectivamente o si se trata de alteraciones coyunturales y expresadas a título individual. Sin embargo, habiendo considerado esta objeción, mantengo como hipótesis que existen vestigios de estas otras versiones de la historia y que la obra de Felipe Guaman Poma de Ayala es uno de ellos. En tanto no pertenecía al grupo de poder inca asentado en el Cuzco la imagen que presenta de ellos contraviene en varios sentidos a otros autores que, como Garcilaso de la Vega, aseguraron la continuidad de la versión imperial de la historia andina.

Los autores de los *Comentarios reales* y la *Nueva crónica y buen gobierno* plasmaron la historia prehispánica andina, pero las diferencias entre sus perspectivas responden a una multiplicidad de circunstancias entre las que se cuentan no sólo su lugar de nacimiento y su linaje, sino su educación, las relaciones que pudieron establecer con el régimen colonial, sus vivencias dentro de este nuevo orden, sus aspiraciones y ambiciones, pero sobre todo en la intención que cada uno de ellos tuvo al escribir un relato sobre su propio pasado y el sentido que cada uno le confirió al mismo. Contemporáneos, de nobles linajes, bilingües –castellano y quechua-, alfabetizados, conocedores de la historia de sus antepasados, católicos, funcionarios pero también detractores del nuevo orden colonial, a caballo entre dos mundos y entre dos siglos, un “mestizo a boca llena” y un “indio cristiano y ladino”, Garcilaso de la Vega y Guaman Poma de Ayala acudieron a su pasado para explicarse a sí mismos y a los suyos, para encontrar un lugar propio y ventajoso dentro del ámbito colonial y para rescatar del olvido la

historia de sus pueblos. Cada uno dio una versión distinta del pasado indígena, Garcilaso dio la versión cuzqueña y Guaman una versión influida por su linaje *yarovilca* y por las regiones de Lucanas y Huamanga donde vivió, desempeñó cargos públicos y donde peleó jurídicamente por su derecho a las tierras. Para ubicar cada una de estas tradiciones es necesario ubicar espacial y temporalmente a cada una, para después tejer fino las vidas, linajes y oficios de ambos personajes.

- ***La tradición cuzqueña***

Para el siglo XVI el estado inca había consolidado una estructura política compleja, con jerarquías rígidas, una ideología expansionista y un control administrativo eficiente.<sup>282</sup> Siguiendo estudios modernos sobre el tema, esbozo a continuación aquellas estructuras que me permitan esclarecer las relaciones que el centro cuzqueño establecía con otros pueblos, tanto aliados como sojuzgados, pues de esto depende el lugar asignado a otras tradiciones como aquella a la que pertenece Guaman Poma. Asimismo, tocaré algunos elementos más que coadyuven a situar el espacio en el que creció Garcilaso.

La organización política del Tahuantinsuyu era, en palabras de Franklin Pease, “consecuencia de una muy sofisticada relación de reciprocidad-redistribución entre el Cuzco y los grupos étnicos adscritos (conquistados por los incas).”<sup>283</sup> La sociedad inca que encontraron los españoles puede entenderse como una superposición de instituciones que funcionaban con dinámicas propias, no siempre muy claras unas respecto de las otras, que operaban en distintos

---

<sup>282</sup> Sobre el tipo de estado que tenían se ha discutido ampliamente. Las diversas interpretaciones han llegado a plantear que se trataba de una sociedad feudal (Murra, en sus primeras interpretaciones) o esclavista (Nuñez Anavitarte, *Teorías del desarrollo incásico*, 1955), un estado socialista, (Louis Baudín, *El imperio socialista de los incas*, 1972) y hasta como el modo de producción asiático (Alfred Metraux, *Les incas*, 1962). Por su parte, María Rostworowski ha criticado el que se le denomine “Imperio” y lo sustituye por el de Tahuantinsuyu.

<sup>283</sup> Franklin Pease, *Breve historia contemporánea del Perú*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 14.

niveles e interactuaban mediante vínculos de reciprocidad y redistribución.<sup>284</sup> Para intentar una explicación distinguiremos por un lado, el nivel “imperial”, aquel que encabezaba el Inca, del linaje del Cuzco y por el otro, los diferentes jefes locales de pueblos conquistados.<sup>285</sup> Entre estos niveles existe una gran cantidad de funcionarios y jerarquías que trataré de enunciar con el afán de dar un panorama general.

A la cabeza del Tahuantinsuyu estaba el Inca, jefe supremo, cumbre de la jerarquía política y social, puente entre el mundo divino y el de los hombres, al igual que el Cuzco, era el “centro viviente”<sup>286</sup> del mundo. Al investirse como Inca se denominaba como “huérfano y pobre”<sup>287</sup> porque al tomar el *llautu*,<sup>288</sup> se excluía de su grupo de parentesco dejando a sus hermanos los bienes de la familia o *panaca*.<sup>289</sup> Sus funciones principales eran: la conducción de su ejército en la guerra, la dirección y organización económica y política de los diferentes territorios hacia donde emprendía periódicamente viajes. El Inca tenía derecho incuestionable

---

<sup>284</sup> Las cuatro partes del Tahuantinsuyu: Chinchaysuyu, Antisuyu, Collasuyu, y Cuntisuyu estaban asociadas a la organización del Cuzco, el cual se encontraba dividido en mitades: *Hanan Cuzco* (la parte fuerte de arriba a la que estaban adscritos los primeros dos rumbos o “provincias”) y *Hurin Cuzco* (la parte débil de abajo a la que estaban asociados el Collasuyu y el Cuntisuyu). A su vez, éstos se dividían en doce grupos de tres *ceques* (una categoría tanto social como espacial) que son líneas imaginarias que parten del Cuzco y sobre las cuales se disponen cierto número de *huacas* o lugares sagrados. Además, se dividen en 4 grupos *Collana*, 4 grupos *Payan* y 4 *Cayao*. Vid., Nathan Wachtel, *Los vencidos: los indios del Perú frente a la Conquista española (1530-1570)*, trad. Antonio Escotado, Madrid, Alianza editorial, 1976, p 117 y Terence D’Altroy, *Los incas*, trad. de Ignacio Hierro Grandoso, Barcelona, Ariel, 2003, p. 120.

<sup>285</sup> El estudio de este nivel de la estructura política tomó relevancia a partir de los estudios de John Murra, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1975 y *La organización económica del Estado inca*, 3ª ed. Trad. de Daniel R. Wagner. México, Siglo XXI, Instituciones Educativas Particulares, 1983, quien a partir de la documentación de las “visitas” que contrasta con la crónica, se ocupa de estudiar el modo en que el “poder imperial” llegaba a las poblaciones sometidas.

<sup>286</sup> D’Altroy, *Los incas...*, p. 115.

<sup>287</sup> Henri Favre, *Los incas*, trad. Jordi García Jacas, Barcelona, Ediciones Oikos-tan, 1975, p. 59.

<sup>288</sup> El *llautu* era el objeto personal más importante del Inca, lo constituía una banda de tejido trenzado para la cabeza que, en ocasiones, iba adornado de plumas. Estaba colocada de tal manera que una gruesa borla (*mazcaypaycha*) le cubría la frente” D’Altroy, *Los incas...*, p. 126.

<sup>289</sup> Las *panacas* eran los descendientes de un “emperador reinante” formaban una especie de “ayllu real”. Gordon F. McEwan, *The Incas...*, p.99. La *panaca* tenía como función organizar, preservar y proteger la momia del Inca y su *huaca* y celebrarlo en eventos y ceremonias; se encargaban de proteger todo el legado y las riquezas acumuladas por el Inca durante su reinado, pues ninguno de los bienes pasaba al sucesor, sino que se quedaban bajo el resguardo del grupo. Cada *panaca* gozaba de gran poder político por lo que rivalizaban en cada sucesión al cargo de Inca, después de la cual se creaba una nueva. Se ha propuesto que estos grupos, o por lo menos los siete primeros, hasta el ciclo de Pachacutec y la guerra con las chancas, no fueron sucesivos sino contemporáneos. Pease, *Los últimos incas del Cuzco...*, p. 91

sobre todos los recursos del Imperio,<sup>290</sup> pero específicamente disponía del trabajo de la comunidad que se rotaba, en forma de *mita*,<sup>291</sup> para trabajar las tierras del Sol, las que servían para su manutención y la de su familia. Además, contaba con una especie de “propiedad privada” (ciertas tierras que se heredaban a la familia) y con un grupo de “servidores perpetuos” (los *yanas*) quienes seguían trabajando para el Inca, aun cuando este hubiera muerto. A cambio del tributo, la comunidad recibía la posibilidad de trabajar las tierras comunitarias y la protección divina del Inca que aseguraba el orden cósmico.

Una cuestión nodal del cargo de Inca es que su llegada al trono no dependía de su posición dentro de una trama de relaciones de parentesco, sino de su capacidad de conquistar el poder. “Según la versión final del gobierno incaico, el rey era un soberano absoluto, un ser divino que había recibido un mandato celestial para gobernar el mundo. Sin embargo, en la práctica, aquel monarca estrictamente humano debía trabajar en estrecho contacto con la belicosa aristocracia cuzqueña para conseguir el trono y gobernar a partir de entonces.”<sup>292</sup> En este sentido cada Inca debía instaurar su poder vía la guerra y mediante el despliegue de sus capacidades militares y de mando, lo que daba pie a peligrosos enfrentamientos al momento de la elección del siguiente Inca.

La sucesión es una de las cuestiones más debatidas y donde hay pocas certezas acerca de los mecanismos utilizados.<sup>293</sup> Hay un consenso, sin embargo, entre los estudiosos del tema

---

<sup>290</sup> Wachtel, *Los vencidos...*, p. 106.

<sup>291</sup> *Mita* significa “Lo que dura por una temporada no más” John Murra, *La organización económica...*, p. 25. La *mita* es una forma de trabajo personal periódico que era obligado para los integrantes de la comunidad y que el Estado se encargaba de organizar, ya fuera para la guerra, las construcciones o el trabajo agrícola.

<sup>292</sup> D’Altroy, *Los incas...*, p. 122.

<sup>293</sup> Hay diferentes propuestas en cuanto a la sucesión de los incas. La de Louis Baudin (*La vida cotidiana en el tiempo de los últimos incas*, París, Hachette, 1955) propone que el sucesor compartía el poder algún tiempo con el inca. En 1953 María Rostworowski propone el “correinado” como un proceso selectivo que permite la designación del sucesor más idóneo, pero esta modalidad aplicaría sólo para el caso del Inca Pachacutec cuando los dos correinantes dejan entrever un conflicto entre los sectores de la elite cuzqueña. Pease, a partir de las informaciones proporcionadas por la visita de Garcí Diez de San Miguel, en 1567 a Chucuito, nos dice que si bien se sabe que cada etnia y cada parcialidad de ella, cada “pueblo” o cada “cabecera” tenía un curaca *hanan* y otro *urin*, es válido pensar que un dualismo similar funcionaba para las dos partes del Cuzco, en donde el *hanan* siempre

en que el puesto no era hereditario y mucho menos lo era a la manera europea (al primogénito) y que se trataba de relaciones de poder entre los grupos de nobles y de la capacidad individual de los contendientes. Lo que era un hecho es que las sucesiones estaban siempre marcadas por el conflicto, y que el éxito dependía de la capacidad de recoger la adhesión de las *panacas* imperiales y de conseguir la solidaridad personal de los *curacas*.

El Inca era asistido por un consejo de cuatro *apus*, que eran los jefes de las cuatro grandes secciones del Tahuantinsuyu. Este es el cargo que Guaman Poma dice que ostentaba su abuelo. A su vez los cuatro *syus* estaban divididos en “provincias” cuyo jefe era el *tukrikuk* o *tucricuc*, miembro del linaje real, quienes velaban por la conservación de los edificios públicos, puentes y caminos. El cargo era designado por el Inca puesto que lo representaban en las poblaciones locales y ejercían justicia en su nombre en los asuntos que escapaban a los jefes locales o *curacas* a quienes, además, tenían que vigilar.<sup>294</sup>

Parte fundamental de la estructura política inca la conformaban los *curacas* o *kurakas*, quienes también han sido llamados en la historiografía “señores étnicos”. Esta categoría es, en cierta medida, ambigua dado que su figura operaba en diversas y desiguales unidades sociopolíticas. Guaman Poma ostentó –según él– este cargo. Si bien, los gobernantes de los grupos conquistados fueron incorporados a la jerarquía inca, en el nivel más básico, el *ayllu*, su autoridad era reconocida por la comunidad al erigirse como descendiente de la *huaca* y del fundador del grupo. Algunos de estos jefes eran, además, la cabeza de un conjunto de *ayllus* interrelacionados de manera desigual en la que uno se erigía jefe o *curaca* y al que los diversos grupos le debían trabajo y otras obligaciones.<sup>295</sup>

---

tenía preeminencia sobre el *urin*, pero ambos participaban en el gobierno y para la sucesión siempre había, de una o de otra forma, al menos dos candidatos, que compiten o pelean abiertamente. Pease, *Los últimos incas del Cuzco...*, pp. 95-96.

<sup>294</sup>Favre..., *Los incas*, pp. 70-73.

<sup>295</sup> Henri Favre llama a este nivel de organización “jefatura”. *Ibid.*, p. 43.



De acuerdo con estos diversos niveles sus funciones podían variar, pero por lo general los *curacas* de cada *ayllu* tenían obligaciones administrativas: repartían las tierras, organizaban los trabajos colectivos y dirimían las diferencias. Eran también jefes de guerra, cobradores de tributo, administradores, jueces y constructores; su importancia era proporcional al número de tributarios que administraban.<sup>296</sup> El cargo era hereditario por lo que este poder local se iba afianzando en sólidos linajes, aunque no por ello se hacía menos fuerte el poder central, pues las relaciones entre éstos y el Inca eran fuertemente personalizadas y fundadas en la reciprocidad.

Una última distinción que resulta de gran interés en la organización inca es que los nobles o *ayllus imperiales* estaban divididos entre los “de derecho” y los “de privilegio”. Los primeros eran los linajes incas que conformaban las *panacas* (existían diez en 1532), a uno de los cuales estaría adscrita la madre de Garcilaso de la Vega.<sup>297</sup> Los nobles de privilegio eran aquellos a quienes el Inca les había concedido cargos políticos o que realizaron alguna actividad destacada de servicio en la guerra, como por ejemplo los *caviñas* o los mismos *yarovilcas*, a los que pertenecía Guaman Poma y que se asentaron, por órdenes del Inca Túpac Yupanqui en la región de Huamanga

---

<sup>296</sup> Wachtel, *Los vencidos...*, p. 120. Se ha propuesto que los curacas administraban unidades de diferente número de personas, organizadas decimalmente, de manera que había curaca de 10 000 cabezas tributarias, que se llamaba *huni curaca* hasta el que gobernaba unidades pequeñas de 100 cabezas, llamado *pacha curaca*. Vid. McEwan, *The incas...*, p. 114.

<sup>297</sup> Isabel Chimpu Ocello pudo haber pertenecido a la *panaca* de Huáscar, por lo que sorprende que haya sobrevivido a la persecución que hizo Atahualpa; pero también existe la posibilidad de que el propio Huáscar haya roto los lazos con ellos durante su reinado. “La última sucesión de la época prehispánica fue el traspaso de los poderes a los hijos de Wayna Qhapaq, que culminó con la terrible guerra dinástica entre Waskhar y Atawallpa. Este conflicto fue la espoleta que hizo estallar la rivalidad latente durante tanto tiempo entre el *panaca* de Pachakuti, llamado *Hatun ayllu*, y el de Thupa Inka Yupanki, o *Qhapaq Ayllu*. Por sus madres, Atawallpa estaba estrechamente identificado con el *Hatun ayllu* y Waskhar con el *Qhapaq Ayllu*. Whaskar puso en peligro todo el sistema privilegiado de riqueza” en D’Altroy, *Los incas...*, p. 141 siguiendo a Cabello de Balboa, 1951, p. 464. Además, Huáscar tomó la decisión de romper con su propio linaje del Alto Cuzco y declarar su nueva filiación con el Bajo Cuzco al emprender una ciudad en Calca en la que había pensado vivir.

- ***La tradición Huamanga-Lucanas***

Acabó de andar el autor don Phelipe Guaman Poma de Ayala en el mundo, teniendo de edad de ochenta años. Y acordó de bolberse a su pueblo de donde tenía casas y sementeras y pastos y fue señor principal, cauesa mayor y administrador, protetor, tiniente general de corregidor de la dicha prouincia de los yndios Andamarcas, Soras, Lucanas por su Magestad y píncipe [*sic*] deste rreyno.<sup>298</sup>

Según su propio relato, Felipe Guaman Poma de Ayala, fue corregidor de la provincia de Andamarcas, Soras y Lucanas.<sup>299</sup> Actualmente estos espacios corresponden a lo que hoy es el departamento de Ayacucho en Perú.<sup>300</sup> Sin embargo para la época colonial, no sólo la ciudad de Ayacucho recibía el nombre de Huamanga, sino que la región se reconocía bajo el mismo apelativo. La historia de la conformación de esta región es imprescindible para comprender, no sólo el espacio en que vivió el autor de la *Nueva Corónica y buen gobierno*, sino también para esbozar el contraste que esta región mantuvo desde muy temprano respecto al Cuzco. Mientras que éste se consideraba el centro articulador del Tahuantinsuyu, Huamanga fue una región que presentó constantes dificultades al dominio inca.

Huamanga vivió la expansión del imperio Huari, uno de los primeros estados expansionistas andinos, entre 600 y 1100 d.C.<sup>301</sup> A la caída de éste, la región estuvo bajo el

---

<sup>298</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 1096 [1106].

<sup>299</sup> Lucanas fue en la época colonial un corregimiento, sin embargo también encontramos a los lucanas como un grupo originario de la región que también fue controlada por los incas.

<sup>300</sup> En la división política actual Lucanas y Humanga son dos provincias que conservan los mismos nombres desde el siglo XVI. Andamarca es una ciudad dentro de la provincia de Lucanas y Soras, una ciudad dentro de la provincia de Sucre. Todas ellas dentro del departamento de Ayacucho.

<sup>301</sup> Dentro de la cronología propuesta por John Rowe en 1962, el “Estado panandino Huari-Tihuanaco” corresponde al Horizonte Medio. Para una visión de los desarrollos de esta cultura en la zona de Humanga, *vid.*, Luis Guillermo Lumbreras, *Las fundaciones de Huamanga: hacia una prehistoria de Ayacucho*. Lima, [Club Huamanga], 1974. Y para las relaciones entre Huari y Tihuanaco, *vid.*, Bruce D. Owen y Paul S. Goldstein, “Tiwanaku en Moqueagua: interacciones regionales y colapso” en Peter Kaulicke y William Isbell, *Huari y Timanaku: modelos vs evidencias*. Lima, Boletín de Arqueología PUCP, núm. 5, 2001, pp. 169-188.

dominio de los *chancas*,<sup>302</sup> quienes opusieron una feroz resistencia a los incas, hasta que finalmente, en 1470, los incas, guiados por Pachacutec,<sup>303</sup> lograron vencerlos.



Fue también escenario de la llegada de numerosos y diversos grupos de *mitmaes* quienes, bajo la impronta inca, llegaron a controlar territorios de suma importancia para la producción al tiempo que garantizaban la sumisión de estos pueblos. Finalmente, ante la conquista española algunos de estos grupos se aliaron con los españoles en busca de una alianza efectiva en contra de los incas; sin embargo, también fue esta región la que vio crecer al movimiento del *Taqvi Onqoi* y, en consecuencia, fue el área que abarcó la campaña de extirpación de

<sup>302</sup> “Cuando se habla de «dos chancas» es posible entender dos realidades complementarias: «chancas» es la denominación, comprobada en la estructura tributaria colonial temprana, de los habitantes de la actual provincia de Andahuaylas, divididos para efectos administrativos en «chancas de las punas» y «chancas de los valles». La otra acepción del término es la afirmación de la existencia de una «confederación chanka», unión de grupos locales enfrentados a los incas y, luego de su derrota, adscritos a la administración incaica desde Vilcashuamán.” Enrique González Carré y Denise Pozzi-Escot, “Arqueología y etnohistoria en Vilcashuamán” en *Boletín de Arqueología del Instituto Francés de Estudios Andinos*, núm. 6, 2002, p. 81.

<sup>303</sup> Pachacutec es el nombre que Garcilaso de la Vega le da a este Inca; sin embargo, Guaman Poma de Ayala le llama a este mismo personaje Pachacuti. En este trabajo respetaré en cada caso el nombre que aparece en cada crónica y en el resto lo llamaré Pachacutec, para distinguirlo tanto del cronista Juan Santa Cruz Pachacuti como del vocablo *pachacuti* que quiere decir literalmente “cambio de la tierra” y que se usa para denominar los cambios drásticos ya sean de ciclo o de época.

idolatrías encabezada por Cristóbal de Albornoz, en la cual participó Guaman Poma de Ayala como intérprete.

### *Huamanga bajo el dominio inca*

Las relaciones entre los pueblos asentados en la región de Huamanga y los conquistadores durante la segunda mitad del siglo XVI son en gran medida resultado de la guerra de los incas contra los chancas. Este conflicto se convirtió en el episodio fundador de la grandeza expansionista inca, ya que, hasta antes de ser vencidos por los incas, existía en el Altiplano cierto equilibrio pues ningún grupo había conseguido dominio por sobre otros y el orden se mantenían mediante las relaciones de reciprocidad.

No es mi intención abundar en la guerra de los incas con los chancas, en todo caso conviene advertir que el dominio inca provocó que los *chancas*, y grupos afines a ellos enconaran aún más la férrea rivalidad con los cuzqueños. La recién adquirida superioridad de los incas sobre otros *curacas* quienes, a partir de entonces, estimaron y buscaron la reciprocidad con el Inca, también trajo consigo la necesidad de modificar, sin trastocar del todo, los modelos de organización existentes para garantizar la vigilancia y pacificación de la región de Huamanga.

La resistencia de los chancas no fue la única frente al dominio inca. “En el sur de Huamanga, los pueblos soras y lucanas estaban bien organizados y eran ricos y ferozmente independientes. Resistieron en una fortaleza regional durante más de dos años.”<sup>304</sup> Los *angaraes* también combatieron mientras pudieron. La constante amenaza provocó que se implementaran formas de control que involucraban directamente las formas de organización

---

<sup>304</sup> Steve Stern, *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española. Huamanga hasta 1640*, Trad. de Fernando Santos Fontaenla, Madrid, Alianza editorial, 1986, pp. 48-49.

del trabajo, de los recursos, de la producción y de la reciprocidad característica de todos los curacazgos andinos.

La primera decisión del Inca Pachacutec fue establecer en Vilcashuamán uno de los principales centros político administrativos del Tahuantinsuyu.<sup>305</sup> Hasta ese momento el curacazgo abarcaba las localidades de Lucanas, Soras, Andamarca, Andahuaylas, Huamanga y Huancavelica e incluía no sólo a los chancas sino a los *huanacas* (grupo al que pertenecía la familia de Guaman Poma). Toda esta zona pasó a formar parte del Chinchaysuyo. Sin embargo, el cambio más importante se dio a partir de una política de control inca, los *mitmaes*.

Los *mitmaq*, *mitmaqkuna*, *mitmaes* o *mitimaes*, eran grupos de personas que, junto con sus familias y autoridades eran enviados desde su lugar de origen a otras regiones para cumplir misiones específicas.<sup>306</sup> El traslado se hacía en función de los intereses del estado y en muchas ocasiones terminaban perdiendo en parte su filiación étnica.<sup>307</sup> Se ha hecho una distinción entre aquellos grupos desplazados por la necesidad de poblar una región y de explotar mejor sus recursos de aquellos otros que eran movilizados para colonizar zonas fronterizas de reciente incorporación al Tahuantinsuyu o por haber ocurrido en ellas sublevaciones.<sup>308</sup> Pease y Rostworowski concuerdan en que esta práctica existió desde tiempos preincaicos y que estaba estrechamente relacionada con las necesidad de controlar la producción de diversos productos, propios de los diferentes nichos ecológicos. Sin embargo, durante el gobierno de los incas esta figura adquirió nuevos matices, pues en algunos casos la orden de traslado podía ser

---

<sup>305</sup> Este punto contaba con guarniciones militares y almacenes estatales. También se establecieron centros de control político y administrativo en Quinua y Huamanguilla. Según el propio Guaman Poma, pasaba “el cuarto camino rreal por Bilcas Guaman, Andaguaylas y Guamanga” Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 355 [357].

<sup>306</sup> Rostworowski, *Historia del Tabuantinsuyu...*, p. 244.

<sup>307</sup> John Murra, *La organización económica...*, p. 230. Rostworowski no concuerda con esta opinión y afirma que no se les permitía trocar sus ropas y tocados y que conservaban sus propias costumbres, a diferencia de los *yanas*, quienes efectivamente perdían los lazos de unión con sus orígenes. Rostworowski, *Historia del Tabuantinsuyu...*, p. 244.

<sup>308</sup> Pease, *Los incas...*, p. 117.

considerada como premio o muestra de confianza que iba aparejada de honor y dádivas, a cambio de que ellos mantuvieran a raya a los rebeldes. En otros, se trataba de un castigo aplicado a grupos rebeldes; los habitantes originarios eran trasladados, despojados de sus tierras y bienes, y sustituidos por grupos fieles al Inca.<sup>309</sup>

Este último fue el caso de varios grupos de las regiones vecinas a Vilcashuamán, por lo que la región fue repoblada con grupos como los *acos*, *anta*, *papres*, *aymaraes*, *huancas*, *canchis*, *conas*, *collas*, *angaraes*,<sup>310</sup> entre otros. Todos ellos compartían la cultura inca,<sup>311</sup> pues al ser grupos aliados, los *curacas* llegaban a educar a sus hijos en el Cuzco. En el caso de los *chancas* de Andahuaylas no hubo traslados.<sup>312</sup>

La dominación inca de esta región incluía tanto la presencia militar, como la colonización de la zona con pueblos adeptos al Inca, el desplazamiento de los grupos rebeldes, o en algunos casos el despojo de sus tierras, pero en otras coyunturas se usaban algunas estrategias de conciliación.<sup>313</sup> Por ejemplo, los pueblos *lucanas* y *soras*, que eran orgullosísimos, se convirtieron en porteadores ‘de honor’ de las literas del Inca y de sus comunicaciones, y quedaron exceptuados de los demás servicios de trabajo que se solían exigir a los

---

<sup>309</sup> Por ejemplo, mientras que a los pueblos *Yanjos* se les concedieron tierras de pastos dominadas anteriormente por chocorbos, a los rebeldes de Huancavelica se les despojó de sus preciados campos de cultivo de coca. Stern, *Los pueblos indígenas del Perú...*, p. 52.

<sup>310</sup> Los *acos* al noreste de la actual ciudad de Ayacucho, *anta*, del pueblo de Huamngulla; *papres*, de las zonas de Tiquihuas, Hualla y Cayara; *aymaraes*, en la actual provincia de Aymaraes al sur de Abancay; *huancas*, procedentes del valle de Mantaro ubicados en Huanca-sancos, Sarhua y Lucanas; *canchis*, en los actuales pueblos de Pomabamba, Quispillacqta y Totos; *collas*, originarios del Altiplano del Titicaca y ubicados en Vilcashuamán y Andahuaylas; *angaraes*, originarios de Huancavelica ubicados en los pueblos de Chuschi y Canchacancha; *chilques*, establecidos en Cayara y Chincheros y los *yanabura*, procedentes del sur de Ayacucho establecidos en el pueblo de Auquilla. José María Vásquez González, *Huamanga: historia, tradición y cultura: desde la época prehispánica hasta la histórica Batalla de Ayacucho de 1824*. 2ª ed., Ayacucho, José María Vásquez González, 2011, p. 89.

<sup>311</sup> Así lo dejan ver los restos arqueológicos encontrados en la zona y las relaciones de tributarios encomendados en la temprana época colonial.

<sup>312</sup> Quedaron en la región grupos como los *burin anqara*, a los que pertenecían los *asto*, y otro grupo denominado *Tanquibua* de Huambalpa González Carré y Pozzi-Escot, “Arqueología y etnohistoria en Vilcashuamán...”, p. 89.

<sup>313</sup> “En lugar de destruir las huacas regionales más poderosas, los incas trataron de asimilar su prestigio al del Estado. [...] el Estado esperaba poner a los dioses locales a su servicio, establecer una red de lealtades y obligaciones mutuas que daría a la dominación imperial un carácter menos forzado.” Stern, *Los pueblos indígenas del Perú...*, pp. 49-51.

campesinos.”<sup>314</sup> A pesar de la diversidad de recursos para asegurar el dominio, muchas de estas maniobras representaban un alto costo al incario, pues al conceder privilegios no sólo se sacrificaban los excedentes que podían extraerse sino que tampoco se terminaban de asegurar las lealtades. Es decir, al romper o exceder las relaciones básicas de parentesco y reciprocidad que operaban a nivel de *ayllu* o, incluso a nivel de la comunidad, el estado inca apelaba a la fuerza militar y a la injerencia de los *mitmaes* para controlar los recursos, la producción y la población.

La región de Huamanga se distinguió por el contraste y por la confrontación directa con el Cuzco. Su rebeldía les costó desplazamientos y despojos; sin embargo, “los pueblos locales mantuvieron orgullosos sus tradiciones orales de resistencia contra los incas invasores”.<sup>315</sup> Se forjaba así una tradición marginal a la cuzqueña, que no logró la misma atención de los conquistadores, pero que, al menos en parte, logró llegar hasta nosotros. Por otra parte, la región se fue poblando de nuevos grupos, que como la familia de Guaman Poma, llegaron a imprimir nuevas dinámicas. Estos grupos dependían del favor del Inca y éste de los servicios prestados, por lo que sus derechos dependían directamente de la de él. Aspecto que sería capital para el juicio que Guaman Poma entabló por su derecho a tierras en esta zona.

### *Huamanga después de la Conquista*

Guaman Poma afirma que su padre, Martín Guaman Mallqui de Ayala, fue uno de los fundadores de Huamanguilla en 1539,<sup>316</sup> aunque primera fundación se movió, un año después, hacia el sitio que ocupa hoy la ciudad de Ayacucho en donde su hermano sirvió en el Hospital.

---

<sup>314</sup> *Ibid.*, pp. 52-53. “La población de Lucanas y Parinacochas tuvo una función especializada dentro del Tahuantinsuyu al actuar de ‘anderos del Inca’ [...] los soras servían de correo al Inca” Rafael Varón Gabai, “El Taki Onqoy: las raíces andinas de un fenómenos colonial”, p. 391.

<sup>315</sup> Stern, *Los pueblos indígenas del Perú...*, pp. 52.

<sup>316</sup> “Don Martín de Ayala Señor y Gobernador fue primer conquistador y poblador de la ciudad de Guamanga”. Así inicia Guaman Poma su querrela contra los indios chachapoyas en 1597. Ossio, *En busca del orden...*, p. 79.

De los primeros encomenderos de Huamanga Guaman Poma guardó una buena imagen,<sup>317</sup> varios de ellos establecieron endeble pero fructíferas alianzas con los *curacas* locales.<sup>318</sup>

En 1542, cuando se promulgaban las Leyes Nuevas, Cristóbal Vaca de Castro, enviado del rey para pacificar el Perú, enfrentó y venció, en los llanos de Chupas (Huamanga), a los ejércitos de Diego de Almagro, el Mozo.<sup>319</sup> El bando triunfante estaba formado por pizarristas, e indios leales como los *chachapoyas*, *cañaris* y *huanacas*; pero a pesar de que Guaman destaca la participación de su padre en esas filas; durante el pleito de tierras que años después sostuvo en Chupas, fueron precisamente los indios *chachapoyas* quienes argumentaron mayores derechos que Guaman y su familia. Este grupo como otros grupos de indios aliados se asentaron en la región como recompensa por su participación del lado de la Corona.<sup>320</sup> Otros cambios se dieron a partir de la creación de las encomiendas,<sup>321</sup> a causa de las epidemias<sup>322</sup> y después como consecuencia de las reducciones ordenadas por el virrey Toledo en la década de 1570.<sup>323</sup>

---

<sup>317</sup> En su opinión, “El primer cauallero don Pedro de Córdoua Gusmán, [...] de la encomienda de los Lucanas yndios, fue muy gran santo hombre, cristianícimo”. Guaman destaca que este señor partía su salario con sus indios encomendados, que no entraba al repartimiento, daba mucha limosna y no pedía *mita*. Guaman Poma, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 727[741].

<sup>318</sup> Cada grupo manejó su relación con los españoles de diferente manera: “los pueblos lucanas de Andamarca y Laramati reconocieron inmediatamente a las españoles como sus nuevos señores.” “Los kurakas de los pueblos de lucanas Laramati se proclamaron ‘amigos de los españoles’ cuando pasó por Vilcashuamán el séquito victorioso en ruta hacia su entrada histórica en el Cuzco”. Stern, *Los pueblos indígenas del Perú...*, pp. 63.

<sup>319</sup> Una narración detallada de esta batalla puede encontrarse en Prescott, William. *Historia de la Conquista del Perú*, Madrid, Machado libros, 2006, pp. 323-333.

<sup>320</sup> Jaime Urrutia, “Las modificaciones regionales siglo XVI” en *Aquí nada ha pasado. Huamanga siglos XVI –XX*. Lima, IEP, COMISDEH, IFEA, 2014, p. 37.

<sup>321</sup> Las etnias colocadas en encomiendas para 1561 fueron: los soras, angaraes, hurin chillques, hanan chillques, lucanas, atunlucanas, vilcasbinchos, vilcas, guaytará, guamanga, uramarca, pablis, parixa, pomabamba, parcos, ocabamba, quinoa, callamarca, soripa, totos y guaylay. Teodoro Hampe, “Relación de los encomenderos y repartimientos del Perú en 1561” en *Historia y cultura*, núm. 12, Lima, Museo Nacional de Historia, 1979.

<sup>322</sup> La baja demográfica respondía también a una crisis de los recursos: la disminución de guanacos y vicuñas silvestres debido a la caza desordenada, y la hambruna de 1565.

<sup>323</sup> Para la Visita de 1571 hay cambios en la población, se ve una mayor densidad de los grupos soras, lucanas angaraes y chocorbos. Asimismo se conservan todavía asentamientos de mitmaes como los de Guarochirí, Chaclla, Yauyos, Manco, Laraos y Mama. Jaime Urrutia, “Las modificaciones regionales siglo XVI” ..., p. 47. Las cargas de trabajo también aumentaron: “Las minas de mercurio, o azogue, en Huancavélica recibirían 3000 mitayos venidos en su mayor parte de los distritos rurales de Huamanga.” Stern, *Los pueblos indígenas del Perú...*, pp. 136.



En 1565 se fundó el corregimiento de Humanaga y desde entonces se convirtió en cabeza de provincia.<sup>324</sup> Esta institución pronto se convirtió en una vía de saqueo de recursos y bienes,<sup>325</sup> por lo que pronto tuvo varios detractores, comenzando por los eclesiásticos, especialmente los franciscanos y dominicos, así como el propio Guaman Poma de Ayala en cuya obra denuncia insistentemente las malas prácticas de estos funcionarios y particularmente las del corregidor de Lucanas, Cristóbal de Ovando a quien acusa de cruel y “soberbioso”.<sup>326</sup>

Otro de los problemas políticos que sufría la región era la usurpación de *curacas*,<sup>327</sup> es decir, que el cargo podía quedar en manos de indios que no eran nobles, por ejemplo, cuando los mandones concedían estos cargos a los esposos o “amancebados” de sus hijas o hermanas. Guaman Poma denuncia, en varias ocasiones, los abusos que cometían estos curacas “sin derecho”.<sup>328</sup> Más allá de la mera usurpación, el problema fue que a estos *curacas* se les concedió jurisdicción criminal y civil lo que aumentó su poder de forma inusitada,<sup>329</sup> lo que se agravó por la novedad de que el cargo era hereditario y vitalicio y no podía ser sustituido en caso de cometer crímenes y abusos, como sí podía serlo en tiempos de los incas.

La región de Huamanga nunca dejó de enfrentar pugnas y contiendas. Desde ahí se organizó el ataque contra los incas rebeldes que, después de la derrota de la rebelión iniciada

---

<sup>324</sup> “Huamanga se convirtió entonces en cabeza de provincia y corregimiento, teniendo a su cargo los partidos de Huamanga, Huanta, Angaraes, Castrovirreyna, Huancavelica, Lucanas, Parinacochas, Vilcashuamán y Andahuaylas” Vásquez Gonzáles, *Huamanga: historia, tradición y cultura...*, p. 157.

<sup>325</sup> Las funciones ideales de los corregidores eran: vigilar los levantiscos de los indios, congregarlos en núcleos urbanos, reprimir delitos, evitar la injerencia de los doctrineros en la justicia seglar y terminar con los abusos a los indios. Rafael Varón Gabai, “El Taki Onqoy: las raíces andinas de un fenómeno colonial” en Luis Millones, *El retorno de las huacas*, Lima, IEP, 1990, p. 387.

<sup>326</sup> “Como a un corregidor de los Lucanas, gran letrado, lescniado Cristóbal de Ouando. Anaya, Mercado, estos dichos fueron muy crueles y soberbiosos; escriuir la uida déstos es nunca acauar” Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 607 [621]. Cabe señalar que también reconoce a aquellos que fueron buenos en su cargo, como el caso de “el corregidor de la prouincia de los Lucanas, Gregorio Lopes de Puga” a quien considera justo porque honraba a los principales, echaba a los tenientes mestizos y mulatos y castigaba a los españoles “gugamundos”. Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 607 [621].

<sup>327</sup> Varios casos de Huamanga fueron registrados en la *Relación de Huamanga* de 1557.

<sup>328</sup> Gonzalo Quispe Guarcaya era indio tributario que se hizo *curaca* principal de los Lucanas. “Ues aquí cómo un yndio tributario y borracho coquero le mete en gran trauajo a los indios.” Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 766 [780].

<sup>329</sup> Roberto Levillier, *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú: su vida, su obra (1515-1582). Años de andanzas y de guerras (1515-1572)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1935, p. 262.

por Manco Inca en 1535,<sup>330</sup> habían establecido en la ceja de selva del río Apurímac un reducto de resistencia y a los que se les conoció como los incas de Vilcabamba.<sup>331</sup> Además de Manco Inca, tres de sus hijos llevaron la *mascapaycha*. Entre 1545 y 1558 Sayri Túpac Inca inició varias negociaciones<sup>332</sup> con los españoles y murió envenenado en el Cuzco. Le siguió Titu Cusi, quien mantuvo la guerra contra los españoles hasta 1571. En 1565 un curaca delator denunció un proyecto de sublevación general, lo que provocó primero una persecución por parte de los españoles y luego un ciclo de negociaciones con el gobernador, el Lic. Lope García de Castro, que no llegaron a buen fin pues Titu Cusi no aceptó abandonar Vilcabamba pero concedió deponer las armas para obtener la independencia y el reconocimiento de su región pero al final murió de manera misteriosa.<sup>333</sup> Finalmente Túpac Amaru, el tercer hijo de Manco Inca, fue capturado y asesinado con un amplio despliegue de crueldad por órdenes del virrey Toledo.<sup>334</sup> Desde el siglo XVIII, Tupac Amaru se ha forjado desde como un símbolo de la resistencia indígena andina que periódicamente resucita de entre las cenizas al ser recuperado por los nuevos levantamientos y rebeliones de los pueblos andinos.

La legitimidad de la rebeldía de los Incas de Vilcabamba es justificada por Titu Cusi Yupanqui, pero también por Guaman Poma de Ayala pues ambos asumen que la rebeldía de Manco Inca estaba justificada en tanto su generoso comportamiento había sido mal correspondido por la codicia y crueldad de los conquistadores. Más allá de las razones

---

<sup>330</sup> Esta rebelión indígena se extendió por todo el territorio y mantuvo un cerco a Cuzco durante casi un año. La caída del mismo se debió a la ayuda que dio Almagro al regreso de su expedición de Chile, así como por los refuerzos de grupos indígenas aliados de los españoles, particularmente de los huancas. A la defensa de la ciudad acudió el padre del Inca Garcilaso de la Vega.

<sup>331</sup> Vilcabamba se eligió como escondite de la resistencia inca por la preeminencia simbólica que tiene el Antisuyu como rumbo por donde nace el sol, y por contar con una mínima ventaja geográfica para intentar atacar el Cuzco.

<sup>332</sup> Los intentos de negociación y ocupación del territorio iniciaron con Diego Almagro en 1537; Gonzalo Pizarro intervino pero no logró extraer al Inca, aunque sí Titu Cusi quien era niño. Posteriormente Francisco Pizarro intentó negociar con Manco Inca ofreciéndole la devolución de su mujer, Cura Ocllo, pero antes fue asesinada en Ollantaytambo. Liliana Regalado, *El Inca Titu Cusi Yupanqui y su tiempo*, p. 43.

<sup>333</sup> *Vid.* Liliana Regalado de Hurtado, “Estudio preliminar” en Titu Cusi Yupanqui, *Instrucción al licenciado Lope García de Castro*, Lima, PUCP, 1992, pp. XI-LVIII.

<sup>334</sup> *Idem.*

esgrimidas, los Incas de Vilcabamba nunca formaron un Estado<sup>335</sup> pues no pudieron restablecer las articulaciones con los diferentes grupos de la región al no poder recuperar los recursos que permitieran la reciprocidad con ellos.<sup>336</sup> Independientemente de la amenaza real que pudieron haber constituido “su existencia fue vista por autoridades como un foco de subversión cuya erradicación era imprescindible.”<sup>337</sup> Sin embargo, durante una primera época, los españoles no intentaron sino negociar, pues se encontraban envueltos en sus propios conflictos armados. Fue hasta después de que surgieron en la región movimientos como el *Taqui Onqoy* y otros levantamientos indígenas que el Virrey Francisco de Toledo determinó acabar con los de Vilcabamba.

### El Taqui Onqoi<sup>338</sup>

Durante la persecución al complot armado por Titu Cusi Yupanqui se descubrió en las regiones de Jauja y Huamanga<sup>339</sup> un movimiento, no bélico sino milenarista.<sup>340</sup> Este movimiento llamado *Taqui Onqoi* aglutinó a numerosos indios que creían que la *mita*, o turno, de los dioses españoles había llegado a su fin, que se avecinaba un nuevo *Pachacuti* y que las

---

<sup>335</sup> George Kubler, “The Neo-Inca State (1537-1572)” en *The Hispanic America Historical Review*, vol. 27, núm. 2, 1947, pp. 189-203.

<sup>336</sup> Hay otras posturas como la de Edmundo Guillén, quien afirma que “Manko Inka Yupanki, desde el reducto patriota de Vilcabamba, continuó la guerra de reconquista contra los invasores, mediante la guerra de guerrillas”. Así mismo afirma que Vilcabamba tuvo provincias tributarias, cuya ubicación geográfica se halla aún en proceso. “Tres documentos inéditos para la historia de la guerra de Reconquista Inca” en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Peruanos*, vol. 13, núm. 1-2, 1984, p. 25.

<sup>337</sup> Raquel Chang-Rodríguez, “Rebelión y religión en dos crónicas indígenas del Perú de ayer” en *Revista literaria latinoamericana*, año 14, núm. 28, 1988, pp. 176.

<sup>338</sup> También puede encontrarse como Taki Onkoy, como Taki Onqoi o como Taqui Ongo. *Taqui* significa canto y *Ongo*, enfermedad.

<sup>339</sup> El movimiento que duró alrededor de una década se extendió hasta las regiones de Lima, Cuzco y La Paz.

<sup>340</sup> Si bien el milenarismo, en su sentido original, forma parte de la escatología cristiana sobre “los tiempos finales” o “el estado final de mundo”, el concepto se ha usado con mayor amplitud para referirse a un tipo particular de salvacionismo. En este sentido, el Taqui Onqoi presenta una idea de salvación: colectiva, terrenal, inminente, total y milagrosa, en tanto que debía realizarse por o con la ayuda de intervenciones sobrenaturales; además plantea la necesidad del exterminio de “los malos”, en este caso, los invasores españoles. Porque cumple con estas ideas características del milenarismo cristiano adopto su operatividad para calificar al movimiento andino. *Cfr.* Norman Cohn. *En pos del Milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Madrid, Alianza, 1981, pp. 14-15.

huacas andinas, antes vencidas, renacerían y mandarían hambre, plagas y muerte a todos los españoles y a aquellos que hubiesen dejado el culto las huacas para convertirse al cristianismo.

El movimiento fue descubierto por el cura Luis de Oliveira<sup>341</sup> en la provincia de Parinacocha y Cristóbal Sánchez de Albornoz fue el encargado de suprimir esa idolatría, en cuya campaña participó Guaman Poma. En su fundamento, el *Taqui Onqoy* tiene una noción cíclica del tiempo, de etapas o edades que terminan para que renazca una nueva. Se habla de resurrección, e incluso de la aceptación de la derrota, pero con la posibilidad de renacer con una renovada división dual en torno a las *huacas*. Cristóbal de Molina, quien participó como informante en la campaña de extirpación declara:

Fue que ellos creyeron que todas las guacas del rreyno, quantas avian los cristianos derrocado y quemado, avian resucitado y de ellos se avian hecho dos partes: los unos se avian juntado con la guaca de Pachamama, y los otros con la guaca del Titicay, que todos andavan por el ayre hordenando el dar batalla Dios y vencelle, y ya le traían vencida, y que cuando el Marques entro en esta tierra avia Dios vencido a las guacas y los españoles a los Indios; empero que **agora dava vuelta el mundo**, y que Dios y los españoles quedavan vencidos desta vez y todos los españoles muertos, y las ciudades dellos anegadas, y que la mar avia de crecer y los avia de aogar, porque dellos no uviese memoria.<sup>342</sup>

Así, el inminente trastorno del orden se daría porque el mundo daba una nueva vuelta y con ella los españoles quedarían destruidos hasta que de ellos no quedara memoria. De acuerdo con Nathan Wachtel, “por su amplitud, el movimiento supera toda decisión consciente y nace de las creencias profundas vivas por entonces entre las masas indígenas.”<sup>343</sup> Es decir, los elementos que se pusieron en marcha formaban parte del imaginario indígena y ante la crisis reactivaron su tradición religiosa, pero orientada a la liberación. El naciente ciclo

---

<sup>341</sup> El Padre Luis de Olvera, el descubridor del movimiento del Taqui Onqoi, era un párroco que había intervenido ya en un pleito entre jesuitas y dominicos por la construcción de una casa. El cura favoreció abiertamente a los jesuitas (asentados en la región entre 1580 y 1590) y, después, al denunciar el movimiento idolátrico indígena reiteró su aversión a la labor misional de mercedarios (1541), franciscanos (1552) y dominicos (1561).

<sup>342</sup> Cristóbal de Molina, *Fábulas y mitos de los incas*. Citado en Nathan Wachtel, *Los vencidos...*, p. 285. El resaltado es mío.

<sup>343</sup> *Ibid.* 284.

sería el de la resurrección del imperio Inca y con él vendrían nuevas condiciones, una de ellas obligaba a excluir tajantemente a todo aquél que hubiese adoptado formas y costumbres españolas, de modo que para que encontraran lugar en la nueva era “los indios no deben ni comer ni vestir como españoles; las huacas les prohíben entrar en las iglesias y llevar nombres cristianos”.<sup>344</sup>

Otra característica de este movimiento es que las *huacas* ya no se hacían presentes en objetos, montañas, nubes, sino que se encarnaban en algunos indios. “Y así fue que hubo muchos indios que temblaban y se revolcaban por el suelo y otros tiraban de pedradas como endemoniados, haciendo virajes y luego reposaban”.<sup>345</sup> Estos trances de éxtasis que vivían los indios sin duda despertaron horror entre los españoles por lo que no es extraño que hayan desatado una campaña rigurosa y violenta para extirpar esas idolatrías que amenazaban el orden colonial. Los predicadores indios viajaban a diversas regiones exhortando a restaurar el culto a las *huacas* y pregonando historias atemorizantes de los españoles con la finalidad de que los indios evitaran el contacto con ellos y que huyeran a fin de no servirles. “Su milenarismo representa una teoría indígena acerca del estado de disyunción entre indios y españoles”.<sup>346</sup> La fractura fue alimentada y promovida en aras de radicalizarla y lograr la separación de ambos mundos para que las *huacas* pudieran arrasar con los españoles.

La campaña en contra del movimiento fue efectiva, en menos de una década se ubicó y castigó a los principales jefes, entre ellos Juan Chocne y, para la década de los setenta, no quedaban rastros del movimiento. Si bien, éste nunca fue armado, sí llegó a amenazar el orden y se quedó en el imaginario de unos y otros. La campaña de extirpación de idolatrías de Cristóbal de Albornoz duró de 1569 a 1572 y la participación de Guaman Poma en este

---

<sup>344</sup> Cristóbal de Molina, *Fábulas y mitos de los incas*. Citado en *Ibid.*, p. 287.

<sup>345</sup> Cristóbal de Molina, *Fábulas y mitos de los incas*. Citado en Juan M. Ossio, *Los indios del Perú*. 2ª ed., Quito, Abya-Yala, 1995, p. 186.

<sup>346</sup> Wachtel, *Los vencidos...*, p. 289.

episodio es fundamental para entender ciertos aspectos de su obra como la división en edades del mundo y su afán de evitar cualquier mezcla entre razas.

El siglo terminaba en la región de Huamanga bajo un deterioro colectivo que socavó la eficacia de las instituciones tradicionales y con el tiempo puso en peligro la subsistencia misma.

Guaman Poma salió de esta región por varios años, y cuando volvió:

Treynta años estando seruiendo a su Magestad, halló todo en el suelo y entrádole en sus casas y sementerías y pastos. Y halló a sus hijos y hijas desnudo [*sic*], seruiendo a yndios picheros, Que sus hijos y sobrinos y parientes no le conocieron porque llegó tan biejo; sería de edad de ochenta años, todo cano y flaco y desnudo y descalzo. [...] Y ancí halló destróydo con los trauajos de los dichos corregidores y padres de la dicha prouincia. Y halló en ello todos los yndios, yndias ausentes, como tenían tanto trauajo.<sup>347</sup>

El desgaste de las estructuras de origen inca había ahondado la explotación; los *curacas* de linaje habían sido desposeídos por aquellos que, aun siendo indios tributarios habían ganado el favor de los funcionarios. Al abrigo de sus rancieros linajes, ambos autores defendieron el lugar que creían les correspondía por derecho.

## 2. Herederos de dos grandes linajes

No obstante, las diferentes raigambres indígenas de las que abrevan Garcilaso y Guaman Poma, en ambos la tradición incaica de la memoria del pasado andino predomina en sus historias. Es decir, mientras que la pertenencia de Garcilaso a la estirpe inca impregna de manera más directa y evidente su conciencia histórica y determina la perspectiva idealizada del pasado andino que ofrece en su obra, en Guaman Poma sus vínculos con linaje inca son más bien inciertos pero al mismo tiempo necesarios para él. Debo por ello insistir en que, así como resulta indispensable hacer énfasis en las diferencias de sus linajes, y por ende en las tradiciones de las que abrevan, también es preciso no perder de vista que, sin las redes, a veces forzadas,

---

<sup>347</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, f. 1094 [1104] a 1097 [1107].

que Guaman Poma teje con los incas, sus posibilidades de establecerse como interlocutor ante las autoridades coloniales se habrían visto disminuidas.

Antes de hacer el recorrido por sus respectivos linajes, es preciso anotar que pese a que ambos autores recuperan su estirpe incaica, cada uno le concede pesos distintos, pues también de sus otros abolengos (el español para Garcilaso y el yarovilca para Guaman) dependió el desarrollo de su vida, las posibilidades que tuvieron para su educación, las funciones que llegaron a ocupar dentro del virreinato, el tipo de pleitos y litigios que cada uno entabló con el régimen colonial, y en última instancia las repercusiones y alcances de sus obras.

- ***Incas, conquistadores y poetas***

En un mundo en el que la pureza de sangre era la suprema credencial, el linaje resultó de suma importancia, para el autor de los *Comentarios reales*. Su doble raigambre lo condenó a una amedrentadora posición social, pero también lo condujo a ultramar donde se imbuyó en una cultura renacentista que germinó en él como en pocos y que a la postre le redituó momentos de fama y reconocimiento. Supo Garcilaso jugar en cada momento con sus tradiciones disímiles y en principio irreconciliables hasta hacerlas una misma: la suya. No dudó para ello en cambiar su nombre, en abrazar y dominar la lengua de su padre, pero tampoco en hacer del quechua, la herramienta más valiosa para consagrarse como historiador. Así transcurrió la vida de este personaje, buscando el equilibrio entre dos rancios linajes; derrochó amor y no poca nostalgia por el mundo materno que había dejado siendo un mozo; se proclamó orgulloso mestizo y abrazó todas las posibilidades de su ser, demostró que se podía ser indio, mestizo, hombre renacentista y maestro de la prosa en castellano sin contradicción; en la confluencia de sus linajes y por sus pertenencias y arraigos múltiples se configuró como un hombre moderno.

Nació en el Cuzco, el otrora centro del Tahuantinsuyu y sede del poder inca, el 12 de abril de 1539, apenas seis años después de la ejecución de Atahualpa por parte de los españoles y a tan sólo tres años del cerco al Cuzco orquestado por el inca rebelde: Manco Inca. Gómez Suárez de Figueroa fue el nombre con el que bautizaron a Garcilaso de la Vega, mismo que mantuvo hasta los 24 años y que cambió una vez frustradas las expectativas y aspiraciones con las que había viajado hacia el Viejo Mundo. La alcurnia de sus padres, el Capitán Sebastián Garcilaso de la Vega, y la *palla*<sup>348</sup> Isabel Chimpu Ocllo, permitieron al niño Suárez gozar de ciertas ventajas tales como el acceso a una esmerada educación y un cómodo estilo de vida en sus primeros años. Sin embargo, al ser hijo ilegítimo por haber nacido fuera del matrimonio, su calidad de mestizo y de “bastardo”,<sup>349</sup> condicionó en gran medida el transcurso de su vida: su salida del Perú y el recuerdo siempre vívido del mismo.

La vida y obra de este personaje ha sido abordada de manera prolija;<sup>350</sup> de su trajinar por España, de su gusto por los caballos, de sus amistades jesuitas, de su biblioteca y de su participación en la Guerra de las Alpujarras sabemos minuciosos detalles y, aunque sin tantos pormenores, también conocemos su vida en el Cuzco; pero valga aquí la intención de destacar únicamente aquellos rasgos de su doble raigambre que nos permitirán comprender su obra.

---

<sup>348</sup> Hay diferentes términos quechuas para referirse a las mujeres de la nobleza inca: la esposa principal del Inca poseía títulos como el de *Coya* “reina” y el de *Mamanicik* que quiere decir Nuestra Madre. Las consortes secundarias y otras mujeres de la realeza recibían el nombre de *palla*, mientras que las princesas y otras hijas de sangre real eran llamadas *ñusta*. En este sentido sería más pertinente llamar a Isabel Chimpu Ocllo *ñusta* pero es más común que se le denomine *palla*. D’Altroy, *Los Incas...*, p, 123.

<sup>349</sup> “Es difícil separar los sentimientos de los españoles respecto a la mezcla racial, tal como afectaba a los mestizos, de su posición de ilegítimos, puesto que el 95 por ciento de la primera generación de mestizos eran ilegítimos. A juzgar por el trato dispensado a los pocos mestizos legítimos, a quienes se aceptaba como iguales cabales, los españoles debieron de considerar la ilegitimidad como una tacha más seria que el mestizaje con los indígenas.” James, Lockhart. *El mundo hispanoperuano 1532-1560*, trad. Mariana Mould de Pease, México, FCE, 1982, p. 213.

<sup>350</sup> Carmelo Sáenz de Santa María, Raúl Porras Barrenechea, José de la Riva, Aurelio Miró Quesada, José Durand y John Grier Varner son quienes han realizado los trabajos más sistematizados en lo que se refiere a la biografía del Inca y que poco a poco han ido esclareciendo varios aspectos de la vida de este personaje.



## *El linaje materno: la Palla Chimpu Ocllo*

En el nombre de Dios amen; sepan cuantos esta carta de testamento vieron cómo yo Isabel Xuárez, india natural de esta ciudad del Cuzco, hija legítima de Huallpa Tupac y de Cusi Chimpu, mis padres naturales que fueron de esta ciudad, muger legítima que soy de Juan del Pedroche, estando enferma del cuerpo y sana de voluntad y en todo mi juicio y entendimiento natural [...]hago mi testamento en la manera siguiente.<sup>351</sup>

De esta manera se presenta, hacia 1571, la madre del Inca Garcilaso de la Vega. Once años después de la partida de su hijo a España, casada con un soldado español y bajo el nombre de Isabel Juárez, la *Palla Chimpu Ocllo*, en su testamento trae a colación a sus padres, pertenecientes a la dinastía inca que se podría rastrear hasta Manco Cápac, fundador del Cuzco.

Baste por ahora remontamos a Tupac Yupanqui, bisabuelo de Garcilaso, quien gobernó entre 1471 y 1493 y fue reconocido como un gran guerrero que, a la cabeza de sus huestes, logró el mayor número de conquistas para el Tahuantinsuyu. Su sucesor fue Huayna Cápac, padre de Huáscar y Atahualpa cuyas disputas por la sucesión dieron lugar a la fragmentación que resultaría coyuntural para la conquista de Perú.<sup>352</sup>

En este punto de la genealogía es preciso hacer un par de aclaraciones. De acuerdo con el propio Garcilaso de la Vega su linaje no deviene directamente de Huayna Cápac sino de Huallpa Túpac, hermano legítimo de éste. [Ver Fig. 1] Sin embargo, en la *Historia Índica* de Sarmiento de Gamboa, se niega que hayan existido más de dos hijos legítimos de Túpac Yupanqui.<sup>353</sup> La solución a este dilema la presentó Aurelio Miró Quesada,<sup>354</sup> a partir del testamento de Chimpu Ocllo en el que afirma ser hija de Huallpa Túpac y de Cusi Chimpu.<sup>355</sup>

---

<sup>351</sup> Testamento de la princesa Doña Isabel Chimpu Ocllo en “Cuatro testamentos” en *Revista del Archivo Histórico de Cuzco*, núm. 5, Universidad Nacional de Cuzco, 1954, p. 112.

<sup>352</sup> *Vid.* Cap. 2, “El conflicto entre Huáscar y Atahualpa”.

<sup>353</sup> No se puede soslayar la diferencia de criterios para evaluar la legitimidad de los hijos entre españoles e incas; pues entre los últimos el Inca podía tener varias mujeres.

<sup>354</sup> Miró Quesada, *El Inca Garcilaso y otros...*

<sup>355</sup> El testamento de la princesa Doña Isabel Chimpu Ocllo fue hallado por Raúl Porras Barrechenea en Montilla.

Por la cercanía del linaje con Huáscar, los parientes de Garcilaso, incluida la madre, vivieron de cerca las matanzas cometidas por los generales de Atahualpa. El cronista asegura que: “Algunos se escaparon de aquella ciudad, vnos que no vinieron a su poder, y otros que la mesma gente de Atahualpa de lastima de ver perecer la sangre que ellos tenían por diuina, cansados de ver tan fiera carniceria, dieron lugar que se saliesen del cercado en que los tenían.”<sup>356</sup> Así salvó la vida su madre, quien junto con otros niños y niñas escapó del asedio y trocó sus ropas de noble por las de gente común para evitar ser reconocida. Esta experiencia, múltiples veces oída por Garcilaso en voz de su tío Francisco Huallpa Túpac Inca Yupanqui y demás parientes, dejaría una impronta en la imagen de Atahualpa, como tirano y cruel, que aparece en los *Comentarios reales*.

La *Palla* Chimpu Ocllo encontró un lugar dentro del nuevo orden. Vivió por varios años al lado del Capitán Garcilaso hasta que, en 1549, por disposiciones oficiales,<sup>357</sup> tuvieron que separarse. Entonces, ella contrajo nupcias con el soldado Juan Pedroche, con quien tuvo dos hijas, Luisa de Herrera y Ana Ruiz, a las cuales el Inca Garcilaso nunca menciona.<sup>358</sup>

El linaje materno del cronista descansa sobre una compleja red de relaciones de parentesco que, en tiempos prehispánicos sostenían la estructura política y que constituían uno de los lazos inquebrantables de lealtad y compromiso, pero que también conllevaban descarnados conflictos y guerras. Esta configuración fue inevitablemente reformada después de la Conquista; sin embargo, en el caso del Inca Garcilaso, podemos encontrar resquicios de

---

<sup>356</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro IX, Cap. XXXVIII, p. 160v.

<sup>357</sup> La política oficial durante esta etapa de colonización tenía, por lo general poca efectividad real, pero una de las ordenanzas que encontraron mayor acatamiento fue la de propiciar los matrimonios de los conquistadores con mujeres españolas. El motivo era muy simple, la encomienda no podía pasar a manera de herencia, salvo que se tuviera hijos legítimos. Muchos encomenderos habían legitimado a sus hijos mestizos para que pudieran heredar sus propiedades, pero el título de la encomienda no era parte de ese derecho. Ver Lockhart, *El mundo hispanoperuano*... p. 199.

<sup>358</sup> Miró Quesada, *El Inca Garcilaso*..., p. 359.

aquellas estrechas relaciones de parentesco como las demostradas ante el sitio de ocho meses impuesto por Pizarro al niño Garcilaso y a su madre.

A mi madre y a los demás, que también nos quisieron matar, nos defendió el amistad de algunos que entraron, que aunque andavan con Gonçalo Piçarro eran amigos de mi padre, y volviendo por nosotros dixeron: “¿Qué os deven los niños de lo que hacen los viejos?”. Pereciéramos de hambre si no nos socorrieran los Incas y Pallas parientes, que a todas las horas del día nos embiavan por vías secretas algo que comer; pero era tan poco, por el miedo de los tiranos, que no bastava a sustentarnos.<sup>359</sup>

### *El linaje paterno: Capitán Garcilaso de la Vega*

Aunque no hubiera ley de Dios que manda honrar a los padres, la ley natural lo enseña, aún a la gente más bárbara del mundo, y la inclina a que no pierda ocasión en que pueda acrecentar su honra; por lo cual me veo yo en este paso obligado por derecho divino, humano y de las gentes, a servir a mi padre, diciendo algo de las muchas virtudes que tuvo, honrándolo en muerte, ya que en vida no lo hice como debiera.<sup>360</sup>

El Inca Garcilaso honró, vía las letras, no sólo a su padre, a quien dedica la segunda parte de los *Comentarios reales*, sino a todo su linaje paterno. De su noble prosapia, escribió la *Relación de la descendencia del famoso Garci Pérez de Vargas con algunos pasos de historia dignos de memoria*,<sup>361</sup> en ella, hace gala de la pertenencia de su padre a la más prestigiada nobleza castellana. La genealogía del Capitán Sebastián Garcilaso de la Vega, nacido en Badajoz, está encabezada por Garci Pérez de Vargas, famoso capitán en la reconquista de Sevilla, a partir de quien se describen los múltiples enlaces matrimoniales que unieron a los Vargas, primero con los linajes de los Sánchez, los Figueroa y luego con los Sotomayor, para finalmente emparentar

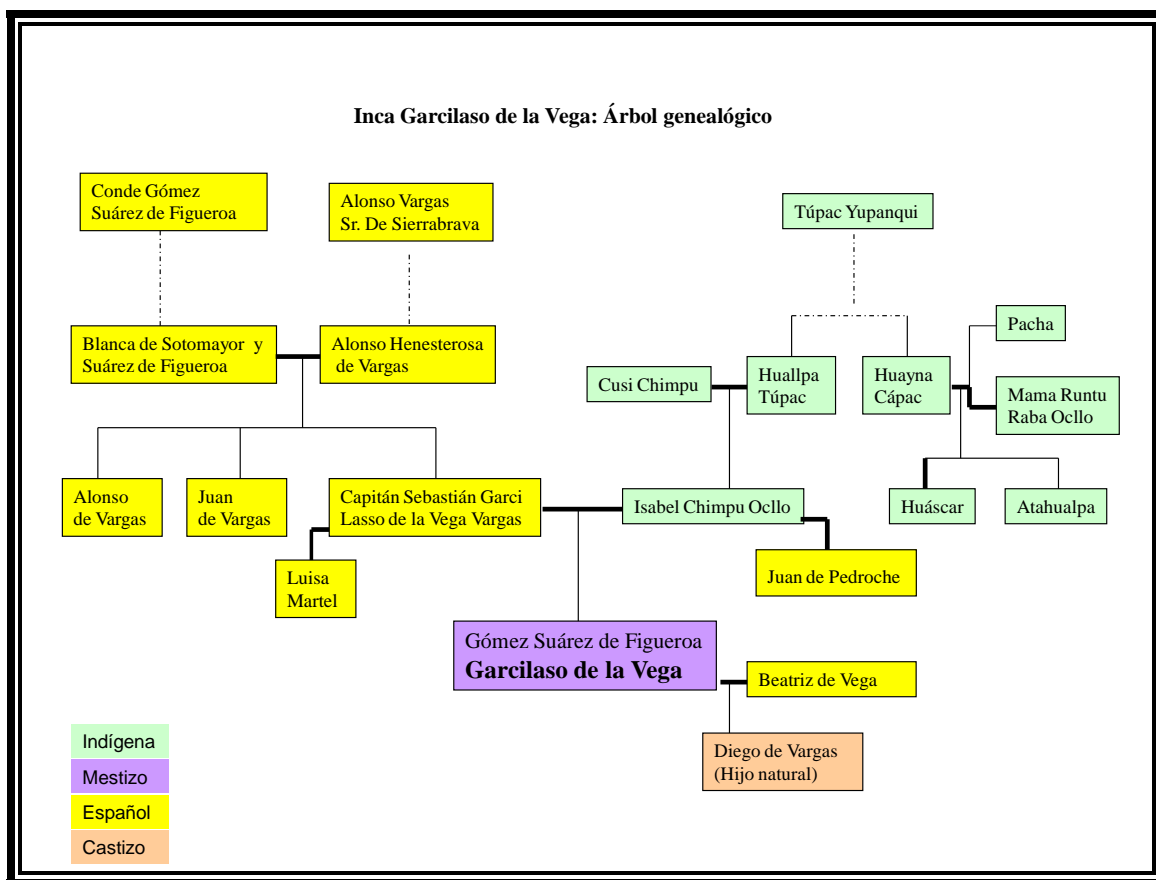
---

<sup>359</sup> Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, Buenos Aires, Emecé, 1944, Libro IV, Cap. X, T. II, p. 39. El compromiso de sus parientes quedó demostrado al arriesgar la vida con tal de prestarles ayuda. John Grier Varner, *El Inca: the life and times of Garcilaso de la Vega*, Austin, University of Texas, 1963, p. 72.

<sup>360</sup> Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, Libro VIII, Cap. XII, T. III, p.218.

<sup>361</sup> Éste era, en realidad, el desglose de los que iban a ser los capítulos iniciales de su obra titulada *La Florida*, sin embargo, el recuento genealógico vio la luz como obra separada en Córdoba 1596. Se conserva actualmente en la Biblioteca Nacional de Madrid y está publicado en el libro *G. de la Vega, El Inca* de Carmelo Sáenz de Santa María, Madrid, Quorum, 1987.

con los Lasso mediante Blanca de Sotomayor casada con el primer Conde de Feria, descendiente, por parte materna, de los Lasso de Vega.<sup>362</sup>



**Figura 1.** Elaboración propia a partir de Aurelio Miró Quesada, *El Inca Garcilaso y otros estudios garcilasistas*, Madrid, Ediciones de cultura hispánica, 1971, y Garcilaso de la Vega, *Relación de la descendencia del famoso Garcí Pérez de Vargas con algunos pasos de historia dignos de memoria*. En *G. de la Vega. El Inca*, Madrid, Quorum, 1987.

La rama de los Garcilasos era reconocida como de embajadores y poetas; probablemente, por tal motivo el Inca Garcilaso decide adoptar este nombre y no perpetuar el de su abuelo, apodado “El Ronco”.<sup>363</sup> Pero si las letras corrían por la sangre de sus parientes,

<sup>362</sup> Las ramas de los Vargas y la de los Figueroa se unen por el matrimonio de los abuelos. Alonso Vargas Henesterosa provenía de la segunda rama de los Vargas, y se había unido a los Tordoya mediante el matrimonio de Hernando de Vargas y Beatriz de Tordoya. Por su parte, Blanca de Sotomayor provenía de las familias Suárez y los Figueroa de Badajoz en Extremadura, su padre fue Gómez Suárez de Figueroa, apodado “el Ronco”, de quien tomarían el nombre de bautizo del Inca Garcilaso. Del matrimonio de Blanca y Alonso Henesterosa, nació el Capitán Garcilaso y tres hermanos; de los cuales Alonso de Vargas fue quien recibió al Inca Garcilaso en España, Juan de Vargas, que murió en el Perú y Gómez Suárez de Figueroa, nombre que recibe inicialmente e Inca.

<sup>363</sup> Además de su abuelo, pero el mismo nombre lo llevaba su tío, “cuya descendencia no vale la pena mencionar por la deshonra provocada”, dice el Inca Garcilaso. Tal vez, otra razón para cambiar de nombre. *Relación de la*

no lo hacía menos el ímpetu militar; igual que el Capitán, otros miembros de la familia habían tomado parte en la empresa de conquista americana; dos ellos habían encontrado el final de su vida en el Perú.<sup>364</sup>

Además de la nobleza de su linaje, del Capitán Garcilaso destaca la disparidad de papeles que jugó en múltiples episodios de la conquista de Perú y de las guerras civiles subsecuentes. Desde su llegada a América alrededor de 1525-30 participó en diversas expediciones, empresas y levantamientos.<sup>365</sup> Vale por ello hacer un modesto intento por situar los diversos conflictos que duraron al menos quince años. Si bien, éstos comenzaron como enemistades personales que dividieron a los recién llegados en almagristas y pizarristas,<sup>366</sup> conforme transcurrían los años, el conflicto adquirió un carácter de rebelión de quienes sin haberse asentado por completo disputaban el poder a los primeros pobladores. A partir de entonces los conflictos serán entre “leales” y “rebeldes”, es decir entre las facciones leales a Pizarro y a la Corona y aquellos que siguieron las aspiraciones de los dos Almagros, y después de Gonzalo Pizarro de consolidar un reino independiente en el Perú.<sup>367</sup> Baste por el momento

---

*descendencia del famoso Garci Pérez de Vargas con algunos pasos de historia dignos de memoria, en Sáenz de Santa María, G. de la Vega. El Inca...*

<sup>364</sup> Su tío Juan Vargas murió en la Batalla de Huarina y su tío segundo, Gómez de Tordoya en la batalla de Chupas. Carmelo Sáenz de Santa María, “Estudio preliminar” en *Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega*, Madrid, Ediciones Atlas, 1965, T.1, p. XI.

<sup>365</sup> La primera, junto con Pizarro, fue la pacificación de Buenaventura, en lo que hoy es Colombia; en 1536, acude al Cuzco para brindar auxilio ante el cerco impuesto por el levantamiento de Inca Manco; después, a lado de Gonzalo Pizarro, se enfila al sometimiento del Collao y Charcas, en esta etapa vive un periodo de tranquilidad y opulencia hasta que se desata la “Guerra de las Salinas”, conflicto entre las fracciones pizarristas y almagristas en el que Almagro fue derrotado y asesinado en 1538. Lockhart, *El mundo hispanoperuano...*, p.14.

<sup>366</sup> El primer desencuentro entre Pizarro y Almagro se da cuando el Rey Carlos V le concede al primero la conquista de la provincia del Perú, el cargo de Adelantado y la promesa de hacerlo Gobernador y Capitán General mientras que Almagro recibía la fortaleza de Tumbes con el nombramiento de hijodalgo. Después Pizarro no esperó los refuerzos que Almagro llevaría y se internó, sin él, en el Perú hasta Cajamarca donde finalmente apresó a al Inca Atahualpa. José María de Peralta Sosa y José María de Peralta Reglado, “Oro y sangre en Cajamarca” en *Norba. Revista de Historia*. Universidad de Extremadura, vol. 18, 2005, p. 167.

<sup>367</sup> Hubo cuatro personajes de apellido Pizarro involucrados en estos avatares: Francisco Pizarro es el primero en llegar y quien asesina a Atahualpa. En su primer viaje de regreso a España convoca a sus tres hermanos para que lo asistan en la empresa de conquista. Hernando será quien derrote y ejecute a Almagro, sin embargo, las vueltas en los bandos y las presiones de los enemigos en la corte provocan que en uno de sus viajes a España lo apresen y pase veinte años encerrado. Francisco terminó asesinado por almagristas en 1541. Juan y Gonzalo, los hermanos menores, se quedan a cargo de Cuzco en la ausencia de los otros hermanos, destacan por su crueldad y por los abusos hacia Manco Inca. Juan fue el primero en morir cuando lo alcanzó una pedrada en una batalla contra los

esbozar un panorama de la inestabilidad que asoló el Perú a partir de la síntesis que presenta James Lockhart sobre los distintos conflictos desatados entre conquistadores.

La primera guerra, la “Guerra de las Salinas”, terminó con la derrota y ejecución de Almagro en 1538. En venganza, los almagristas asesinaron a Francisco Pizarro en 1541 y, acaudillados por el hijo de Almagro, se posesionaron de gran parte del país hasta que fueron derrotados en 1542 en la “Guerra de Chupas” por el gobernador Vaca de Castro (aliado con los pizarristas). Las guerras de ambos Almagro fueron episodios imponentes, pero el levantamiento más serio de todos tuvo lugar en 1544, cuando Gonzalo Pizarro, hermano de Francisco, se rebeló contra el primer virrey del Perú, Blasco Nuñez Vela, y las restricciones de las Leyes Nuevas. Pizarro atrajo hacia sí no solamente a los descontentos sino también a un amplio sector de los hombres más poderosos del Perú, y procedió a perseguir al virrey a quien derrotó y mató en una batalla librada cerca de Quito en 1546. Para hacer frente a la situación la Corona envió al licenciado Pedro de la Gasca, quien, luego de reunir el contingente más grande visto hasta entonces en el Perú, hizo efectiva la caída y ejecución de Gonzalo Pizarro en 1548.<sup>368</sup>

De estos conflictos interesa para la actividad del Capitán Garcilaso el que encabezó Gonzalo Pizarro en 1544, pues el Capitán Garcilaso decidió huir del Cuzco y aliarse con el virrey Blasco Nuñez de Vela, provocando la persecución de él y su familia por Gonzalo Pizarro. Sin embargo, una sorpresiva reconciliación, después de la batalla de Huarina (batalla en la que se supone el capitán le cede su caballo “Salinillas” al rebelde y que posteriormente le merecería el título de traidor ante la Corona), lo dejó de nuevo en una posición favorable hasta el episodio definitivo en el que el Capitán vuelve a cambiar, oportunamente de bando y se une a Pedro de la Gasca, enviado de la Corona que sofoca definitivamente la rebelión.<sup>369</sup> De esta manera el Capitán Garcilaso recupera, una vez más, su posición de privilegio.

---

indios en 1536. Gonzalo fue el último que quedó de los cuatro y participó en los levantamientos en contra de las Leyes Nuevas. Llegó a ser propuesto candidato para encabezar un reino independiente en el Perú, y aunque se negó, en 1546 se le ajustició por haberse levantado en contra del Rey.

<sup>368</sup> Lockhart, *El mundo hispanoperuano...*, p. 14.

<sup>369</sup> De la Gasca, a cargo del contingente más grande visto hasta entonces en Perú, consiguió la victoria de la causa del Rey al derrotar y ejecutar a Gonzalo Pizarro en 1548. El levantamiento de Gonzalo Pizarro está detallado en John Hemming, *La Conquista de los incas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 316-325.

Los inesperados cambios y estrategias del Capitán Garcilaso para apoyar a uno y otro bando, lo llevaron a ganarse el título de “el leal de tres horas”.<sup>370</sup> Pero su volubilidad en cuanto a sus posiciones políticas no le impidió hacerse de una fortuna considerable que le permitía, a él, a la *Palla* y al niño Gómez Suárez, vivir con esplendidez.<sup>371</sup>

A partir de entonces, las decisiones del Capitán Garcilaso se encaminaron a asegurar y fortalecer sus nuevas prerrogativas y, dado que el matrimonio era –entre otras cosas– una estrategia de ascenso social, el conquistador, decide casarse con Doña Francisca de Mendoza y de los Ríos,<sup>372</sup> a pesar de estar muy ligado a la *palla*.<sup>373</sup> El golpe fue duro para el joven Inca, pues hasta ese momento había vivido muy apegado a su madre; sin embargo, la situación no pintaba tan desfavorable pues, con el apoyo de su padre, continuó participando en los círculos de la creciente administración colonial; además tuvo la oportunidad de realizar algunos viajes por el Perú que años después explotaría como recuerdos para escribir su historia.<sup>374</sup>

En 1554 el Capitán Garcilaso fue nombrado Corregidor<sup>375</sup> y Justicia mayor del Cuzco, cargo que ocupó durante dos años. Su desempeño en el cargo ha sido descrito por Riva

---

<sup>370</sup> Luis Alberto Sánchez, *Garcilaso Inca de la Vega, primer criollo*, Lima, Fondo del Libro del Banco de los Andes, 1979, pp. 91-100.

<sup>371</sup> De su hacienda baste decir que su “primer repartimiento Tapacari, en la región de Cochabamba, podía proporcionarle una renta que, según Polo de Ondegardo, oscilaba entre los 13 y 21 000 pesos anuales”. Sáenz de Santamaría, “Estudio preliminar” ..., p. XI. Y, “Por carta del virrey Marqués de Cañete, sabemos que en un tiempo comían de diario a sus manteles de ciento cincuenta a doscientos camaradas”, José de la Riva Agüero, “Elogio del Inca...”, p. X.

<sup>372</sup> Miró Quesada, *El inca Garcilaso...*, p. 359.

<sup>373</sup> “Casi ningún miembro de la verdadera aristocracia hispanoperuana, entendiéndola por ella a quienes habían llegado temprano al Perú y habían recibido grandes encomiendas, que tenían cargos de regidores de los cabildos y que tenían buenas vinculaciones en España, se casó con una mujer indígena. Su sentido de linaje era demasiado fuerte. Incluso, cuando estaban personalmente muy ligados a sus amantes indígenas nobles, renunciaban a ellas para casarse con españolas. Garcilaso de la Vega, padre del cronista, es perfectamente representativo de eso”. Lockhart, *El mundo hispanoperuano...*, p. 268.

<sup>374</sup> Recorriendo gran parte del Alto Perú, es posible que residiera en Potosí y que conociera la provincia de Cochabamba. Riva Agüero, “Elogio del Inca...”, p. XV.

<sup>375</sup> Carlos Sempat propone que el cargo de corregidor “aparece en ciertos aspectos como un intento de volver a crear la figura del *t'uprikoq* andino”, Sempat, *op. cit.*, p. 166. Pero aclara que al ser un cargo que se podía comprar, el funcionario esperaba recuperar la inversión, haciendo la mayor cantidad de agravios a la población indígena y que si este cargo se creó para restar poder a los *curacas* locales, el resultado fue contraproducente pues el abuso era doble. Franklin Pease, por su parte dice que los corregidores eran, en parte, nombrados por el Consejo de Indias, sin embargo, en la práctica y dado que la comunicación entre el virreinato y la metrópoli era deficiente, se fomentaba la autonomía de ciertos cargos, especialmente el de los corregidores de indios, quienes podían abusar

Agüero: “era hombre afable y muy humano y muy benigno con sus vasallos indios, hasta rebajarles considerablemente los tributos que le debían.”<sup>376</sup> Esto parecería más bien una excepción a la norma pues, al ser una autoridad política, administrativa y judicial encargada<sup>377</sup> de vigilar la recaudación de tributos, la administración de justicia tanto entre españoles e indígenas, y de realizar el registro personal de indios y su envío a las minas, el cargo de corregidor y justicia mayor fue usado por sus ocupantes para lograr el enriquecimiento personal a costa de los ya de por sí precarios derechos de los indios. Durante estos años, el Inca ayudaba a su padre como escribiente de cartas.

El capitán Garcilaso de la Vega murió en 1559, después de una vida de aventurero y conquistador dejando a Gómez Suárez, su hijo, en una posición difícil: bastardo, huérfano de padre protector y sin herencia, más allá de la suma destinada para el viaje a España en el que debía hacer diligencias para salvaguardar el patrimonio de su madre. Pero ninguna de las circunstancias adversas mermó el orgullo que el Inca sintió de su doble prosapia.

- ***Yarovilcas e incas... más un apellido español***

Desde que, en 1948, Raúl Porras Barrenechea decía que los únicos datos biográficos que teníamos de Guaman Poma de Ayala eran los de su crónica, y que por ello *teníamos que creerle*,<sup>378</sup> mucho se ha discutido. Y, si bien en el medio siglo que ha transcurrido desde entonces, han aparecido nuevos documentos que nos han dado algunas pistas sobre la vida de Guaman, por su testimonio siempre licencioso, sigue siendo cierto que lo que más abunda son las dudas

---

fácilmente de sus cargos especialmente en lo que correspondía al manejo de tributos y a las negociaciones con la población indígena. Pease, *Historia contemporánea...*, p. 56. Estas definiciones corresponden, sin embargo, a un periodo posterior a 1560 y a las provincias en donde los curacas habían mantenido el control de la población y funcionaban como intermediarios de los españoles, el caso de Cuzco debió ser distinto.

<sup>376</sup> Riva Agüero, “Elogio del Inca...”, p. X.

<sup>377</sup> Hubo 12 corregimientos en la jurisdicción del nuevo virreinato peruano: Cuzco, Cajamarca, Saña, Chiclayo, Arica, Collaguas, Andes del Cuzco, Ica, Arequipa Huamanga, Piura y Huancavelica.

<sup>378</sup> Porras Barrenechea, *El cronista indio Felipe Huamán Poma de Ayala...*, p. 10.



sobre su estirpe. Los problemas que se enfrentan no son menores, pues incluyen desde el verdadero nombre del autor, los diversos apelativos con los que suele aparecer su padre, la existencia o no de su medio hermano mestizo, el padre del mismo y los vínculos de su madre con la nobleza cuzqueña. Es decir, el cotejo de la información proporcionada por Guaman Poma con otros documentos e informaciones coloniales han intentado superar la consigna de Porras; sin embargo, pocas certezas se han asentado. En este caso, no será mi objetivo desmentir al cronista; y aunque se apuntarán aquellos datos que hasta el momento se han comprobado insostenibles, lo principal será aclarar por qué Guaman construye cada uno de los vínculos de su linaje.

Guaman Poma de Ayala se jacta de ser indio, heredero de dos linajes indios: el yarovilca<sup>379</sup> de Huánuco, por el lado paterno y el inca cuzqueño por parte de su madre. De este modo, destaca la mayor antigüedad de su linaje paterno respecto al inca, pero sin desentenderse del mismo, pues en el momento en el que vive, la tradición cuzqueña es fuente de legitimidad de los derechos de los gobernantes indios. La dualidad de las tradiciones andinas de las que abreva le permite, a lo largo de su obra, un juego de conveniencia dependiendo del tema al que se aboque. No duda, entonces, en imputar a los incas el ser advenedizos y en descargar acusaciones idolátricas contra ellos, al tiempo que enaltece el linaje paterno. Sin embargo, al no poder prescindir de una relación genealógica con ellos se ve en la necesidad de urdir, aunque con dificultad, un lazo de parentesco con ellos. Pero esta doble raigambre requería además de un vínculo con lo español, mismo que, a diferencia de Garcilaso, no le venía por sangre. Es aquí donde su construcción se vuelve más compleja y endeble, pues depende de las gracias y favores hechos por su padre a los españoles, pero también pasa por el honor de su madre, quien procrea a un hijo mestizo fuera del matrimonio, práctica ferozmente

---

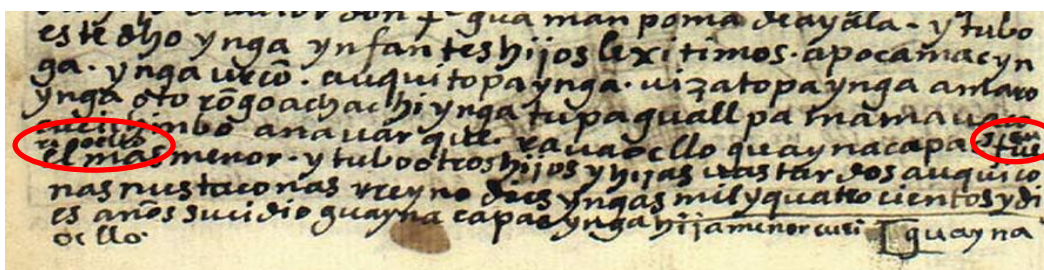
<sup>379</sup> En la *Nueva corónica y buen gobierno*, el término aparece como *yaro uilica*.

sancionada por el cronista a lo largo de la obra. Pero en todo caso, para Guaman era de nodal relevancia dejar asentado no sólo su linaje indio por los cuatro costados y sus contribuciones familiares con la empresa de conquista sino también el presentarse con un apellido español. De su prosapia dejó asentado lo que se sabe y las incógnitas que aún permanecen, pues en ellas es donde resalta el interés del autor por afirmar un noble abolengo.

### *El linaje materno: la aui Curi Ocllo*

Si las operaciones genealógicas de Guaman fueran inequívocas, el parentesco de su madre con el linaje cuzqueño lo convertiría en tío, o tío abuelo, de Garcilaso de la Vega y en primo de Huáscar y Atahualpa. La *ana*<sup>380</sup> Curi Ocllo es el nombre de su madre a quien presenta como hija del Túpac Inca Yupanqui.

Y fue casado con *Mama Ocllo*. Y murió en el Cuzco de edad de duzientos años de puro viejo. [...] Y tubo este dicho *Ynga* ynfantes, hijos lexítimos *Apo Camac Ynga*, *Ynga Urcon*, *Auqui Topa Ynga*, *Uiça Topa Ynga*, *Amaro Ynga*, *Otorongo Achachi Ynga*, *Tupa Guallpa*, *Mama Uaco*, *Cuci Chinbo*, *Ana Uarque*, *Rana Ocllo*, *Guayna Capac*, y ***Curi Ocllo*** fue el más menor. Y tubo otros hijos y hijas uastardas *auquiconas*, *nustaconas*.<sup>381</sup>



En este fragmento, aparece superpuesto el nombre de su madre, Curi Ocllo, como parte de los hijos de Túpac Yupanqui, lo que se nota no sólo en el tamaño de la caligrafía del

<sup>380</sup> *Ana* es un término que indica el rango más bajo de las mujeres de sangre inca. Por encima estaban las *pallas*, *ñustas* y *coyas*. Ossio, *En busca del orden...*, p. 153.

<sup>381</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 111 [111]. El resaltado es mío. La edición crítica de John Murra y de Rolena Adorno apunta que se trata de una enmienda del autor.

manuscrito original sino en la discordancia entre nombrar a Curi Ocllo y no a Huayna Cápac como “el más menor”.<sup>382</sup>

De la inverosimilitud de que Curi Ocllo haya sido hija de Túpac Yupanqui se han esgrimido argumentos de orden cronológico, pues de haberlo sido, dice Raúl Porras, la madre habría tenido 69 años cuando dio luz a Guaman Poma.<sup>383</sup> Otros puntos de vista como el de Padilla Bendezú apoyan la posibilidad de que diera a luz a los 52 años.<sup>384</sup> Ambas sospechas nos conducen hacia uno de los problemas fundamentales de la biografía de Guaman Poma, el año de su nacimiento, y dada la imposibilidad de asentar una fecha exacta tomo como factible la propuesta de que nació alrededor de 1550, pues ésta coincide con los datos que se tienen sobre su medio hermano y con los años en los que participó en la campaña de extirpación con Albornoz. Además, la posibilidad de que haya nacido en 1535, se basa sólo en la declaración del cronista de que, en 1615, cuando firma la crónica, tenía ochenta años.<sup>385</sup>

Además de sus cinco hermanos legítimos Melchor, Diego, Francisco, Juan e Inés,<sup>386</sup> Guaman Poma tuvo a un medio hermano mestizo, fruto de las relaciones que su madre, Juana Curi Ocllo, sostuvo con un conquistador español de apellido Ayala, mismo que otorgaría su apellido tanto al cronista como a su padre y a toda la familia.

---

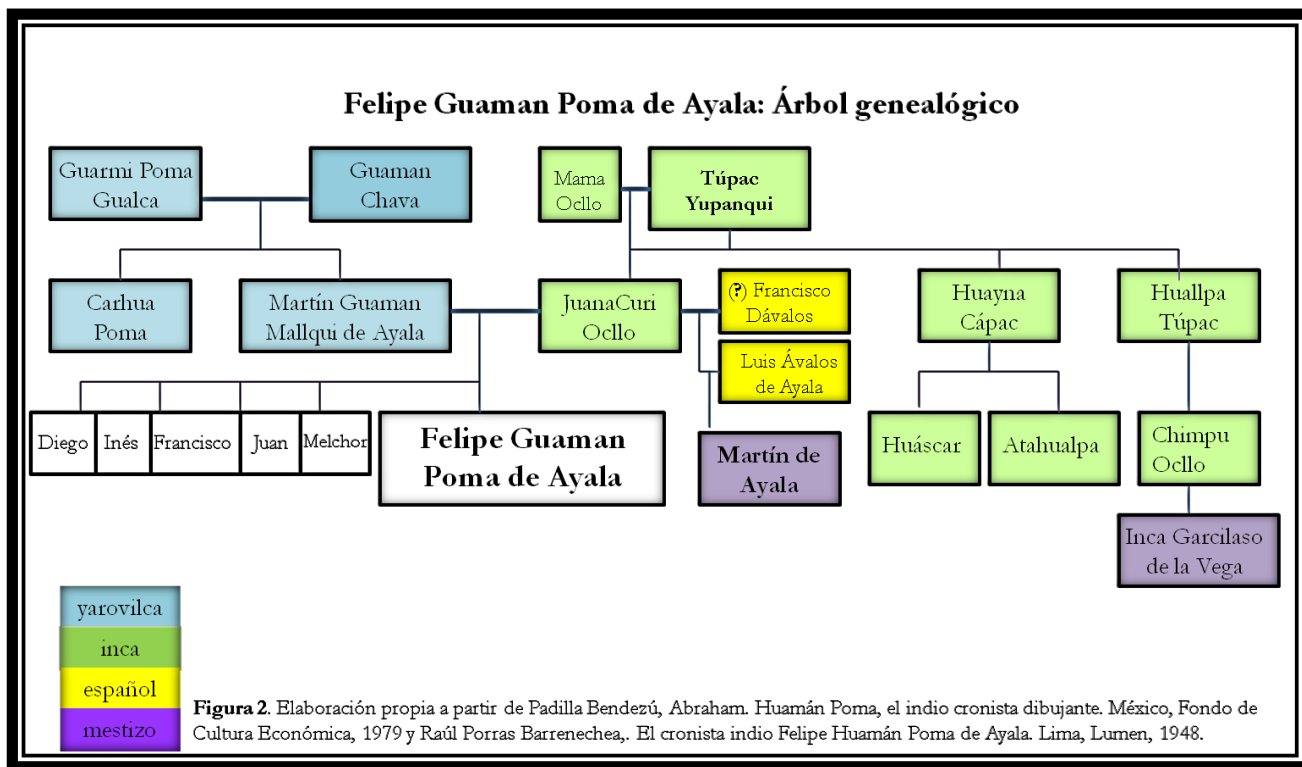
<sup>382</sup> Esto es evidente porque el tamaño de la letra es bastante menor que el resto y además está escrito entre los renglones originales.

<sup>383</sup> Porras Barrenechea, *El cronista indio Felipe Huamán Poma de Ayala...*, p. 25. Desde que presentó el descubrimiento del manuscrito, Pietschmann apuntó la imposibilidad de este parentesco.

<sup>384</sup> Basado en la fecha de fallecimiento de Túpac Yupanqui en 1488, propone que Guaman nació como hijo póstumo hacia 1550. Padilla Bendezú, *Huamán Poma...*, p. 17.

<sup>385</sup> Padilla Bendezú, *Huamán Poma...*, p. 38; y Ossio, *En busca del orden...*, p. 74. Para Porras, el año de nacimiento de Guaman se sitúa en 1535. Porras Barrenechea, *El cronista Felipe Huamán Poma de Ayala...*, p. 25.

<sup>386</sup> Padilla Bendezú, *Huamán Poma...*, p. 35.



Las peripecias cronológicas y genealógicas asentadas por Guaman en torno a su madre deben ser comprendidas en torno al interés que tenía por enlazar su linaje con el de los incas, pues en ello se asentaba una parte fundamental de la posibilidad de negociación que requería para defender su derecho a ciertas tierras. Es decir, el rango que su padre detentó dentro del orden inca debía ser evidenciado mediante un matrimonio y qué mejor prueba de la estima de Inca Túpac Yupanqui que concederle en matrimonio a una hija. Es preciso advertir, que sin duda el mayor peso del rango que reclama para sí mismo deviene de la importancia del linaje paterno que, a su vez, presenta directamente sustentado en los vínculos que tuvo con el poder, tanto inca como español.

## *El linaje paterno: los yarovilcas de Huánuco y segundas personas del Inca*

Y en su uida gobernó cincuenta años el *capac apo Guaman Chaua*, nieto de *Yaro Bilca*, Allauca Guanoco, agüelo de *capac apo* don Martín de Ayala y de su hijo, el autor don Felipe *Guaman Poma* de Ayala.<sup>387</sup>



*Nueva crónica y buen gobierno*, f. 539 [553].

No es vano decir que el linaje paterno de Guaman Poma tiene más recovecos que el materno. Primero porque el lugar de origen de la familia se remonta a la región de Huánuco, particularmente del *ayllu* de Allauca Guanoco,<sup>388</sup> que dentro del Tahuantinsuyu correspondía al Chinchaysuyu. Su traslado hacia la región de Lucanas habría sido resultado de las políticas de traslado de grupos o *mitmaes* de Túpac Yupanqui, quien, de acuerdo con documentaciones recientemente halladas, los habría requerido en esa zona

como expertos *quipucamayocs* que eran.<sup>389</sup> A pesar de las condiciones favorables en las que llegan, el que no hayan sido originarios de esta región provocaría que los indios chachapoyas argumentaran una mayor antigüedad en la zona, lo que dio como resultado que Guaman Poma perdiera el litigio sobre las tierras en la región de Chupas.

<sup>387</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, f. 111 [111]. Guaman Chaua aparece aquí como abuelo del padre del cronista, pero también aparece como abuelo, 166 y 341; y como bisabuelo de Guaman 941. Esto tiene que ver con una concepción compleja, tanto del tiempo, como de los parentescos; es decir, que 'abuelo' podría significar antepasado de manera genérica y no exclusivamente como el padre de alguno de los padres. En todo caso hay un consenso en que Guaman Chaua fue abuelo del autor.

<sup>388</sup> Esta zona formó parte del corregimiento de Guamalies y fue reducido en diversos pueblos que a la fecha subsisten en las provincias de Dos de mayo y Yarowilca en el departamento peruano de Huánuco. Cerca de ahí existe un conjunto arqueológico inca. Ossio, *En busca del orden...*, p. 76

<sup>389</sup> A lo largo de la crónica, los puestos relacionados con las funciones contables y administrativas de los incas están ligadas a nombres de la familia de Guaman Poma. El administrador de provincias, o *svivoc*, lleva el nombre de Gvaiaac Poma *apo*, f.348 [350]; el "Contador maior i tezorero, *tawantin svio quipoc curaca*, es nombrado, Condor Chava, 360 [362]. Y para tiempos coloniales, *Cápac apo* Guamn Chaua, lleva el cargo de Cacique principal y príncipes y caesa mayor de una provincia, administrador de los yndios y administrador de las comunidades y *sapci* Y hacienda de los indios" 742 [756]. Además, en la región de Allauca Huanuco, de donde eran originarios se albergaba una ciudadela de gran envergadura que debió haber requerido de múltiples *quipucamayoc*. *Apo Poma Chaua* es el nombre del encargado de los depósitos del Ynga, 335[337].

Pero antes de llegar al pleito jurídico que entabló el autor recupero un par de elementos sobre su abuelo y su padre. Su abuelo se llamó Guaman Chaua, a quien el autor otorga los títulos *Cápac* y *Apo* que quieren decir “señor poderoso”,<sup>390</sup> además de asegurar que por los servicios prestados al Inca se le concedió el rango de *Incap rantin* o “segunda persona del Inca”.

Entre los méritos que el cronista adjudica a este personaje están el haber sido segunda persona, no sólo de Túpac Yupanqui a quien acompañó en las conquistas de Chile y Quito,<sup>391</sup> sino también de Huayna Cápac, e incluso de Huáscar. De su muerte Guaman dice:

Don Francisco y don Diego de Almagro y los demás cristianos le mandaron tapear al excelentísimo señor, *capac apo Guaman Chaua*, segunda persona del *Ynga*, que estaua bibo muy biejo y los demás señores grandes. Le enserraron, pidiéndole oro y plata como enteresado y cudicioso en oro y plata. Estos dichos conquistadores le echó fuego y le quemó, acabó su uida.<sup>392</sup>

Y, aunque no es factible que así haya sucedido,<sup>393</sup> la manera de presentarla es una franca denuncia de la codicia y crueldad de esos conquistadores que después se evidencia en los conflictos que desataron.

Guaman Poma abunda en los méritos y servicios que su padre, Guaman Mallqui, prestó tanto a Huáscar como a la Corona española. El primero de ellos es haber ido como emisario a recibir a Pizarro en Tumbes. Y, aunque este episodio también ha sido cuestionado, parece que alguna relación guarda con el encuentro que los españoles tuvieron en “Guamanchuco”.<sup>394</sup> El que sus parientes hayan gozado de licencias para fungir como embajadores del Inca abona al rango que Guaman quiere subrayar. Sin embargo, el tránsito de

---

<sup>390</sup> Traducción de Jorge L. Urioste. El cargo estaba asociado a los jefes de cada una de las cuatro regiones del Tahuantinsuyu.

<sup>391</sup> “EL DOZE CAPITAN, *Capac apo Guaman Chaua*, Chinchay Suyu, segunda persona del *Ynga*, agüelo del autor deste dicho libro”. Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 166 [168].

<sup>392</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 396 [398].

<sup>393</sup> No se ha podido confirmar que el abuelo que Guaman Poma haya muerto quemado por Pizarro y Almagro. Ossio, *En busca del orden...*, p. 150.

<sup>394</sup> Francisco de Jerez en la *Verdadera Relación de la Conquista del Perú*, refiere no sólo el lugar sino a un personaje de nombre Guaman Choro, quien los recibió y sirvió en aquél lugar.

la jerarquía concedida por el Inca debía encontrar su correlato en función del nuevo sujeto emisor de rangos y derechos; es decir, la Corona española.

El ambiente de guerra se prestaba a demostrar la lealtad que se profesaba a la Corona, en donde las acciones concretas y particulares dentro de una batalla podían ser prueba contundente de traición o demostración de coraje y rectitud. Casualmente la batalla en la que el padre de Guaman Poma prueba su acatamiento a la Corona es la misma por la que el Capitán Garcilaso de la Vega es acusado de perjurio.

Guaman Mallqui, a veces denominado Martín de Ayala por su hijo, probó sus servicios cuando salvó a Luis Ávalos de Ayala, a quien presenta como el padre de su medio hermano el padre ermitaño Martín de Ayala.<sup>395</sup> La batalla se desarrollaba en Huarina cuando Luis Ávalos de una lanzada, cayó del caballo; y a punto de ser acabado por Martín de Olmos, el padre de Guaman Poma mató al contrario.

Y ancí se salbó el dicho Luys de Áualos de Ayala y se leuantó y dio bozes deziendo, ¡O señor deste rreyno, don Martín de Ayala, seruidor de Dios y de nuestro muy alto enperador don Carlos de la gloriosa memoria! Aunque a yndio, tendrá cuydado de dalle su encomienda su Magestad.<sup>396</sup>

Por este servicio, ganó Guaman Mallqui honra y mérito; se convirtió así en “segunda del enperador [sic] en este rreyno, don Martín Ayala” y desde entonces adquirió también el apellido español Ayala. Los servicios militares de Guaman Mallqui continuaron en Chupas, en contra de Almagro el Mozo, contra Hernández Girón en Lucanas y en Huánuco al servicio del Rey bajo las órdenes del Capitán Saavedra. A todos estos servicios prestados a su Majestad añade haber tenido el cargo de Teniente del repartimiento de los rucanas-antamarcas, ser fundador de Huamanga, haber servido en el Hospital de los naturales en Huamanga, donde

---

<sup>395</sup> Sin duda, el uso indistinto que Guaman hace del nombre Martín Ayala para nombrar a su medio hermano y a su padre representa una complejidad adicional para la reconstrucción de las relaciones familiares del cronista.

<sup>396</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 16 [16].

murió a los ochenta años y el haber combatido al último inca rebelde de Vilcabamaba, Túpac Amaru.<sup>397</sup> Esto último no deja de ser paradójico, pues si aquí la persecución al último inca legítimo aparece como un mérito, después aparece en la crónica como un crimen injustificado por parte de los españoles.

Los debates en torno a la vida de Guaman Poma pueden articularse en torno a la jerarquía y rango que efectivamente ostentó el autor; pues si desde Porras Barrenechea se ha intentado desacreditar los múltiples ribetes con los que construye su prosapia, otros estudios insisten en confirmar que no se trataba de un humilde cacique ni de un simple sirviente. La documentación, ajena a la *Nueva crónica* que aporta noticias biográficas de Guaman, es escasa, pero presenta rasgos de suma importancia.

Por ejemplo, el documento que certifica a Guaman Mallqui como fundador de Huamanga<sup>398</sup> está acompañado por una imagen de este personaje que puede ser atribuida a la misma mano que confeccionó las casi cuatrocientas que aparecen en la obra; sin embargo, la caligrafía no se corresponde a la del manuscrito de la *Nueva crónica* que



Guaman Mallqui. *El Estándarte católico*

conocemos. Esto, por un lado, provee apoyo a la imagen que Guaman Poma presenta de su padre, pero por otro lado, imprime un dejo de desánimo, pues el que el autor haya intervenido, aunque sea indirectamente en la confección de este documento, matiza la idea de que se trata de un documento ajeno a la obra de Guaman Poma y, por ende, aquello que se tomaba como

---

<sup>397</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, f. 903 [917]. Clama haber sido nombrado Capitán por el virrey Toledo durante la campaña en Vilcabamaba. Lo que es parece complicado, pero es probable, es que haya sido uno de los muchos indios reclutados en Huamanga para la guerra contra los rebeldes.

<sup>398</sup> El documento del Obispado del Ayacucho, publicado fragmentariamente por *El estandarte católico de Ayacucho*, en 1954, “consta que Huamán Mallqui fue señor y Gobernador y ‘primer conquistador y poblador de Huamanaga’”. Padilla Bendezú, *Huamán Poma...*, p. 23. La imagen fue tomada de Padilla.



confirmación del hecho debe ser matizada como contrastación de la imagen presentada por él mismo.

### *Ayala: el apellido y el medio hermano mestizo*

El apellido español que orgullosamente utiliza Guaman Poma de Ayala llegó a su familia por doble vía, según lo explica el cronista. La primera es por el servicio prestado por su padre al capitán Ávalos de Ayala en la batalla de Huarina; aunque es debido precisar que con base en los “Documentos de los méritos y servicios del Capitán Luis Dávalos de Ayala en el Perú”<sup>399</sup> se puede afirmar que este personaje no llegó al Perú sino hasta 1548, un año después de la mencionada batalla.<sup>400</sup> Y, la segunda es mediante las relaciones que Curi Oello sostuvo con este mismo personaje, las cuales dieron lugar al nacimiento del medio hermano de Guaman Poma, Martín de Ayala.<sup>401</sup>

Este es un tema delicado pues toca dos cuestiones sensibles para el cronista, en principio el tema del mestizaje y en segundo el tema de los hijos fuera del matrimonio. El padre ermitaño Martín de Ayala cumplía con ambas características que a los ojos de Guaman eran abominables. Sin embargo, la imagen que de este personaje presenta es siempre considerada, e incluso afectuosa.

Guaman afirma que su hermano mestizo sirvió, desde niño, en el Hospital de los naturales de Cuzco, que participó en algunas campañas de conquista y que tomó el hábito de

---

<sup>399</sup> Este documento se encuentra originalmente en el Archivo de Indias, Legajo Patronato 102, num. 3 y fue reproducido por Porras en el Apéndice 3 de *El cronista indio Felipe Huamán Poma de Ayala ...*, pp. 90-104.

<sup>400</sup> *Ibid.*, p. 17. Las posibles confusiones que tuvo Guaman Poma se han discutido con rigor, al grado que se ha propuesto la existencia de otro personaje de apellido Ávalos y de nombre Francisco, vecino del Cuzco, cuya presencia se certifica en la *Descripción geográfica de Lucanas Andamarcas*, pues fue a quien se concedió dicha provincia, aunque en ella se manifiesta que los indios no recordaban ni el nombre de pila ni el año de su muerte. Jiménez de la Espada, citado en nota 2, f. 16 [16] de la edición crítica de Murra.

<sup>401</sup> Abraham Padilla sostiene que por las fechas de llegada, así como por la supuesta edad del mestizo, es muy posible que el padre no haya sido el Capitán Luis Ávalos de Ayala sino Francisco Dávalos, en cuyo caso su nacimiento podría situarse en 1535 y no en 1550. Padilla Bendezú, *Huamán Poma...*, p. 35.

ermitaño para más tarde regresar a Huamanga, ordenarse sacerdote y servir en el Hospital de esa ciudad.

Allí fue hordenado de misa sazerdote que, en los días que biuió, ayunaua y deseplinaua y hazía penitencia y traía selicio en el santo cuerpo. Con el ojo lloraua y belaua cada noche. Becitaua a los dichos enfermos del dicho hospital y para ello tenía su selda muy serca de la enfermería. [...] Y ancí se llegauan todos los pobres pecadores y biejos y enfermos y mosos y solteros y muchachos; obediencia le hazía hasta los animales. Jamás se rreya y quando le hablaua muger, hincaua los ojos al suelo, jamás le miraua la cara de la muger.<sup>402</sup>

El halo de santidad con el que adereza la imagen de su hermano contrasta con otras intervenciones en las que desprecia a todos los mestizos. Este recelo en contra de ellos se fundamenta entre otras cosas porque considera a los bastardos una aberración, situación común a la mayoría de los mestizos incluido el medio hermano. Si bien, Guaman Poma asegura que el Capitán Luis Ávalos fue padre de este sacerdote, por la edad y el año en el que se supone murió (alrededor de 1592), se ha llegado a asumir que fue Francisco Ávalos el verdadero padre.<sup>403</sup> Las dudas respecto a este personaje giran, una vez más, en torno a la cronología dispuesta por el cronista, y específicamente por la inexactitud que caracteriza el cómputo de las edades de las personas de Guaman Poma.<sup>404</sup> Pero una duda más salta, y es que de haber sido hijo de Dávalos, no habría cómo justificar el apellido Ayala que tomó toda la

---

<sup>402</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, f. 599 [613].

<sup>403</sup> Si efectivamente Martín de Ayala murió a los cuarenta años como plantea Guaman, y su muerte puede situarse durante el periodo del Obispo Montalvo, alrededor de 1592, entonces el cura habría nacido en 1552, pero de ser así, no sería mucho más grande que Guaman Poma, como él mismo lo indica en la crónica y en las láminas. Entonces, si la diferencia de edad es de unos quince años, el nacimiento del mestizo debía ubicarse alrededor de 1535 y por ende su padre no podría ser el Capitán Luis Ávalos, quien como quedó establecido, llegó al Perú sólo hasta 1548. Padilla Bendezú, *Huamán Poma...*, p. 35; Porras Barrenechea, *El cronista indio Felipe Huamán Poma de Ayala...*, p. 24 y Ossio, *En busca del orden...*, p. 70.

<sup>404</sup> La dificultad de asumir literalmente las edades de los personajes que Guaman Poma presenta, incluido él mismo, radica en varios asuntos. Primero en la falta de precisión en el cómputo de los ciclos anuales cumplidos por cada persona; no así en los ciclos de vida medidos de acuerdo a la capacidad de trabajo de cada individuo. Es decir, la edad cobra importancia para el sistema de división del trabajo, que Guaman presenta detalladamente en las “calles” *Nueva crónica y buen gobierno*, fs. 195 [197] a 234[236] pero no así en función los años que ha cumplido una persona. Y, segundo, las edades de ciertos personajes como Túpac Yupanqui a quien concede edad de doscientos años, puede estar relacionado con una escala bíblica para de la edad de los personajes, además de que así logra ajustar los parentescos que quiere demostrar.

familia para sí. Ante las inconsistencias que borbotean por doquier, Ossio, ha llegado a plantear que existe la posibilidad de que el personaje ni siquiera haya existido.<sup>405</sup>

Pero más que los detalles biográficos del padre Martín de Ayala es importante reconocer en este personaje a una de las influencias más directas para la formación y educación del autor de la *Nueva crónica y buen gobierno*, pues Guaman Poma le adjudica el haberle enseñado el castellano y la doctrina.

En cuanto al apellido Ayala resulta interesante que Guaman Poma haya preferido firmar sus cartas<sup>406</sup> como Felipe Ayala, pero que en términos legales, durante el litigio que sostuvo, el apellido Ayala no aparece asociado a él. Esto nos remite no sólo al problema de quién les concedió el apellido, sino a la imperante urgencia de Guaman Poma de asociar su linaje al de Castilla. Pero el cronista no sólo se hizo de un apellido español, al parecer también cambió su nombre: de Lázaro a Felipe. Asunto al que nos referiremos más adelante.

- ***La impronta de dos linajes***

La doble alcurnia del Inca Garcilaso tuvo una impronta contrastante sobre su vida; le garantizó una esmerada educación, difícilmente alcanzable en las primeras décadas del Perú colonial, le permitió comodidades y, en última instancia, su afianzamiento en España; pero su estirpe también le acarreó desprecio, persecuciones y despojos. Su linaje europeo, noble en las letras y las armas terminó tildado de traición después de la Batalla de Huarina y su familia inca fue

---

<sup>405</sup> Fuera de la *Nueva crónica*, el personaje del medio hermano no aparece, ni siquiera en los documentos del litigio por tierras que sostuvo el cronista; donde, por el contrario, el nombre de su padre, Guaman Mallqui aparece varias veces intercambiado por el de Martín de Ayala. A ello, agrega una duda sobre la existencia de la orden de los ermitaños de San Pablo a la que entra a servir. Ossio, *En busca del orden...*, pp. 70-73.

<sup>406</sup> Así aparece su rúbrica en dos ocasiones en la obra *Nueva crónica y buen gobierno*, fs. 4 [4]y 10 [10]. Una vez más en una carta dirigida al Rey en febrero de 1615 y publicada por Guillermo Lohmann Villena. El facsímil de dicha carta puede consultarse en:

<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/docs/carta1615/index.htm>

perseguida por pertenecer al bando perdedor frente a Atahuallpa. Garcilaso les dedicaría amplias disquisiciones a ambos episodios.

Guaman forcejeó más arduamente con su doble linaje; intentó distinguir fehacientemente su linaje yarovilca frente a los incas. Para ello, le tuvo que otorgar a esta etapa una mayor antigüedad dentro de su propio esquema de cinco edades prehispánicas, y sobre todo marcar una distancia significativa respecto al tipo y al grado de idolatría que imputa a los incas. Pero también se encontró con la necesidad de vincularse al linaje inca, pues de su relación con ellos dependían algunos de los derechos que el nuevo orden colonial avalaba. De este modo los linajes de ambos cronistas se verán emparentados más que por los lazos de sangre efectivos, por la intención compartida de presentarse dentro del mundo colonial como conocedores de esa tradición y herederos, por derecho, de los gobernantes del recién desmoronado Tahuantinsuyu.

Guaman tuvo una desventaja más respecto a Garcilaso. Lo que a éste le venía por sangre, Guaman y su familia, tuvieron que buscarlo por otros medios. Primero al presentar a su abuelo, a su padre y a sí mismo como funcionarios de alto rango e indispensables para los gobernantes en turno. Destacó también de los servicios prestados por su familia la voluntad de transitar y servir al amo en turno. Y, como segundo recurso, Guaman no dudó en afianzar por doble vía la relación con un capitán español, de poca jerarquía, pero cuyo apellido le funcionaría para presentarse en el mundo colonial.

Las tribulaciones de su identidad condujeron a ambos a cambiar sus nombres. Garcilaso de la Vega retomó el de mayor fama dentro la estirpe paterna e hizo honor a la grandeza de sus antepasados en las letras; no dejó atrás su linaje materno y adoptó, aunque sin derecho el mote de Inca. Guaman, por su parte, cambió su nombre de pila, y adoptó, nada menos que el nombre del Rey de España; de Guaman Poma pasó a ser Felipe Ayala y por ello

fue acusado de indio embustero, pero ese es el nombre con el que firmó su obra y con el que trascendió cuatro siglos después.

### **3. Educación, influencias y mundo conocido**

Guaman y Garcilaso recorrieron mucho mundo, aunque mundos distintos. La educación que alcanzaron no es comparable, como tampoco lo es la destreza en su prosa. Pero ambos tuvieron la habilidad suficiente para sortear las inestables aguas de la política colonial y, sobre todo, compartieron la necesidad de participar y encontrar un lugar en las nuevas estructuras; aunque tampoco pudieron dejar de emitir una crítica constante al sistema ni de añorar los tiempos que, sin haber conocido, recordaban como tiempos mejores... excepto claro, por el desconocimiento de la verdadera fe. Ambos entablaron relaciones importantes con clérigos y su formación dependió de ellos. A su educación, influencias y mundo conocido dedico el siguiente apartado.

Por un lado, incide en su formación y circunstancias personales la situación de la nobleza indígena hacia el último cuarto del siglo XVI y por otro, el papel de los mestizos en el orden colonial que dependía, en primera instancia, de la jerarquía ostentada por el padre y, en segunda, del reconocimiento, jurídico o de facto, que hicieran del vástago; lo cual abría un amplio abanico de posibilidades; desde los que lograron acceder a una educación privilegiada e insertarse a la estructura institucional hasta los que quedaron marginados y denigrados por su condición. La formación que tuvo el Inca Garcilaso dependió de los esfuerzos particulares y de los afectos de su padre y no así de un proyecto colonial para la educación de estos sectores. Y, aunque la Corona y las autoridades virreinales insistieron desde los primeros años de asentamiento en el Perú en impulsar un proyecto educativo para los indios nobles, el caso de Guaman se asemeja mucho más al del Inca Garcilaso, en tanto su formación en el castellano, la

doctrina cristiana y los asuntos de estado se debe a sus redes familiares y su interacción con frailes y funcionarios reales.

Ambos casos responden al contexto del siglo XVI por lo que en este apartado me interesa explicar brevemente primero la transición que sufrió la nobleza indígena y después lo que sucedió con los intentos de consolidar colegios para curacas y así, fundamentar el que ninguno de los personajes analizados pudo haber asistido a un colegio formal ya que las tentativas sólo prosperaron hasta el siglo XVII.

- ***La nobleza indígena andina en el siglo XVI***

El turbulento contexto de la primera mitad del siglo XVI tuvo consecuencias en múltiples niveles, pero para este trabajo resulta de relevancia el papel que jugaron los curacas, también llamados “señores étnicos”<sup>407</sup> y transformados en “caciques” por la legislación colonial dentro de la consolidación del orden colonial. Las autoridades locales, que antes del momento de contacto se encontraban supeditadas al poder central inca, resultaron de nodal importancia para el establecimiento del primigenio orden colonial, pues se adjudicaron un papel de intermediadores entre los pueblos indígenas y las autoridades españolas, garantizando con ello la continuidad de las formas de organización del trabajo, de tributación y de exacción de los excedentes con la particularidad de que esos recursos pasaban a la Corona española.

Sin embargo, el proceso de adecuación del curacazgo implicó desestructuraciones en las formas tradicionales de relación entre ellos y los indios que los obedecían. Al tener que

---

<sup>407</sup> Desde 1958 John Murra en “En torno a la estructura política de los inka” en *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima IEP, 1975, pp. 23-43 aparece el término de “señores étnicos” haciendo referencia a los curacas; sin embargo no se da una definición de lo que se entiende por étnico; término que nos remite a una diferenciación racial que no es necesariamente el carácter distintivo de estos grupos. Henri Favre, por su parte, explica que las “etnias” son los diferentes grupos que fueron reagrupados por los incas que se “diferenciaban entre sí por su lengua y su cultura”, ver Favre, *Los incas...*, p. 29. No obstante la falta de adjudicación de significado la categoría es muy común y como explica Carlos Sempat Assadourian, *Transiciones hacia el sistema colonial andino*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1994, p. 151, esta categoría y la de “reinos” son cada vez más utilizadas entre los etnohistoriadores.

entregar cuentas a los españoles, su capacidad de reciprocidad y redistribución de recursos con la población se vio impedida provocando con ello muestras de desobediencia que degradaban su poder y prestigio. A ello se sumó el que los curacas fueron sujetos a múltiples humillaciones por parte de los españoles quienes, una vez asentadas las instituciones coloniales les disputaron su legitimidad, sus posesiones y su poder.

Los curacas sufrieron así las diferentes políticas: en una primera etapa hubo una suerte de continuidad del sistema de curacas en el poder, tanto en sus formas de sucesión como de sus aparatos de control. A inicios de los cincuenta se gestó una suerte de alianza entre los curacas y la Corona, mediante la cual embistieron a los encomenderos al disminuir los montos de plata y demás productos que se les entregaban a ellos,<sup>408</sup> pero la afinidad de intereses y la valoración de los curacas en función de su valiosa colaboración en el proceso de conquista y evangelización<sup>409</sup> duraría únicamente hasta la década de los sesenta del siglo XVI. “La década de los 60 del siglo XVI marca un viraje en la política colonial tanto para los encomenderos como para los curacas.”<sup>410</sup> Es justamente al inicio de esta década cuando Garcilaso se marcha a España para tratar de defender los derechos de tierra de su madre. Entre 1565 y 1572 las acusaciones sobre los curacas empiezan a proliferar. Si bien el intento de reducir el poder de los encomenderos había iniciado desde la Leyes Nuevas en 1542, los levantamientos en contra de esta disposición y la falta de un poder colonial centralizado hicieron que estos cambios sólo tuvieran efecto hasta finales de la siguiente década, una vez que los encomenderos vieron

---

<sup>408</sup> Esto se dio a partir de la Provisión real de 1551 que generó una retasación de los tributos y por otra parte contaba con el apoyo de clérigos simpatizantes de Bartolomé de las Casas quienes también tenían interés en disminuir el poder de los encomenderos. *Ibid.*, p. 159.

<sup>409</sup> Cabe recordar que la derrota de Manco Inca se debió en parte a la colaboración que varios señores étnicos brindaron a los españoles. Lo cual tampoco quiere decir que éstos hayan sido la mayoría pues el ejército del Inca estaba conformado por guerreros de las cuatro parcialidades que conformaban el Tahuantinsuyu. *Ibid.*, p. 154.

<sup>410</sup> Monique Alaperrine-Bouyer, “Recurrencias y variaciones de la imagen del cacique” en Bernard Lavallé (ed.) *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*, Lima, IFEA, IRA, 2005, p. 199.

realmente afectados sus intereses.<sup>411</sup> El jurista Juan de Matienzo, en su obra *Gobierno del Perú*, denunciaba que “se enriquecen los caiques y empobrecen los españoles sus encomenderos y más que todos los pobres indios que no les dejan cosa propia y son más esclavos de sus caciques [que] mis negros míos”.<sup>412</sup> Las presiones de los españoles tuvieron repercusiones concretas; por ejemplo, en 1565 la Corona mandó integrar a las parcialidades de indios instancias como el cabildo y el cargo de corregidor de indios para la administración de la justicia al margen de la autoridad de los curacas y de ese modo mermar su poder. Ya en los setenta, el proyecto del virrey Toledo fue en contra tanto de los encomenderos<sup>413</sup> como de los curacas. Las acusaciones de tiranía y de enriquecimiento a costa de los indios funcionaban a favor de la justificación de la empresa de Conquista, al extender la condenación de los Incas como gobernantes crueles y déspotas hacia los curacas. También se trató de una estrategia para despojarlos de sus bienes y riquezas y en ciertos casos hubo un interés genuino por el bienestar de los indios, pues tampoco es ignorado el hecho de que hubiera caciques efectivamente abusivos cuya intención era únicamente su enriquecimiento.

Hacia finales del siglo XVI, momento en el que escriben los dos autores analizados en este trabajo, la pérdida de poder y prestigio de los curacas es evidente no sólo por el cambio en su relación con los españoles sino también por la ruptura del acuerdo implícito de reciprocidad que tenían los indios con su curaca. A pesar de ello, los curacas seguían pidiendo y obtenían a cambio de fuertes inversiones prebendas del gobierno español que redituaban en su distinción respecto a los demás indios.<sup>414</sup>

---

<sup>411</sup> Sempat Assadourian, *Transiciones hacia el sistema colonial andino...*, p. 210.

<sup>412</sup> Citado en *Ibid.*, p.164.

<sup>413</sup> A los encomenderos los aplastó al convertir la renta en productos de los indios en renta en dinero, proceso cuyo motor fue la monetarización de la economía y en el que los curacas tuvieron poco que ver.

<sup>414</sup> Complementaron los antiguos símbolos de poder (plumas, andas, sillas) con elementos españoles como sombrero, vestimenta española, portar espada y daga, montar a caballo y de ser posible escudos de armas. Martín Monsalve “Curacas pleitistas y curas abusivos: conflicto, prestigio y poder en los Andes coloniales, siglo XVII” en



Ante la cambiante relación de los conquistadores con la nobleza indígena, que desde el primer momento osciló entre la necesidad de apoyarse y confiar en ellos y la absoluta desconfianza y el desprecio, los curacas se convirtieron al cristianismo, aprendieron a leer y a escribir en castellano, llegaron a conocer bien los vericuetos jurídicos de la legislación española y dejaron constancia de su lucha por sobrevivir como grupo y defendieron los intereses de sus respectivos pueblos. Como en el caso de Guaman Poma de Ayala, algunos nobles indígenas intentaron confeccionar obras históricas en las que intentaban justificar su legitimidad como autoridades locales y en las que, de algún modo, se asentaron las formas de hacer y entender la historia entre los pueblos andinos.

En el caso de Garcilaso de la Vega el desgaste de la élite cuzqueña pasó primero por el conflicto perdido de Huáscar ante su hermano Atahuallpa, después al verse obligada a romper la primera alianza establecida con los españoles, como respuesta a las humillaciones a las que fue sujeto Manco Inca. Después de la derrota de este levantamiento, la élite cuzqueña, dividida entre los de Vilcabamba y quienes se quedaron con los españoles tuvo que enfrentar su pérdida de legitimidad ante los curacas. Algo semejante sucedió con los gobernantes locales, quienes al estar a cargo del control en las diferentes parcialidades se convirtieron en piezas fundamentales para el orden colonial; sin embargo, distintos embates por parte de los españoles, quienes azuzados por las trabas que se les imponía a su ambición señorial, intentaron deslegitimar el poder de estos señores étnicos.

La relación siguió dando giros puesto que la administración colonial nunca pudo prescindir por completo de estos curacas, ya que las amenazas de levantamientos indígenas nunca cesaron y ante ellas, sólo la lealtad y el dominio de los curacas podía funcionar para contenerlas. Así, los movimientos como el *Taqwi Onqoi* provocaron una nueva acometida

---

David Cahil y Blanca Tovías, (eds.) *Élites indígenas en los andes: nobles, caciques y cabildantes bajo el yugo colonial*, Quito, Abya Yala, 2003. p. 162.

contra la idolatría y la campaña de extirpación, en la primera mitad del siglo XVII, volvió a requerir de la cooperación de los caciques o de sus descendientes, como en el caso de Guaman Poma.

Son años en los que el poder central intenta de muchas maneras encontrar un equilibrio entre las fuerzas que juegan en el virreinato para garantizar sus ganancias económicas y su autoridad política. Los curacas o caciques fueron fundamentales en estos juegos de negociación, pues en ellos radicaba la intermediación entre dos mundos a los que pertenecían irremediablemente. Estuvieron siempre en el centro de las disputas y aprendieron a manejar los nuevos criterios del juego político. Su doble conocimiento en algunos momentos los puso en ventaja por sobre los demás, pero su pertenencia al mundo indígena los descalificaba para otros tantos asuntos. Y, en la medida de que sus compromisos eran con dos sectores, irreconciliables entre ellos, los curacas tuvieron que hacer contrapesos entre ambos, aunque la mayoría de las veces, se vieron obligados a elegir y se convirtieron en cómplices de los abusos españoles, logrando ventajas para sí mismos; en menor proporción hubo caciques que pelearon en los términos legales españoles para defender a sus poblaciones. Guaman Poma se desenvuelve en este particular dilema; pues mientras ve mermado el poder de los legítimos curacas atestigua el encumbramiento de los “mandoncillos”, indios sin linaje ni legitimidad que respondían a los intereses de encomenderos y malos funcionarios coloniales.

- ***La educación de indios nobles y mestizos en el siglo XVI***

Las alianzas gestadas por los diferentes sectores en estos años son efímeras pues todos se encuentran a la expectativa para colocarse en la mejor posición posible dentro del nuevo orden. Y aunque desde los más tempranos años de la conquista, Fray Vicente de Valverde, el dominico que acompañó la expedición de Pizarro a Cajamarca y primer obispo del Perú,

insistió en la necesidad de proveer de educación a los hijos de los caciques el contexto convulso impidió que por largos años este proyecto se realizara.<sup>415</sup> No obstante hubo varios intentos: en 1536 Francisco Pizarro ya había ordenado “que los hijos de los caciques y principales sean traídos a poder de personas religiosas”, disposición imposible de cumplir porque aún no había religiosos que se pudieran encargar de esta labor, y si bien los dominicos habían ya ingresado al territorio no eran suficientes para esta tarea, además, los franciscanos entrarían al Perú hasta 1542.<sup>416</sup> La escasa presencia de las órdenes religiosas en las primeras décadas provocó que fueran los encomenderos los encargados de crear casas de adoctrinamiento y de educación.<sup>417</sup>

En el último tercio del siglo XVI, el virrey Francisco de Toledo intentó dar un seguimiento puntual a la fundación de Colegios para curacas y justificó: “[...] es necesario que estos hijos de caciques sean buenos, porque con su ejemplo se les pegue el bien, puede más una palabra destos para que dejen sus ídolos y otras maldades, que cien sermones de religiosos”.<sup>418</sup>

Sin embargo, sus afanes no encontraron buen fin. En 1578 mandó se erigiesen dos colegios, uno en Cuzco y otro en Lima, pero la Universidad recién fundada en Lima, bajo la tutela de los dominicos, tenía un plan similar para la educación de los nobles indígenas, y las

---

<sup>415</sup> En la Real Cédula del 8 de diciembre de 1535 se disponía que “junto a los conventos de religiosos o la Yglesia desa provincia se haga vna casa grande como escuela donde los hijos de los caciques de la comarca después que fuesen de edad resydan y sean enseñados en cosas de la fe y costumbres de cristianos.” Fernando de Armas Medina, *Cristianización del Perú (1523-1600)*, Prólogo de Vicente Rodríguez Casado, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1953, p. 284

<sup>416</sup> La orden de los predicadores, o dominicos, fue la primera en llegar al Perú. Ellos fundaron la Universidad de San Marcos en 1551 y Fray Domingo de Santo Tomás publicó el “*Lexicon o Vocabulario general del Perú llamado quechua*” en 1560. Los franciscanos arribaron en 1542; su labor misional los llevó por los más recónditos lugares del virreinato. Los agustinos llegaron en 1551 y en pocos años habían erigido conventos por toda la región y fue la orden más avocada a la extirpación de idolatrías. Los jesuitas arribaron en 1568 y desde entonces se dedicaron a labores educativas tanto de indígenas como de españoles. El *Vocabulario de lengua aymara* de 1608 fue obra del jesuita Ludovico Bertonio. Y la orden mercedaria llegó en 1534 pero con un número de miembros no significativo en relación con las otras órdenes.

<sup>417</sup> Lo mismo sucedió cuando se hizo extensiva la creación de estos centros a las demás provincias. Armas Medina, *Cristianización del Perú (1523-1600)* ..., p. 287.

<sup>418</sup> Toledo citado en: Roberto Levillier, *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú: su vida, su obra (1515-1582). Años de andanzas y de guerras (1515-1572)*, Madrid, Espasa Calpe, 1935, p. 266.

rentas destinadas por Toledo para la construcción de los colegios se adjudicaron entonces a la Universidad.<sup>419</sup>

El Colegio de Curacas de Lima “El Príncipe” sólo fue consolidado hasta el siglo XVII cuando quedó a cargo de los jesuitas,<sup>420</sup> del mismo modo, el Colegio programado para Cuzco no se consolidó sino hasta después de varios intentos y colaboraciones de distintas partes.<sup>421</sup> El que ambos colegios sólo hayan visto la luz hasta el siglo XVII tiene que ver con las campañas de extirpación de idolatrías y la preocupación de los religiosos por la pervivencia de estas prácticas entre los indios.<sup>422</sup> Y aún entonces, los colegios nunca llegaron a albergar a tantos indios como las disposiciones iniciales preveían.<sup>423</sup> A lo largo del siglo, los jesuitas desplegaron en todo el virreinato del Perú una red de colegios y tuvieron instituciones educativas en diversas ciudades;<sup>424</sup> sin embargo, su expulsión y la rebelión de Tupac Amaru (II), un egresado del Colegio de Cuzco, provocaron que los españoles dejaran de considerar conveniente la educación de los hijos de curacas.

---

<sup>419</sup> El primer colegio de Lima fue cerrado en 1583 cuando el virrey Henríquez dio cuenta de las dificultades que atravesaba. Los indios de la sierra se enfermaban en Lima y que la educación era muy rígida. El Concilio Limense de ese mismo año expresó su preocupación y logró reabrirse en 1592. Virgilio Galdo Gutiérrez, *Educación de los curacas: una forma de dominación colonial*, Ayacucho, ediciones Waman Puma, Universidad Nacional de San Cristóbal Huamanga, 1982, p. 44.

<sup>420</sup> El Colegio funcionó hasta 1767. La expulsión de los jesuitas conllevó que el colegio cambiara de local y pasara al cuidado de la Junta de Temporalidades. Se enseñaba en este Colegio la doctrina cristiana, “buena policía” que incluía estudios de gramática, aritmética, latín, retórica y usos y costumbres españolas. Los nobles entraban a la edad de diez años y permanecían ahí durante siete años. *Ibid.*, pp. 52-56.

<sup>421</sup> Este Colegio se llamó San Francisco de Borja en honor al virrey. En 1650 lo destruyó un terremoto y en 1670 los jesuitas compraron una casa para albergar el colegio. Por este colegio pasaron notables personajes como José Gabriel Condorcanqui, el famoso Tupac Amaru II, el de la rebelión de 1780, Espinoza Medrano, escritor mestizo representante de la escritura barroca peruana. *Ibid.*, pp. 61-62.

<sup>422</sup> Monique Alaperrine-Bouyer, “Recurrencias y variaciones de la imagen del cacique” ..., p. 196.

<sup>423</sup> El Colegio de Lima tuvo en el siglo y medio de funcionamiento alrededor de 700 estudiantes. Galdo Gutiérrez, *Educación de los curacas*, p. 46. Cifra que en comparación con las expectativas del Arzobispo Loaysa quien urgía a construir casas-escuelas “porque sería posible que vbiere [sic] tantos que no pudiesen tener en los monasterios” era bastante menor. Armas Medina, *Cristianización del Perú (1523-1600)* ..., p. 289.

<sup>424</sup> Una excepción fue el Colegio de San Andrés, en Quito, fundado por el franciscano Jódoco Ricke. En la opinión de Marco Jiménez de la Espada, este colegio abrevaba del proyecto iniciado por Fray Pedro de Gante en la Nueva España. Con la diferencia que éste era para indios, mestizos y españoles. Marcos Jiménez de la Espada, “Borrador de la carta a Joaquín García Icazbalceta” en Leoncio López Ocón y Carmen Pérez Montes (eds.) *Marcos Jiménez de la Espada (1831-1898): tras la senda de un explorador*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000, p. 164.

En cuanto al nivel educativo al que accedían los hijos de curacas, se encuentran noticias de indios que estudiaron en la Universidad, aunque proporcionalmente eran una minoría. El impedimento para su ingreso a la Universidad radicaba en que varios personajes consideraron a los indios en general “de torpe entendimiento”. Matienzo consideraba que el indio “tiene tanto menos entendimiento cuanto más fuerza” y el visitador Hernández los calificó “de poco ingenio y falta de imaginativa”. Bajo estos criterios se consideró que sólo debían enseñarles lo más elemental.<sup>425</sup>

Un aspecto importante en cuanto al proyecto educativo de los curacas es que, si por un lado significaba una herramienta para la evangelización, para evitar rebeliones y para organizar a la población indígena; por otro, la educación de estos personajes representaba también un riesgo en la medida en que al familiarizarse con el idioma, la legislación y las agudezas jurídicas, estos indios “ladinos” se volvían pleitistas. La denuncia de esta tendencia se dio desde mediados de siglo XVI; se acusó a los curacas de perder el tiempo en litigios, y se lamentó el hecho de que “por haberse algunos curacas hecho tan ladinos que han entendido las marañas y pleitos que pasan entre cristianos, y no usan de aquella sencillez y rectitud que en tiempo que eran gobernados por los incas”.<sup>426</sup>

Es importante reconocer que no todos los caciques usaban los nuevos conocimientos para su propio beneficio, aunque por supuesto, los hubo abusivos y arbitrarios; pero el dominio del idioma y de la política que llegaron a tener algunos de ellos fue usado para defender a su pueblo. Escribieron memoriales y cartas al Rey y al Papa, usaron el lenguaje que aprendieron para evidenciar los abusos de los españoles y por ello inquietaron a clérigos y funcionarios, quienes en respuesta se empeñaron en negar la nobleza y legitimidad de estos

---

<sup>425</sup> Alaperrine-Bouyer, “Recurrencias y variaciones de la imagen del cacique” ..., p. 198.

<sup>426</sup> Denuncia del Virrey Velasco, Conde de Nieva. Citado en *Ibid.*, p. 201.

curacas. Este es el caso del Guaman Poma de Ayala; pero antes de seguir los vericuetos de su educación e influencias haré un recorrido por la formación bilingüe del Inca.

- ***Del runa simi al siglo de oro español***

El idioma en el que escribe Garcilaso de la Vega es el español, una lengua que “domina a la perfección y maneja con la magia y seguridad de un artista;”<sup>427</sup> su estilo sobresale por el toque personal que le imprime: un ritmo propio, imágenes prolijas, pero no extenuantes y una estética influida por su otra cultura, la quechua.

Aprendió el quechua o “runa simi”<sup>428</sup> con su madre y junto a sus nobles familiares. “Es así que residiendo mi madre en el Cozco su patria, venían a visitarla casi cada semana los pocos parientes y parietas, que de las crueldades y tiranías de Atahuallpa escaparon.”<sup>429</sup> De las grandezas, de las hazañas y de las leyes que tuvieron los incas, colmaban los relatos las *pallas* e incas que se congregaban en casa del joven Garcilaso. Pero también, de ellos escuchó el dolor y llanto que significó el verse convertidos en vasallos cuando habían sido grandes señores. Así, testigo de las reiteraciones orales de la historia inca, Garcilaso se convirtió en un garante más de la tradición oral y del idioma de los incas.

De su educación castellana inicial sabemos, porque él así lo menciona, que tuvo algunos preceptores que lo introdujeron a la gramática castellana en su niñez. En los *Comentarios reales* recuerda específicamente a Juan de Alcobaza, a cuyo hijo, Diego, contaba entre sus condiscípulos y con el que mantendría contacto a lo largo de su vida.<sup>430</sup> También menciona al licenciado Juan de Cuéllar, “canonigo de la santa Yglesia del Cozco: el qual leyó

---

<sup>427</sup> Mario Vargas Llosa, “El Inca Garcilaso y la lengua de todos” en Raquel Chang-Rodríguez, *Entre la espada y la pluma. El Inca Garcilaso de la Vega y sus Comentarios reales*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010, p. 26.

<sup>428</sup> Miró Quesada, “Prólogo” en Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Venezuela, Ed. Ayacucho, 1978, p. X.

<sup>429</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro I, Cap. XV, p. 14.

<sup>430</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro III, Cap. I, p. 57v.

grammatica a los Mestizos hijos de hombres nobles, y ricos de aquella ciudad.”<sup>431</sup> De él recuerda su gran caridad, pues aún entre las armas y caballos, entre la sangre y fuego de las guerras de entonces, les leyó latinidad por al menos dos años,<sup>432</sup> aunque acepta que con él no alcanzaron perfección en latinidad y que aquellos que llegaron a serlo se lo deben a la Compañía de Jesús.

Los testimonios que deja Garcilaso de la Vega evidencian la dificultad de acceder a la educación, que al menos en los primeros años se debía tanto al clima de confrontación bélica como al poco interés que llegaron a mostrar los preceptores, quienes pronto encontraban mejores ganancias en otros oficios. Es por ello que, una vez que había ganado cierta fama en España, vuelve a reflexionar sobre su proceso educativo y las deficiencias del mismo. De su puño y letra, en una carta escrita a Juan Fernández Franco, y con la intención de desengañarlo de y mostrarle quién era en realidad, Garcilaso de la Vega explica:

En mis niñezes oý un poco de gramática, mal enseñada por siete preceptores que a temporadas tuvimos, y peor aprendida por pocas más discípulos los que éramos, por la revolución de las guerras que en la patria avía, que ayudavan a la inquietud de los maestros. Quando se cansó el postrero dellos, que seríamos de treze a catorze años, nos pasamos mis condiscípulos y yo al exercicio de la gineta, de cavallos y armas, hasta que vine a España donde también ha avido el mismo exercicio, hasta que la ingratitude de algún príncipe y ninguna gratificación del Rey me encerraron en rincón. Y por la ociosidad que él tenía, di en traducir al León Hebreo [...] La cual obra, aunque yo no puse nada en ella sino muchas imperfecciones ha causado que v. m. y otros señores míos me favorezcan como me favorecen **sin que en mí aya de escuelas más que el perpetuo deseo dellas**. Por tanto suplico a v. m. me trate como a un soldado, que perdido por mala paga y tarde, se ha hecho estudiante.<sup>433</sup>

---

<sup>431</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro II, Cap. XXVIII, p. 55v.

<sup>432</sup> Es importante recalcar que si bien el Inca habla de las grandes habilidades mostradas por los indios, también aclara que en estas clases también participaban los mestizos, como parientes de ellos.

<sup>433</sup> Eugenio Ascencio, “Dos cartas desconocidas del Inca Garcilaso” en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, año 7, núm.3-4, El Colegio de México, julio-diciembre, 1953, p. 585. El resaltado es mío.

Al desinterés de los maestros que tuvo en el Cuzco, le suma la necesidad de convertirse en soldado y la ingratitud de los reyes; con un dejo de falsa modestia adjudica entonces al ocio su largo y complejo proceso autodidacta que lo llevó por los caminos de la cultura renacentista del humanismo del siglo de oro español.

El quiebre definitivo en la vida de Garcilaso se da con la muerte de su padre en 1559, que, a su vez, coincide con otras cisuras importantes en la historia de Perú como la definitiva desestructuración del mundo indígena y la conmoción del orden español hasta entonces instaurado. El mundo, en el que hasta entonces había vivido Garcilaso, se desmoronaba.<sup>434</sup>

La herencia que recibe de su padre es de cuatro mil ducados que debían ser usados para que el joven se trasladara a España a continuar sus estudios. Obedeciendo la disposición de su padre Garcilaso se embarca, aunque él todavía no lo sabía, definitivamente hacia Europa.<sup>435</sup>

Durante su estancia en Madrid, además del desdén y frustración que sufrió en la corte, Garcilaso tuvo la oportunidad de conocer a personajes como el padre Bartolomé de las Casas,<sup>436</sup> Hernando Pizarro, al exgobernador Vaca de Castro y algunos otros individuos destacados de la época. El encuentro más significativo que sostuvo fue con Gonzalo Silvestre, un conquistador que también estaba ahí presentando cartas de servicio al Rey; el encuentro

---

<sup>434</sup> “Así de pronto, fenecieron juntamente dos épocas, casi sin dejar rastro: la de los incas, raza materna de Garcilaso, y la de los conquistadores, que fue el mundo en que vivió durante su permanencia en el Perú.” José Durand, “El Inca Garcilaso, historiador apasionado” en *Garcilaso de la Vega, Clásico de América*, México, SEP, 1976, pp. 20-21.

<sup>435</sup> El largo y contrariado viaje, que comenzó en Lima y lo llevó por Panamá, Cartagena de Indias, las Islas Azores, Lisboa, Sevilla, Montilla, (donde conoce a sus familiares) tenía como destino la corte de Madrid a donde llegó en 1561.

<sup>436</sup> La relación que el Inca establece con el padre Las Casas es ambigua, pues por un lado recupera de sus tratados publicados en Sevilla en 1552 la idea de la restitución de los ‘reyes’ incas, pero por el otro, manifiesta una repulsa en contra de la personalidad del dominico, pues lo responsabiliza del caos y desorden en el que estaba sumido el Perú a causa de la implantación de las Leyes Nuevas. *Vid.* Garcilaso de la Vega, *Historia General del Perú*, Libro III, Cap. XX, T. I, pp. 299-303.



devino en un acuerdo para futuras entrevistas en las que Gonzalo narraría sus aventuras durante la expedición a la Florida.<sup>437</sup>

Con toda la intención de volverse al Perú, Garcilaso realizaba los arreglos necesarios, pero por ciertas circunstancias no muy claras decide no emprender el viaje y regresar a Montilla.<sup>438</sup> A partir de este momento podemos distinguir dos etapas en su vida en España: la primera en Montilla (1570-1588), y la segunda etapa que pasa en la ciudad de Córdoba a partir de 1588 y hasta poco tiempo antes de su muerte.

En Montilla,<sup>439</sup> una villa de Andalucía cerca de Córdoba, vivió bajo la protección de su tío Alonso de Vargas. En este periodo, (al menos desde noviembre de 1563) decidió cambiar su nombre por el de su padre, Garcilaso de la Vega.<sup>440</sup> En 1570, se enfiló hacia la guerra de las Alpujarras, en Granada, una expedición de la Corona en contra de los moros, donde a pesar de su corta participación, consigue el nombramiento de Capitán. A su regreso, una vez muerto su tío don Alonso y a pesar de las ciertas penurias económicas, el Inca cultiva numerosas y fecundas amistades, entre ellas la de un grupo de jesuitas. Al año siguiente, recibe la noticia de la muerte de su madre, cortando así el último lazo que lo unía al Nuevo Mundo. En 1588 la muerte de su tía Luisa Ponce le permitió disponer de los bienes que su tío le había asignado;

---

<sup>437</sup> Luis Alberto Ratto, "Inca Garcilaso de la Vega" en *Nuestra América*, núm. 25, Año IX, enero-abril, México, CCCYDEL: UNAM, 1989, p. 24.

<sup>438</sup>Las causas de esta decisión se encuentran a nivel de conjeturas. No se sabe si se le revocó la licencia otorgada por una Real Cédula de 1563, que le permitía regresar a Perú o fue una decisión propia al no querer embarcarse en el mismo navío en el que iba García de Castro para ser gobernador del Perú. Miró Quesada, *El Inca Garcilaso...*p. 361.

<sup>439</sup>Sobre esta etapa de la vida de Garcilaso ver el trabajo de Raúl Porras Barrenechea, *El Inca Garcilaso en Montilla. 1561-1614...*

<sup>440</sup> Miró Quesada, *El Inca Garcilaso...*, p. 361. Además de la intención de reivindicar en su nombre el linaje de su padre y, a manera de tributo, el del poeta toledano del mismo nombre, Miró propone que la decisión estuvo relacionada con la idea de "hacer más expresivo este enraizamiento final en la Península y este alejamiento de su patria nativa".

gracias a ello, y a otros negocios que había emprendido, el Inca alcanzó la estabilidad económica que necesitaba para dedicarse a su trabajo literario.<sup>441</sup>

El contexto cultural español en el que se mueve Garcilaso, era, sin lugar a dudas, privilegiado; se vivía el Siglo de Oro español cuyos destacados exponentes fueron contemporáneos del Inca, y en algunos casos tuvieron contactos. José Durand explica que el Inca “Se instruyó en los moldes de la cultura renacentista y sufrió el desengaño del mundo propio de los tiempos barrocos, justamente cuando aparecieron sus libros. Por entonces, las prensas españolas editaban a Cervantes, Góngora, Quevedo, Lope, en pleno Siglo de Oro”.<sup>442</sup>

Garcilaso obtuvo influencias de varias corrientes, “se educó entre erasmistas (Juan Fernández Franco) aristotélicos, platónicos y senequistas (el maestro de Garcilaso, Ambrosio Morales, tradujo la obra de Fernán Pérez de Oliva), rescatadores de escritos mozárabes (en el tiempo de su expulsión), rescatadores de antigüallas y defensores de las lenguas vulgares.”<sup>443</sup> También abrevó del neoplatonismo, el estoicismo cristiano, el petrarquismo y el providencialismo.<sup>444</sup> El catálogo de su biblioteca constaba de ciento ochenta y ocho volúmenes; sin embargo, en esta lista faltan varios textos citados en sus obras; del repertorio asentado no deja de llamar la atención la ausencia de autores españoles.<sup>445</sup>

---

<sup>441</sup> José Durand ha explicado que la supuesta pobreza del Inca era más bien relativa en, tanto que Garcilaso se sentía gran señor, heredero de los Incas y que como gran señor había vivido en el Perú, y que era pobre por lo que creía ser y no podía ser. José Durand, "Garcilaso y su formación literaria e histórica", en *Nuevos estudios sobre el Inca Garcilaso de la Vega. Actas del symposium realizado en Lima del 17 al 28 de junio de 1955*, Lima, Centro de estudios histórico-militares del Perú, 1955. p. 63-85.

<sup>442</sup> Durand, “El Inca Garcilaso de la Vega...”, p. 49. Se ha planteado que el Inca y Miguel de Cervantes pudieron encontrarse en Montilla; sin embargo, no es del todo seguro que se hayan conocido personalmente y sólo a nivel de conjeturas se ha hablado de que Cervantes conoció algunos textos del Inca. Para abundar en este tema revisar a John Grier Varner, *El Inca: the life and times...*, pp. 306-309.

<sup>443</sup> Mercedes Serna Arnaíz, “El Inca Garcilaso y sus maestros españoles” en Carolos Oyola Martínez, *IV Centenario Comentarios reales de los Incas 1609-2009*. Lima, Universidad Inca Garcilaso de la Vega, 2009, p. 131.

<sup>444</sup> Durand, “El Inca Garcilaso de la Vega...”, p. 124.

<sup>445</sup> José Durand, “La biblioteca del Inca” en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, año 2, núm.3, El Colegio de México, julio-septiembre, 1948, pp. 239-264. Entre las obras históricas que leyó se encuentran las de Jean Biondi, Juan Bodino, Francesco Guicciardini, y Giovanni Botero, y Alonso de Ercilla, además de algunos historiadores humanistas italianos como Leonardo Bruni, el propio León Hebreo y de sus mentores clásicos, Tucídides, Tácito y Tito Livio. Brading, *Orbe indiano...*, p. 284-287

La voluntad de traducción se dejó ver muy temprano en la vocación literaria de Garcilaso. Su primera incursión en las letras fue verter del italiano los *Diálogos de Amor*<sup>446</sup> de León Hebreo. Una tarea singular que le ganó una reputación entre los círculos intelectuales españoles y con la que terminó de redondear su espíritu renacentista, que posteriormente le permitiría escribir su historia e incursionar en las letras.

En 1591 decide mudarse a Córdoba, donde intensifica su trabajo de escritor y cultiva una intensa y productiva amistad con los jesuitas, entre los que destacan Francisco de Castro, el padre Juan de Pineda,<sup>447</sup> catedrático del Colegio jesuita de Córdoba, y sobre todo el filólogo, Bernardo de Aldrete, uno de los humanistas europeos más ilustres de principios del siglo XVI. De las múltiples concepciones intelectuales que recibió de ellos, hay una que resulta relevante, pues como anota David Brading, los jesuitas cuestionaban la manera en que la doctrina de San Agustín había sido utilizada para atribuir un origen diabólico a toda idolatría, levantando una barrera entre los valores cristianos y los paganos.<sup>448</sup> Bajo esta perspectiva, el Inca pudo perfilar de un modo distinto la religión inca dentro de su obra.

La primera obra histórica de Garcilaso es, “en verdad, una ambiciosa relación de arquitectura novelesca, impregnada de referencias clásicas y escrita con la alianza de peripecias, dramatismo, destellos épicos y colorido de las mejores narraciones caballerescas.”<sup>449</sup> Se trata de *La Florida del Ynca*,<sup>450</sup> publicada en Lisboa en 1605, y escrita a partir del relato de Gonzalo Silvestre sobre la expedición de Hernando de Soto a la Florida. Si en su primera obra se dice sólo un traductor, en ésta alega ser un simple “escribiente”; sin embargo, en ambas se

---

<sup>446</sup> El título era: *Diálogos de Amor de León Hebreo, hecha de Italiano en Español por Garcilaso Inga de la Vega, natural de la gran ciudad del Cuzco, cabeza de los Reynos y Provincias del Perú*. El libro se publicó en 1590 y la firma incluye, por primera vez, el apelativo de Inca.

<sup>447</sup> El primero autor de varias obras ascéticas. Sáenz de Santa María, “Estudio preliminar”..., p. XXIX.

<sup>448</sup> Brading, *Orbe indiano*..., p. 294.

<sup>449</sup> Vargas Llosa, “El Inca Garcilaso y la lengua de todos” ..., p. 20.

<sup>450</sup> El título completo de la obra es *La Florida del Ynca. Historia del Adelantado Hernando de Soto, Governador y Capitan general del Reyno de La Florida, y de otros heroicos caballeros Españoles e Indios; escrita por el Ynca Garcilaso de la Vega, capitán de su Mgstad, natural de la gran ciudad de Cozco, cabeza de los Reynos y provincias del Perú*.

destacaba ya la elegancia de su estilo y sus empeños de historiador. En estos años continúa con la ardua y ya avanzada tarea de la preparación y recopilación de información para su obra cumbre, los *Comentarios reales*,<sup>451</sup> anunciada desde la publicación de los *Diálogos*.

A los cincuenta y cinco años de edad el Inca Garcilaso mantuvo una relación con Beatriz de Vega, una mujer que formaba parte de su servidumbre y con quien tuvo un hijo natural, Diego de Vargas, a quienes nunca menciona, ni siquiera en su relación testamentaria. Poco después asume el cargo de mayordomo en el Hospital de la Limpia Concepción donde se mantiene trabajando en su historia hasta 1608, año en que decide regresar a casa para concretar la obra. En 1609, publica en Lisboa la primera parte de los *Comentarios*, obteniendo gran éxito y erigiéndose, en el momento, como la versión más autorizada de la historia peruana.

En sus últimos años de vida, se dedicó a la vida religiosa; recibió órdenes menores<sup>452</sup> en 1597 y mientras disfrutaba de su nuevo prestigio, se dedicaba por completo a la culminación de la segunda parte de su obra, cuya redacción puede fijarse entre 1603 y 1613, pero que por las tardanzas habituales de los trámites de publicación, fue póstuma.

El 23 de abril de 1616 muere el Inca Garcilaso de la Vega y, a finales de ese mismo año, se publica la Segunda Parte de los *Comentarios Reales*, conocida también como la *Historia general del Perú*.

- ***Ermitaños, mercedarios y jesuitas: las influencias de Guaman Poma***

Guaman Poma de Ayala fue un indio cristiano y ladino, castellanizado y conocedor de la doctrina católica. Su manejo del idioma español fue suficiente para conseguirle trabajo como intérprete. Si este cargo le garantizaba una vida cómoda poco sabemos, pues él reitera

---

<sup>451</sup> Según Miró Quesada, los *Comentarios reales* estaban listos al mismo tiempo que *La Florida*, en 1604, pero los primeros se encontraron con más trabas para su publicación, por lo que aparecieron un año después que *La Florida*. Miró Quesada, "Prólogo" ..., p. XXIX-XXX.

<sup>452</sup> Las órdenes menores, prohibidas en el Concilio Vaticano II, consistían en autorizar a los laicos la realización de funciones litúrgicas especiales tales como: ostiario, lector, exorcista y acólito.

constantemente que su vida transcurrió en pobreza y en servicio de su majestad; además, sobre sus bienes poco podemos asegurar pues, de acuerdo a sus propios testimonios, mucho de lo que tuvo, le fue robado,<sup>453</sup> y el derecho sobre sus tierras negado.

Por las circunstancias del virreinato y por la falta de iniciativas sistemáticas para crear escuelas para caciques y *curacas*, sabemos que Guaman no asistió a institución educativa alguna. De su educación sabemos por su propio testimonio que fue su hermano mestizo quien le enseñó el idioma y un poco de doctrina. Aprendió lo demás, “seruiendo a Dios y a su Magestad, prendiendo las lenguas y le[e]r y escriuir, seruiendo a los doctores y a los que no sauen y a los que sauen.”<sup>454</sup> Conoció bien la Biblia, de la que da cuenta en la primera parte de su crónica; también aprendió algunos rudimentos del latín y de la historia antigua. Domina el quechua, pero también conoce el aymara, el puquina y algunas variantes dialectales regionales. De las crónicas que se sabe conoció, por las referencias que hace a ellas están las obras de: Gonzalo Fernández de Oviedo, José de Acosta, Cabello de Balboa, Cristóbal de Molina, Diego Fernández “el Palentino” y Fray Luis jerónimo de Oré.<sup>455</sup>

Los primeros vínculos que Guaman tejió con funcionarios españoles fueron con el extirpador de idolatrías Cristóbal de Albornoz (hacia 1570) y con el juez de tierras de Huamanga, Gabriel Solano Figueroa. Su trabajo con ellos fue de intérprete; sin embargo, estas tareas le permitieron viajar por las provincias cercanas a Huamanga, conocer los vericuetos legales del orden colonial y aprender un vocabulario tanto clerical como jurídico.

---

<sup>453</sup> Quinientos pesos le fueron robados por Juan Capcha. Guaman Poma, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 890 [904]. Además denuncia: “Dexé una caja de rropa, camisas y fieltro y otras cosas a un padre que se llamaua Francisco Caualleros. No auía yo caminado que desserraxó la caja y lo sacó luego y lo gastó y lo perdió hasta agora. Y en otra parte me sucedió otra desgracia que a otro padre llamado don Martín de Artiaga me tomó de fuerza dos caballos que en aquel tienpo ualía cada uno a cinquenta pesos, que de los dos montó cien pesos. Y tomó otras menudencias que ualía plata. El qual pediéndolo, me rrespondió: “Que ya me dixo de misas”, f. 905 [919].

<sup>454</sup> Poma, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 701 [715].

<sup>455</sup> Padilla Bendezú, *Huamán Poma...*, pp. 45-48.

De su relación con Solano Figueroa nos dan cuenta algunos documentos ubicados en el Archivo Departamental de Ayacucho en los que Guaman Poma aparece como intérprete. El primero de ellos en una visita de Solano a la primera composición de tierras de Huamanga en 1594;<sup>456</sup> en otra ocasión es él quien notifica a los indios *yanaconas* el estatus de sus tierras;<sup>457</sup> y, en otro, Guaman va a Totorá Pamapa y Rumichaca para verificar las tierras en lugar del visitador:

y por hallarse enbarassado en otros negocios de más cuydado tocantes a la hazienda real no poder ir en perssona mandó que para este effecto don Phelipe Guaman Poma lengua vaya a el dicho sitio y vea estas tierras y la razón que tiene la dicha Cathalina Patta<sup>458</sup>

Un documento más se encuentra en el Archivo Regional de Junín, en donde Guaman aparece como intérprete de la Audiencia de Huamanga, a donde pertenecían los litigantes de dicho caso.<sup>459</sup>

Cristóbal de Albornoz tuvo diversos cargos desde que llegó al Perú en 1654;<sup>460</sup> sus diversas experiencias como extirpador de idolatrías le permitieron escribir hacia 1575 una obra titulada, *Instrucción para descubrir las buacas del Perú con sus camayos y haciendas*. Durante sus labores en Arequipa y Huamanga encuentra la noticia de la existencia del movimiento conocido como *Taki Onqoi*. De estos servicios entregó tres informaciones entre 1570 y 1584,<sup>461</sup> en las que, con miras a lograr una pronta promoción eclesiástica, insiste en haber sido el descubridor de dicho movimiento. En ninguna de las tres informaciones aparece el nombre de Guaman Poma, pues el intérprete oficial fue Jerónimo Martín. Sin embargo, por los testimonios del propio Guaman

---

<sup>456</sup> Steve Stern, “Algunas consideraciones sobre la personalidad histórica de Don Felipe Guaman Poma de Ayala” en *Histórica*, vol. 2, núm. 2, Lima, PUCP, 1978, pp. 225-226.

<sup>457</sup> Ossio, *En busca del orden...*, p. 119.

<sup>458</sup> Nelson Pereyra Chávez, “Un documento sobre Guaman Poma de Ayala existente en el archivo departamental de Ayacucho” en *Histórica*, vol. 21, núm. 2, Lima, PUCP, 1997, pp. 261-270.

<sup>459</sup> Ossio, *En busca del orden...*, p. 119.

<sup>460</sup> Fue cura y vicario en Arequipa y Huamanga, Visitador del Obispado del Cuzco, Visitador general de la Provincia del Chinchaysuyu. Pedro Guibovich Pérez, “Cristóbal de Albornoz y el Taki Onqoy” en *Histórica*, vol. 15, núm. 2, Lima, PUCP, 1991, p. 211.

<sup>461</sup> Estas informaciones han sido publicadas por Luis Millones, (comp.) *El regreso de las buacas. Estudio y documentos el Taki Onqoy siglo XV*, Lima, IEP-SPP, 1990.

Poma es posible inferir que acompañó estas visitas, aunque tal vez como secretario o sacristán.<sup>462</sup> Así mismo es posible que, junto con Albornoz, Guaman visitara por primera vez la ciudad de Lima, alrededor de 1582.

De haber hecho este viaje hacia la capital del virreinato, también es posible que Guaman haya entablado una relación con Miguel Cabello Balboa, autor de la *Miscelánea antártica*; pues no sólo sabemos que conoció dicho manuscrito y que la información sobre ciertas villas pudo haber provenido de este religioso,<sup>463</sup> sino que Guaman toca varias veces el tema del III Concilio Limense en donde participó Balboa.

El mercedario<sup>464</sup> Martín de Murúa es otro de los referentes nodales para Guaman Poma, aunque su relación estuvo lejos de ser armoniosa. La imagen de Murúa golpeando a una india tejedora resume muy bien la idea que de este fraile tenía Guaman, un hombre concupiscente y abusivo. Las acusaciones que hace en su contra incluyen el haberle querido robar a su mujer,<sup>465</sup> el haber sido verdugo y cómplice de atrocidades cometidas por caciques amigos.<sup>466</sup> Sin embargo, los encuentros que sostuvieron entre 1604 y 1606 en la provincia de

---

<sup>462</sup> Esta posibilidad fue propuesta por Padilla Bendezú, *Huamán Poma...*, p. 56. Pierre Duviols usa como prueba de esta relación la descripción novedosa de un castigo que aparece tanto en la obra de Albornoz como en la de Guaman, pero no en otras fuentes. Por su parte, Rolena Adorno apoya esta propuesta y añade también tienen en común ciertos juicios sobre la prohibición de determinados rituales. En “Las otras fuentes de Guaman Poma: sus lecturas castellanas” en *Histórica*, vol. 2, núm. 2, Lima, PUCP, 1978, pp. 151-153.

<sup>463</sup> Padilla Bendezú, *Huamán Poma...*, p. 56.

<sup>464</sup> Los mercedarios llegaron al Perú junto con los primeros conquistadores, sin embargo, su labor misional se retrasó, igual de el de las demás órdenes religiosas por los conflictos y la inestabilidad política de la región. Los mercedarios, en proceso de adaptación de su vocación redentora, y de sus prácticas a la nueva realidad americana y al proyecto de Iglesia universal que estaba conformándose, participaron activamente en la evangelización de los indios del Perú. Entraron a la ciudad de Cuzco en 1533 y entablaron una estrecha relación con Diego de Almagro; establecieron el convento muy cerca de la plaza principal y desde 1542 trabajaron en la conversión de los indios de los alrededores. Se ocuparon de la prédica en diversos poblados una vez que se establecieron las reducciones de indios y se ocuparon particularmente de aprender la lengua quechua. Lograron fundar numerosas misiones a lo largo y ancho de sinuoso territorio, entre ellas la de Huamaga en 1540. María del Carmen León Cázares, *Reforma o extinción: un siglo de adaptaciones de la Orden de Nuestra Señora de la Merced en Nueva España*, México, UNAM, 2004. Pedro Nolasco Pérez, *Historia de las misiones mercedarias en América*, Madrid, Gráficas DO-MO, 1966, pp. 348-357.

<sup>465</sup> “Mira, cristiano, todo a mí se me a hecho, hasta quererme quitar mi muger un flayre merzenario llamado Morúa” Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 906 [920].

<sup>466</sup> “Éste fue padre y corregidor, uicario, alcalde, uerdugo con sus propias manos.” Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 648 [662].

Aimaraes (departamento de Apurímac),<sup>467</sup> tuvieron consecuencias importantes para ambos. Murúa debió haber manifestado gran interés en las habilidades que hasta entonces Guaman había desarrollado, mientras que Guaman aprendió varias cosas, por ejemplo perfeccionar la técnica para sus dibujos.

La relación que existió entre ellos parece que puede evidenciarse por diversos medios. Por un lado, es posible distinguir una semejanza importante entre las imágenes de la *Nueva corónica* y aquellas incluidas en el Manuscrito Galvin de la *Historia del origen y genealogía real de los reyes incas del Perú*, de Fray Martín de Murúa, recientemente estudiado por Juan M. Ossio.<sup>468</sup> Por otro, la carta de unos curacas en la que presentan y respaldan de la obra del mercedario, fechada en 1596, guarda enormes parecidos con la carta que supuestamente firma el padre de Guaman Poma al inicio de la obra.<sup>469</sup> La conclusión a la que llega Ossio es que Guaman Poma y su familia fueron estrechos colaboradores de Murúa, e incluso plantea la posibilidad de que pudiesen haber actuado como sus amanuenses.<sup>470</sup>

Finalmente, de Murúa me interesa apuntar el trabajo de fuentes que realiza para su propia obra, pues esto tiene repercusiones directas sobre la visión del pasado andino que presenta Guaman Poma. La obra del mercedario se destaca por el uso laxo de las fuentes que tiene al alcance; es decir, toma, como era costumbre, fragmentos de otras obras; sin embargo, tiene una práctica particular: suele recuperar la estructura, la adjetivación y el tono, pero en varias ocasiones cambia el objeto descrito.<sup>471</sup> Esto le ha valido acusaciones, evidentemente

---

<sup>467</sup> Ossio, *En busca del orden...*, p. 52.

<sup>468</sup> De la obra de Murúa se conocía una copia del Manuscrito Loyola, (ya que éste se perdió del Colegio jesuita de Alcalá de Henares). Las ediciones se habían hecho a partir de esta copia. Pero en 1946 apareció el manuscrito Wellington, ahora bautizado como Manuscrito Getty, mismo que había permanecido sin consultarse en Irlanda del Sur; hasta que recientemente Ossio tuvo acceso a él. Fue entonces cuando detectó veintidós acuarelas pegadas que revelan el mismo estilo que el de Guaman Poma. *Ibid.*, p. 52.

<sup>469</sup> Ambas cartas están reproducidas en *Ibid.*, pp. 55-56.

<sup>470</sup> Una de las claves para plantear esto es que el manuscrito irlandés el apellido del fraile aparece como "Morua", del mismo modo en que es referido en la *Nueva corónica y buen gobierno*. *Ibid.*, p. 59.

<sup>471</sup> Por ejemplo, para describir a la *Palla* Chimpu Ocllo, Murúa retoma, casi a la letra, la descripción que López de Gómara hace de Moctezuma. Es decir, repite las características del gobernante mexica pero se las adjudica a



infundadas, de plagio; pero lo relevante es que este uso desenfadado de sus fuentes hizo que en algún punto tomara de López de Gómara, el relato sobre los cinco soles mesoamericanos para describir las pinturas del templo del Coricancha; división atípica para las crónicas andinas y que Guaman recupera y amplía en su obra, misma que trataré más adelante.

Del mundo conocido por Guaman podemos decir que es bastante más reducido que aquél que recorrió Garcilaso; sin embargo, el nivel de conocimiento que tuvo de las regiones aledañas a Huamanga es digno de notarse. Sobre todo, Guaman entendía la transición que sufrieron los antiguos *ayllus*, y sus respectivas divisiones en *banan* y *hurin*, en provincias, repartimientos y corregimientos.<sup>472</sup> Conoció el Cuzco y es posible que haya pasado alguna temporada ahí en tiempos del virrey Toledo. También conoció de cerca a muchos de los *curacas* de la región y por ello pudo dar cuenta de su rectitud o de sus perversiones; pero también de las presiones que recibían por parte de los funcionarios españoles para proporcionarles mayor cantidad de mano de obra;<sup>473</sup> además tuvo noticias puntuales de aquellos indios tributarios que se habían convertido en caciques principales por brindar favores a los corregidores.

Hacia el final de su vida cuando se encaminaba a entregar su manuscrito, llegó a la ciudad de Lima, aunque no por primera vez, pues él mismo sugiere haber estado ahí por lo menos un par de ocasiones. El radio de su actividad no fue amplio<sup>474</sup> pero su conocimiento fue muy profundo, dadas sus interacciones con funcionarios, caciques y religiosos.

---

madre de Garcilaso. Annalyda Álvarez-Calderón Gerbolini, “Fray Martín de Murúa y su crónica: vida, obra y mentiras de un mercedario en los Andes. (Fines del siglo XVI-principios del XVII) en Boletín Instituto Riva Agüero, núm. 31, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2004, p. 116.

<sup>472</sup> Ossio realiza un seguimiento puntual de este tránsito, así como de la permanencia en aquella región de algunos de los pueblos reducidos. Ossio, *En busca del orden...*, pp. 79-129.

<sup>473</sup> Un caso particular es el de Cristóbal de León, quien parece haber sido discípulo de Guaman y que en ocasiones aparece como un dechado de virtudes, pero hacia el final es acusado por el cronista de lo contrario. Sin embargo, él es el ejemplo de cómo los corregidores los presionaban para transar y robar a los indios, y de no aceptar serían castigados. Este cacique aparece en un cepo por negarse a colaborar con el funcionario español. a “Corregidor tiene preso y amolestado a don Cristóbal de León, segunda persona, porque defendió a los yndios de la provincia”. Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, f. 494 [498].

<sup>474</sup> Su andar se circunscribió a los actuales departamentos de Ayacucho, Apurímac Cuzco, Huancavélica Lima y Junín en Perú.

De su muerte sabemos tanto como de su nacimiento. Se asume que murió en 1615 en algún rincón de la provincia de Lucanas. El 14 de febrero de 1615 firmó una carta<sup>475</sup> en el pueblo de Santiago de Chipao.<sup>476</sup> Esto indica que, con las esperanzas desechas y habiendo visto todas las puertas cerradas para hacer llegar su carta al Rey, regresó a su lugar de origen. Después de eso, no sabemos más. Así acabaron los días del cronista que caminó una y otra vez por las provincias del Perú sin encontrar remedio.

#### 4. Pleitos, litigios, cargos públicos: las relaciones con la Corona

- *Las pretensiones desbaratadas en Madrid*

La temprana partida de Garcilaso del Perú marcó en definitiva su participación dentro de la estructura colonial. Hasta ese momento sus relaciones políticas y laborales se habían fraguado a expensas de las de su padre; aunado a esto, su calidad de mestizo y bastardo le dificultaron la posibilidad de ocupar algún cargo administrativo de relevancia. Esto, sin embargo, no significó que el Inca fuera ajeno a las prácticas burocráticas, pues participó en aquellas que requerían de sus habilidades para transitar entre los códigos indígenas y los españoles.

En este sentido, llegó a colaborar, a petición de su madre, con los *curacas* para cotejar las cuentas que llevaban asentadas en *quipus*, “por que, como gente sospochosa, no se fiauu de los Españoles, que les tratasen verdad en aquel particular, hasta que yo les certificaua della, leyendoles los traslados, que de sus tributos me trayan, y cotejandolos con sus ñudos.”<sup>477</sup> Su participación en este tipo de transacciones se limitaba a la solidaridad que su madre pedía para con otros nobles indígenas; y, dentro de los *Comentarios*, la anécdota funciona para comprobar que por esta actividad, llegó a saber de los *quipus* “tanto como los indios”.

---

<sup>475</sup> “Carta inédita de Huamán Poma de Ayala al Rey de España. Huamanga, 14 de febrero de 1615” Apéndice 2 en Porras Barrenechea, *El cronista indio Felipe Huamán Poma de Ayala...*, pp. 96-98.

<sup>476</sup> Hoy distrito de Cabana, en la provincia de Lucanas departamento de Ayacucho, Perú.

<sup>477</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro VI, Cap. IX, p. 137v.

Garcilaso también fungió como escribiente de su padre cuando el Capitán fue corregidor. “Yo tuve ambas cartas en mis manos, que entonces yo servía a mi padre de escribiente en todas las cartas que escribía a diversas partes de aquel Imperio; y así respondió a estas dos por mi letra.”<sup>478</sup> El oficio, aunque sin gran notabilidad, le sirvió para conocer de cerca los asuntos y conflictos de la política peruana, que después usaría como argumentos demostrativos en la *Historia general del Perú*.

Si bien Garcilaso no se integró a la estructura colonial, tuvo que enfrentar las artimañas y recovecos de la política real en Madrid. Su viaje a España tenía como propósito asistir a la corte con una solicitud puntual: obtener el reconocimiento de los servicios prestados por su padre en la empresa de conquista y demandar la restitución de tierras a favor de la *palla* Doña Isabel Chimpu Ocllo.<sup>479</sup> El asunto parecía marchar, lenta pero convenientemente hasta que Lope García de Castro, basándose en el cronista Diego Fernández, “el Palentino”, expuso que el Inca no merecía tales mercedes puesto que su padre había favorecido a Gonzalo Pizarro, durante la rebelión de los encomenderos contra de la Corona, al haberle proporcionado un caballo para que huyera en un momento decisivo durante la batalla de Huarina. El argumento, aunque rebatido por el Inca, era más que suficiente para que un gobierno como el de Felipe II, cuyos recursos eran insuficientes para cubrir la infinidad de exigencias y demandas que llegaban constantemente a la corte, negara las prebendas requeridas.

De esta manera, el todavía llamado Gómez Suárez, vio frustradas muy pronto sus ambiciones, pero el desencanto más agravante lo tomó a cuenta de la intervención de Lope García de Castro:

“¿Qué merced queréis que os haga Su Majestad, habiendo hecho vuestro padre con Gonzalo Pizarro, lo que hizo en la batalla de Huarina, y dádole aquella tan gran victoria?”

---

<sup>478</sup> Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, Libro VIII, Cap. XII, T. III, p. 199.

<sup>479</sup> Riva Agüero, “Elogio del Inca...”, p. XXIII.

Y aunque yo repliqué que había sido testimonio falso que le habían levantado, me dijo:

“Tiénelo escrito los historiadores, y ¿queréislo vos negar?”<sup>480</sup>

Garcilaso aprendió entonces el valor de la historia, dedicó por ello varios años a escribir dos obras de ese carácter: la primera acerca de los incas y la segunda sobre los conquistadores y las guerras civiles que atestiguó cuando niño. Particularmente, en la *Historia general del Perú*, dedicó un capítulo en el que “se jacta de lo que los historiadores dicen de su padre” pero justifica, en pos de la verdad, su propia versión.

De manera que no sin causa escribieron los historiadores lo que dicen, y yo escribo lo que fué, [sic] no por abonar a mi padre, ni por esperar mercedes, ni con pretensión de pedir las, sino por decir verdad de lo que pasó, porque de este delito, que aplican a Garcilaso, mi señor, yo tengo hecha la penitencia sin haber precedido culpa, porque, pidiendo yo mercedes a Su Majestad por los servicios de mi padre y por la restitución patrimonial de mi madre, que por haber muerto en breve tiempo la segunda vida de mi padre quedamos los demás hermanos desamparados [...]<sup>481</sup>

Lejos de su natal Perú, en sus últimos años de vida y dedicado por completo a terminar su obra, Garcilaso hace, en función de la penitencia que hubo de pagar sin compartir culpa, una última evaluación del desencanto y frustración que encontró en sus primeros años en España.

- ***El pleito de tierras en Chupas y el nombre de Felipe Guaman Poma***

Guaman Poma de Ayala enfrentó bastantes más pugnas con la burocracia colonial que el Inca Garcilaso de la Vega; entre otras cosas porque él sí vivió toda su vida en el Perú y participó en múltiples tareas administrativas. Pero, la gran batalla que libró, y perdió al igual que Garcilaso, fue la de la restitución de sus tierras y propiedades en la región de Chupas a las afueras de Huamanga. El resultado del litigio fue severo pues no sólo se le negaron las tierras sino que se

---

<sup>480</sup> Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, Libro V, Cap. XXIII, p. 216.

<sup>481</sup> Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú* Libro V, Cap. XXIII, T. II, p. 215.

le acusa de ser indio pobre usurpador de títulos e incluso de falsear su verdadero nombre, Lázaro, por el de Felipe.

Los trabajos que tuvo como intérprete, o como secretario, le pudieron garantizar una posición cómoda; sin embargo, Guaman Poma no se concebía a sí mismo como un funcionario menor sino que se jactaba de haber “seruido a los señores bisorreys, oydores, prisedentes y alcaldes de corte y a los muy yllustres yn Cristianos señores obispos y a los yllustres comisarios”.<sup>482</sup> Pero el mayor cargo que ostentó, según él mismo, fue el de “Administrador protector teniente general de corregidor de la provincia de los Rucanas Antamarcas, Hatun Rucanas, Soras y Circamarcas”. Y aunque el cargo ha sido descrito por Lohmann Villena como meros mandaderos y ayudantes en la cobranza del tributo, recientemente se ha propuesto que el cargo conllevaba la administración de los bienes de la comunidad.<sup>483</sup> Este último rasgo lo ligaba más directamente con las funciones contables desempeñadas por su padre y abuelo, respectivamente. De haber desempeñado el cargo, no sabemos hasta qué año lo ostentó, si hasta 1583 cuando es expulsado de su comunidad o todavía hasta 1597 cuando está en medio del litigio.<sup>484</sup>

Los yarovilcas llegaron a la región de Huamanga en el siglo XV y sus derechos sobre las tierras eran prehispánicos; sin embargo, no eran más antiguos que los de los indios angaraes y chachapoyas contra los que pugnaba Guaman Poma.<sup>485</sup> En este litigio, la cercanía con el Inca Túpac Yupanqui es la única fuente de los derechos que exige. Por ello resultaba tan importante

---

<sup>482</sup> Guaman Poma, *Nueva crónica y buen gobierno*, f. 701 [715]. En el manuscrito aparece: “yn Cristos. s.<sup>a</sup> obispos” lo que a mi parecer podría leerse “cristianos señores obispos”; sin embargo, la edición de Murra y Adorno propone: “Cristos señoría obispos”.

<sup>483</sup> Si estos cargos podían o no ser ejercidos por indios, es un tema que espera ser tratado. De las responsabilidades administrativas que conllevaba el cargo José Carlos de la Puente Luna, publicó: “Felipe Guaman Poma de Ayala administrador de bienes de comunidad” en *Revista andina*, núm. 47, Cusco, Centro Barolomé de las Casas, segundo semestre de 2008, pp. 9-40. Particularmente aborda el asunto del *sapei* o bienes de la comunidad y la obligación de auxilio a los indios pobres.

<sup>484</sup> Ossio, *En busaca del orden...*, pp. 49-50.

<sup>485</sup> Entre los indios trasplantados había andamarcas, soras, chancas, chilques, condesuyos y huancas. *Ibid.*, p. 149. También había otro grupo conocido como caviñas que eran incas de privilegio y que habían llegado a la región mucho antes que el resto de *mitmaes*. Sus derechos por ende eran reconocidos incluso por los chachapoyas.

unir el linaje de su madre con la de este inca. Guaman Poma había entablado dos peticiones firmadas, la primera el 20 de octubre de 1595 y la segunda, el 6 de agosto de 1598, en ambas hace el recuento de sus múltiples propiedades en la región y anexa un mapa.<sup>486</sup> Pero la resolución se daría en 1600.

El resultado de dicho litigio fue completamente contrario a las expectativas de Guaman Poma. No sólo se negó el derecho a sus tierras y propiedades, sino que se le acusó de embustero y usurpador de cargos. Por el interés que reviste la resolución del conflicto, cito en extenso el documento.

En la ciudad de Guamanga en diez y ocho días del mes de diciembre de mil y sesientos años. El Licenciado Gaspar Alonso /**F.29v.** –Riero, teniente Corregidor y Justicia mayor de esta dicha Ciudad y su Jurisdicción, dijo: Que por quanto en la sentencia en esta causa dada **Don Felipe Guaman Poma que por otro nombre está averiguado llamarse Lázaro** esta declarado por no parte en ella, y por la Ynformacion que Criminalmente contra el esta fecha a pedimiento de los yndios Chachapoyas **consta y estea provado ser yndio humilde, y por embustes se intitula Casique y sin ser Casisque,** ni /**F.30.-** principal sugeta algunos yndios, a que le respetan por tal y las yntenciones maliciosas, y embustes conque siempre ha procedido, ha pretendido oficios, y ser yndio de mala inclinación, y todo lo demás que verse devia, dijo que por este su auto condenava, y **condenó a el dicho Lazaro, yndio en doscientos Azotes que se le den Públicamente** haciendo saber los delitos en el Pregon para que a el sea Castigo y á otro exemplo, y más **le condena en dos años de / F.30.- destierro en esta ciudad y seis leguas a la redonda,** y no los quebrante so pena de cumplirlos doblados demás de ser castigado con rigor [...] firmolo de su nombre Lizenciado Gaspar Alonso Riero. Ante mi Juan sanchez /**F. 31.-** Escribano de su Magestad y Publico.<sup>487</sup>

La severidad del castigo ha hecho dudar a varios investigadores sobre la posibilidad de que efectivamente se haya cumplido. Además, se ha contrastado la transcripción hecha por

---

<sup>486</sup> Ambas peticiones fueron publicadas en Elías Prado Tello, *Y no ay remedio*. Lima, CIPA, 1991. Entre sus propiedades describe tierras de pastoreo y detalla la producción específica de sus múltiples tierras agrícolas.

<sup>487</sup> Juan Clímaco Zorrilla Aramburú, “Antecedentes y conclusión de un litigio entre Don Felipe Guaman Poma y los caciques de los chachapoyas, quinits y cayambes en Huamanga” en *Runa Yachachij*, p. 8. Revista electrónica, consultada en: <http://alberdi.de/Doc-proceso-Chacha-G.Poma,%2004.06.07.pdf> El resaltado es del original.

Zorrilla con una que hizo el padre Mañaricúa en 1955, donde en lugar de doscientos azotes, el castigo es de doscientos pesos.<sup>488</sup> Independientemente de la reprimenda, el resultado del litigio es reconocido por el propio Guaman en su obra: “Y los dichos procuradores son más proculadrones, [sic] que la justicia que más son que palos, teniendo yo pleyto por la defensa de unas tierras de que me uenía de derecho con justo título y pocición desde que Dios fundó la tierra y desde los *Yngas*”.<sup>489</sup> Preocupado –dice él– más por lo que harán con los pobres si eso le hicieron a él, continúa lamentándose y clama: “¡O qué asotes, o qué castigos merese este juec de palo!”.<sup>490</sup> Además es de notar que después de la sentencia, el apellido Ayala no volverá a aparecer en futuros litigios.<sup>491</sup>

Bajo los criterios de la época, el que los incas hubieran otorgado el derecho de aquellas tierras a la familia de Guaman no era suficiente para acreditar la propiedad de las mismas. A ello se sumaron acusaciones que los chachapoyas manejaron muy bien; por ejemplo, la acusación de usurpador de nombre, de cargos y de rango; además de la acusación de que las tierras no habían sido cultivadas desde hacía ya varias décadas. Pero sobre todo, el argumento más potente de los chachapoyas era que, ellos junto con los cañaris, habían colaborado con los españoles desde el inicio de la Conquista. Argumento poderoso que provocó que también Guaman intentara hacer probanzas de servicios semejantes a cuenta de su padre.

---

<sup>488</sup> No he tenido acceso a esta transcripción, pero uso la copia de la *Revista Huamanga* publicada por Ossio. *En busca del orden...*, p. 163.

<sup>489</sup> Guaman Poma, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 904 [918].

<sup>490</sup> Guaman Poma, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 905 [919].

<sup>491</sup> Ossio, *En busca del orden...*, p. 164.

## IV. Los *Comentarios reales* y la *Nueva corónica y buen gobierno*: análisis historiográfico

---

### 1. Manejo de fuentes y del lenguaje

Las obras historiográficas escritas por Guaman Poma de Ayala y por Garcilaso de la Vega tienen en común, por las características propias de las formas de resguardo del pasado indígena en los Andes, el uso de la tradición oral como fuente primordial de sus relatos. A ello se le suman de manera indiscutible los recuerdos propios y un manejo amplio de fuentes de origen europeo. Sin embargo, el uso que cada autor hizo de estas fuentes difiere tanto por las circunstancias propias en las que elaboraron su obra, como por la relevancia que conceden a cada una de ellas y la intención con que las retoman.

- ***Fuentes escritas***

El privilegiado ámbito intelectual en el que Garcilaso de la Vega escribió su obra le permitió un amplio acceso a obras escritas de diversa índole y origen. Los estudios que se han hecho sobre su biblioteca personal,<sup>492</sup> el hallazgo afortunado de crónicas americanas anotadas de su puño y letra<sup>493</sup> y sobre todo las menciones textuales que aparecen en la obra han permitido rastrear las influencias e informaciones que el Inca vertió en su texto.

---

<sup>492</sup> Vid., Carlos Daniel Valcárcel, *Garcilaso el Inca humanista*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995, p. 209-215.

<sup>493</sup> Es el caso de un ejemplar de la *Historia general de las Indias* de Francisco López de Gómara, mismo que pertenecía a Gonzalo Silvestre y que actualmente se encuentra en la Biblioteca Nacional de Lima. Se puede consultar fragmentariamente en línea en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Vid. [http://www.cervantesvirtual.com/portales/inca\\_garcilaso\\_de\\_la\\_vega/obra-visor-din/la-historia-general-de-las-indias-y-nuevo-mundo-fragmentos--0/html/](http://www.cervantesvirtual.com/portales/inca_garcilaso_de_la_vega/obra-visor-din/la-historia-general-de-las-indias-y-nuevo-mundo-fragmentos--0/html/) Las notas son, por lo general, precisión de fuentes, aclaraciones de términos quechuas, o correcciones cronológicas, pero llama la atención una nota que escribe al margen del episodio de Huarina donde escribe: “Esta mentira me ha quitado el comer” aunque después añade resignado “quizá por mejor” Miró Quesada, “Prólogo...”, p. XXI.



Una de las características más importantes del manejo de fuentes de Garcilaso es que en la mayoría de los casos aclara de quién toma la información y presenta los fragmentos “a la letra”. En general se trata de transcripciones cuidadosas, acordes con el tema tratado y, sujetas a crítica por parte del autor. Por ejemplo, de Joseph de Acosta y de Pedro de Cieza de León<sup>494</sup> pueden contarse alrededor de treinta citas de cada uno; ambos son tomados por el Inca como autoridades dignas de ser creídas en lo que afirman,<sup>495</sup> aunque no siempre toma sus informaciones de forma literal. En ciertas ocasiones Garcilaso añade a lo dicho por ellos “lo poco que faltó”, otras tantas decide abreviar lo que ellos explican más ampliamente y en otros casos suele incluir correcciones o mínimas aclaraciones a la información proporcionada.<sup>496</sup> En estos casos Garcilaso suele disculpar al cronista en cuestión bajo el argumento de por ser ellos españoles, los indios pudieron haberles mentido o negado la información.<sup>497</sup> También son frecuentes los casos en los que el autor decide glosar y no transcribir el fragmento y otros tantos en los que utiliza informaciones semejantes de varios autores para cotejar y sustentar lo que él mismo propone.

“Esto puse aquí por enriquecer mi pobre historia”<sup>498</sup>-dice el Inca Garcilaso. Éste es el particular caso de las transcripciones que hace de los “papeles rotos” del jesuita Blas Valera,<sup>499</sup>

---

<sup>494</sup> En cuanto a la obra de Cieza, el Inca conoció la *Crónica del Perú* publicada en Sevilla en 1553, pero también conoció la segunda parte, aunque sin publicar, conocida como *El señorío de los incas*. Esta segunda parte es más prolija en las denuncias de los abusos de los conquistadores sobre los indios desde una postura dominica.

<sup>495</sup> Refiriéndose a Acosta dirá que: “Bastará la autoridad de tal varon para confundir las nouedades que despues aca se han inuentado sobre este nombre,” Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro I, Cap. V p. 5.

<sup>496</sup> Por ejemplo, apunta errores cronológicos: “Pedro de Cieça de Leon capitulo ciento, toca esta historia brevemente, aunque la pone mucho despues de quando paso: [...]”Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro III, Cap. XIV, p. 69v.

<sup>497</sup> Éste es el caso, por ejemplo, de la información sobre las momias, en el que él mismo confiesa su descuido al no haberlas visto tanto, puesto que entonces aún no pensaba en escribir sobre ello, porque de haberlo hecho habría fijádose mejor e indagado cómo los embalsamaban. Es ahí cuando advierte que “que a mí por ser hijo natural no me lo negaran, como lo han negado a los Españoles, que por diligencias que han hecho, no ha sido posible sacarlo de los Yndios” Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro V, Cap. XXIX, p. 128.

<sup>498</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro II, Cap. XXVII, p. 53v.

<sup>499</sup> Blas Valera (1545-1597) era peruano y, al igual que Garcilaso, hijo de un capitán español y de una india de la “corte inca”. Esteve Barba, dice que el título del texto que llegó a manos de Garcilaso era *Historia Occidentalis*, y los manuscritos en latín que obtuvo el Inca habían sufrido en Cádiz el saqueo de la ciudad por las tropas inglesas en 1596. Esteve Barba, *Historiografía indiana...*, p. 466.

mismos que recibió de mano del jesuita Maldonado de Saavedra en España. Las transcripciones que hace de este cronista son mucho más extensas que las de cualquier otra fuente, acción que justifica al decir: “Por ser tan conforme a lo que hemos dicho, y por valerme de su autoridad lo saque a la letra de su galanisimo latin”.<sup>500</sup> Es decir, Garcilaso concuerda con las noticias que daba el mestizo jesuita y además le admira el estilo por lo cual se decide a traducir lo que de su obra quedó.

En el caso de Gómara solamente se han localizado quince citas expresas en los *Comentarios reales*, pues la mayor parte de las referencias que hace a su obra aparecen en la *Historia general de Perú*, en tanto que las mayores desavenencias del Inca con este autor son alrededor de los conflictos entre los conquistadores. Algo semejante sucede con la obra de Agustín de Zárate,<sup>501</sup> pues las citas son más abundantes en los temas sobre la conquista militar española en el Perú. En el caso de Jerónimo Román y Zamora,<sup>502</sup> “el curioso inquiridor de repúblicas”, Garcilaso conoció y usó la versión enmendada de la obra, en la que aún permanecían algunas ideas de Bartolomé de las Casas, detalle que el Inca desconocía; se podría inferir que por ser un texto censurado tuvo cuidado en no citarlo abiertamente y prefirió glosar la mayoría de las informaciones que retoma de él; sin embargo, esto no ocurrió con la obra de Gómara que también había sido objeto de una prohibición real. En todo caso, llama la atención que de los recelos del Inca contra Las Casas, tanto por la obra de Román y Zamora como por los papeles de Blas Valero, es posible encontrar en los *Comentarios* algunas ideas del

---

<sup>500</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro V, Cap. XI, p. 108v.

<sup>501</sup> Fue contador mayor en Perú en 1544 y a pesar de haber apoyado a Gonzalo Pizarro fue absuelto y continuó siendo funcionario en España. En 1555 publicó su *Historia del descubrimiento y Conquista del Perú*, misma que fue censurada durante la oleada de reacción antilascasiana lo que provocó que se preparara una edición recortada que apareció en 1577. En los *Comentarios reales* aparecen once citas expresas a esta obra.

<sup>502</sup> Fue un fraile agustino que utilizó para su obra *República de los indios occidentales*, escritos inéditos del padre Las Casas; los pasajes en los que se desprestigiaba a los conquistadores provocaron, en 1575, su inclusión en la lista de libros prohibidos, sin embargo, en 1595 su autor logró conseguir editarlo una segunda vez suprimiendo los apartados censurables.

dominico. Algo similar pasa con Pedro Mártir Anglería, cuya información llega a Garcilaso vía los fragmentos que copia de sus fuentes principales.<sup>503</sup>

A diferencia del manejo de fuentes que hace Garcilaso, Guaman Poma no hace explícitas las referencias de las obras que utiliza ni es riguroso en su presentación, por lo que el rastreo de sus fuentes ha seguido más el derrotero impreciso de las búsquedas sobre su vida y trayectoria, de sus relaciones con funcionarios y clérigos en el Perú.

La lectura de la crítica que Guaman hace al régimen colonial, y en específico a la encomienda, ha conducido a buscar en su obra una influencia directa de Bartolomé de las Casas;<sup>504</sup> y a pesar de que éste no es mencionado una sola vez en la crónica, Rolena Adorno ha seguido los rastros del *Memorial* que él, junto con Domingo de Santo Tomás dirigieron a Felipe II en 1560.<sup>505</sup> La necesidad de Guaman de invalidar el despojo que él mismo había experimentado hace que, a inicios del siglo XVII, retome la discusión sobre la encomienda, bandera dominica, que para entonces había perdido vigencia en el virreinato; sin embargo, el uso directo de estas fuentes es menos constatable por medio de transcripciones textuales y más por el argumento general que pugnaba por probar ilegitimidad de los derechos de los conquistadores sobre estos pueblos.

En cuanto al uso de otras fuentes el propio Guaman Poma, hacia el final de la crónica, realiza una especie de bibliografía comentada en la que incluye a varios autores y obras de las que tuvo conocimiento, pero cuyos nombres aparecen imprecisos, entre ellos se encuentran:

---

<sup>503</sup> Otras de las obras conocidas y usadas por Garcilaso de la Vega son: las *Relaciones* de Polo de Ondegardo, las *Informaciones y ordenanzas del virrey Toledo*, la *Historia del Perú* de Diego Fernández, *La Araucana* de Alonso de Ercilla, la *Gramática castellana* (1492) de Antonio de Nebrija y la *Primera y Segunda y tercera partes de la historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales que sirven en medicina* del doctor Monardes.

<sup>504</sup> Rolena Adorno propone que Guaman utilizó de manera directa el *Tratado de las doce dudas* del obispo de Chiapa. “Las otras fuentes de Guaman Poma: sus lecturas castellanas” en *Histórica*, vol. II, núm. 2, Lima, 1978, pp. 137-157.

<sup>505</sup> Rolena Adorno ha encontrado tres temas alrededor de los cuales es evidente el uso de dicha fuente: la abolición de la encomienda, la prohibición a los conquistadores de entrar a los caseríos de los naturales y la restauración de los privilegios a los antiguos señores principales del Perú. En: “Bartolomé de las Casas y Domingo de Santo Tomás en la obra de Felipe Waman Puma” en *Revista Iberoamericana*, vol. LXVIII, núm. 200, Julio-septiembre 2002, pp. 769-774.

Juan Buemo o Bantiotonio<sup>506</sup> y “Gonzalo Pizarro de Obedo y Ualdés” refiriéndose a Gonzalo Fernández de Oviedo, a ambas les reclama “falta de auiriguación en algunas cosas que escriuen” y a ello opone las declaraciones de varios testigos de vista como su propio padre.<sup>507</sup> Guaman hace alusión a la obra de Joseph de Acosta, cuyos trabajos bajo la impronta del Tercer Concilio Limense, incluían catecismos y libros de confesión trilingües.<sup>508</sup> Menciona además a Juan Ochoa de la Sal, Agustín de Zárate, Diego Fernández<sup>509</sup> y a fray Domingo de Santo Tomás de quien critica su vocabulario por “estar todo revuelto” y a él por haber obviado en su obra el origen de los indios.<sup>510</sup> Fray Gerónimo de Oré<sup>511</sup> aparece mencionado como autor de un confesionario y, como una añadidura posterior, también alude al “padre Cauellos”.<sup>512</sup> En cuanto a Fray Martín de Murúa, cuya relación con el autor hemos establecido antes, Guaman lo critica ácidamente, lo acusa de haber comenzado una historia sin haberla acabado, no por el hecho en sí, sino por la imagen que presenta de los indios: “Ni escriuí de los rreys antiguos ni de los señores grandes ni de otras cosas, cino todo contra yndios gentiles y de sus rretos y de sus herronías y espantado de ellos que como gentiles lo herraron”.<sup>513</sup>

Pero de la presentación de fuentes que hace Guaman Poma destaco el último párrafo:

Quiciera oýr y ciguir el pareser de hombres doctos a quien les les [*sic*] constara desta comparación como a mí que las e hecho muchos beses más que seguir el propio y dar

<sup>506</sup> Los editores dicen que se refiere al *Libro de las costumbres de todas las gentes del mundo y de las Indias*, escrito por Johann Boemus cuya la versión española se publicó en 1556 en Amberes.

<sup>507</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 1078 [1088].

<sup>508</sup> Guaman refiere directamente *De natura Novi Orbis* [1581], *De procuranda indorum salute* [1588] y la *Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de los Indios*, publicada por el Tercer Concilio Limense en 1584, o posiblemente al *Tercer catecismo y exposición de la doctrina christiana por sermones*, publicada en 1585.

<sup>509</sup> Juan Ochoa de la Sal, autor de la *Primera parte de la Carólea Ynchiridión, que trata de la vida y bechos del ymictísimo Emperador don Carlos Quinto*, Madrid, 1585; Agustín de Zárate, autor de *Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú* (1555); Diego Fernández, cronista oficial del Perú, autor de *Historia del Perú* (1571).

<sup>510</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 1079 [1089]. Hay otra referencia a su vocabulario en f. 912 [926].

<sup>511</sup> Jerónimo de Oré, contemporáneo y coterráneo de Guaman Poma, autor del *Símbolo católico indiano* y miembro de la comisión que preparó los catecismos en lenguas indígenas en el Tercer Concilio Limense.

<sup>512</sup> Se refiere a Miguel Cabello Balboa autor de la *Miscelánea antártica*, 1586. Guaman parece haberlo seguido en lo que respecta al origen de los naturales del Nuevo Mundo, específicamente algunas características de los *purun runa* o tercera edad. Adorno y Murra, f. 1080 [1090], nota 3 a la edición crítica.

<sup>513</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 1080 [1090].

sentencia tan nueva cómo pareserá a los no bercados [sic] en historias la que escribo aora en favor y seruicio de Dios y de su Magestad y bien de los pobres indios [...]<sup>514</sup>

Lo que parece una explicación de procedimiento en su manejo de fuentes es una cita textual, no referida por el autor, del *Symbolo cathólico indiano* de Fray Jerónimo de Oré. Guaman sigue a la letra la declaración metodológica del franciscano, con excepción de la dedicatoria, pues Oré declara que escribe su obra “a favor de los indios”, mientras que Guaman cambia esto por “Dios, su Majestad, y el bien de los pobres indios”. En todo caso, Guaman Poma de Ayala estaba bien familiarizado con la necesidad de contrastar su información con la de otros doctos, y si bien copia de Oré los títulos de las obras de Acosta y de Oviedo el resto de los autores mencionados por el indio yarovilca no aparecen en la obra del franciscano.

Una pista más sobre las fuentes de Guaman Poma la dio Pierre Duviols, quien siguiendo el esquema de edades que propone el cronista, halló en el *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo Pirú* de Buenaventura de Salinas y Córdova el mismo esquema con los mismos nombres que presenta Guaman Poma. Sin embargo, propone que, a su vez, es posible que hubiera una fuente en común entre ambos autores que podría ser la del Lic. Francisco Fernández de Córdoba, oriundo de la misma región que Guaman.<sup>515</sup>

Mientras se constate el uso de otras fuentes, es posible colegir, por un lado, que Guaman Poma tuvo acceso a varias de las obras producidas a partir de la impronta del Tercer Concilio Limense, no sólo por lo que toca a Acosta sino gracias a la iniciativa de generar doctrinas, manuales y catecismos en lenguas quechua y aymara que tuvieron una circulación considerable en el virreinato. Mientras que por otro lado, en casos como los de Cristóbal de

---

<sup>514</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 1080 [1090]. El fragmento se encuentra en el f.37r del texto de Oré, *Symbolo cathólico indiano*. Puede consultarse en: <http://dl.wdl.org/13749/service/13749.pdf>

<sup>515</sup> Pierre Duviols, “En busca de las fuentes indígenas de Guaman Poma de Ayala: realidad e invención” en *Histórica*, vol. XXI, núm. 1, julio de 1997, pp. 27-51. Duviols plantea que en tanto Fernández era oriundo de Huánuco y encomendero de los *yaro* es posible que Guaman haya tenido vínculos con esa familia y sus papeles. El autor entabló una discusión al respecto con Jean-Philippe Husson, “En busca de las fuentes indígenas de Waman Puma de Ayala. Las raíces incas y *yarmwillka* del cronista indio: ¿invención o realidad?” en *Histórica*, vol. XIX, núm. 1, Lima, julio de 1995, pp. 29-71.

Albornoz y de Martín de Murúa, la relación de fuente de información es más bien dialéctica, pues Guaman pudo haber funcionado a su vez como fuente y ayudante para los trabajos de estos religiosos y al mismo tiempo habría llegado a recuperar para su obra informaciones asentadas por estos españoles.

- ***Experiencia propia, testimonios orales y fuentes gráficas***

Antes de tratar los testimonios orales que los autores usaron para escribir sus obras, es pertinente hacer una reflexión y es que a pesar de que tanto Guaman como Garcilaso se educaron dentro de una cultura alfabetizada, pues saben leer y escribir, también formaban parte de una sociedad en la que el resguardo de la memoria colectiva había dependido, hasta el momento de contacto con los españoles, de la oralidad. De modo que al usar testimonios orales para escribir sus obras ambos autores se vieron envueltos en un choque entre lo que se han llamado “tecnologías de la palabra”, lo que presenta a este análisis una serie de problemas que son dignos de tratar; sin embargo, por los alcances de esta investigación, y concretamente por impedimentos personales como el no saber el idioma quechua me queda vedado por el momento ahondar en ellos. Valga por lo pronto el apunte a grosso modo de los problemas que una investigación en este ámbito podría rastrear.

A partir de los trabajos de Walter Ong y Eric Havelock<sup>516</sup> sobre las tecnologías de la palabra en los que ambos autores hacen profundas reflexiones sobre la “oralidad primaria”, la de aquellos grupos humanos que no conocen la escritura en ninguna forma,<sup>517</sup> y las transformaciones que sufre una cultura al transitar hacia la escritura, es posible esbozar una

---

<sup>516</sup> Ong, en *Oralidad y escritura...* y Eric A. Havelock, *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre la oralidad y la escritura desde la Antigüedad hasta el presente* Barcelona, Paidós, 1996. [1ª ed. en inglés 1986].

<sup>517</sup> “La oralidad se refiere, por definición, a sociedades que no usan ninguna forma de escritura fonética.”, *Ibid.*, p. 97.

cuestión que queda pendiente: intentar rastrear en las obras algunas huellas de las “psicodinámicas” de la oralidad primaria que pudieron haber pasado a la obra escrita,<sup>518</sup> tales como: la cadencia del lenguaje hablado que facilita la memorización; la narrativización de todos los enunciados,<sup>519</sup> las fórmulas adjetivales y acumulativas, la repetición y redundancia de informaciones, los matices “agonísticos” y la construcción constante triunfalismo y figuras heroicas,<sup>520</sup> entre otras. Este rastreo tendría que considerar específicamente lo que Havelock denomina “habla ritualizada”, “un tipo de lenguaje tradicional que se hace repetible de la misma manera que un ritual”;<sup>521</sup> es decir, en tanto fija el orden de las palabras y así es memorizado evita variaciones que en las distintas repeticiones podrían terminar por mermar la coherencia de los discursos. De este modo, se asume que el lenguaje conservado, es comunitario, expresa la tradición, la identidad histórica y su carácter como cultura.<sup>522</sup> Si bien esta ruta de análisis es interesante existen sólo algunos estudios que han intentado ubicar rastros de la oralidad en los textos analizados, tales como el de Song No en el que identifica modelos repetidos para la narración de hazañas,<sup>523</sup> los de Rolena Adorno quien reconoce a “la polémica disimulada” como una forma del habla que predomina a lo largo de la obra de

---

<sup>518</sup> Cabe señalar que la oralidad trasladada a la escritura se fosiliza, es decir, deja de ser lo que originalmente era; dejando con ello un problema fundamental planteado por Havelock que es si la oralidad primaria puede ser objeto de investigación empírica. *La musa aprende a escribir...*, p. 99. En ese sentido todas las exploraciones de este orden dependen irremediamente de extrapolaciones que hacemos a partir de nuestra condición alfabetizada.

<sup>519</sup> Es decir, que los sujetos enunciados deben ser nombres de agentes que hacen cosas, trátase de personas o de fuerzas personificadas. *Ibid.*, p. 110.

<sup>520</sup> Ong, en *Oralidad y escritura...*, pp. 38-62.

<sup>521</sup> Havelock, *La musa aprende a escribir...*, p. 103.

<sup>522</sup> “Este lenguaje comunitario, compartido es el que expresa una tradición y la identidad histórica del grupo.” *Ibid.*, p. 104.

<sup>523</sup> Song No, busca en los *Comentarios reales* modelos narrativos tales como la reproducción de discursos de diversos personajes, la inserción de cantares y la repetición de modelos, como recursos nemotécnicos, para la narración de las hazañas. Puntualmente identificó las nueve partes de un esquema que se repite al narrar las hazañas de cada uno de los incas presentados: Paz-conquista, idolatría de los enemigos, ofrecimiento pacífico de sometimientos, triunfo inca (moral o militar), regreso de los incas al Cuzco, nuevo periodo de paz antes de reiniciar el ciclo. Song No, “La oralidad garcilasista en los *Comentarios reales de los incas*” en *Perspectivas latinoamericanas*, núm. 3, Centro de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nanzan, Nagoya, Japón, 2006, p. 168.

Guaman Poma,<sup>524</sup> o el de Rocío Quispe-Agnoli quien considera que Guaman Poma celebra los modos orales de su lengua nativa al presentarse en su obra como un “personificador de voces”.<sup>525</sup> La búsqueda sistemática sigue postergada.

Por lo pronto me interesa rescatar que en el contexto específico de la Conquista, la transición entre oralidad y escritura resulta violenta puesto que no se trata de un cambio propiciado por la misma sociedad andina sino que forma parte de los cambios impuestos por el colonizador.<sup>526</sup> Esto plantea cuestiones importantes tales como el que para el momento en el que los autores analizados escriben, la sociedad andina, productora de los discursos orales, ha perdido la hegemonía en las funciones de gobierno de modo que los cantos, relatos y anécdotas en los que antes se fincaba la efectividad política pierden su utilidad primaria lo que pudo haber dado paso a una adaptación en la que respondieran más a funciones estéticas e ideales.<sup>527</sup> No obstante, es probable que precisamente al perder la eficacia para el gobierno estos discursos se hayan conservado al encontrar otra función como la mantener un referente, idealizado, frente al cual sopesar el nuevo régimen colonial, anclando así un punto de partida para la crítica a ese orden.

La introducción de una nueva tecnología de la palabra abrió un proceso de “confrontación cultural”.<sup>528</sup> Si bien la escritura ganaba terreno por asociarse directamente al grupo dominante y ciertos sectores de la nobleza indígena comenzaron a hacer el tránsito, no cesaron prácticas como la recitación, los cantos y la memorización que eran el fundamento de

---

<sup>524</sup> Concibe este recurso como aquel que responde a un acto de habla previa sin referirse explícitamente a él Rolena Adorno, *Literatura de resistencia ...*, p. 13.

<sup>525</sup> Rocío Quispe-Agnoli, *La fe andina en la escritura...*, p. 166.

<sup>526</sup> Sobre la relación de dominación y la escritura se ha trabajado mucho, e incluso se han acuñado términos como “la tiranía del alfabeto” término acuñado por Roy Harris en *The Origin of Writing*, Open Court, La Salle, 1986, pp. 29-56 y aludido por Walter Mignolo en “Literacy and colonization: The New World Experience” en R. Jara y N. Spadaccini (eds.), *1492-1992 Re/Discovering Colonial Writing*, New York, The Prisma Institute, 1989, pp. 51-96, 53-58. O el de “colonización de lo imaginario” presentado por Serge Gruzinski en *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII*. México, FCE, 1991.

<sup>527</sup> Havelock, *La musa aprende a escribir...*, p. 74.

<sup>528</sup> *Ibid.*



la tradición oral. Sin embargo, los nuevos estigmas que se forjaron alrededor de la escritura acarrearán consecuencias específicas a los autores. Por ejemplo, en el caso de Garcilaso, el carácter de veracidad que se asoció a la escritura le presentó la necesidad de escribir una obra con la intención de desmentir la descalificación de su padre que el historiador, apodado el Palentino, había asentado por medio de la escritura, pues como manifiesta Havelock, durante la colisión entre oralidad y escritura, “Lo que se haya escrito falsamente no puede ya ser desafiado por la verdad tradicional del testimonio oral”.<sup>529</sup> De este modo el Inca asumió el nuevo código, asentó las informaciones que había escuchado desde sus niñeces y sólo por medio de la escritura intentó desmentir el cargo de traidor que pesaba sobre su padre.

Garcilaso descansa gran parte de los *Comentarios reales* en el recuerdo que guardó de los relatos de sus familiares. En la “Protestación del autor sobre la Historia” hace una abierta declaración sobre la procedencia de su información:

En este tiempo tuve noticia de todo lo que vamos escriuiendo, porque en mis niñezes me contauan sus historias, como se cuentan las fabulas a los niños. Despues en edad mas crecida me dieron larga noticia de sus leyes y gobierno; cotejando el nueuo gouierno de los Españoles con el de los Incas, [...].De mas desto me contauan como a propio hijo toda su idolatria, sus ritos, cerimonias, y sacrificios, sus fiestas principales, y no principales, y como las celebrauan: dezian me sus abusos, y superticiones, sus agueros malos, y buenos: asi los que mirauan en sus sacrificios como fuera dellos. En suma digo que me dieron noticia de todo lo que tuiieron en su republica, que si entonces lo escribiera, fuera mas copiosa esta historia.<sup>530</sup>

El Inca enfatiza que llegó a conocer esas historias porque era considerado como uno de ellos y que el tono de los relatos que le narraban dependió, en principio, de su edad; aunque aclara que no siempre se trata de información que le haya sido proporcionada de manera consciente por los indios, sino que algunas de las cosas: “ni las pregunte ni las note. Destas me

---

<sup>529</sup> Havelock, *La musa aprende a escribir...*, p. 45.

<sup>530</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro I, Cap. XIX, p.18.

acuerdo porque las oy hablar a los Yndios, que halle haciendo el sacrificio [...]y no se percatauan de mi por mi poca edad.”<sup>531</sup> En esta distinción de la forma en que llegaron a él las noticias encuentro dos elementos relevantes: el primero de ellos es que, dentro del contexto posterior a la Conquista, los nobles incas seguían repitiendo a las nuevas generaciones “las historias de su república” porque aún conservaban una función específica que era la de cotejar sus formas de gobierno con las de los españoles. Es decir, la forma oral de resguardar el pasado se mantenía no sólo porque varios de estos nobles no hicieron la transición a la escritura, sino porque los discursos en sí mismos resultaban necesarios dentro de la nueva circunstancia. El segundo elemento tiene que ver con que si por un lado hubo, por parte de los incas cuzqueños, una intención consciente de mantener la memoria de su cultura, en otros casos las informaciones parecen haberle llegado a Garcilaso de manera fortuita. Dada la corta edad del testigo, los indios hablaban y hacían sus ritos sin considerar como un riesgo el que se enterara de ciertos asuntos relacionados con la idolatría. Pero si Garcilaso hace una defensa constante de los incas frente a las acusaciones de idolatría, también es verdad que el autor de los *Comentarios* no puede evitar llevar a cabo un juicio de las informaciones orales que recibió a partir de un “lenguaje categorial y estático característico de la alfabetización consumada”,<sup>532</sup> por ejemplo, el uso de las nociones de superstición o la de idolatría cuyas cargas negativas les son inherentes.<sup>533</sup>

En cuanto su experiencia, Garcilaso califica la procedencia de sus informaciones como de primera mano, sobre todo cuando requiere respaldar sus afirmaciones acerca de temas delicados como la idolatría de los incas, los sacrificios, la medicina de los indios y los diversos conocimientos y técnicas que alcanzaron, para ello usa advertencias tales como: “de todo lo

---

<sup>531</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro VI, Cap. XXII, p.149.

<sup>532</sup> Havelock, *La musa aprende a escribir...*, p. 69.

<sup>533</sup> Superstición: “Culto, que se dá à [sic] quien no se debe con modo indebido.”. Idolatría: “La adoración o culto que los Gentiles dán a las criaturas y a las estatuas de sus falsos Dioses.” *Diccionario de autoridades*, Madrid, Real Academia Española, 1726-1739.

cual yo fui testigo”, “vi por mis ojos”, “experimenté todo lo que he dicho”. Y, a pesar de hacer gala de su memoria, muchas veces se lamenta el no ser capaz de recordar todo lo que vio y escuchó.

Uno de los aspectos que limitaron el acceso de Garcilaso a los relatos orales sobre el pasado andino fue que siendo muy joven abandonó el Perú, a pesar de lo cual, vía correspondencia, logró obtener las informaciones que sus condiscípulos solicitaron a sus propios parientes:

porque luego que propuse oscriuir esta historia, escreui a los condiscípulos de escuela, y gramatica, encargandoles que cada vno me ayudase con la relación que pudiese auer de las particulares conquistas que los Incas hizieron de las prouincias de sus madres [...] Los condiscípulos, tomando de veras lo que les pedí, cada qual dellos dio cuenta de mi intencion a su madre y parientes: los quales sabiendo que vn Yndio hijo de su tierra queria escriuir los sucesos della, sacaron de sus archivos las relaciones que tenian de sus historias, y me las embiaron.<sup>534</sup>

De este fragmento llama la atención, por un lado, que esos condiscípulos, junto a quienes había aprendido el lenguaje castellano y la escritura, pertenecían a grupos que habían sido conquistados por los incas, y que aún así aceptaron prestar sus informaciones para la obra del Inca Garcilaso. Por otro lado, es revelador que la operación fue en primera instancia comunicar la intención a sus madres y parientes, quienes de esta forma aparecen como los legítimos guardianes de esas informaciones y, en segunda instancia, que una vez concedido el permiso “sacaron de sus archivos las relaciones”; es decir, parecería que ellos se encontraban en una coyuntura de transición entre las formas orales y la escritura, al grado tal que asociaban el resguardo de los relatos sobre el pasado a soportes que podían ser almacenados en un archivo. E incluso de no haber tenido archivos a la manera europea resulta significativo que el propio Garcilaso acuda a este referente para certificar la procedencia de sus informaciones.

---

<sup>534</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro I, Cap. XIX, p.18.

Guaman Poma de Ayala, por su parte, vivió toda su vida en el Perú y participó de forma directa en el proceso de consolidación colonial por lo que su experiencia, en la mayoría de los casos adversa a su familia y a su grupo social, se asienta en la obra como una interminable denuncia respaldada por el sufrimiento en carne propia. Por el contexto en que se desarrolló, Guaman retoma gran parte de sus informaciones de la interacción que tuvo con los españoles, mientras trabajó como servidor de diversos funcionarios en el Perú.

Y me e criado en palacio, en casa del buen gobi[e]rno y en la audiencia y e seruido a los señores bisorreys, oydores, prisedentes y alcaldes de corte y a los muy yllustres yn Cristos señoría obispos y a los yllustres comisarios. Y e tratado a los padres, corregidores, comenderos, becitadores, ciruiendo de lengua y conuersando, preguntando a los españoles pobres y a yndios pobres y a negros pobres.<sup>535</sup>

Guaman adjudica todo lo que sabe a sus treinta años de trabajo y pobreza durante los cuales sirvió de múltiples formas a distintas autoridades españolas; fue esa práctica constante la que le permitió afinar sus destrezas en la lectura, escritura, dibujo y lenguas además de la oportunidad de diversificar sus fuentes no indígenas. Particularmente su trabajo como intérprete le permitió ubicar las ventajas que manejar diversas lenguas tenía dentro de ese nuevo orden y de este modo conducirse como intermediario de las autoridades coloniales. Pero si resulta claro que su proceso de aprendizaje de la escritura se debió a los oficios que desempeñó, es interesante que él atribuye explícitamente a la potestad divina no sólo la justificación de su obra y la legitimidad de lo que asienta en ella sino su capacidad de escribir. En la declaración que inaugura la segunda parte de la crónica, Guaman afirma que “todo lo fue escriuiendo y sabiendo con la abilidad y gracia que le dio Dios y entendimiento para serbir a Dios y a su Magestad”.<sup>536</sup>

---

<sup>535</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 701 [715].

<sup>536</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 367 [369].

Para Guaman Poma la experiencia propia adquiere una mayor centralidad que en Garcilaso no sólo por su labor de servicio sino porque como declara en el “Prólogo al lector cristiano” fueron muchos los trabajos que pasó para la confección de su obra:

AL LETOR cristiano que leyere deste dicho libro, biendo la ocaçion en las manos el escrito, para sacar en linpio estas dichas historias ube tanto trabajo por ser cin escrito ni letra alguna, cino no más de *quipos* y rrelaciones de muchas lenguaxes ajuntando con la lengua de la castellana y *quichiu ynga, aymara, poquina colla, canche, cana, charca, chinchaysuyo, andesuyo, collasuyo, condesuyo*, todos los bocablos de yndios, que pasé tanto trauajo por ser serbicio de Dios Nuestro Señor y de su Sacra Católica Magestad, rrey don Phelipe el terzero.<sup>537</sup>

Guaman reconoce claramente que, al no haber existido escritura entre los indios, su trabajo fue mucho más arduo y tardado; explica que además de haber acudido a los *quipus* recogió “rrelaciones de los yndios antiguos de muy biejos y biejas sabios testigos de uista, para que dé fe de ellos, y que ualga por ello qualquier sentencia jusgada.”<sup>538</sup> Hacia el final de la obra, Guaman enumera a detalle los nombres y procedencias de ocho “testigos de vista de la historia”, incluido su propio padre. De forma general se refiere a ellos como “Los que comieron con los *Yngas* lo declararon y lo acauaron para la dicha sentencia, cunclución, execución de la *Corónica*”;<sup>539</sup> además, en cada caso, especifica el puesto, el lugar de origen y la edad a la que murió cada uno.<sup>540</sup> Como Garcilaso, Guaman también concede una alta estimación a los relatos de los testigos de vista y a la potestad de los viejos para ratificarlas como verdaderas, pero a diferencia del Inca, Guaman insiste en la diversidad al interior de la tradición oral andina.

---

<sup>537</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, 11 [11]. Las cursivas son mías. Como recurso para presentar el testimonio como fuente fidedigna de sus informaciones, Guaman usa constantemente la frase “Y ancí dizen”, e.g. Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 129 [129].

<sup>538</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 8 [8].

<sup>539</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 1079 [1089].

<sup>540</sup> Aparecen ahí el cacique de los “yndios Yungas de Hacari”, de los “yndios Quichiuas”, el “mandón del *ayllo* Mallma de Taypi Aymara, de Pichiu”, el “cacique prencipal del *ayllo* Poma Tanbo”, el “cacique principal de Hatun Colla”, el “cacique principal de Coropona Conde” y el “cacique principal de Manari Anti” Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, fs. 1078 [1088]- 1079 [1089].

En múltiples ocasiones enumera las diferentes lenguas en que le dieron informaciones y las regiones de las que provienen sus informantes. Inclusive se dibuja a sí mismo rodeado de múltiples nobles con atuendos distintos correspondientes a cada una de las regiones del Tahuantinsuyu a quienes dice: “*MA, VILLAVAI*” que quiere decir “pero díganme”.<sup>541</sup> A continuación Guaman escribe: “QVE LE DEGLARA AL AVTOR y muestra los *quipos* y le declara y le da rrelaciones los *Yngas* y los Chinchay Suyos, Ande Suyos, Colla Suyos, Conde Suyos”.<sup>542</sup> De este modo Guaman pretende demostrar que se trata de informaciones no sólo de los “Yngas” sino provenientes de los cuatro *suyus*. Esta particularidad es la que me permite proponer que, la tradición en la que se basa la obra de Guaman Poma difiere, al menos en parte, a la cuzqueña que presenta el Inca Garcilaso. Si bien en ambos casos se trata de la tradición andina, la presentación consciente y constante de testigos e informantes no cuzqueños por parte de Guaman Poma me da pie para rastrear aquellas variaciones en la perspectiva histórica que estos autores presentan en sus obras.

Finalmente habría que considerar las fuentes gráficas de Guaman Poma de Ayala. En tanto su obra incluye cuatrocientas imágenes es pertinente preguntar por las fuentes que ayudaron a construir su bagaje iconográfico tanto europeo como andino; sin embargo, como en tantos otros aspectos de este personaje, conocer las fuentes a las que tuvo acceso nos está por ahora negado. Al respecto se ha trabajado mucho pero casi todo a nivel de inferencias y en ocasiones de suposiciones menos fundamentadas. Es decir, que tuvo acceso a los catecismos ilustrados es una deducción válida a partir de la indudable circulación que tuvieron en la época, pero no así el suponer que vio ciertos grabados en específico. Entre los numerosos estudios que se han hecho sobre las imágenes de la *Nueva Corónica*, el trabajo de la investigadora Augusta

---

<sup>541</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 366 [368].

<sup>542</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 367 [369]. En la “Carta del padre del autor” afirma que lo asentado en la obra de su hijo proviene de “relaciones y testigos de uista que se tomó de los quatro partes destos rreynos”. fs. 6 [6] – 7 [7].

Holland es el que considero más relevante porque rastreó la posibilidad de que Guaman Poma hubiera tenido acceso a los llamados libros modelo o libros patrón que durante de la Edad Media servían a diferentes artistas para copiar el material iconográfico y asentarlos en el arte monumental.<sup>543</sup> Aunque la autora no ha encontrado registros de transporte de estos libros a América considera probable que algunas órdenes religiosas los hayan traído para enseñar a los indios las artes del dibujo. Esta propuesta exhibe una serie de argumentos dignos de consideración pues por la estructura general de las ilustraciones, que incluyen texto, por el tipo de caligrafía, por la técnica de dibujo en tinta y por el repertorio de temas dibujados parece muy probable que Guaman haya tenido acceso a algún libro modelo.

En la medida, en que, por asuntos de equilibrio en la comparación con la obra de Garcilaso, el análisis de la imagen no forma parte de este trabajo, sólo quiero dejar aquí asentadas un par de consideraciones que me parecen relevantes. La primera es que las imágenes que aparecen en la obra están en estrecha vinculación con el texto que les sigue; es decir, anteceden a la narración y representan lo que el autor describe en ella; complementan y refuerzan de manera gráfica la idea que el autor plasma en su relato; no conforman un discurso aparte con contenidos ajenos a los del texto escrito y en esa medida abrevan de las mismas fuentes. Si bien es cierto que en algunos casos las imágenes llegan a presentar detalles complementarios al texto, por ejemplo, en la información sobre la vestimenta indígena y concretamente sobre los *tocapu*,<sup>544</sup> me parece que la afirmación de que en ellas es posible ver una historia diferente, de raigambre netamente andina, implica más audacia que análisis.

---

<sup>543</sup> “Los libros modelo no eran trabajos artísticos, sino materiales de consulta disponibles en los talleres utilizados por artistas consumados y novicios con el fin de copiar, transmitir y preservar imágenes. Existían dos clases de libros modelos: libros con composiciones en serie par el arte monumental y libros con imágenes individuales que se podían manipular y reinterpretar para adecuarse a las necesidades de los artistas.” Augusta E. Holland, *Nueva corona: tradiciones artísticas europeas en el virreinato del Perú*. Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 2008, p. 35.

<sup>544</sup> Los *tocapu* aparecen como un conjunto de cuadrados con decoración geométrica, generalmente policromos, que aparecen en textiles y en objetos ceremoniales de cerámica como los vasos *queros*. Algunas investigaciones han

Por ejemplo, propuestas como la de Blithz Lozada quien ha estimado a las imágenes como depositarias de un discurso distinto e incluso opuesto al del texto escrito<sup>545</sup> o la de Mercedes López- Baralt quien rescata la idea de que en los dibujos de Guaman es posible encontrar plasmada la lógica andina,<sup>546</sup> dejan de lado que el autor las concibió estrechamente vinculadas a la narración en la que están insertas y como un apoyo visual para su texto:

este dicho libro yntitulado *Primer nueva corónica* de las Yndias del Pirú y prouechoso a los dichos fieles cristianos, escrito y debojado de mi mano y ingenio para que la uaridad de ellas y de las pinturas y la enbinción y dibuxo a que vuestra Magestad es enclinado haga fázil aquel peso y molestia de una letura falta de enbinción y de aquel ornamento y polido ystilo que en los grandes ingeniosos se hallan.<sup>547</sup>

Guaman considera que las imágenes, de su propia mano, están ahí primero para facilitar la lectura, a su Majestad el Rey Felipe, a quien describe con inclinaciones hacia “la invención y el dibujo”; y, segundo, para suplir su falta de “ornamento y pulido estilo”. En ese sentido considero que es necesario intentar comprender esta relación como un vínculo intrínseco y sustancial a la obra; pero sobre todo no dejar de lado que, en las imágenes, también es posible ubicar diversas fuentes, tanto europeas como andinas, de las que Guaman Poma abrevó para escribir su historia y para plasmar en dibujos diferentes escenas.

---

propuesto que puede llegar a tratarse de un tipo de escritura andina (Victoria de la Jara. “La solución del problema de la escritura peruana” en *Arqueología y Sociedad*, vol. 2, Lima, Museo de Arqueología y Etnología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, junio de 1970, pp. 27-35) y otras las han interpretado como símbolos del poder político o de simbolismo religioso. En Guaman aparecen *tocapus* en múltiples representaciones de la nobleza inca. *Vid.* Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, fs. 86[86], 88[88], 96[96], 98[98], 100[100], 102[102], 104[104], 106[106], 108 [108], 110 [110], 112 [112], 115 [115], 120 [120], 122 [122]-138[138].

<sup>545</sup> “En efecto, al considerar el texto escrito de la obra, es más probable que el autor sea interpretado como alguien que expresó apreciaciones negativas del mundo andino, en tanto que, al efectuar interpretaciones del texto iconográfico, destacan aspectos positivos respecto de los Andes y con relación a las culturas que se desarrollaron en tal entorno.” Blithz Lozada Pereira, *Cosmovisión, historia y política en los Andes*, La Paz, CIMA, 2006, p. 205.

<sup>546</sup> López- Baralt, *Icono y conquista...*, 1988.

<sup>547</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 10 [10].



- *Estilo y manejo del quechua*

El uso que Garcilaso hace del quechua está íntimamente ligado a su argumentación histórica, pues en sus reflexiones y advertencias lingüísticas descansa la veracidad de su obra. A la par de su refinada prosa castellana Garcilaso hace gala de un manejo amplio del *runa simi* o quechua, mismo que, según él, usa para poder “servirles de comento y glosa, y de interprete en muchos vocablos Yndios, que como extranjeros en aquella lengua, interpretaron fuera de la propiedad della”.<sup>548</sup> La particularidad de Garcilaso no es el haber recogido informaciones directamente en quechua sin necesidad de intérpretes ni el ser un hablante nativo de quechua con un saber empírico del castellano sino la reflexión sistemática y el análisis que presenta de ambas lenguas. La serie de consideraciones lingüísticas sobre la pronunciación, acentuación y corrupciones españolas del lenguaje, que hace al inicio de la obra, permiten reconocer sus habilidades de traductor, mismas que desglosa puntualmente cada vez que enuncia un término en quechua y que le sirven para tomar distancia de algunas interpretaciones hechas por otros historiadores.

El despliegue de su destreza idiomática es comparable con la de los gramáticos quechuas de su tiempo pues conoce con certeza la estructura lingüística no sólo por ser el *runa simi* su lengua materna sino por su sólida formación de humanista. Toda su obra contiene advertencias lingüísticas, él mismo indica que “Los curiosos en lenguas holgarán de oyr éstas y otras semejantes prolixidades, que para ellos no lo serán. Los no curiosos me las perdonen.”<sup>549</sup> El arte de la lengua que maneje se deja ver en cada una de las traducciones que ofrece, en las que incluye una explicación tanto de los tiempos verbales como de las desinencias y terminaciones a la manera latina. Por ejemplo:

Declarando el nombre de Apachitas, que los Españoles dan a las cumbres de las cuesta muy altas, y las hazen dioses de los Yndios, es de saber, que ha de dezir Apacheeta, es

---

<sup>548</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, “Proemio al lector”, s/p.

<sup>549</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro V, Cap. XXVIII, p. 127.

datiuo, y el genitiuo es Apachecpa, de este participio de presente Apachec, que es el nominatiuo, y con la silaba, ta, se haze datiuo, quiere dezir, al que hace llevar, sin dezir quien es, ni declarar que es lo que haze llevar: pero conforme al frasis de la lengua, como atras hemos dicho, y adelante diremos de mucha significacion, que los Yndios encierran en sola vna palabra, quiere dezir, demos gracias, y ofrezcamos algo al que haze llevar estas cargas, dandonos fuerças y vigor, para subir por cuestas tan asperas como esta, y nunca lo dezian sino cuando estauan ya en lo alto de la cuesta, y por esto dize los historiadores Españoles que llamauan Apachitas a las cumbres de las cuestas, entendiendo que hablauan con ellas, porque allí les oyan dezir esta palabra Apachecta, y como no entienden lo que quiere dezir, danselo por nombre a las cuestas.<sup>550</sup>

En la explicación morfológica y sintáctica de un solo término descansa una refutación no menor, pues -según él- el mal entendimiento del término por parte de los españoles implicaba la imputación de una práctica idolátrica a los indios. En cambio, al introducir la enmienda a esa traducción, cambia el sentido de manera significativa:

Entendían los Yndios con lumbre natural, que se deuián dar gracias, y hazer alguna ofrenda al Pachacamac Dios no conocido, que ellos adorauan mentalmente por auerles ayudado en aquel trabajo: y asi luego que habuian subido la cuesta, se descargauan, y alçando los ojos al cielo, y baxandolos al suelo, y haziendo las mismas ostentaciones de adoracion, que atras diximos para nombrar al Pachacámac, repetian dos tres vezes el datiuo Apachecta.<sup>551</sup>

En este capítulo, al que Garcilaso titula “De muchos dioses que los historiadores Españoles impresionante aplican a los Yndios”,<sup>552</sup> aclara que los indios no hablaban **con** las *huacas* sino que ofrecían imploraciones al dios único y no conocido. Es decir, en la correcta atribución de la función del término dentro de la oración radicaba la diferencia entre lo que significaba rendir culto a falsas deidades y dar gracias a un dios único.

Desde el siglo XVII y hasta el XIX, Garcilaso se consolidó como autoridad del idioma quechua, varios diccionarios, gramáticas y vocabularios acudieron a él como referente, pero

---

<sup>550</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro II, Cap. IV, p. 30.

<sup>551</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro II, Cap. IV, p. 30.

<sup>552</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro II, Cap. III, p. 28v.

recientemente, lingüistas han demostrado el carácter parcial de muchas de sus apreciaciones,<sup>553</sup> y han llamado la atención sobre el posible anquilosamiento del dominio de la lengua sin el ejercicio cotidiano del que el Inca adoleció por haber salido tan temprano del Perú.<sup>554</sup> Sin embargo, varias de las correcciones sobre el significado de términos fueron pertinentes, también fue novedoso su interés por ofrecer una ortografía de los vocablos según una fonética original, posiblemente en consonancia con los estatutos de los lingüistas del Tercer Concilio,<sup>555</sup> aunque sólo respondía a la variante del quechua sureño. Por esta particularidad Garcilaso hace enmiendas a autores como Cieza quien recuperaba nombres que al provenir del quechua del norte tenían otras particularidades fonéticas y por omitir otras variantes dialectales, a la postre, varias de sus etimologías resultan erráticas.<sup>556</sup> Es así que sus preocupaciones lingüísticas, además de formar parte inherente de su argumentación histórica, son también ideológicas, pues Garcilaso aspira a establecer la lengua cortesana en su variante cuzqueña como la única válida. En este sentido, se ha llegado a hablar de una “visión cuzcocéntrica del quechua”, que al seguir los lineamientos renacentistas buscaba la puerza y corrección idiomática en el habla de las cortes y dejaba de lado las variantes ajenas al Cuzco por considerarlas bastardizaciones.<sup>557</sup>

Guaman, en cambio, aprende el castellano “sirviendo”, como medio de supervivencia y como estrategia de movilidad social, su castellano es instrumental, como lo era el quechua de los españoles, pero esto no le impide criticar satíricamente la asimetría en el uso del quechua como instrumento de sojuzgamiento. Da cuenta de la incapacidad de comunicación que hubo

---

<sup>553</sup> Carlos Arrizabalaga, “Garcilaso como autoridad en el *Diccionario de peruanismos* de Juan de Arona” en Arrizabalaga y Manuel Prendes (eds.), *Este gran laberinto...*, p. 96.

<sup>554</sup> <sup>554</sup> Rodolfo Cerrón Palomino, “Las etimologías toponímicas del Inca Garcilaso de la Vega” en *Revista andina*, núm. 38, Cuzco, primer semestre de 2004, p. 13.

<sup>555</sup> José Durand, *El Inca Garcilaso de América*, Lima, BNP, 1986, p. 11. El Inca no inventa ni adapta grafías para las consonantes ajenas al castellano. Rodolfo Cerrón Palomino, “Los fragmentos de gramática quechua del Inca Garcilaso” en *Lexis*, vol. 17, núm. 2, 1993, p. 224.

<sup>556</sup> Tanto Carlos Aranibar como Cerrón Palomino han detectado la tendencia de Garcilaso a quechuizar ortográficamente los topónimos de regiones que escapaban a su experiencia cuzqueña.

<sup>557</sup> Cerrón Palomino, “Las etimologías toponímicas...”, p. 11.

en los primeros intercambios, pero siempre con el énfasis en la dominación ejercida a través de las cuatro palabras quechuas que usaban los españoles:

cómo los primeros españoles fueron chapetones, acimismo los dichos yndios no se entendían el uno ni al otro, pidiendo agua, traían leña, deziendo “anda puto”, traían cobre y calauasas. Porque anda es cobre, puto, calauasa. Y algunos yndios se hacían ladinos, los yanaconas dezían: “Obeja chincando, pacat tuta buscando, mana tarinchos, uira cocha”. Como los mestisos del Cuzco y de Xacxauana y de Cochacalla decía: “Ya, señor, sara paruyando, capón asando, todo comiendo, mi madre pariuua, yo agora mirando chapín de la mula”. Y ancí los unos como los otros pasaron grandes trauajos, los indios como los cristianos.<sup>558</sup>

Guaman es él mismo ejemplo de las múltiples interferencias de un idioma a otro, su castellano es quechuizado y su quechua, a momentos aparece aimarizado y otras tantas incluye vocablos y formas gramaticales del puquina, y a pesar de que dista de intenciones normalizadoras como las que tenía en Inca, Guaman no desperdicia la oportunidad para acusar, junto a la torpeza idiomática de los españoles, las corrupciones, como el uso de los gerundios aplicados a verbos en quechua, que hacían los indios ladinos y mestizos.

En la *Nueva corónica y buen gobierno* Guaman utiliza los vocablos quechuas en lugar de palabras castellanas para dar cuenta de nombres propios, de lugares, de los rumbos, de las Edades en que divide la historia, los grupos por edad a los que categoriza como “calles”, los cargos políticos, las piezas de la indumentaria inca, plantas y animales locales, ceremonias, fiestas y para referirse a la parafernalia del culto idolátrico (tipos de espíritus, tipos de ayuno, nombres de danzas, deidades y huacas.<sup>559</sup> Casi siempre se trata de vocablos sueltos o de frases cortas en las que caracteriza al sustantivo y de las que solo en ocasiones da una posible traducción. Por ejemplo, Guaman usa el término *nusta* o el plural *nustacona* treinta y tres veces antes de explicar que “A los príncepes les llamaua *auquicon* y a los caualleros, *ynga*, y a los

---

<sup>558</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 395 [397].

<sup>559</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*. Cargos políticos fs. 181[183]-191[193], 341 [343]-363[365]; calles 197[199]-234[236]; ceremonias y fiestas 237[239]-259[261], huacas e ídolos 261[263]-273[275].

picheros, *ynacona*, y a la rreyna, *coya*, y a la prenesa, *nusta*, y a las señoras particulares les llamaua *palla*, y a las picheras, *auí*.<sup>560</sup> Algo semejante pasa con todos los demás términos explicados en esa misma ocasión, por ejemplo *anquiconá* lo asocia constantemente a hijos bastardos pero los llega a definir como caballeros<sup>561</sup> y en otras ocasiones como príncipes. Las frases más largas en quechua aparecen como cantos, rezos, oraciones y abusiones.<sup>562</sup> En estos casos la forma e intención en la que usa el quechua varía drásticamente en cada caso, pues lo mismo lo usa para anotar cantos indígenas (como en el caso de los *harani* o cantos de amor que asienta en tres versiones, en quechua, en aimara, y en *cachihuia*<sup>563</sup> sin traducción al castellano) que, para poner en boca de sus antepasados rezos de clara índole cristiana, pero en quechua:

Con todo eso no dexauan de adorar a Dios del cielo y guardauan el mandamiento que tenían y las buenas obras de misericordia y para auer de yr a la bata[lla] primero hazían oración, pidiendo uitoria todos ellos a gran bos alta, deziendo como los profetas: “¿Hasta cuándo, señor, clamaré y no me oyrás y daré bozes y no me rresponderás; pues [sic] señor ciego, no me uerás. ¡Ayúdame, señor padre!” *“Hayca pachacama, capac apo, señor, caparimosac? Mana oyariuanquicho, cayariptipas, manatac hay huanquicho, apo Dios. Nauzacho canqui? Manacho cauariuanquiman? Yanapauay, apo, yaya Dios.”*<sup>564</sup>

En este caso, es evidente que la traducción que Guaman hace es de una oración cristiana en español al quechua y que incluso intercala términos como Señor y Dios dentro de la versión quechua porque su intención es probar que los indios de la Cuarta Edad no eran idólatras. Cabe apuntar que Urioste hace una traducción literal de la frase en quechua que, en el

<sup>560</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, f. 181[183].

<sup>561</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, f. 118[118].

<sup>562</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*. Oraciones fs. 54[54], 78[78], 190[192], 285[287], 1161[1171]; cantos 309 [311], 314 [316], 317[319]-327[329], 388[390]; maldiciones por ejemplo a los hechiceros f. 311 [313]; abusiones 283[285].

<sup>563</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, f. 317 [319]. De acuerdo con Cerrón Palomino, la versión *cachina* que está compuesta en un quechua aimarizado que registra no sólo léxico aimara sino echa mano de sufijos exclusivos de la lengua y muestra algunas reglas fonológicas propias a ella. Esto lo lleva a sugerir que Guaman Poma de Ayala pudo haber experimentado, en el seno familiar, el proceso de sustitución idiomática de la variedad aimara ayacuchana por el quechua, tránsito hecho por los propios incas alrededor del gobierno del Inca Pachacutec. Rodolfo Cerrón-Palomino, “El aimara como lengua oficial de los incas” en *Boletín de Arqueología*, núm. 9, Lima, PUCP, 2004, pp. 9-21.

<sup>564</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, f. 78 [78].

sentido general, se corresponde con la del autor, pero se distancia un poco en el tono, pues en quechua suena ligeramente más severa que la versión en castellano de Guaman.<sup>565</sup>

En la segunda parte de la obra el uso del quechua experimenta un viraje pues sirve al autor para ejemplificar diálogos, amenazas, reproducir sermones, describir pecados que deben confesarse, nombrar ritos idolátricos que se revuelven con las fiestas cristianas, traducir oraciones cristianas al quechua y recuperar leyes incas en época colonial.<sup>566</sup> Por ejemplo, en su interés de clarificar cómo debía llevarse a cabo la confesión, Guaman dicta las formalidades que debe cumplir el confesor pero decide detallar en quechua, sin incluir su equivalente en castellano, el pecado de la fornicación.<sup>567</sup> En este caso, más que dirigirse directamente a los indios incluye la descripción del pecado en quechua para que los confesores la aprendieran y así fueran capaces de explicarlo a los indios.

El rastreo de las ocasiones en las que Guaman incluye traducción literal o semiliteral, en las que da más de dos significados de un mismo vocablo o en las que no hace esfuerzo alguno por presentar la información a un público no quechuahablante es un trabajo pendiente, que por su magnitud no puede desglosarse aquí. Por lo pronto puedo advertir que el conocimiento del quechua por parte de Guaman Poma llega a funcionar para criticar

---

<sup>565</sup> “¿Hasta cuántas veces, señor, señor poderoso, voy a llamar hacia ti? No me oyes a pesar de que te llamo, ni te diriges hacia mí, señor Dios. ¿Acaso eres ciego? ¿No te dignarías mirarme? ¡Ayúdame, señor, Dios padre!” Nota de Urioste, en Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, f. 78 [78].

<sup>566</sup> Diálogos entre indios y españoles Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, fs. 369[371], 720[734]; entre indios 717[731], 874[889], 886[900]; amenazas 494[498], 496[500], 712[726]713[727], 887[901]; reproducción de sermones 611[625]-612[626], 724[738]; pecados 616[630]; ritos idolátricos que se revuelven con las fiestas cristianas 781[795]; oraciones cristianas 826[840]-837[851], 936[950]; leyes incas 842[856], 860[874]; y consideraciones 912[926].

<sup>567</sup> “*Guayna cipas z̄apamanta yuconacusca, uanoy bucha. Uachoc cay, bucha. Yanar macin, bucha. Tasque paqui, bucha. Padre Diospa rantinuan buchalicoy, uanoy bucha.*” [Cuando un joven y una joven tienen relaciones sexuales por su cuenta, es un pecado mortal. Ser fornicador es pecado. Con un pariente es pecado. Violar a una joven es pecado. Relaciones sexuales con un padre sacerdote, que es representante de Dios, es pecado mortal.] Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, f. 616 [630].

arduamente la empresa evangelizadora en el Perú.<sup>568</sup> El autor reprocha específicamente el que los religiosos no manejaran correctamente el idioma:

Cómo los dichos padres y curas no son muy bien desaminados la lengua del Cuzco, *quichiuu*, *chinchaysuyo*, *aymara* para confesar y dezille dotrina y sermón cada semana, [...]Saiendo quatro palabras: “*Apomuy* cauallo. *Mana miconqui*. *Padreta ricunqui*.

*Maymi* soltera? *Maymi* muchachas? *Apomoy* dotrinaman” [“¡Trae el caballo! ¡No comas! ¡Anda a ver al padre! ¿Dónde está la soltera? ¿Dónde están las muchachas? ¡Tráelas a la doctrinal!], no saue más.<sup>569</sup>

El reclamo insiste en que lo poco que saben de lenguas indígenas es sólo suficiente para explotar a los indios, pero no para instruirlos en la verdadera fe. Así, Guaman atina a señalar una de las grandes deficiencias del proceso de evangelización, y su denuncia está fincada en la ineptitud de los clérigos para dominar la lengua quechua. Guaman satiriza al menos a cinco diferentes clérigos en los que critica su torpeza idiomática; por ejemplo, evidencia al padre Loayza por su propensión al uso del plural castellano, empleando formas redundantes como *putillasconas*, *suaconas*, *laycaconas*, *hechiceroconas*.<sup>570</sup> Según Rodolfo Cerrón Palomino: “Se trata, en efecto, de estrategias comunicativas caricaturizadas con el temprano mote de *apamuyes* (del imperativo *apamuy* '¡trae!'), que el gramático González Holguín define como propias del ‘hablar de los q~ no sabe~ [quechua]’”.<sup>571</sup>

De este modo, Guaman, quien no logra advertir sus propios deslices en la escritura del castellano, se erige como el defensor en contra del atropello y el mal uso del quechua por parte de españoles y de mestizos. Por ello, Cerrón Palomino considera que, si bien la protesta de Guaman se fundamenta en denunciar la violentación de las reglas sintácticas e hibridismos

---

<sup>568</sup> Jorge Urioste afirma que Guaman Poma era hablante nativo del quechua y particularmente de la variante dialectal que se usa actualmente en los departamentos de Ayacucho y Cuzco, Perú. Sin embargo, la dificultad estriba, entre otras cosas, en la conversión a grafías del quechua, que tiene sonidos diferentes a los del castellano.

<sup>569</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, f. 610 [624].

<sup>570</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, f. 612 [626].

<sup>571</sup> Rodolfo Cerrón Palomino, “El inca Garcilaso o la lealtad idiomática” en *Lexis: Revista de lingüística y literatura*, vol. 15, núm. 2, 1991, p. 137. En esta cita, Cerrón hace referencia a la *Gramática y arte nueva de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua quichua, o lengua del Inca* de Diego González Holguín, de 1607.

léxicos, su conocimiento de la norma parece ser más bien intuitiva antes que reflexiva.<sup>572</sup> Esto se debe a que, a diferencia del Inca, Guaman no tuvo experiencia de traducción de lenguas clásicas y no tenía tan fácil acceso a los vocabularios y gramáticas publicados hasta entonces.<sup>573</sup>

Finalmente es necesario apuntar que dentro de las prácticas lingüísticas de Guaman Poma es notable el manejo de varias lenguas andinas y otras tantas variantes dialectales, que no siempre son identificables.<sup>574</sup> De acuerdo con Sabine Fritz, esto es evidente cuando el autor trata de imitar los dialectos de los hablantes a propósito de ciertas oraciones, canciones o diálogos fingidos.<sup>575</sup> En cuanto a su práctica de intérprete es frecuente que su traducción sea menos literal y más interpretativa,<sup>576</sup> también ocurre que incluye términos que no se localizan en otros diccionarios o vocabularios quechuas o aymaras.<sup>577</sup> En cuanto a su castellano hay marcas notables de la influencia quechua, por ejemplo en la confusión de grafías para algunos sonidos, especialmente en las vocales ajenas al quechua,<sup>578</sup> además de una falta constante de concordancia en género y número.<sup>579</sup>

---

<sup>572</sup> “Se trata, en nuestra opinión, de una conciencia idiomática *sui generis*, lograda en una situación diglósica, propia de un hablante trilingüe (quechua-aimara-castellano), sensibilizada sobre todo por los conflictos interlingüísticos e interétnicos que agudizaban la percepción de los "contornos" idiomáticos, de manera imprecisa pero efectiva, a tal punto de poder reconocerse marcas estereotipadas asignables a un hablar incorrecto.” Cerrón Palomino, “El inca Garcilaso o la lealtad idiomática” ..., pp. 137-138.

<sup>573</sup> En España, GARCÍASO conoció a dos destacados lingüistas Bernardo de Aldrete, el iniciador de los estudios diacrónicos del español y Ambrosio Morales. Sabemos también que como todos los lingüistas de la época estaba familiarizado con la obra de Nebrija.

<sup>574</sup> Jan Seminsky, “Idiomas de Don Felipe Guaman Poma de Ayala” en Guaman Poma de Ayala, *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. 1ª reimp. México, FCE, 2005, t. 3, pp. 9-14. Este autor ha identificado, además de las lenguas aymara, puquina, variantes de quechua tales como el huanca, el dialecto central, el quechua de los españoles, que suele imitar para ridiculizarlos, y un quechua castellanizado.

<sup>575</sup> Sabine Fritz, “Guamán Poma de Ayala como traductor indígena de textos culturales: La *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (c. 1615)” en *Fronteras de la Historia*, núm. 10, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005, p. 93.

<sup>576</sup> Jorge L. Urioste, “Estudio analítico del quechua en la *Nueva corónica*” en Guaman Poma de Ayala, *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. 4ª ed. México, Siglo XXI, 2006, p. XXII. La gran cantidad de textos quechuas que aparecen en la obra son de diferente orden, se han identificado oraciones y rezos, canciones, sermones, discursos imitativos y maldiciones.

<sup>577</sup> Seminsky, “Idiomas de Don Felipe...”, pp. 12.

<sup>578</sup> En quechua no existen la diferenciación entre las consonantes sordas como *p, t* y sus correspondientes sonoras *b, d*, pues todas las consonantes oclusivas, africadas y fricativas son sordas. Además, el quechua sólo tiene tres vocales /i, a, u/. Urioste, “Estudio analítico del quechua...”, p. XX.

<sup>579</sup> Seminsky, “Idiomas de Don Felipe...”, pp. 9-14.



El estilo y el manejo del quechua en ambos autores son determinantes no sólo como sus sellos característicos sino como el fundamento de la legitimidad de sus obras. En el empleo de diferentes lenguas, ambos descansaron sus ventajas para escribir la historia de su pueblo: como miembros de la comunidad andina y como traductores al castellano del sentido original de las palabras, lograron sustentar una serie de críticas a otros historiadores al orden colonial y plasmar una propuesta original para engarzar su historia con la historia universal cristiana.

### **3. Etapas de la historia prehispánica y la idolatría de los indios**

Uno de los principales retos de los historiadores de tradición indígena, fue el de encontrar el modo de unir la historia prehispánica con la historia cristiana. El desafío no era menor pues suponía la conciliación de al menos dos modelos distintos de concebir la historia, de dos formas de construir las narraciones y, por supuesto, de la diferencia en el sentido atribuido a aquello que se conservaba en la memoria como parte constitutiva de la colectividad. La serie de estrategias utilizadas para confeccionar un relato coherente y comprensible para el público a quien estaban dirigidas las obras incluye la modificación de las escalas temporales tanto bíblicas como prehispánicas, el esbozo de imágenes idílicas de la sociedad inca, matices particulares a las prácticas idolátricas de los indios, la presentación de los linajes prehispánicos al modo aristocrático europeo y la adopción del modelo de justicia y buen gobierno cristianos para calificar el orden social y político incaico, entre otros.

La articulación clave de su estrategia fue cimentar una continuidad histórica entre la historia andina y la historia cristiana: primero, a partir de la periodificación de la historia prehispánica en edades sucesivas previas a la llegada del cristianismo y, segundo, en la formulación de una suerte de precristianismo andino. En las dos obras estudiadas existen

diferencias medulares que tienen que ver con el grupo al que pertenecen, con el objetivo general de sus obras y con el interés personal de cada autor.

- ***Las dos edades en los Comentarios reales: preincas idólatras e incas precristianos***

En los *Comentarios reales*, los incas (el pueblo que, al momento de contacto, dirigía desde el Cuzco un vasto territorio y ejercía dominio sobre otros pueblos andinos) son los protagonistas. La imagen que de ellos nos hereda Garcilaso es el de una sociedad cuya vida moral y política estaba caracterizada por regirse mediante leyes, tener un gobierno capaz de dirigir un imperio,<sup>580</sup> por poseer una lengua e historia y, fundamentalmente, por un supuesto monoteísmo basado en el culto exclusivo al sol, mismo que los distanciaba de la palpable idolatría de la que habían sido acusados por otros autores. Sin embargo, también debía dar cuenta de aquellas prácticas profusamente descritas en otras fuentes, por lo que en su historia serían las sociedades preincas las responsables de las supercherías. Para ello, el Inca debió plantear un esquema binario en el cual los incas constituían la segunda de dos edades:

Para que se entienda mejor la idolatria, vida y costumbres de los Yndios del Peru, fuera necesario diuidamos aqellos siglos en dos edades: (...) diremos como gouernaron aqellos Reyes, para que no se confunda lo vno con lo otro, ni se atribuyan las costumbres, ni los dioses de los vnos a los otros.<sup>581</sup>

Esta separación entre un periodo de caótica oscuridad y las glorias cuzqueñas, es uno de los pilares fundamentales de la historia de Garcilaso, puesto que enmarca la estructura de la obra. Al insinuar el culto inca a un dios único e invisible, los *Comentarios* presentan una continuidad entre la historia prehispánica y una tercera edad que sería la española.

---

<sup>580</sup> Garcilaso usa en repetidas ocasiones la noción de imperio para referirse a los dominios incas.

<sup>581</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro I, Cap. IX, p. 9.

La primera edad fue la que habitaron unos indios “poco mejores que bestias mansas, otros mucho peores que feras brauas”,<sup>582</sup> anteriores a la llegada de la pareja de héroes civilizadores fundadora de la dinastía inca. Su descripción se centra en todo aquello que representaba la antítesis de los incas:

En la manera de sus habitaciones y pueblos tenían aquellos Gentiles la misma barbaridad que en sus dioses y sacrificios. Los mas politicos tenían sus pueblos poblados sin plaça, ni orden de calles ni de casas, sino como vn recogedero de bestias.<sup>583</sup>

La descripción insiste en otros aspectos: “En aquellos pueblos y habitaciones gobernaua el que se atreuia, y tenía animo para mandar a los demas, y luego que señoreaua trataua los vasallos con tirania y crueldad”; su ferocidad se manifestaba en la guerra y en los sacrificios, pues “desollauan los cautivos” y hacían tambores con sus pellejos; no tenían una lengua; y “viuen como animales de diferentes especies sin juntarse ni comunicarse”.<sup>584</sup> “Vestianse los Yndios en aquella primera edad como animales, porque no trayan mas ropa que la piel que la naturaleza les dio”<sup>585</sup> y “se juntaban al coyto como bestias”.<sup>586</sup> Pero el mayor énfasis Garcilaso lo reserva al hecho de que estos indios “no tuuieron dioses, ni supieron que cosa era adorar”,<sup>587</sup> o en el mejor de los casos, ejercían una idolatría caprichosa y sin sentido.

Garcilaso condena esa idolatría, pero no se abstiene de matizarla declarando que no es cosa de admirarse, “pues es notorio que los Griegos y los Romanos que tanto presumian de sus ciencias, tuuieron quando mas florecían en su imperio, 30.mil dioses.”<sup>588</sup> Sin embargo, esta apología no podía ser consistente y continúa describiendo que, “Conforme a la vileza, y baxeza

---

<sup>582</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro I, Cap. IX, p. 9.

<sup>583</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro I, Cap. XII, pp. 11-11v.

<sup>584</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro I, Cap. XII, p. 11v.

<sup>585</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro I, Cap. XIII, p. 12v.

<sup>586</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro I, Cap. XIV, p. 13.

<sup>587</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro I, Cap. XII, p. 12.

<sup>588</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro I, Cap. IX, p. 9v.

de sus dioses era también la crueldad, y barbaridad de los sacrificios de aquella antigua idolatría.”<sup>589</sup>

La corrupción moral y política de estos pueblos sirve a Garcilaso para proyectar con luminosidad la compleja organización social de los incas y sus conquistas, pues advierte que aquellos grupos y sus condenables comportamientos podían encontrarse aún:

y de estos ay todavía algunos, como son los del cabo de Passau, y los Chirihuanas, y otras naciones que no conquistaron los Reyes Incas, los cuales se están oy en aquella rusticidad antigua: y estos tales son los peores de reducir, así al servicio de los Españoles, como a la religión Christiana: que como jamás tuvieron doctrina, son irracionales, y apenas tienen lengua para entenderse vnos con otros dentro de sí misma nación.<sup>590</sup>

La distinción era absoluta, aquellos que no fueron conquistados o sujetos por los incas eran, no sólo bárbaros, sino irracionales; incapaces de convertirse al cristianismo y problemáticos para los españoles. Garcilaso es tajante en este contraste, pues como advierte desde el inicio, para su obra es central no confundir a los unos con los otros.

La segunda etapa es propiamente la de los incas, que comienza cuando:

Viviendo, o muriendo aquellas gentes de la manera que hemos visto, **permítio Dios nuestro Señor**, que dellos mismos saliese vn luzero del alua, que en aquellas oscurísimas tinieblas le diese alguna noticia de la ley natural, y de la vrbánidad y respetos, que los hombres deuián tenerse vnos a otros.<sup>591</sup>

Esta intervención divina se hace presente al permitir que de ellos mismos saliera un destello luminoso con la intención de que, llegado el día, abrazaran con prontitud y facilidad la verdadera fe. De acuerdo con el testimonio del tío de Garcilaso- recreado como una cita textual por el autor- los encargados de esta misión fueron dos personajes civilizadores:

**nuestro padre el Sol**, viendo los hombres como te he dicho, se apiado y huuo lastima dellos, y embio del cielo a la tierra vn hijo, y vna hija de los suyos, paraque los doctrinasen

---

<sup>589</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro I. Cap. XI, p. 10-10v.

<sup>590</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro I. Cap. XII, p. 11v.

<sup>591</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro I, Cap. XV, p. 13v. El énfasis es mío.

en el conocimiento de nuestro padre el Sol, para que lo adorasen, y tuviesen por su dios.<sup>592</sup>

En esta descripción ya no aparece la impronta directa de la Divina Providencia sino la de la deidad solar. La sustitución de “Dios” por “sol”, es justificada por el autor quien pide al lector no enfadarse con esta repetición, y aclara que los incas, a manera de veneración, siempre se referían a "nuestro padre el Sol", porque se preciaban de descender de él; mientras que aquellos que no eran incas, no les era lícito pronunciarlas, pues se le considera blasfemia.

La misión de la pareja Inca Manco Cápac y la Coya Mama Ocllo Huaco, era dar doctrina y urbanidad, enseñar a labrar y a criar ganado, a vivir como hombres racionales y no como bestias. El mandato seguía así: “Quando ayáis reducido esas gentes a nuestro servicio, los mantendreys en razon, y justicia, con piedad, clemencia, y mansedumbre, haziendo en todo oficio de padre piadoso para con sus hijos tiernos, y amados, a imitacion y semejança mía.”<sup>593</sup> Las virtudes cristianas cardinales, (prudencia, justicia, templanza y fortaleza) aparecen como el fundamento y guía del comportamiento de los Incas, desde la pareja primigenia, a quienes el dios solar constituyó como reyes de todas las gentes.

La retórica latina, de innegable impronta cristiana, asienta las formas ideales para lograr la conversión y conquista de esos pueblos: “que asi dotrinaredes con vuestras buenas razones, obras y gouierno”.<sup>594</sup> De modo que, convencidos por las promesas que les hacían ambos personajes “les dieron entero crédito, a todo lo que les dixeron, y los adoraron y reuenciaron como a hijos del Sol, y obedecieron como a Reyes”.<sup>595</sup> Se fundó entonces la ciudad de Cuzco y conforme se corría la voz de los beneficios “Llamandose vnos a otros, y pasando la palabra destos aquellos, se junto en poco años mucha gente tanta que pasados los primeros seis o siete

---

<sup>592</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro I, Cap. XV, p. 14v. El énfasis es mío.

<sup>593</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro I, Cap. XV, p. 14v.

<sup>594</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro I, Cap. XV, p. 15.

<sup>595</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro I, Cap. XVI, p. 15v.

años, el Inca tenía gente de guerra”.<sup>596</sup> De este modo se empieza a perfilar el tono expansionista de la Segunda edad; etapa en la que se concentra el proceso civilizatorio: la separación campo ciudad, la creación de leyes, el establecimiento de los comportamientos morales y el inicio de la expansión territorial; pero sobre todo subraya la educación espiritual que inculcó el culto al Sol; todo lo cual permitía, por un lado, la superación de la “vida ferina” y por el otro los distinguía nítidamente de los otros pueblos.

El sentido que Garcilaso atribuye a este episodio oscila entre la categórica afirmación de que Manco Inca, fue el origen inequívoco de la dinastía incaica y la índole fabulosa de las noticias que dan cuenta de él y de su ascendencia divina. Esto es, mientras que los relatos que presenta son avalados por la procedencia y validez de sus fuentes, no deja de advertir que hay varias versiones sobre el origen de los incas, y que él sólo se limita a decir las “fábulas historiales” que oyó en sus niñeces y que no se entromete “en cosas tan hondas”.<sup>597</sup> Sin embargo, hacia el final de la narración propone una hipótesis:

Lo que yo, conforme a lo que vi de la condicion y naturaleza de aquellas gentes, puedo conjuturar del origen deste príncipe Manco Inca que sus vasallos por sus grandezas llamaron Manco Capac, es, que deuio de ser algun Yndio de buen entendimiento, prudencia, y consejo, y que alcanço bien la mucha simplicidad de aquellas naciones, y vio la necesidad que tenian de doctrina, y enfeñança para la vida natural, y con astucia y sagacidad, para ser estimado, fingio aquella fabula, diziendo que el y su muger eran hijos del sol, que venian del cielo, y que su padre los embiaua, para que doctrinasen e hiziesen bien a aquellas gentes.<sup>598</sup>

Garcilaso cierra la construcción de lo que él mismo llamó la “primera piedra de nuestro edificio (aunque fabulosa)”,<sup>599</sup> con una interpretación más admisible para el público para el que

---

<sup>596</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro I, Cap. XVII, p. 16.

<sup>597</sup> Algo semejante ocurre cuando evalúa la posibilidad de que el Diluvio referido por la tradición indígena sea el mismo que el de Noé, pues considera que “la manera en que las dizen mas parecen sueños, o fabulas mal ordenadas, que sucesos historiales”. Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro I, Cap. XVIII, p. 16v.

<sup>598</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro I, Cap. XXV, p. 23v.

<sup>599</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro I, Cap. XIX, p. 17v.

escribe. Concede a Manco Inca la proeza civilizatoria pero no así su ascendencia solar y divina, misma que, según él, se habría consolidado entre los indios gracias a los beneficios y honras que hizo a sus vasallos. A ello suma un recurso reiterado a lo largo de la obra, que es el de comparar las prácticas y el carácter de los indios con el de los gentiles antiguos, presentando con ello un símil entre los desarrollos históricos de ambos espacios.

Otro aspecto importante del papel de esta división en edades es que, si bien las dos edades son sucesivas, cronológicamente ambas se extienden hasta el mismo siglo XVI, pues los pueblos no conquistados por incas mantenían sus indignas prácticas. Asimismo, las conquistas incas se ven justificadas bajo argumentos similares a los esgrimidos para la conquista española:

porque el principal blason de que aquellos Incas se preciauan, y el velo con que cobrian su ambicion por aumentar su imperio, era dezir que les mouia zelo de sacar los Yndios de las inhumanidades, y bestialidades en que vivuian, y reduzirlos a vida moral y política, y al conocimiento y adoracion de su padre el Sol, que ellos predicauan por Dios.<sup>600</sup>

Sin embargo, el Inca agrega un matiz, el de los métodos utilizados para ellas. Indica que primero se intentaban técnicas pacíficas de convencimiento, mismas que eran efectivas en una relación inversamente proporcional al grado de bestialidad de los pueblos. Sin embargo, las armas se reservaban para aquellos en quienes no valía el tiempo invertido en tratar de “reduzirlos a pulicía y vrbanidad”.<sup>601</sup> De este modo, cada vez que Garcilaso retrata las conquistas de cada uno de los incas, hace una reiteración del contraste entre los pueblos de la primera y la segunda edad, forjando en cada caso la buena inclinación que los incas tenían para abrazar a la fe cristiana y con ello los hilos que le permitirían entretrejer su historia con la europea.

---

<sup>600</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro VIII, Cap. I, pp. 196v-197.

<sup>601</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro VIII, Cap. I, p. 234.

- ***Las cinco edades en la Nueva corónica y buen gobierno: incas idólatras y advenedizos***

Guaman Poma de Ayala presenta en su obra una periodificación de la historia prehispánica que enmarca su interpretación sobre los pueblos andinos y que determina no sólo el proceso civilizatorio andino, sino que distingue entre idólatras bárbaros e indios precristianos. Sin embargo, por su prosapia, de la que hemos hablado antes, y por las tradiciones no exclusivamente cuzqueñas de las fuentes de las que abreva, Guaman reserva las acusaciones de idolatría y barbarie para los incas mientras que declara a los pueblos anteriores a ellos como precristianos; esta es una versión contraria a la de Garcilaso. Una peculiaridad más salta a la vista, tanto en función de la obra del Inca como frente a la gran mayoría de las crónicas coloniales y es que su división no separa dos sino cinco edades, mismas que tienen un correlato con cinco edades cristianas, generando así un paralelismo más nítido con la historia universal cristiana. Pero comencemos con el esquema propuesto por el autor yarovilca.

La *Nueva corónica* comienza con el Primer mundo, el de Adán y Eva, seguido por el mundo que abarca “desde el arca del Noé del diluvio”; la Tercera edad inicia desde que Abraham engendró a Ismael y la Cuarta con el Rey David, (edad en la que se consolida la policía, la justicia, los oficios y la riqueza) y finalmente la Quinta edad que comienza con el nacimiento de Jesucristo,<sup>602</sup> y que coincide el gobierno de los incas en las Indias. A la enumeración de las edades cristianas, Guaman agrega un lista de emperadores romanos y otra de los Papas. En ambos casos los relaciona acontecimientos relevantes del descubrimiento y conquista del Perú y después comienza la enumeración de las cinco generaciones de indios.<sup>603</sup>

---

<sup>602</sup> La enumeración de las cinco edades cristianas, junto con sus ilustraciones se encuentran en los fs. 22[22] al 47[47], y con ella se inicia la obra después de la serie de cartas, dedicatorias, presentaciones y un prólogo.

<sup>603</sup> Guaman aporta la cantidad de años que duró cada una de las edades, sin embargo, la correlación cronológica de esta información con otras fuentes no es parte del objetivo de este trabajo por lo que no incluyo dichas cifras.



La Primera generación de indios es *Uari Uiracocha Runa*, a quienes considera descendientes de los hijos de Noé que poblaron el mundo, lo que en principio supone que las edades andinas estarían desfasadas por una edad respecto de las cristianas, en tanto Noé y el Diluvio corresponden a la segunda edad cristiana.<sup>604</sup> La primera generación andina presenta, en la descripción de Guaman una paradoja: mientras que las primeras generaciones llamadas, *Pacarimoc Runa*, que quiere decir, “los de la aurora o los originarios de la humanidad”, no sabían hacer nada, ni hacer ropa ni casas, ya araban la tierra, igual que Adán (el vínculo entre ambas edades es mucho más evidente en las imágenes que acompañan a cada una).<sup>605</sup> Es decir, el continuo civilizatorio trazado por Guaman Poma inicia con grupos agricultores, a pesar del atraso que les atribuye en otros aspectos. Pero lo que más interesa al autor es que esta gente “adoraua al Criador con la poca sombra que tenía. Y no adorauan a los ídolos demomios, *uacas*”,<sup>606</sup> pues al ser descendientes de Noé tuvieron conocimiento de la verdadera fe. Sin embargo, esto obliga a Guaman a hacer algunas aclaraciones respecto al cómo fue que esta gente perdió la memoria de su origen y de su adoración al creador.

Esta gente *Uari Uira Cocha Runa* perdieron la fe y esperanza de Dios y la letra y mandamiento, de todo perdieron. Y acá ellos se perdieron también, aunque tubieron y [*sic*],

---

<sup>604</sup> Con ello, Guaman Poma apunta el problema del origen de los indios del Nuevo Mundo y descarta además el tema de la ascendencia semita de los indios. Argumenta para ello el desconocimiento de la escritura y la falta de barba de los indios. Garcilaso, aunque también siguió a Acosta, desestimó el origen judío de los indios americanos y no dedicó mayores consideraciones a este asunto. Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 60 [60] y 61 [61].

<sup>605</sup> Las imágenes que ilustran la primera edad andina y la primera cristiana son casi idénticas, tanto en la disposición espacial de las figuras, como en el paisaje, en las posturas que adoptan los personajes y especialmente en el uso que Adán hace de la *chaki'taklla*, o bastón plantador andino. Algunas diferencias saltan a la vista, la primera es que la pareja andina no tiene hijos y Eva aparece cargando a dos niños y la otra es la vestimenta pues Adán y Eva llevan vestidos de pieles y los andinos van cubiertos de ramas y follaje, Adán lleva la barba más larga, aunque el indio también la tiene, es más corta y a los cristianos los acompañan aves de corral. *Nueva corónica y buen gobierno*, f. [22] y [48].

<sup>606</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 50 [50].

una sonbrilla de conocimiento del Criador de los hombres y del mundo y del cielo. Y acá adoraron y llamaron a Dios *Runa Camac Uiracocha*.<sup>607</sup>

Guaman reconoce que esta gente lo perdió todo, incluida la fe, pero subraya que al menos les quedó una sonbrilla del conocimiento de Dios, que les permitió adorar a un dios único y creador. De esta generación se reprodujo gente de diversa índole: los grandes señores y también los bastardos y gente baja, los cuales se multiplicaron y se llamaron *Uari Runa* y *Purun Runa*; es decir, los indios de las siguientes dos edades.

Mundos o Edades cristianas	Generaciones o edades andinas <sup>608</sup>
Primer Mundo o Primera generación del Mundo Adán y Eva	Primera generación de indios: <i>Uari Uiracocha</i> (Descendientes de Noé)
Segundo Mundo o Segunda Edad del Mundo: Noé	Segunda Edad de los indios: <i>Uari Runa</i>
Tercera Edad del Mundo: Abraham	Tercera Edad de los indios: <i>Purun Runa</i>
Cuarta Edad del Mundo: Rey David	Cuarta Edad de los indios: <i>Auca Runa</i>
Quinta Edad del Mundo: Nacimiento de Jesucristo	Quinta Edad de los indios: <i>Incap Runa</i>

La narración de las primeras cuatro edades plantea un continuo civilizatorio alrededor de cuatro ejes: vestido, arquitectura, oficios y política. Guaman traza una línea desde los primeros habitantes que aparecen con el cuerpo cubierto de hojas y ramas, viviendo a la intemperie o en cuevas, hasta el aprendizaje del hilado, pasando antes por los vestidos hechos con pieles de animales; describe los *pucullos* (casas de piedra, que según el propio Guaman parecían hornos), hasta las complejas construcciones defensivas (*pucara*) y las obras hidráulicas; también recupera momentos importantes en cada edad tales como la introducción de la metalurgia, el desarrollo de la filosofía, la astrología y la poesía y la multiplicación de las variedades de plantas cultivadas. A ello suma, en cada edad, la descripción de una convivencia primitiva pero moralmente aceptable regida por ciertos mandamientos como el respeto y

<sup>607</sup> *Runa Camac Uiracocha* quiere decir poderoso creador de los hombres. Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 50 [50]. Se ha detectado que este fragmento, y en particular la idea de una “sonbrilla” del conocimiento de Dios guarda correspondencia con un planteamiento de Fray Gerónimo de Oré. *Ibid.*, nota 1.

<sup>608</sup> A estas cinco edades andinas, Guaman menciona una sexta: “Diospa *pachan* [La era cristiana de la ]rreyna doña Juana. Enperador Maximiliano *cascanmanta*, *runa chaypa* capitánnin don Carlos rrey enperadorpa, *cachan* enbaxadornin don Francisco Pizarro, don Diego Almagro” [La era cristiana de la reina doña Juana. Los hombres desde la época del emperador Maximiliano y de su capitán don Carlos]. Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 1081 [1091].

obediencia a los padres, la monogamia y la virginidad de las doncellas hasta el matrimonio. Estos usos se convierten progresivamente en leyes y se genera un riguroso aparato de impartición de la justicia, específicamente en la Cuarta edad.<sup>609</sup>

En cuanto al desarrollo político, Guaman considera que fue a partir de la Tercera edad, la de los *Purun Runa*, que se alzaron reyes y señores.<sup>610</sup> Pero esta novedad, que venía aparejada de un crecimiento demográfico exponencial y de la multiplicación de “castas y lenguajes” condujo a las primeras disputas por recursos y los conflictos provocados por la codicia de unos pueblos.<sup>611</sup> De modo que la cuarta edad, la de los *Auca Runa*, comienza con un estado generalizado de guerra y saqueo: “Y fueron muy crueles que se rrobaron sus haziendas, rropa, plata, oro, cobre, hasta lleualle las piedras de moler”.<sup>612</sup> La consecuencia fue el despoblamiento de varios sitios y el aislamiento de los nuevos emplazamientos; lo que provocó una proliferación estrictamente jerarquizada de los cargos políticos; aparecen diferentes tipos de señores o *apo* de acuerdo con número de indios que mandaban o a la cercanía de su linaje con los indios de la primera edad.<sup>613</sup>

Una particularidad de la cuarta edad *Auca Runa*, es que en ella Guaman Poma ubica a todo su linaje y subraya insistentemente la jerarquía e importancia que particularmente

---

<sup>609</sup> “De cómo en aquel tiempo no se matauan ni se rrobauan ni se echauan maldiciones ni auía adúlteras ni ofenza en seruicio de Dios ni auía luxuria, enbidia, auaricia, gula, soberuia, yra, acidia, pereza. Y no auía deudas ni mentiras, cino todo uerdad, y con ello una sombrilla del conocimiento de Dios.” Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 73 [73].

<sup>610</sup> “Y alsaron rreys y señores capitanes; a los dichos lexítimos de *Uari Uira Cocha* [los primitivos señores] le llamaron *capac apo uantouan ranpauan pacarimoc apo* [señor poderoso, señor original, con su comitiva y con sus andas].” Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 58 [58].

<sup>611</sup> “Comensando a rreñir por leña y lleuar paxa y de las tierras y *chacras*, sementeras, y pastos y corrales y de las aguas quién auía de lleuar más agua, o de codicia de su rrequiesa con otro pueblo y otro pueblo, tubieron guerra y se saquearon la rropa y bestidos, oro, plata.” Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 62 [62].

<sup>612</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 64 [64].

<sup>613</sup> “De cómo tenían después de auer multiplicado cada pueblo su rrey y de los quatro partes tenía un enperador *pacarimoc capac apo* [señor poderoso y primordial]. Al señor y rrey les llamauan *pacarimoc* [originario]; al señor de dies mil yndios, *huno apo*; al señor de su partido les llamaua *guamanin apo* [capitán]; al señor de mil yndios, *guaranga curaca*; al señor de quinientos yndios, *pisca pachaca curaca*; al mandón de cien yndios, *pachaca camachicoc*; al mandón de cincuenta yndios, *pisca chungu camachicoc*; al mandón de dies yndios, *chunca camachicoc*; mandoncillo de cinco yndios, *pichica camachicoc*.” Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 65 [65].

ostentaba el grupo de los *yaro uilca*.<sup>614</sup> Afirma que su origen se remonta a la Primera edad, *Uari Uiracocha*, y de ese modo legitima a su linaje; pero también declara que estos grandes señores duraron hasta tiempos de Atahuallpa, es decir hasta la Quinta edad, lo cual nos muestra, que entre las diferentes edades no sólo hay una continuidad demográfica y civilizatoria<sup>615</sup> sino que cada una se asocia directamente con grupos específicos y no necesariamente a una duración temporal delimitada. En ese orden de ideas, Guaman vincula la casta de los gobernantes de cada uno de los cuatro *syys* con la gente de la Primera edad y así los dota de legitimidad lo cual le sirve de contraste con el carácter advenedizo de los incas en el que insistirá después.<sup>616</sup>

Por ende, la idea medular que identifica a las cuatro primeras edades de los indios es que en ninguna de ellas hubo idolatría. Guaman Poma esboza un tránsito inverso al que plantea Garcilaso de la Vega; es decir, que las cuatro generaciones previas a los incas “no señoríaua los demonios ni adorauan a los ydolos uacas, cino con la poca sonbra adoraua al Criador y tenían fe en Dios.”<sup>617</sup> Ese dios recibía diferentes nombres tales como: *Ticzey Caylla Uiracocha*, *Runa Camac* que quiere decir, “señor fundamental y cercano, creador de la gente” o el Dios del cielo *Pacha Camac*, “creador del universo”.<sup>618</sup> Añade que los indios de la Segunda Edad tenían conocimiento de nociones como el cielo y el infierno,<sup>619</sup> y de la Trinidad;<sup>620</sup> mientras que

---

<sup>614</sup> “Que en dezir Yaro Uilca es dezir que es muy muy mucho más alto señor de todas las naciones Yaro Bilca. [...] Éste fue rrey lexítimo que desendió de Adán y de Noé; quiere dezir rrey Yaro Bilca, quiere dezir Ynga Yaro Bilca” Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 74 [74]-75 [75]. Ahí mismo enumera a todos los señores que antecedieron a sus familiares como gobernantes de alto rango.

<sup>615</sup> A diferencia de la tradición mesoamericana de los soles cosmogónicos, las edades presentadas por Guaman no terminan por cataclismo alguno, es decir no se privilegia la fragmentación del tiempo ni la renovación absoluta sino más bien la continuidad de un proceso.

<sup>616</sup> Guaman describe en la cuarta edad *Auca Runa*, el entorno, las costumbres y carácter de los indios de cada una de estas partes. Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 76 [76]-78 [78].

<sup>617</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 54 [54].

<sup>618</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 54 [54] y f. 62 [62].

<sup>619</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 54 [54].

<sup>620</sup> “Tenían los yndios antiguos conocimiento de que abía un solo Dios, tres personas. Desto decía acá: que el padre justiciero, *yayan runa muchochie* [su progenitor, el que hace sufrir al hombre]; el hijo caritativo, *churin runa cuyapayac* [su hijo, el que tiene compasión de los hombres]; el menor hijo que daua y aumentaua salud y daua de comer y enbiaua agua del cielo para darnos de comer y sustento, *sulca churin causay coc micoy coc runap alliminpac* [su hijo menor, el que da la vida y comida para el bien de la humanidad]”. Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 55 [55].

los de la Tercera Edad tenían una suerte de mandamientos.<sup>621</sup> Todos ellos encontraban formas de adorar a esa deidad con cantos y oraciones,<sup>622</sup> e incluso danzas pero sin idolatría ni sacrificios. Incluso, a pesar de las constantes guerras, los de la Cuarta edad, *Auca Runa*, “no dexauan de adorar a Dios del cielo y guardauan el mandamiento que tenían y las buenas obras de misericordia y para auer de yr a la bata[lla] primero hazían oración”.<sup>623</sup>

Un detalle relevante es que Guaman Poma hace constantes llamados para que los españoles tomen como ejemplo a los indios de estas generaciones: “Mira, cristiano letor, desta gente bárbara: Bosotros no la tenéys acá, luego lo perdés. Prended destos y seruid a Dios nuestro señor que nos crió”.<sup>624</sup> Pues, aunque bárbaros e infieles, estos indios habían sido capaces de acceder a verdadera fe y servir a Dios mientras que “los dichos españoles se enseñan los dichos yndios deste rreyno malos custu[m]bres y no obedesen a Dios ni a sus padres ni a sus madres y a los mayores ni a la justicia, como lo manda Dios.”<sup>625</sup> Mientras Guaman Poma ensalza a sus antepasados, los de la Cuarta Edad *Auca Runa*, como los poseedores de una prerrogativa providencial que los distingue de los incas también descansa en la pureza de esa fe primigenia su crítica a los comportamientos españoles.

La descripción de Guaman sobre los incas, a la que Guaman dedica el resto de la *Nueva corónica*, está llena de descalificaciones de diferente orden, y aunque los acusa de ser “gente baja” y de vicios como la pereza, y la embriaguez, las más graves son la de la idolatría y la de su origen demoniaco lo que los convertía en usurpadores y gobernantes ilegítimos. Pero no todos los incas habían sido nefastos. La primera dinastía inca no presenta ruptura alguna con

---

<sup>621</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 62 [62].

<sup>622</sup> “Pues que éstos hazía oración diciendo: “O, señor, ¿adónde estás? ¿En el cielo o en el mundo o en el cabo del mundo o en el ynfierno? ¿Adónde estás? ¡Oyme, hazerdor del mundo y de los hombres! ¡Oyme, Dios!” El original está en quechua, la traducción es de Jorge Urioste. Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 54 [54].

<sup>623</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 78 [78].

<sup>624</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 56 [56]. En cada edad hace llamados similares, *vid.* f. 62 [62] y 70 [70].

<sup>625</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 61 [61].

respecto a la tradición de las generaciones anteriores. “*Ynga, Tocay Capac*, no tubo ídolo ni serimonias; fue linpio de eso hasta que comensó a rreynar su madre y muger de Mango Capac Ynga y su casta.”<sup>626</sup> El quiebre se reserva para Manco Cápac a quien Guaman Poma desprecia por ser el iniciador de la idolatría en los Andes además de usurpador del gobierno.

- ***El esquema de Guaman Poma y la Historiografía de tradición indígena***

Antes de seguir con el asunto de la idolatría inca, cabe apuntar un par de observaciones respecto al esquema de cinco edades. La primera de ellas es que lo atípico de esta división para el área andina<sup>627</sup> ha sido fuente de inagotable debate entre los estudiosos; las posturas se han radicalizado entre quienes buscan una influencia externa, ya sea europea o mesoamericana,<sup>628</sup> y quienes se empeñan en demostrar que esa periodificación tiene sustratos andinos.<sup>629</sup> Para los objetivos de este trabajo resulta fundamental tomar postura al respecto, no por apoyar alguna de las partes, sino porque en ella pretendo mostrar una de las ventajas de la aproximación que postulo.

Al menos tres orígenes no andinos se han rastreado para explicar la división en cinco edades de Guaman Poma: la primera es la que Duviols rastreó a partir de las semejanzas con la

---

<sup>626</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 80 [80]. De acuerdo con Guaman, este Inca legítimo fue asesinado por el Sinchi Roca, el sucesor de Manco Cápac. *Vid.*, 89 [89].

<sup>627</sup> Hay otros cronistas coloniales que presentan esta división: Martín de Murúa, Juan Santa Cruz Pachacuti, Anello Oliva, Fernando Montesinos y Buenaventura de Salinas y Córdoba. En cada caso es posible tejer la relación que Guaman tuvo con ellos, y hasta se ha llegado a proponer que alguno de estos personajes conoció directamente a Poma de Ayala. Augusto Cardich, “Un esquema de la prehistoria andina en la crónica de Guaman Poma de Ayala” en *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, tomo 5, núm. 2, 1971, p. 44. La idea fue propuesta por Porras Barrenechea desde 1948.

<sup>628</sup> Pierre Duviols, por ejemplo, ha llegado a afirmar que “a despecho de su ropaje andino, numerosas referencias en quechua a realidades andinas, sus páginas no revelan una tradición histórica autóctona –popular o sabia– sino una teoría europea de la historia, aplicada al caso del antiguo Perú.” En “Guaman Poma, historiador del Perú antiguo: una nueva pista” en *Revista andina*, vol. 1, núm. 1, septiembre de 1983, pp. 103-115.

<sup>629</sup> Entre ellos podemos contar a Nathan Wachtel, Juan M. Ossio y J. Szeminsky. Su idea parte de que la quinquedivisión tiene una correlación espacio-tiempo donde cada edad tendría un valor jerárquico a la manera de la división espacial en *myms*. A ello se sumaría una estructura decimal resultado de la suma de otras cinco edades ya propiamente coloniales. Un resumen de las diferentes posturas se puede encontrar en Juan Villarías Robles, “Reyes, edades y épocas del Perú prehispánico” en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. 59, núm. 1, 2004, pp. 120-130.

obra del padre Buenaventura de Salinas y Córdoba y que lo condujo a proponer la existencia de una fuente común a ambos: la obra del criollo Francisco Fernández de Córdoba.<sup>630</sup> La segunda es la que identifica a la *Cronographia ó Repertorio de los Tiempos* de Jerónimo de Chaves como la fuente principal de la división temporal en cinco edades.<sup>631</sup> Y la tercera es la que orienta la factura de esta división hacia Mesoamérica. De esta última me interesa recuperar el rastreo historiográfico que, en los años ochenta, llevó a John Rowe a ubicar en la crónica Martín de Murúa una copia casi textual de un fragmento de la *Historia de la Conquista de México* de Francisco López de Gómara en el cual recupera el mito mesoamericano de los cinco soles y que Murúa adapta para los Andes.<sup>632</sup>

La discusión sobre la postura de Rowe se avivó por los términos en las que fue planteada, pues él calificó el esquema de Murúa, y al de Guaman por extensión, como una “mentira literaria”. Autores como Ossio se empeñaron entonces en defender la factura netamente indígena del esquema y denunciaron la mala voluntad de quienes incriminaban a los cronistas de plagarios. En esta polémica es posible notar una serie de prácticas historiográficas peculiares tanto del siglo XVI como del siglo XX. Por un lado, encontramos a Murúa, quien haciendo uso de las prácticas vigentes, que no contemplaban noción semejante a la de plagio, recupera y adapta informaciones de diferentes cronistas, en este caso usa el esquema de cinco soles como complemento a su descripción del Coricancha. Por el otro, Rowe desestima el contexto en el que escribe Murúa y, bajo la lógica científicista del siglo XX, lo acusa de

---

<sup>630</sup> Duviols, “Guaman Poma, historiador del Perú antiguo: una nueva pista...” En otro trabajo, Duviols rastrea además los modelos cristianos de periodización de Joaquín de Fioré, Santo Tomás, el Pentateuco y en San Agustín “Periodización y política: la historia prehispánica del Perú según Guaman Poma de Ayala” en *Bulletin de l'Institut, Français d'Etudes Andines*, vol. 9, núm. 3-4, 1980, pp. 1-18.

<sup>631</sup> Sophie Plas, “Une source européenne de la *Nueva cronica y buen gobierno* de Guaman Poma” en *Journal de la Société des Americanistes*, núm. 82, 1996, pp. 97-116. La autora hace un seguimiento puntual de una serie de recursos y de estructuras que tiene la *Cronographia ó Repertorio de los Tiempos* de Chaves, que copió el autor andino; por ejemplo, el intento de equiparar las generaciones bíblicas con las generaciones de los gentiles, las listas de Papas y emperadores romanos, las alegorías cronológicas, e incluso el intento de Guaman por reproducir la tipografía de una de las ediciones de dicha obra. Concluye que Guaman copió alrededor de 20 folios de la *Cronographia*.

<sup>632</sup> John Rowe, “La mentira literaria en la obra de Martín de Murúa” en *Homenaje a Aurelio Miró Quesada*, Lima, Villanueva, 1987, pp. 753-761.

mentiroso, mientras que quienes arremeten contra su propuesta tampoco se preguntan por el sentido que adquiere el que Murúa, o después Guaman Poma, hayan decidido adoptar este esquema.

Lo mismo ha sucedido entre quienes quieren refutar el origen europeo del esquema de Guaman Poma, pues al relegar las circunstancias y los intereses específicos del autor, así como la función específica que esa división juega a lo largo de la obra, insisten en buscar argumentos para demostrar su “factura indígena”. Considero que el problema que subyace a ambas posturas radica, primero, en desestimar una aproximación historiográfica que considere a la obra como un hecho histórico en sí mismo; y segundo, en el intento de distinguir dos tradiciones nítidas y que no se transforman, es decir, ahistóricas.

Es decir, ambas posturas dan por sentado que existe una tradición europea y otra indígena, que ambas son plenamente identificables y que están exentas a las dinámicas de transformación. Mientras que ambos se empeñan en apoyar uno de los dos polos dispuestos para la comprensión de la obra, desde la Historiografía de tradición indígena, propongo pensar una tercera formación que abrevia de ambas, pero que en su desarrollo da lugar a otra cosa, distinta a las que le dieron pie, puesto que no surge en ninguno de los contextos anteriores sino en un mundo que exige la concatenación, aunque tensa y conflictiva, de las diferentes formas de entender el tiempo y la historia que entraron en contacto durante la colonia.

En un orden distinto de ideas, pero con resultados semejantes, la falta de una aproximación historiográfica como la que propongo para dar cuenta de esta división en edades ha dado lugar a la calificación de ambas obras en función de un término de clasificación historiográfica que analiza las obras como pre-toledanas, toledanas o postoledanas de acuerdo a la versión, favorable o negativa que dan sobre los incas y particularmente sobre su legitimidad política. Como en su momento explicamos, este criterio clasificatorio resulta insuficiente y



particularmente para el caso de las obras analizadas, puesto que de aceptarlo, la obra de Garcilaso sería postoledana, o garcilasista,<sup>633</sup> pero no así la de Guaman Poma de Ayala que, por la imagen que da de los incas, resultaría “una versión particular de la tesis colonialista del Virrey Toledo”,<sup>634</sup> afirmación que, además de escandalosa, resultaría insuficiente para explicar la postura de Guaman respecto a los incas.<sup>635</sup> Por ello, la categoría de análisis que propongo no se reduce a clasificar a las obras sino a comprenderlas como producto de las circunstancias específicas en que fueron producidas y a partir de la totalidad del texto y no sólo sobre la parcial imagen que proporcionan de los incas. En el caso de la división cronológica que plantean Garcilaso de la Vega y Guaman Poma es preciso preguntar, no por la veracidad o factibilidad de sus esquemas, ni por el origen o por el sello indígena que revelan sino por la función que dicho esquema tiene dentro de cada una de las obras.

Una apreciación sobre la división en edades en ambas obras es que en ninguna de ellas, significa el transcurso segmentado y definido de periodos temporales, pues en la medida en que se trata de caracterizaciones fundamentalmente morales y políticas, los autores no plantean periodos acabados o superados de una etapa a otra, sino coetáneos hasta el momento mismo en el que escriben. Es decir, para ambos, siguen existiendo pueblos y formas de ser propias de edades anteriores a la que ellos viven, que es ya la de los cristianos. Esto tiene otra consecuencia pues la coetaneidad de las edades se posibilita sólo gracias a que no se plantean cambios catastróficos para explicar el tránsito entre una y otra; por lo tanto, ninguno de los dos

---

<sup>633</sup> Por ser Garcilaso el más afamado autor de los clasificados como postoledanos, también se les ha llamado garcilasistas. He ahí, un argumento más para demostrar la ineficacia de esta clasificación.

<sup>634</sup> Duviols, “En busca de las fuentes de Guaman Poma de Ayala...”, p. 29.

<sup>635</sup> El escándalo radica en que, en su gran mayoría las interpretaciones, de la *Nueva crónica y buen gobierno* ven en ella una tesis anticolonial, de modo que su asociación directa con el personaje emblemático de la consolidación colonial resultaría hasta ofensivo para algunos. Sin embargo, la imagen que del virrey nos da Guaman Poma es contradictoria: por un lado lo acusa de ser soberbio f. 936 [950]-937 [951] y de haber matado a un rey legítimo (Túpac Amaru) f. 450 [552] y por otro evalúa, las diferentes ordenanzas del virrey, acusándolo por ejemplo de haber introducido al mayor mal de la estructura colonial: los corregidores f. 446 [448].

acude a la noción de *Pachacuti* para definirlo.<sup>636</sup> Guaman Poma sólo usa la idea de *Pachacuti*, como cataclismo, en dos momentos: para referirse al Diluvio y a las pestilencias enviadas por Dios como castigo a los malos cristianos.<sup>637</sup> Garcilaso sólo usa el concepto *pacham cutin* para explicar la raíz del nombre de Pachacutec Inca, porque el “refrán” quiere decir: “el mundo se trueca: y por la mayor parte lo dizen cuando las cosas grandes se truecan de mal en bien”<sup>638</sup> y este Inca había tornado su imperio de mal en bien al vencer a los chancas. Es decir, Guaman usa el concepto indígena para dar cuenta de procesos desastrosos constitutivos de la tradición cristiana y no así para los cambios en las edades andinas y Garcilaso lo usa para referir cambios, pero sin carga calamitosa y no aparece para narrar el cambio entre la primera y la segunda edad.

En todo caso, la división en edades que hacen ambos autores, independientemente de que sea en dos o en cinco, adquiere funciones similares que pueden desglosarse de la siguiente manera: a) ambas periodizaciones articulan la historia prehispánica en función de los incas, aunque con un signo contrario en la estimación que hacen de ellos; b) en ambas obras, la división de la historia en edades pretende asimilarse a diferentes variantes del modelo cronológico europeo con el objetivo de incorporar el pasado andino a los esquemas vigentes de la historia cristiana; c) al marcar un contraste entre épocas de barbarie, hundimiento moral e idolatría frente a las eras civilizadas, precristianas y moralmente virtuosas, esta división ayuda a trazar el enlace entre las edades indígenas y la nueva edad, la del dominio español; d) la segmentación funciona para destacar el virtuoso culto primitivo de los indios frente al comportamiento vicioso de los españoles conquistadores, señalando así a la época prehispánica

---

<sup>636</sup> Esta noción se ha recuperado recientemente para dar cuenta de los cambios drásticos e incluso violentos y de forma tangencial para aludir a cambios revolucionarios. Se considera, en todo caso, que se trata de una concepción netamente andina del transcurrir del tiempo, por ello llamo la atención sobre el que ni Guaman ni Garcilaso sustenten su periodificación en ella.

<sup>637</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, fs. 51[51] y 94 [94], respectivamente.

<sup>638</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro V, Cap. XXVIII, p. 126v .

como una época idílica pero digna de ser imitada y trasluce una crítica al sistema colonial; y, finalmente e) sobre el origen y ascendencia de los indios de las edades presentadas por los autores descansa la argumentación de la legitimidad o ilegitimidad del derecho a gobernar (ya sea de los incas, o de los yarovilcas) sobre esas tierras.

#### **4. Incas, idolatría y poder**

La relación entre la idolatría y la legitimidad del ejercicio del poder político es, en ambas obras, inversamente proporcional; es decir, mientras que la división en edades permitió a los autores marcar una diferencia sustantiva entre los incas y los demás grupos andinos, la idolatría, o su contraparte, la pre-cristiandad indígena, permiten a los autores primero, engarzar la historia andina con la historia universal cristiana y después presentar a pueblos cuya moral y policía los acredita como los gobernantes legítimos de estas tierras y por ende, ponen en entredicho la validez de la conquista y colonización españolas. Pero como hemos visto en las obras estudiadas, los incas aparecen con estimaciones contrarias por parte de los autores, lo cual no necesariamente significa una pérdida de su protagonismo, al menos en cuanto a la relación entre idolatría y poder.

- ***Incas precristianos y buen gobierno en los Comentarios reales***

Por el propio contexto en el que escribió su obra y por sus estrechas relaciones con los jesuitas en España, Garcilaso no era ajeno a una concepción de la historia en la que la Providencia ejercía como la directriz del destino humano. Por ello, uno de los recursos que mayor fuerza cobra en los *Comentarios reales* para insertar la historia de los incas dentro del devenir universal cristiano, con un tono favorable y de continuidad entre la tradición indígena y la española, es el

providencialismo.<sup>639</sup> A partir de él explica la llegada prehispánica de una suerte de doctrina cristiana a manos del primer Inca, a quien además construye como el modelo del gobernante ideal portador de las virtudes cardinales. Este enfoque permite a Garcilaso a tejer al menos una vía adicional a la de la conquista española para integrar a la historia incaica dentro del plan divino, e intrínsecamente dentro la historia universal.

El punto en el que el providencialismo funciona con mayor fuerza como eje explicativo es el que trata la idolatría de los indios; primero, recuperando la división en dos edades que hemos tratado antes y, segundo, en la proposición de que los incas, gracias a la intervención de Dios, alcanzaron a intuir la existencia de un dios único, al que llamaron Pachacámac.

La intención primordial de la Providencia al concederles la capacidad de dicho discernimiento era que, bajo su impronta convirtiesen a las fieras que habían habitado hasta entonces los Andes en hombres, “haziendoles capaces de razon, y de qualqueira buena dotrina: para que , quando ese mismo Dios, sol de justicia tuuiere por bien de embiar la luz de sus diuinos rayos a aquellos idolatras, los halle no tan salvajes, sino mas dociles para recibir la fe Catholica.”<sup>640</sup> Es decir, en la pareja de Manco Cápac y Mama Ocllo Huaco descansaba no sólo una tarea civilizatoria sino también el deber de llevar a cabo una especie de preparación evangélica para que, en su momento, la conversión de esa gente fuera más sencilla. Esta misión justificaba no sólo su presencia en el mundo sino la de todos sus descendientes, en tanto la capacidad de discernimiento y la superioridad moral y política era común a todos los Incas.<sup>641</sup>

---

<sup>639</sup> Entiendo por providencialismo aquella perspectiva en la cual el acontecer histórico no depende del azar ni de los actos humanos exclusivamente; Dios dirige y aprovecha la voluntad humana para llevar a cabo el plan divino, es decir, la voluntad humana aparece como un medio del que Dios se vale para cumplir el plan divino dotando así de un sentido unitario a todo el acontecer natural y humano y, conciliando de alguna manera la libertad de los individuos de decidir y actuar con la creencia de un Dios todopoderoso que prevé y dirige todo el acontecer.

<sup>640</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro I, Cap. XV, p. 13v.

<sup>641</sup> Por ejemplo, Huaina Cápac, el doceavo Inca, es presentado como un adelantado de la fe cristiana al haber sido él quien especuló por primera vez la posibilidad de que existiera una deidad más poderosa que el sol. Garcilaso incluso asevera que los españoles que llegaron a conocer esta inclinación, afirmaron que “Si alcanzara a oyr la doctrina christiana, recibiera con mucha facilidad la Fe catholica por su buen entendimiento”. Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro IX, Cap. X, p. 236.

Este deber implicaba, a su vez, una responsabilidad de éstos con el resto de los pueblos sumidos aún en las tinieblas de la idolatría. Así las conquistas incas se presentan como una obligación: “Porque como el principal intento y blason de los Incas fuese reduzir nuevas gentes a su imperio, y a sus costumbres y leyes, y como entonces se hallasen ya tan poderosos, no podían estar ociosos sin hazer nuevas conquistas, que les era forçoso”.<sup>642</sup> Garcilaso hace así un paralelismo con la misión de difundir la fe católica del imperio español pero marca una sustancial diferencia con las formas y los métodos empleados por los incas, misma que estaba determinada en primera instancia por la imagen virtuosa de sus gobernantes y, en segunda por la predicación pacífica del culto y la misión de ganar a sus vasallos por amor y no por la fuerza, pues se recurría a la violencia sólo en casos en los que era absolutamente indispensable.

La construcción del monoteísmo inca en los *Comentarios reales* avanza con cautela, pues no es posible desechar por completo la imagen de idolatría, pero el autor intenta matizarla al presentar a Manco Inca y Mama Ocllo Huaco como los iniciadores del culto al Sol:

[...] juntamente les enseñaron su idolatría, y mandaron que tuviesen, y adorasen por principal Dios al Sol, persuadiendoles a ello con su hermosura y resplandor. Deziales que no en balde el Pachacámac (que es el sustentador del mundo) le auia auentajado tanto sobre todas las estrellas del cielo, dándoselas por criadas, sino para que lo adorasen y tuuiesen por su dios.<sup>643</sup>

Iluminado por la luz natural, Manco Cápac difunde este culto e intenta convencer, mediante razones, al resto a los indios de abandonar la adoración a especies y a objetos distintos del Sol. Para ello les pedía que “Advirtiesen la diferencia que auia del resplandor y hermosura del sol, a la suziedad y fealdad del sapo, lagartija y escuerço, y las demas sauandijas que tenian por dioses”,<sup>644</sup> entre las mercedes solares y la vileza de las otras deidades. Vía la persuasión y la invocación a Pachacámac, Manco Inca consigue que los indios acepten a este

---

<sup>642</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro VII, Cap. XVIII, p. 184v.

<sup>643</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro II, Cap. I, p. 25.

<sup>644</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro II, Cap. I, p. 25.

dios como único, y logra además que los adoren a él, a su mujer y a todos sus descendientes;<sup>645</sup> de este modo, Garcilaso construye la legitimidad de todo el linaje inca.

Sin embargo, Garcilaso se debate constantemente entre aceptar las supercherías e idolatrías de los incas y la contundente afirmación de que “no tuvieron más dioses que al Sol”.<sup>646</sup> Para lograr un equilibrio, tuvo que negar, en oposición a ciertos historiadores españoles, que los incas consideraran dioses a la luna, (*Mamaquilla*), al rayo, al trueno y al relámpago, (*Illapa*), y que hubieran realizado sacrificios en honor a ellos; en cambio reconoce la veneración de la luna como “madre vniversal”.<sup>647</sup> Plantea así una equiparación entre el culto indígena y los cultos cristianos a la Virgen y a los santos. En cuanto a la imposibilidad de negar la existencia de los sacrificios y otras supersticiones Garcilaso opta por desvanecer, en oposición a los indios de la Primera edad, los tintes de crueldad y barbarie.

De manera que en los sacrificios fueron los Incas casi o del todo semejantes a los Yndios de la primera edad, solo se diferenciaron en que no sacrificaron en carne, ni sangre humana con muerte, antes lo abominaron y prohibieron como el comerla.<sup>648</sup>

Garcilaso refuerza el matiz mediante comparación entre las repúblicas de México y Perú, al abominar a la primera por haber permitido “los sacrificios de hombres y del comer carne humana.”<sup>649</sup> De este modo distingue a la religión inca de otras idolatrías peores, mientras la acerca a la religión cristiana a través ciertos pormenores que integra a lo largo de la obra. Afirma por ejemplo, que los incas creyeron en la resurrección universal, aún cuando “no

---

<sup>645</sup> A esta afirmación, Garcilaso añade un matiz, pues si bien adoraban a los descendientes de Manco Inca, no lo hacían como si fueran dioses sino como respeto por los grandes beneficios que les habían llevado.

<sup>646</sup> “Esta fue la principal ydolatría de los Yncas, y la que enseñaron a su vasallos, y aunque tuuieron muchos sacrificios como adelante diremos, y muchas supersticiones, como creer en sueños, mirar en agujeros, y otras cosas de tanta burlería como otras muchas que ellos vedaro, en fin no tuuieron mas dioses que al Sol, al que adoraron por sus ecelencias, y beneficios naturales.” Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro II, Cap. I, p. 25v.

<sup>647</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro II, Cap. I, p. 25v.

<sup>648</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro II, Cap. VIII, p. 34.

<sup>649</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro II, Cap. VIII, p. 34v.

tuuieron verbo para dezir resucitar”;<sup>650</sup> hace referencia a una cruz que tenían en un templo, pero que no adoraban,<sup>651</sup> certifica que ni en el templo del Sol de Cuzco, ni en ningún otro templo “tuuieron los Incas otros ídolos suyos, ni agenos con la imagen del Sol en aquel templo, ni en otro alguno, porque no adorauan otros dioses sino al Sol, aunque no falta quien diga lo contrario.”<sup>652</sup> A ello suma el que si bien la idolatría de los incas podría compararse con la de los antiguos gentiles del Viejo Mundo, la de los indios aventaja por su aversión a los vicios y por no compartir su inclinación hacia los más diversos pecados.<sup>653</sup> Así, la religión de los incas se acercaba todavía más a la cristiana. Pero la característica sustancial que distingue a los incas como precristianos y no como idólatras bárbaros, es que fueron capaces de rastrear “al verdadero Dios, nuestro Señor”.<sup>654</sup>

Demas de adorar al Sol por Dios visible, a quein ofrecieron sacrificios, y hizieron grandes fiestas (como en otro lugar diremos) los Reyes Yncas, y sus Amautas, que eran los Philosophos rastrearon con lumbre al **verdadero sumo Dios, y Señor nuestro**, que crió el cielo y la tierra, como adelante veremos en los argumentos y sentencias, que algunos dellos dixeron de la diuina Majestad: al qual llamaron Pachacamac.<sup>655</sup>

Pachacámac significa, de acuerdo con Garcilaso, “el que da ánima al mundo universo”.<sup>656</sup> La identificación de esta deidad con el Dios cristiano es plena; y Garcilaso no deja lugar a dudas, incluso confronta a quienes, como Pedro Cieza de León, “por no saber la propia

---

<sup>650</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro II, Cap. VII, p. 34v.

<sup>651</sup> “Tvuieron los Reyes Incas en el Cozco vna cruz de mármol fino de color blanco yencarnado, que llaman jaspe cristalino: no saben dezir desde que tiempo la tenian. [...]No adorauan en ella, mas de que la tenian en veneracion, deuia ser por su hermosa figura, o por algun otro respecto que no saben dezir.” Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro II, Cap. III, pp. 27v-28.

<sup>652</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro III, Cap. XX, p. 76.

<sup>653</sup> “que en tanta diuersidad, y tanta burleria de dioses como tuuieron, no adoraron los deleytes, ni los vicios, como los de la antigua Gentilidad del mundo viejo, que adorauan a los que ellos confesauan por adulteros, homicidas, borrachos, y sobre todo al Priapo,” Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro II, Cap. V, p. 31.

<sup>654</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro II, Cap. II, p. 26.

<sup>655</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro II, Cap. II, p. 26. El resaltado es mío.

<sup>656</sup> “nombre compuesto de Pacha, que es mundo vniverso, y de Cámac, participio de presente del verbo Cama, que es animar” Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro II, Cap. II, p. 26.

significación del vocablo, se lo atribuyeron al Demonio.”<sup>657</sup> Garcilaso concede a Pachacámac una jerarquía mayor que la del Sol y un culto radicalmente distinto.

Tuuieron al Pachacámac en mayor veneracion interior que al Sol que como he dicho, no osauan tomar su su nombre en la boca, y al Sol le nombran a cada paso. Preguntando quien era el Pachacámac dezian, que era el que daua vida al vniverso, y le sustentaua, pero que no le conocian, porque no le auian visto, y que por esto no le hazian templos, ni le ofrecían sacrificios: mas que lo adorauan en su coraçon (esto es mentalmente) y le tenian por Dios no conocido.<sup>658</sup>

La calidad de “dios desconocido”, noción presente en la obra de Acosta,<sup>659</sup> permitió a Garcilaso presentar un culto no idolátrico, sin templos, ni imágenes, ni sacrificios; a lo que agrega el atenuante de que los incas no lo nombraban y así evitaban tomar su nombre en vano. Y, como un mecanismo de refuerzo, Garcilaso acude una vez más al providencialismo que imprime toda su fuerza al confirmar la intervención divina en el entendimiento de los indios:

Es de saber como en otra parte hemos dicho, y adelante diremos, y como lo escriuen todos los historiadores, los Incas Reyes del Peru **con la lumbre natural que Dios les dio, alcançaron que auia vn hazedor de todas las cosas**, al que llamaron Pachacamac, que quiere dezir el hazedor y sustentador del vniverso.<sup>660</sup>

Esta deidad, concebida por los incas, era un dios creador, invisible y sustentador del universo, al que no adoraban más que interiormente y cuyo nombre no pronunciaban. Pero con tal de no culpar a la ingenuidad de los indios o a la incomprensión que los españoles tuvieron, por desconocer el lenguaje, y por la voluntad generalizada de abominarlo todo por “cosas del demonio”, Garcilaso, asume la responsabilidad de despejar toda duda y declara: “Pero si a mi, que soy Yndio Christiano catolico por la infinita misericordia me preguntasen

---

<sup>657</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro II, Cap. II, p. 27.

<sup>658</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro II, Cap. II, p. 26v.

<sup>659</sup> Joseph de Acosta menciona que los indios “sienten y confiesan un Supremo Señor y Hacedor de todo, al cual los de Pirú llamaban Viracocha, y le ponían nombre de gran excelencia como Pachacamac o Pachayachachic”. Acosta, *Historia natural y moral de las Indias...*, p. 246.

<sup>660</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro VI, Cap. XXX, p. 156v. El resaltado es mío.



ahora como se llama Dios en tu lengua? diría Pachacámac, porque en aquel general language del Peru no ay otro nombre para nombrar a Dios sino este.”<sup>661</sup> Así, el autor de los *Comentarios reales*, desde su autoreconocimiento como indio y cristiano, confirma la plena identificación de Pachacámac con Dios.<sup>662</sup>

El culto a un Dios único y la división en dos edades sirve, dentro de la obra de Garcilaso primero, para legitimar el gobierno de los incas y justificar las conquistas sobre otros pueblos y, segundo, para modelar a unos gobernantes ideales que contrastan, por sus virtudes con las formas de gobierno coloniales. El modelo del gobernante construido por Garcilaso responde en gran medida al modelo de un príncipe cristiano; los doce Incas que aparecen en los *Comentarios*, comenzando con Manco Cápac, son un dechado de las virtudes que, dentro de la corriente cristiana contrarreformista y especialmente de la rama jesuita, se consideraban indispensables para un gobernante.<sup>663</sup> De este modo, la exaltación de los gobernantes también funciona para articular la historia prehispánica con la perspectiva universal cristiana.

Los incas de los *Comentarios reales* responden al modelo propuesto por Pedro de Rivadeneira,<sup>664</sup> quien en franca confrontación a las tesis maquiavélicas sobre la razón de

---

<sup>661</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro II, Cap. II, p. 27. Guaman Poma de al menos dos nombres para un Dios único: *Pacha Capac* cuya traducción sería creador del universo, y “dios *Runa Rurac*”, hacedor del hombre. Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, f.119 [119].

<sup>662</sup> Viracocha o Huiracocha es otro nombre con el que se llamó a ese dios único; así lo apuntó Blas Valera y lo recuperó Garcilaso. *Vid.* Libro V, Cap. XIII, pp.111v-112. Sin embargo, Garcilaso aclara que se trata de una confusión surgida a partir del Inca Huiracocha, vencedor de los chancas, cuya reputación provocó que los indios lo adoraran como un nuevo dios, a pesar de estarles prohibido. A ello se sumó que los españoles quienes, por algunas malas traducciones y en otros casos por las informaciones de los indios que por lisonjearlos así los confundían.

<sup>663</sup> Entre 1531 y 1532 se publicaron las dos obras políticas más importantes de Nicolás Maquiavelo con la aprobación del Papa Clemente VII, pero sus postulados desataron una álgida polémica incluso antes de que en 1654 fuera condenado por el Índice Tridentina. Fueron los jesuitas quienes iniciaron la tradición del antimachiavelismo; el primero de ellos fue Antonio Possevino con su obra *Judicium de Nouae militis Galli scriptis*. De ahí se generó una corriente que insistía en probar que el gobierno era una vocación apropiada para el cristiano e incluso llegaron a presentar un programa alternativo para la construcción del estado y del gobierno. *Vid.* “Antimachiavelismo” en Charles E. O’Neill y Joaquín María Domínguez (dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. 4 vols. Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2001, T I, pp. 194-195.

<sup>664</sup> Carlos Aranibar propone que el modelo del “Buen Inca” que priva en la obra de Garcilaso fue extraído de las páginas del *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados, contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan*, escrito por el jesuita Pedro de Rivadeneira –jesuita, discípulo de

Estado, plantea que todo el poder procede de Dios, quien lo confiere con la sola intención de que los súbditos sean beneficiados con ello.<sup>665</sup> El rey debe entonces, mantener una conducta ejemplar en la línea que dicta la moral cristiana y respetar las reglas éticas instauradas por Dios, porque –dice Rivadeneira– son estas virtudes la verdadera razón de estado.

Aunque no es posible afirmar que Garcilaso haya leído el texto,<sup>666</sup> Garcilaso delinea a cada uno de los Incas en función de las virtudes del buen príncipe cristiano. Afirma, por ejemplo, que *Cápac*, apelativo de varios gobernantes (Maita Cápac, Cápac Yupanqui, Huaina Cápac,) significa “riquezas de animo, de masedumbre, piedad, clemencia, liberalidad justicia, y magnanimidad, y deseo, y obras para hazer bien a los pobres”.<sup>667</sup> Todas ellas son virtudes indispensables para el buen gobierno y están presentes en la obra de Rivadeneira: la justicia, por ser aquella que “da con igualdad á cada uno lo que es suyo”;<sup>668</sup> la clemencia y mansedumbre que deben acompañar a la anterior, para castigar sin saña ni venganza; la liberalidad y magnificencia que enseñan a repartir los bienes temporales y remediar las

---

Ignacio de Loyola–, publicado en Madrid en 1595, dedicado “al príncipe cristiano don Felipe, Nuestro Señor” y dividido en dos partes. La primera trata la conducta que el príncipe debe observar hacia la religión del Estado y la segunda, se ocupa de los deberes del príncipe en el gobierno de su reino. Rivadeneira continuamente contrasta las “falsas religiones” con la verdadera.

<sup>665</sup> “El ser y poder del Rey es una participación del ser y poder divino, y así requiere favor del cielo y divino para poderle dignamente sustentar.”, Pedro de Rivadeneira, *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano en Obras escogidas. Con una noticia de su vida y juicio crítico de sus escritos por Vicente de la Fuente*, Madrid, Atlas, 1952, p. 452.

<sup>666</sup> Si bien no hay una prueba contundente de que Garcilaso haya leído directamente a Rivadeneira, sí se puede aseverar que Rivadeneira tuvo noticias del Perú y de los incas a través de la obra del padre Acosta. Rivadeneira habla de la importancia que todas las naciones han concedido a la religión; sin embargo, apunta que el gran problema es que todas las otras religiones son falsas y que en ellas es imposible encontrar la verdadera virtud, aún cuando los gentiles las ensalcen y encumbren. Rivadeneira, *Tratado de la religión y virtudes...*, p. 458.

<sup>667</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro I, Cap. XXIV, p. 22v.

<sup>668</sup> Rivadeneira, *Tratado de la religión y virtudes...*, p. 526. La justicia es una de las cuatro virtudes cardinales, esto es, que es principio de otras virtudes, que contiene en sí. “Virtud que consiste en dar a cada uno lo que le pertenece [...] es la que más sirve a la caridad de Dios y del prójimo. [...] Significa también virtud y bondad en las costumbres.” Real Academia Española, *Diccionario de autoridades*, Madrid, Gredos, 2002, facsím. de: *Diccionario de la lengua castellana*. Madrid, Francisco del Hierro, 1726.

necesidades de los pobres;<sup>669</sup> y la templanza, que enseña a moderar los apetitos desenfrenados de los sentidos.<sup>670</sup>

El resto de las virtudes mencionadas por el jesuita aparecen constantemente en la obra describiendo el nombre, carácter y conducta de cada Inca. Siguiendo a Blas Valera, Garcilaso afirma que Sinchi Roca, nombre del segundo Inca, quiere decir “Príncipe prudente, y maduro”,<sup>671</sup> de Lloque Yupanqui, -dice- “contarás sus grandes hazañas, sus excelentes virtudes, su clemencia, piedad, y mansedumbre, &c.”,<sup>672</sup> mientras que de Huaina Cápac, destaca su clemencia en los castigos.<sup>673</sup> En otros casos el exacerbado virtuosismo de los gobernantes reside en su buen gobierno como es el caso de Pachacútec, el gran reformador, que “gouerno su imperio con tanta industria, prudencia y fortaleza, asi en paz como en guerra”.<sup>674</sup> Garcilaso describe a este Inca, que antepuso siempre a la ambición el bien público con las dos postreras virtudes que enlista Rivadeneira: la prudencia, que es la “guía y maestra de todas las virtudes morales del príncipe cristiano”,<sup>675</sup> y, la fortaleza, que “es el sello y guarda de todas, y las que las tiene debajo de su amparo y defensa”<sup>676</sup>. Pero una de las descripciones en la que se condensan todas las virtudes atribuidas a los Incas es en la que describen a Inca Yupanqui, reputado desde mozo por sus conquistas a lado de su tío, el “general” Cápac Yupanqui:

---

<sup>669</sup> Rivadeneira, *Tratado de la religión y virtudes...*, p. 549.

<sup>670</sup> *Idem*. Otra de las virtudes cardinales, principio de otras más.

<sup>671</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro II, Cap. XVI, p. 42. Se trata de una equiparación con el título que concedido a Felipe II como Rey Prudente; la traducción, tomada de Valera, obliga a Garcilaso a advertir que se trataba de una lengua diferente al *runa simi*. A Inca Roca, sexto Inca, también lo denomina, siguiendo a Valera “príncipe prudente y maduro”. Libro IV, Cap. XV, p. 42.

<sup>672</sup> *Lloque* quiere decir izquierdo, ya que él era zurdo y, *Yupanqui* es un verbo conjugado cuya traducción es “contarás”, *Comentarios reales*, Libro II, Cap. XVII, p. 43.

<sup>673</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro IX, Cap. VI, p. 231.

<sup>674</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro VI, Cap. XXXV, p. 162v.

<sup>675</sup> Rivadeneira, *Tratado de la religión y virtudes...*, p. 552. “La primera de las virtudes cardinales que enseña a discernir y distinguir lo que es bueno o malo para seguirlo o huir de ello.” *Diccionario de autoridades*.

<sup>676</sup> Rivadeneira, *Tratado de la religión y virtudes...*, p. 567. “La cuarta virtud cardinal que dispone el ánimo para las cosas terribles y amargas acciones heroicas, haciéndole que ni tema cobardemente, ni temerariamente se atreva, sin que por esto se aparte de ejecutar lo que conoce es puesto en razón, por difícil, arduo y terrible que sea.” *Diccionario de autoridades*.

hazían de ambos vna persona. Dezian las grandezas, y excelencias dellos; el esfuerço, animo, y valentia en las batallas: la industria, diligencia y buena maña en los ardidés de la guerra; la paciencia, cordura, y mansedumbre, para sufrir los iñorantes, y atreuidos: la clemencia piedad, y caridad con los rendidos: la afabilidad, liberalidad, y magnificencia con sus capitanes, y soldados, y con los estraños: la prudencia y buen consejo en todos sus hechos. (...) dezian que dignamente merescian por sus virtudes renombres de tanta magestad y alteza.<sup>677</sup>

Garcilaso presenta gobernantes valientes pero piadosos, considerados con los pobres,<sup>678</sup> justos y benévolos, por el cuidado de no agraviar a nadie, que fueron amados y debían ser recordados: “Y por esta rectitud que guardaron, fueron tan amados como lo fueron, y lo seran en la memoria de sus Yndios muchos siglos.”<sup>679</sup> En la memoria de estos gobernantes se sustentaba un paradigma frente al cual los funcionarios españoles resultaban injustos, abusivos y tiránicos. En esto radicaba el peligro subversivo de la obra.

Bajo el modelo de un buen príncipe cristiano, el autor a) sustenta la legitimidad política de toda su estirpe y de las conquistas realizadas, b) justifica su propio esfuerzo y atribuye sentido a su obra al considerar necesario guardar memoria de ellos, c) establece la diferencia entre el rey y el tirano y con ello contraviene la imagen adversa de los incas difundida desde el gobierno del virrey Toledo y, d) al idealizar el buen gobierno inca desliza una crítica sutil, pero contundente al gobierno colonial.

- ***Incas idólatras y advenedizos pero legítimos: Nueva corónica y buen gobierno***

Si los incas de los *Comentarios reales* son adelantados en materia de fe y gobernantes virtuosos e impecables, los incas de la *Nueva corónica y buen gobierno* son todo lo contrario. Pero la diferencia con Garcilaso no radica solamente en la valoración de este linaje sino en el sentido otorgado a los pobladores andinos en función de su inclinación para recibir la verdadera fe, una vez

---

<sup>677</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro VI, Cap. XVI, pp. 143v-144.

<sup>678</sup> Los indios llamaban al Inca el “amador de pobres”. *Comentarios reales*, Libro II, Cap. XIV, p. 40v.

<sup>679</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro VI, Cap. X, p. 138.

llegado el Evangelio con los españoles. Es decir, mientras que para Garcilaso se trata de una luz natural concedida a los incas por la Providencia para terminar con la abominable idolatría reinante hasta entonces, para Guaman su cercanía con la cristiandad estaba dada por el origen bíblico de los pobladores de la Primera Edad, descendientes de Noé. Sin embargo, a través de las edades sólo les quedó una sombrilla de conocimiento del Creador hasta que Manco Cápac y Mama Uaco instauraron la abominable idolatría y, sin tener derecho a ello, se proclamaron gobernantes de esas tierras. Por ello, Guaman Poma desprecia profundamente al primer Inca:

Que este dicho *Ynga* [...] no tubo pueblo ni tierra ni *chacara* [sementera] ni fortaleza ni casta ni parientes antigualla, [...] El dicho primer Ynga Mango Capac no tubo padre conocido; por eso le digeron hijo del sol, *Yntip Churin, Quillap Uauan*.<sup>680</sup>

De advenedizo y sin linaje acusa al Inca, pero su repulsa es todavía mayor hacia la madre y esposa de Manco Cápac a quien Guaman tacha de idólatra, hechicera y fingidora, la culpa de haber suplantado la sombrilla de luz divina con hechicerías, e incluso, en el manuscrito original, la palabra “fingidora” aparece superpuesta al calificativo de “puta” que Guaman había escrito originalmente.<sup>681</sup>

Y acá esta dicha señora fue primer enbentadora las dichas uacas ídolos y hecheserías, encantamientos, y con ello les engañó a los dichos yndios. Primero fue engañado del Cuzco y trayía engañado y sugeto, como los yndios lo uiesen como cosa de milag[r]o que una muger hablase con piedras y peñas y serros. Y acá fue obedecida y seruida esta dicha señora Mama Uaco, y acá le llamaron Coya y rreyna del Cuzco.<sup>682</sup>

Cabe señalar que Guaman tenía una imagen bastante adversa de las mujeres, en general, pues: “El primer pecado que acometió fue muger. La Eua pecó con la mansana, quebró el mandamiento de Dios. Y acá el primer ydúlatra comensastes, muger, y ciruistes a los

---

<sup>680</sup> *Yntip Churin, Quillap Uauan* quiere decir “hijo del sol, hijo de la luna”. Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 80 [80]-81 [81].

<sup>681</sup> Guaman continúa este argumento: “Dizen que se echaua con los hombres que ella quería de todo el pueblo, como este engañó andaua muchos años, según cuentan los dichos muy biejos yndios.” Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 81 [81].

<sup>682</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 81 [81].

demonios”.<sup>683</sup> Por este origen, Guaman concede a todas las mujeres un papel siniestro, pero mucho más acendradamente a Mama Uaco.

De los incas dice que “no son perfetos, cino son yndios pobres y gente uaja ni son caualleros, cino picheros. Destos dichos que tienen orexas, sólo uno fue rrey Ynga primero, *Mango Capac*. Por eso le nombró *capac*; que dezir *ynga* es común, no es rrey<sup>3</sup>, cino *capac apo* quiere dezir rrey.”<sup>684</sup> Guaman injuria al linaje inca destaca, cada vez que puede, que son los introductores de las “suertes del demonio”<sup>685</sup> y además hace la precisión lingüística de que la palabra *Ynga*, no significa rey, como se había entendido y apunta que el sentido de *Cápac* significa ‘poderoso’ y no riqueza de virtudes como lo proponía el cuzqueño.

La idolatría de los incas ocupa gran parte de la obra; Guaman Poma relata “De cómo todos los Yngas desde su antigua comensaron a ydultrar y [...] salieron muchos hicheseros y pontífeses y obispos y saserdotes, otros buenos y otros falsos.”<sup>686</sup> También detalla las fiestas dedicadas a diferentes *buacas* a lo largo del año y la función de las abusiones; enumera los tipos de ayunos, procesiones, penitencias y sacrificios.<sup>687</sup> Hace particular énfasis en los sacrificios inaugurados por los incas, por ejemplo los hechos a *Illapa*: Relata que “los *Yngas* sacrificaron al rrayo y temieron muy mucho” mientras que los indios anteriores a ellos no lo hacían, sino que sólo le “llamauan a boses, mirando al cielo todos los yndios deste rreyno”. Y aunque describe varias formas de sacrificio como el ayuno y la penitencia,<sup>688</sup> y describe los sacrificios realizados por otros indios como los *collas*,<sup>689</sup> no deja de hacer énfasis en la crueldad de los sacrificios incas como el de la fiesta del *Inti Raymi*, cuando se “enterraua al sacrificio llamado *capac ocha*

---

<sup>683</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 144 [144].

<sup>684</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 84 [84].

<sup>685</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 87 [87].

<sup>686</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 265 [267].

<sup>687</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, fs. 274 [276]-286 [288].

<sup>688</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 237 [239].

<sup>689</sup> “Collas sacrificauan Puquina Urco, Cala Circa, Suri Urco; sacrificauan con carneros negros y sestos de *coca* y con dies niños de un año y conejos y *mullo* [concha] y pluma de *suri* [avestruz]; quemándolo, saumauan a las dichas *uacas* ydolos y sacrificios.” Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 271 [273].

[afrenta del Inka] que enterrauan a los niños ynosentes quinientos y mucho oro y plata y *mullo* [concha].”<sup>690</sup>

Pero no sólo los incas aparecen como idólatras. Los pueblos del Chinchaysuyu, Collasuy, Andesuyu y Condesuyu también son presentados como idólatras a los que el autor distingue por las *huacas*, que adoraban y por los diferentes sacrificios que hacían.

Que cada pueblo tenían sus sa[c]rificios señalado por el *Ynga* y acá el *Ynga* les dio ley y sacrificio en todas las *huacas* deste rreyno con *yauar zancoy* que comiesen dello sangre cruda, carne cruda. Y acá por lo acostubrado y ley la que tenían los yndios comen hasta oy sangre cruda y carne cruda, dixno de castigo.<sup>691</sup>

Pero si todos eran idólatras, Guaman exculpa al resto de los indios al recordar que éstas les fueron impuestas por los propios incas.<sup>692</sup> La posición de Guaman respecto a la idolatría de los indios muestra ambigüedades, en ocasiones defiende el derecho de los indios de seguir haciendo sus cantos y danzas, aquellas que no guardan idolatría, de esta manera justifica y afirma: “Por eso pongo todas las ydúlatras que tenían para que sean castigados de lo malo, de lo bueno se guarde.”<sup>693</sup> Y, en otras, considera que todos aquellos remanentes de idolatría debían ser castigados, y pide castigos sin misericordia para los culpables.<sup>694</sup> Además, como Garcilaso de la Vega, Guaman Poma recupera la idolatría de los antiguos gentiles del Viejo Mundo para justificar, o al menos matizar, la idolatría de los indios:

Nos espantéis, cristiano letor, de que la ydúlatra y herronía antigua lo herraron como xentiles yndios antigos herraron el camino uerdadero. Cómo los españoles tubieron ydolos como escriuió el rrebrendo padre fray Luys de Granada: [...].

---

<sup>690</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 247 [249].

<sup>691</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 273 [275]. En este caso se refiere a los indios del Condesuyu.

<sup>692</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 182 [184].

<sup>693</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 328 [330].

<sup>694</sup> Por ejemplo, la costumbre de los Chinchaysuyu, quienes “por no quebrantar la ley que tienen comen todavía a los perros y se le deue castigar por ello.” Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 267 [269]. A aquel que no obedezca que “sea castigado por hechesero ydúlatra público cin misericordia”. 878 [892]

Y vosotros tenéys ydolos en buestra hazienda y plata en tododo [sic] el mundo.<sup>695</sup>

Sin embargo, Guaman va un paso más allá al acusar a los españoles de ser ellos mismos idólatras, pues ve en su ambición una adoración impura de las riquezas. A ello se suma el uso que el autor hace del calificativo “ydúlatra” a lo largo de la segunda parte de la obra:

Porque diré aserca desto que los yndios hecho *yanacona* o muchacho de padre o *china* de señora: Lo primero, toman uicio de holgasán; el segundo, uellaco, mentiroso, enubidente y ladrón, jugador y peroso, ydúltra. Aunque sepa lengua y ladino, leer y escriuir, pero gran borracho. Y ancí la borrachería lo causa la ydulatr[ia]; pierde los mandamientos de Dios y de la santa madre yglecia.<sup>696</sup>

Así la idolatría adquiere más el sentido de un insulto proferido a todo aquél que tiene comportamientos reprochables, y es particularmente asociado a la borrachera.<sup>697</sup> A pesar de este uso laxo, la importancia de la idolatría a lo largo de la obra radica en que se configura como uno de los motivos principales de Guaman Poma para escribir su obra, pues mediante la denuncia de esas prácticas, la defensa de las costumbres que no guardaban transgresión y los consejos a los curas doctrineros para lograr la confesión de las idolatrías de los indios, pretende conseguir la “emienda de sus uidas y herronía, ydúltras y para sauer confesarlos a los dichos yndios”.<sup>698</sup> A ello se suma una motivación más, y es que a pesar de los reproches y de la imagen adversa que Guaman presenta acerca de los incas, les reconoce méritos en su forma de gobernar y los enarbola como ejemplo de virtudes para los españoles a quienes considera “peor que *Ynga*, pues que hazen tanto daño y se despueblan la tierra deste rreyno y lo haze tributario, esclabo a los indios”<sup>699</sup>

En contraparte a los incas idóaltras, Guaman insiste mucho en que los indios de las primeras cuatro edades pudieron haber sido cristianos: “Aunque eran ynfieles, guardaron los

---

<sup>695</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 367 [369]. Lo repite en f. 912 [926].

<sup>696</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 843 [857].

<sup>697</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, fs. 862 [876], 863 [877 ]..

<sup>698</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 1 [1].

<sup>699</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 339 [341].



mandamientos de Dios y las buenas obras de misericordia; sacándole las ydúlatras fueron cristianos.”<sup>700</sup> Y que, de no ser por sus idolatrías, pudieron haber sido “grandes santos del mundo”.<sup>701</sup> Por ello, los incas aparecen no sólo como idólatras sino como los culpables de haber perdido el cristianismo primitivo propio de las edades anteriores:

¡O perdido Yngal, ací te quiero dezir porque desde que entrastes fuestes ydúlatra, enemigo de Dios porque no as seguido la ley antigua de conoser al señor y criador Dios, hazedor de los hombres y del mundo, que es lo que llamaron los yndios antigos *Pacha Capac* [creador del universo], dios *Runa Rurac* [hacedor del hombre]. Que ací lo conocieron que ací lo decía los primeros *Capac Apo Yngas* antiguos.<sup>702</sup>

Así, el conocimiento de un dios, creador del universo y de los hombres, habría sido suplantado por el culto al demonio, a la serpiente, y la adoración de las *huacas*. Estas reiteradas acusaciones a Manco Inca y a su madre, permiten a Guaman condenar de manera absoluta el derecho a gobernar de toda la estirpe incaica.

Sin embargo, algo de singular relevancia ocurre en el alegato del por qué a Manco Cápac no le venía por derecho de Dios ni de la justicia el ser rey.<sup>703</sup> Si bien Guaman enuncia cuatro razones que justifican su condena, entre las que están que no tener sementeras, no haber tenido padre conocido, ser hijo de una serpiente, y decirse hijo del sol, el autor decide tachar a medias la acusación y traza una línea que perfectamente deja ver lo que había escrito de primera intención. Los fragmentos anulados son los que niegan el derecho de Manco Inca a gobernar; sin embargo, podemos inferir que, en la medida en que el manuscrito estaba pensado para que el propio Felipe III lo tuviera en sus manos, este tipo de tachadura habría permitido a él, como a cualquier lector, distinguir lo que estaba escrito; lo que habría posibilitado a

---

<sup>700</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 858 [872]. Después confiesa que “Los primeros yndios tubo sonbra de conoser al criador como por ello le llamauan: “*Ticxe caylla uira cocha*, dios *maypim canqui* [...]De manera para conzedrar que dezían: “O dios mío español, hazedor de los hombres y del mundo, ¿adónde estás? ¿En el cielo o en el mundo o en el cabo del mundo o en el infierno? Hazedor de los hombres de la tierra y este mundo y todas las cosas, hazedor de ellas.” f. 912 [926].

<sup>701</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 119 [119].

<sup>702</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 119 [119].

<sup>703</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 82 [82]. Esta frase aparece tachada en el manuscrito.

Guaman tanto dar a conocer las acusaciones como el deslindarse de semejantes declaraciones, que en principio contravenían las informaciones recopiladas y conocidas hasta entonces sobre el origen de los incas.<sup>704</sup>

Si bien, a partir de las acusaciones de idolatría, Guaman Poma descalifica la legitimidad del derecho al poder de los incas, dicha postura le complica otra serie de argumentos, como el rango de su abuelo y de su padre que dependía de los puestos ejercidos por ellos dentro de la administración inca; es por esto que el autor se ve obligado a establecer otro tipo de criterios que validan a los gobernantes incas. Entre ellos, encontramos el número de años que habían gobernado<sup>705</sup> y la validez y la justicia de las leyes promulgadas por ellos. Finalmente, Guaman no duda en decir, después de enumerar a todos los Incas que, con Huáscar “se acabó los rreys lexítimos Yngas y no tubo erederero. Dexó la corona al rrey enperador don Carlos y a su hijo don Phelipe el segundo y a don Phelipe el terzero.”<sup>706</sup> Es importante anotar que a pesar de que la legitimidad terminaría por abarcar a todos los doce Incas, Guaman Poma destaca de manera reiterada la legitimidad de Huáscar,<sup>707</sup> el último de los Incas, pues en él finca primero la importancia que concede a su propio padre por haber sido él quien como segunda persona del Inca y en su nombre, cedió de buena manera esos reinos al Rey de España; segundo, marca una continuidad del gobierno inca con el del Rey; y tercero, sienta la base para criticar el uso de la violencia por parte de los españoles, puesto que se trató de una cesión voluntaria y no de una conquista propiamente dicha.

---

<sup>704</sup> En otras ocasiones las tachaduras en el manuscrito no permiten ver lo que el autor decidió eliminar o al menos es más difícil. *Vid.* fs. 49 [49], 54 [54], 350 [352], 468 [472]. Guaman opta en los folios siguientes por dar cuenta de otra versión del origen de los incas: la de las cuatro parejas que salieron del lago Titicaca rumbo al Cuzco.

<sup>705</sup> “los dichos lexítimos de derecho que rreynaron mil y quinientos y quinze años de señorear en la tierra estos dichos Yngas y rreys.” Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 87 [87].

<sup>706</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 738 [752].

<sup>707</sup> De la legitimidad de Huáscar habla en numerosas ocasiones: Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, fs. 16 [16], 47 [47], 87 [87], 117 [117], 902 [917], 911 [925], 957 [971], 1012 [1020].

En ese mismo sentido, la legitimidad de los gobernantes incas, aunque demeritada por su idolatría es un eje tan importante para la *Nueva corónica* como lo es en los *Comentarios reales*. Sin obviar, claro, el que hay una valoración opuesta, considero relevante insistir en que por más que el autor yaovilca intentó tomar distancia de los cuzqueños y erigir a su propio linaje como los herederos legítimos de estas tierras, le resultó imposible no fincar su propia legitimidad en la de los incas. Además, como en la continuidad entre el aparato administrativo prehispánico y el colonial se fincaba su propio derecho para insertarse en la nueva estructura, tuvo que hacer un símil entre el título y funciones del *Ynga* con el de su “Sacra Católica Real Magestad y rrey don Phelipe el terzero de [E]spaña”,<sup>708</sup> así su candidatura a fungir, como “segundo del Rey” encontraba el sustento deseado.

Pero el verse obligado a reconocer cierta legitimidad a los Incas, especialmente a Huáscar, no impidió su otra construcción, que es la de los curacas, gobernantes locales, como buenos gobernantes.

Cómo los dichos caciques prencipales y segundas personas y los demás mandones destos rreynos, [...]. Éstos fueron de grande linage y de sangre rreal y casta. Y son caballeros francos y caritatibos y humildes, sabios. Estos dichos hazen buenas obras leales. Claman la sangre en el seruicio de Dios y de su Magestad y fabor de sus prógimos. Y buelben por los pobres yndios y muere por ellos.<sup>709</sup>

La serie de calificativos favorecedores que da para estos caciques principales no se corresponde como tal al modelo del buen príncipe cristiano. Aunque es posible reconocer semejanzas como el amor a los pobres, otras virtudes como la piedad o la mansedumbre no están presentes. Pero Guaman perfila otro cargo, directamente asociado con su familia, el de “*Suyuyoc* [administrador de una subdivisión], hijo de *capac apo Guaman Chaua*, fue llamado *Carna*

---

<sup>708</sup> “*Topa Ynga Yupanqui*, rrey y señor, hijo del sol. [...] Fue rrey y *Ynga* en todo este rreyno. Agora lo es y posee, en su lugar está, nuestro señor, Sacra Católica Real Magestad y rrey don Phelipe el terzero de [E]spaña”. Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 453 [455].

<sup>709</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 762 [776].

*Poma*.” Un funcionario, que debía ser hijo de grandes señores (por eso lleva su mismo apellido) y tener habilidad “Para que aumente y no se quiten unos y otros ni tengan pleyto entre ellos, para que ayga justicia.”<sup>710</sup> Una vez Guaman centra su atención en la idea de justicia, idea que priva en la obra, entendida a través del castigo como la garantía de un buen gobierno.

Questa justicia y ley tenía en todo el rreyno puesta y los castigaua los corregidores *tocticoc* [gobernadores] y los jueces *michoc* y juec de comiciones, *Quiles Cachi cimi apac* [que lleva instrucciones] Y ancí andaua la tierra muy justa con temorida de justicia y castigos y buenos egenplos.<sup>711</sup>

Es decir, Guaman insiste mucho en la diversidad y severidad de los castigos infligidos a los transgresores, y aclama a los *Yngas* y demás funcionarios públicos por haber sido temidos y servidos.<sup>712</sup> En cambio, cuando se trata de reprochar los malos comportamientos de los españoles, Guaman utiliza como muletilla la frase: “Y no temen a Dios ni a la justicia”<sup>713</sup> reafirmando su noción de esta virtud cardinal entendida como sinónimo de castigo merecido.

En cambio, virtudes como la caridad aparecen mucho más constantemente. Con ella califica por ejemplo las obras de su medio hermano Martín Ayala, a los indios de la tercera y cuarta edades, a algún virrey y a alguna *coya*. No obstante, Guaman Poma trae a cuenta estas virtudes, sobre todo para denunciar la falta de las mismas en los españoles. Es decir, la mayoría de las ocasiones en que menciona la misericordia o la caridad es para reprochar a quienes no la tenían y para recomendar su aplicación como los ejes rectores de un buen gobierno.

A diferencia de Garcilaso, para Guaman el buen gobierno descansa, en parte, en el temor al castigo, y por ello la crueldad de los castigos incas es muy explícita en las imágenes que incluye, y así logra abonar a su propio proyecto en el que, si el Rey así se lo permite, está

---

<sup>710</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 349 [351].

<sup>711</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 307 [309].

<sup>712</sup> Por ejemplo, del “coregidor de provincias, *tocticoc*” destaca que “hazía buena justicia y no rrobaua ni tenía tratos y contratos ni ocupaua en texer y traxenear ni nadie se quexaua de ellos”. Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 347 [349].

<sup>713</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 500 [504].

dispuesto a castigar a todo aquel miembro del virreinato peruano que no cumpla con sus funciones o que transgreda las costumbres de un buen cristiano.

- ***La predicación del apóstol San Bartolomé***

Además de un cristianismo original andino sustentado en la estirpe de los primeros pobladores que podía ubicarse hasta Noé, Guaman Poma añade una vía más por la cual justifica la predicación del Evangelio en tiempos prehispánicos, la visita del apóstol San Barolomé en tiempos de Sinchi Roca, el segundo Inca.

Como dicho es, quando fue de edad de ochenta años desde que nació *Cinche Roca Ynga*, nació Nuestro Señor y Salvador Jesucristo. Y en su uida subió a los cielos y abajó el Espíritu Santo en los apóstoles. Y acá se rrepartió por el mundo los apóstoles. Y acá le cupo al apóstol San Bartolomé estas Yndias deste rreyno del Pirú y ancí bino a este rreyno el dicho apóstol.<sup>714</sup>

La visita de este apóstol, relatada por Guaman responde al modelo de la predicación apostólica; fue martirizado, realizó milagros, luchó contra el diablo y logró la conversión de un hechicero, lo que conmemoró dejando una cruz en Carabuco (hoy Bolivia). El milagro realizado fue la “conberción de un yndio natural de Carabuco llamado *Anti*, que después se bautizó y se llamó *Anti Uira Cocha*”,<sup>715</sup> quien al escuchar de la voz del propio demonio decirle que aquel hombre, de aspecto pobre, era más poderoso que él, decidió ir con el apóstol, pedir misericordia y finalmente abrazar la verdadera fe.

La presencia de personajes portadores del Evangelio previos a la Conquista es común, no sólo en los Andes, sino en otras regiones del continente como Mesomérica y la región guaraní. Sin embargo, para el caso peruano se puede rastrear esta específica coincidencia en autores como Pedro Cieza de León y Juan de Betanzos, quienes cercanos a las tradiciones

---

<sup>714</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 89 [89].

<sup>715</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 92 [92].

orales indígenas, difundieron la noticia hacia los años cuarenta del siglo XVI. Y aunque el Primer Concilio Limense, en 1551, rechazó definitivamente cualquier evangelización previa en el continente, la noticia se perpetuó en varios autores más,<sup>716</sup> entre ellos Juan Santa Cruz Pachacuti<sup>717</sup> y Guaman Poma de Ayala. En cada autor el sentido de esta presencia varía mucho y en la obra del *yarovilca* funciona como un eje más de vinculación entre los pueblos andinos y la historia cristiana, pues los considera como uno de tantos milagros que Dios proveía en esos reinos. Guaman no sigue el hilo de la conversión de ese indio, justifica sí, la existencia de una cruz en la zona del Títicaca, pero no critica de manera explícita el fracaso de esa primitiva evangelización. En todo caso, asume que, por haber llegado el Evangelio en tiempos de los incas, la predicación no tuvo mayores repercusiones.

Dos asuntos llaman la atención, si por un lado Guaman hubiera sugerido una mínima continuidad de esta pre-evangelización, se podría fundamentar el argumento de que con ello Guaman arma un cuestionamiento al derecho de los conquistadores en esas tierras;<sup>718</sup> sin embargo, el autor no puede sostener el argumento, pues el resto de la construcción descansa en la idolatría de los incas y en la imposición que éstos hicieron sobre otros pueblos. Es decir, Guaman no sostiene a lo largo de la obra una pre-evangelización en los Andes sino apenas la mención del milagro de la conversión de un indio hechicero, entre otros milagros vistos en los Andes. La voluntad de encontrar resistencia anticolonial en cada una de las líneas de la obra de

---

<sup>716</sup> El mismo relato se actualizó durante el gobierno del virrey Toledo, en autores como Sarmiento de Gamboa; con la amenaza de que, de ser considerada la predicación previa, los indios podían ser acusados ante la Inquisición como idólatras por haber abandonado el cristianismo una vez conocido. También fue retomado por los extirpadores de idolatrías de finales del siglo XVI, Hernando de Avendaño y Francisco de Ávila; y por el criollo Antonio de la Calancha. Raquel Chang-Rodríguez, “Santo Tomás en los Andes” en *Revista Iberoamericana*, vol. LIII, núm. 140, julio-septiembre, 1987, p. 561.

<sup>717</sup> En la *Relación de Antigüedades deste reino del Pirú*, Pachacuti menciona a Tonapa, (Santo Tomás) con la intención de presentar a sus antepasados como los primeros en haber aceptado el cristianismo.

<sup>718</sup> Así lo plantea Raquel Chang-Rodríguez quien, por una mención aislada que aparece trescientos folios después, sin mención al apóstol, que sugiere que Guaman afirma que al momento de la Conquista la Iglesia ya estaba establecida en los Andes. f. 401 [403].

Guaman provoca lecturas que dejan de lado uno de los argumentos articuladores de la obra, en este caso, el de la idolatría de los incas.

El segundo aspecto a recuperar se trata de la pervivencia de las figuras apostólicas en la historiografía que, desde la perspectiva de este trabajo, puede ser considerada de tradición indígena. En tanto que autores como Pachacuti, Guaman y los del Manuscrito de Huarochiri hayan mantenido esta idea a pesar de las prohibiciones explícitas del Concilio, cabría considerar la posibilidad de que medio siglo después de su prohibición y de las primeras noticias registradas al respecto, los indios cristianos de inicios del siglo XVI hayan visto la necesidad de recuperar la presencia del apóstol para dotarla de un sentido diferente al que le habían conferido los cronistas españoles que la usaron para justificar la jurisdicción de la Inquisición sobre los indios que, una vez evangelizados, habrían abandonado el cristianismo. De ser así se trataría de un elemento más para postular que la noción de Historiografía de tradición indígena es apropiada para caracterizar a estas obras, en la medida en que dicha tradición no intenta separar las nociones indígenas por su correspondencia con las formas de pensamiento exclusivamente prehispánicas, sino de su entreveramiento como una nueva forma de pensar la historia resultante de la interacción de las dos que le dan origen.

- ***Viracocha y la guerra con los chancas***

La historiografía, tanto colonial como actual, ha fincado el triunfo de los incas sobre los chancas<sup>719</sup> como el momento fundacional de la etapa expansiva incaica. Pero a partir de la

---

<sup>719</sup> Diversos autores han adjudicado a los chancas un carácter indómito y belicoso: Rostworowski ha planteado la hipótesis de que “los chancas, dado su carácter indómito y belicoso, fueran quizás los responsables de la desintegración del gran centro wari y los principales culpables de su deterioro”. María Rostworowski, *Historia del Tahuantinsuyu*, p. 53.

discordancia entre las versiones que de él dan las fuentes,<sup>720</sup> pues, dependiendo del autor, pueden variar los personajes que intervinieron,<sup>721</sup> la temporalidad en la que sucedió,<sup>722</sup> y el cariz de la intercesión divina a favor de los incas, se ha tejido un largo debate historiográfico que incluso ha dividido a quienes no lo consideran un hecho histórico y lo califican de mítico.<sup>723</sup>

En este trabajo resulta relevante comparar las versiones que de esta la guerra ofrecen los autores para mostrar que lo que a Garcilaso le parece un episodio constitutivo, al grado de insertar modificaciones sustanciales respecto a lo que habían dicho otros autores, a Guaman le parece tan accesorio que la mención que aparece difícilmente se puede asociar al mismo evento.

Garcilaso de Vega decide atribuir la victoria sobre los chancas al Inca Viracocha y no a Pachacutec Inca Yupanqui como se afirma en la mayoría de las crónicas coloniales. Esta diferencia resulta fundamental porque si bien no encuentra un contrapunto en la obra de Guaman sí lo tiene en otras obras de tradición indígena, particularmente en la *Suma y narración de los incas* de Juan Diez de Betanzos a la que me referiré sólo para apuntar que en este caso la

---

<sup>720</sup> La *Suma y narración de los incas* de Juan de Betanzos es la que proporciona más información sobre este acontecimiento; pero, también lo asentaron: Pedro Cieza de León, Polo de Ondegardo, Anello Oliva, Garcilaso de la Vega, Guaman Poma, José de Acosta, Juan Santa Cruz Pachacuti, Fray Bernabé Cobo, Fray Antonio de la Calancha, Martín de Murúa y Cristóbal Molina.

<sup>721</sup> Clementina Battcock ha distinguido dos grupos: los que adjudican el triunfo a Inca Viracocha son: Garcilaso de Vega, Anello Oliva y Bernabé Cobo; mientras que la mayoría reconoce a Inca Yupanqui como el vencedor de los chancas; entre ellos están: Cieza, Betanzos, Polo de Ondegardo, Santa Cruz Pachacuti, Sarmiento de Gamboa y Murúa. En “Múltiples lecturas históricas de la guerra entre incas y chancas” en Clementina Battcock y S. Bota, *Acercas de la (des)memoria y su construcción en Mesoamérica y los Andes*. México, Quivira, 2015, p. 143.

<sup>722</sup> Por varios motivos la fecha de la guerra con los chancas es difícil de determinar. Primero, porque el gran asedio a Cuzco sería solamente la conclusión de diversos enfrentamientos entre ambos grupos. Segundo, porque la cuenta de los años entre los incas no era por años solares sino por ciclos de vida, lo cual hace que los cálculos para equiparar fechas sean muy inexactos. Y, tercero, porque las fuentes que hablan de este asunto difieren mucho entre ellas en cuanto a las fechas. Rostworowski, *Historia del Tahuantinsuyu...*, p. 68.

<sup>723</sup> Varios autores han debatido sobre el carácter mítico o histórico o de esta guerra y sus personajes. Por ejemplo, Tom Zudeima y Pierre Duviols han considerado que este relato es un mito cuyas bases históricas no pueden ser comprobadas. Por otro lado, autores como Heri Favre y González Carré y Pozzi-Escot, “Arqueología y etnohistoria en Vilcashuamán...”, no sólo consideran que fue un acontecimiento real sino que los chancas lideraban una amplia confederación de pueblos. Tom Zuidema “Mito e historia en el antiguo Perú” en *Allpanchik*, núm 10, 1977, pp. 5-52., Pierre Duviols, “La guerra entre el Cuzco y los chancas: ¿historia o mito?” en *Revista de la Universidad Complutense de Madrid*, núm. 20:117, 1979, pp. 363-371. Favre, *Los incas...*



variación no depende de la exterioridad al Cuzco, sino de grupos al interno de la nobleza inca, específicamente a partir de la existencia de *panacas*.

En la guerra con los chancas recae una de las claves tanto para fundamentar la legitimidad del poder incaico sobre otros pueblos pero también para glorificar al Inca que logró la hazaña. En esa medida, las diferentes *panacas* pugnan por atribuir el mérito a su respectivo pariente. Por ejemplo, la versión de Betanzos proviene de la *panaca* de Pachacutec, a la cual pertenecía su esposa Cuxirimac Ocllo, mientras que la versión de Garcilaso de la Vega es la de la *panaca* de su madre, que era la de Tupac Yupanqui y que en los conflictos entre Atahualpa y Huáscar, se había enemistado con la *panaca* de Pachacutec, que a su vez simpatizaba con Atahualpa.<sup>724</sup> Por estos tejemanejes de la política interna cuzqueña Garcilaso no podía atribuir la proeza al Inca Pachacutec y se lo confiere en su lugar a Viracocha, a quien de por sí concede una serie de virtudes, de cualidades políticas y hasta atributos casi divinos.

En primera instancia, aclara que del verdadero nombre del Inca Vircocha nadie se acordaba, “porque lo borró totalmente el que adelante le dieron”.<sup>725</sup> De joven fue desterrado por su padre el Inca Yahuar Huacac y mientras estuvo confinado se le apareció el hijo del Sol, el dios Viracocha, a quien describió como “un hombre extraño en habito, y en figura diferente de la nuestra: porque tenia barbas en la cara de mas de vn palmo, y el vestido largo y suelto, que le cubria hasta los pies”<sup>726</sup> para darle un mensaje. La deidad le advirtió entonces que la mayor parte de las provincias del Chinchasuyu, entre los que estaban los chancas, se rebelarían

---

<sup>724</sup> Rostworowski, *Historia del Tahuantinsuyu...*, pp. 65-66. Cabe apuntar que la existencia de dinastías o *panacas* ha sido criticada, pues por la información disponible es arriesgado asumir que éstas pueden ser reconstruidas y asociadas a personajes específicos, a lo que se suma el escollo de situar a estos grupos cronológicamente.

<sup>725</sup> “Aviendo desterrado el Inca Yahuar Huacac a su hijo primogenito (cuyo nombre no se sabe qual era mientras fue Príncipe, porque lo borro totalmente el que adelante le dieron, que como no tuvieron letras, se le olvidaua para siempre todo por lo que su tradicion dexauan de encomendar a la memoria)”. Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro IV, Cap. XXI, p. 96v.

<sup>726</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro IV, Cap. XXI, p. 97.

e irían a destruir el Cuzco. Le pidió que advierta de este peligro a su padre y además lo tranquilizó:

Y en particular te digo ati, que en cualquiera aduersidad que te suceda, no temas que yo te falte, que en todas ellas te socorrere como a mi carne y sangre; por tanto no dexes de acometer qualquiera hazaña por grande que sea, que conuenga a la magestad de tu sangre, y a la grandeza de tu imperio, que yo sere siempre en tu fauor y amparo, y te buscaré los socorros que huieres menester.<sup>727</sup>

Siguiendo el mandato, intentó prevenir al Inca, pero éste, con el odio que le profesaba, decidió ignorarlo. El presagio cuadró atinadamente con el levantamiento, sin precedentes, de los chancas; confundido y presa de la conmoción, dice Garcilaso, Yahuar Huacac salió de Cuzco dejando la ciudad desamparada. Pero mientras todos huían, “Viracocha Inca (asi le llaman los suyos de aqui adelante por la fantasma que vio)”<sup>728</sup> alcanzó a su padre para reprochar su huída y “porque no quiero ver las abominaciones que los barbaros harán en aquella imperial, y sagrada ciudad”<sup>729</sup> –dijo el príncipe- regreso al Cuzco a morir peleando.

La batalla fue sangrienta y en su narración Garcilaso desglosa, las muchas virtudes del Inca Viracocha y así como la ayuda proporcionada por los diversos aliados de los incas a quienes el nuevo gobernante hizo favores y regalos en agradecimiento. Al fin, después de pelear por horas y gracias a la continua llegada de aliados, los chancas fueron vencidos. Pero a pesar de que el cronista arroga el triunfo a los miles de indios que llegaron motivados por el arrojío del Inca Viracocha, alega que los incas aprovecharon para montar otra historia:

Los Incas, como gente que estaua hecha a engrandecer sus hechos con fabulas, y testimonios falsos que leuantauan al Sol, viendo tantos socorros, aunque tan pequeños, quisieron no perder esta ocasion, sino valerse della con la buena industria, que para semejantes cosas tenian. Dieron grandes voces diziendo: que las piedras, y las matas de aquellos campos se conuertian en hombres, y venian a pelear en servicio del Principe,

---

<sup>727</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro IV, Cap. XXI, p. 97.

<sup>728</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro IV, Cap. XXIII, p. 98.

<sup>729</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro IV, Cap. XXIV, p. 99.

porque el Sol y el dios Viracocha lo mandauan así. Los Chancas, como gente creedera de fabulas, desmayaron mucho con esta nouela, y ella se imprimio entonces, y despues en la gente comun y simple de todo aquel Reyno [...]<sup>730</sup>

En este fragmento se alcanza a ver la caracterización que hace Garcilaso de la forma en la que los incas construían sus relatos; pero si a ellos les adjudica una facilidad para armar narraciones de falsos testimonios, a los chancas, los descalifica como “gente creedera de fábulas” y responsables de la difusión de esa versión. Además, ante la duda de la veracidad del relato, Garcilaso contrasta su información con la interpretación que del mismo hecho da Acosta, pero advierte que éste “dize la batalla de los Chacas, [...] aunque abreuiada y confusamente, como son casi todas las relaciones que los Yndios dan a los Españoles; por las dificultades del language, y por que tienen ya perdidos los memoriales de las tradiciones de sus historias. Dizen en confuso la sustancia dellas, sin guardar orden ni tiempo.”<sup>731</sup>

En estas consideraciones insiste en que los indios han olvidado sus memoriales contraviniendo así a las otras veces en que admira su capacidad para guardar en la memoria todas sus historias. Lo que me conduce a pensar que si Garcilaso duda de la suficiencia de los métodos indígenas para recordar bien a bien cómo sucedieron las cosas es porque él mismo sabe que al adjudicar el triunfo sobre los chancas a Viracocha y no a Pachacútec quebranta a la versión vigente. De modo que se ve obligado a deslindarse, aunque sea parcialmente, de esta interpretación culpando de la inexactitud a la falta de escritura entre los incas. La centralidad de este episodio para el Inca Garcilaso es tal, que está dispuesto a posicionar su interpretación a pesar de todo.

En cambio, en la *Nueva corónica* la guerra de los incas con los chancas no cobra centralidad alguna. Solamente encontramos un par de menciones. En la primera se sugiere un

---

<sup>730</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro V, Cap. XVIII, p. 116v.

<sup>731</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro V, Cap. XVIII, pp. 116v-117.

conflicto, pero en tiempos remotos, pues se ubica a *Anca Uallo Changa*, como indios de la primera edad *Uari Uiracocha*, que salieron de la laguna de Choello Cocha y que “el rrey de ellos, *Anca Uallo*, quizo ser *Ynga* en tiempo de *Mango Capac Ynga* primero.”<sup>732</sup> El Inca le ofrece en matrimonio a su hermana, pero a pesar de haber establecido el pacto, al final lo engaña y termina matándolo. Sin mayores complicaciones y sin coincidencias ni temporales ni de personajes, este conflicto no tiene comparación con la visión de Garcilaso. La segunda mención a los chancas o *changas* aparece cuando Guaman enlista las conquistas del séptimo Inca, *Yauar Uacac Ynga*,<sup>733</sup> junto con las de su capitán, *Ynga Maytac*, *Ynga Urcon*,<sup>734</sup> así alude a la conquista inca de los chancas, pero no la narra evitando concederle algún tipo de trascendencia en su historia.

Pero a pesar de que la guerra no cobra la misma relevancia para los autores, es notorio que confieran rasgos muy semejantes al Inca Viracocha. En los *Comentarios reales* se perfila como uno de los personajes en los que se concentra el modelo de un buen gobernante. Primero porque su valentía y arrojo contrastan con la cobardía de su padre Yahuar Huacac, “desposeido del Reyno por su propio hijo, y desterrado en el campo a hazer vida con las bestias”,<sup>735</sup> y segundo, porque comprueba, a partir de varios episodios, la clemencia que el Inca Viracocha muestra hacia los vencidos.<sup>736</sup> Finalmente lo enaltece en función a los importantes presagios que tuvo, entre ellos, el que le anunció “que despues que huuiese reynado cierto numero dellos, auia de yr a aquella tierra gente nunca jamas vista, y les auia de quitar la

---

<sup>732</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, f. 85 [85].

<sup>733</sup> “Y dejó conquistado demás de su padre que conquistó Conde Suyo, Parina Cochas, Poma Tanbo, Lucanas, Andamarcas, Soras y la prouincia de los Changas”. Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, f. 104 [104].

<sup>734</sup> Especifica aquí que se trata de los “Changas de la prouincia de Andaguayllas”. Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, f. 156 [158].

<sup>735</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro V, Cap. XVIII, p. 119.

<sup>736</sup> “Los Yndios, asi los leales, como los que se auian rebelado, quedaron admirados de ver la piedad, y mansedumbre del Príncipe, que no esperauan de la aspereza de su condición.” Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro V, Cap. XX, p. 118v.

ydolatria, y el imperio.”<sup>737</sup> A partir de esta noticia que le fue revelada al Inca Viracocha, surge otra connotación del término:

Por auer dado este pronostico el Inca Viracocha, y por auerse cumplido con la yda de los Españoles al Peru, y auerlo ganado ellos, y quitado la ydolatria de los Incas, y predicando la Fé catholica de nuestra santa madre Yglesia Romana, dieron los Yndios el nombre Viracocha a los Españoles.<sup>738</sup>

Entonces -de acuerdo con Garcilaso- el nombre de Viracocha tiene varios significados; primero alude al hijo del Sol que en forma de “fantasma” se le presentó en sueños al hijo de Yáhuar Huácac, quien por ese motivo, adoptó el mismo nombre. Y, en tercer lugar, Viracocha es el nombre que se les dio a los españoles por haber sido ese Inca quien presagió la conquista y evangelización. Pero la correlación entre este gobernante y los españoles se va modelando a lo largo del relato de Garcilaso cuando le asigna otros rasgos:

Y porque el Principe dixo, que tenia **baruas en la cara**, a diferencia de los Indios que generalmente son los lampiños, y que traya el vestido hasta los pies, diferente habito del que los Yndios traen, que no les llega mas de hasta la rodilla. **De aquí nascio que llamaron Viracocha a los primeros Españoles**, que entraron en el Peru: porque les vieron baruas, y todo el cuerpo vestido.<sup>739</sup>

De suerte que la blancura del Inca Viracocha y la de su esposa, Mama Runtu,<sup>740</sup> que los distinguía del resto de los indios, sumada a su virtuosismo y a su predisposición a los presagios, funciona en los *Comentarios reales* para sustentar la legitimidad del poder político de un gobernante que había llegado en circunstancias irregulares al cargo; y para reforzar el parangón de la historia incaica con la historia universal cristiana a través de un Inca que ya esperaba a quienes habían de quitarles la idolatría.

---

<sup>737</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro V, Cap. XXVIII, p. 126v..

<sup>738</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro V, Cap. XXVIII, p. 127.

<sup>739</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro V, Cap. XXI, p. 119v. El resaltado es mío.

<sup>740</sup> Mama Runtu significaba “madre blanca como el huevo”. Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro V, Cap. XXVIII, p. 319.

Guaman Poma también es generoso al describir al octavo Inca *Uira Cocha Ynga* (Viracocha), pues si al resto de los Incas les niega haber tenido una sombra de conocimiento del Creador, y los acusa de haber introducido el culto idolátrico; en él encuentra una excepción:

Gentil hombre, blanco de cuerpo y rostro y tenía unas pocas de barbas y tenía buen corazón. Este dicho *Ynga* adoraua mucho al *Ticze Uira Cocha* [señor fundamental o primario]. Y dizen que quiso quemar todos los ídolos y *uacas* del rreyno, que su muger le auía estoruado y le dixo que no lo pronunciase la sentencia, que muriría si herraua la ley de sus antepazados *Apus Quis yngas*. Creyía más en *Ticze Uira Cocha*.<sup>741</sup>

Como Garcilaso, Guaman resalta de su físico, su blancura y, aunque escasa, también la barba; pero además, le concede el haber tenido noticia de un dios único y la voluntad de acabar con la idolatría, pero al culpar a la mujer de evitarlo reafirma el papel de éstas en el triunfo de la idolatría en los Andes, muy a la manera cristiana.

También coinciden en que el apelativo de *Uira Cocha* era una manera de llamar al dios único, señor fundamental o primario, y que el mismo vocablo se usó para denominar a los españoles. La concatenación que hace Guaman es similar a la de Garcilaso pues pasa por la capacidad de Topa Ynga Yupanqui, de recibir los presagios, y de haber vaticinado la llegada de los españoles, pues este Inca “criyía que abía otro mundo en otros rreynos de *Uira Cocha*, que acá lo llamaron que abían de uenir a rraynar.”<sup>742</sup> Y fue por esta admonición que su padre decidió nombrarlo *Uira Cocha Ynga*, coincidiendo también en que antes tuvo otro nombre.

Pero a pesar de la primera descripción que dibuja a un gobernante intuitivo de un dios único, más adelante lo presenta hablando con las *huacas*, piedras y demonios, por cuya suerte supo que: “los hombres que llaman *Uira Cocha* abían de gouernar y traer un señor muy grande

---

<sup>741</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, f. 106 [106].

<sup>742</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, f. 107 [107].

en su tiempo o después cin falta.”<sup>743</sup> De modo que por vaticinar el triunfo de estos personajes que gobernarían en adelante, a los españoles se les llamó *Uira cochas*.<sup>744</sup>

A pesar de la disímil apreciación que los autores hacen de la guerra con los chancas, ambos describen al Inca Viracocha, blanco, barbado y visionario pues vislumbró presagios sobre la llegada de los españoles; ambos autores justifican así que la expresión *uiracochas* se haya usado para llamar a los españoles. Lo que nos lleva a concluir, por un lado, que para Guaman el episodio fundador de la gloria incaica es secundario para la historia que él quiere narrar y por ello no lo omite, pero lo diluye. Por otro lado, que el interés que movía a Garcilaso era muy personal, pero a la vez muy significativo, al grado de adjudicar la más importante hazaña que hizo un Inca, a otro y con ello confrontar directamente a la versión establecida por otros cronistas, y, justificar el cambio mediante la descalificación de la capacidad de los indios para guardar correctamente la memoria de su pasado.

### 3. Auto-reconocimiento e identificación

“Autor cristiano, señor y príncipe, don Felipe Ayala”, así firma la obra que tenía como destinatario al Rey de España.<sup>745</sup> Esta rúbrica, que deja de lado sus nombres quechuas incluía a cambio dos apelativos españoles: Felipe como el rey y Ayala como el conquistador, padre de su medio hermano mestizo. El autor de la *Nueva crónica y buen gobierno* intentaba alejarse de aquel Lázaro, “yndio humilde, y [que] por embustes se intitula Casique y sin ser Casisque”,<sup>746</sup> que aparece en la resolución del conflicto por tierras en Chupas y en el que se ordena sea castigado por usurpador. Felipe Guaman Poma de Ayala, como aparece en la portada del manuscrito

---

<sup>743</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, f. 262 [264].

<sup>744</sup> La traducción moderna de *Uira cochas* propuesta por Urioste es la de “los poderosos” También se ha traducido como “persona respetada” o incluso como “Dios”. *Diccionario trilingüe. Hatun Puquy Killa*, 4ª ed., Cusco, Centro de Estudios Regionales Bartolomé de las Casas, 2013.

<sup>745</sup> Al menos dos veces firma con esos dos nombres. Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, fs. 4 [4] y 10 [10].

<sup>746</sup> Juan Clímaco Zorrilla Aramburú, “Antecedentes y conclusión de un litigio...”, s.p.

había ido adoptando nuevos nombres y sumando a ellos apellidos<sup>747</sup> y cargos políticos. En aras de erigirse como un interlocutor digno del Rey se arroga diversas credenciales; si firma como príncipe, a lo largo de la obra se suma otros tantos cargos, como el de “Administrador protector teniente general de corregidor de la provincia de los Rucanas Antamarcas, Hatun Rucanas, Soras y Circamarcas” y aspiraba a ser nombrado “Segunda persona del rey” así como su padre lo había sido para Huáscar.<sup>748</sup>

Por su parte, el Inca Garcilaso de la Vega cambió su nombre de bautizo y recuperó entonces un apelativo cargado de antemano con la fama y la gloria de las letras y las armas españolas; a ello sumó el distintivo de Inca que lo remitía a su noble estirpe indígena. Ambos perdieron las batallas legales en las que se embarcaron, pero ninguno renunció a los títulos que –a su modo de ver- por derecho les pertenecían. Los dos autores jugaron con su nombre, combinaron motes españoles e indígenas, se adjudicaron sendos rótulos y se confeccionaron escudos de armas en los que representaban su doble estirpe. El mundo colonial en el que vivían, incluido el de Garcilaso en ultramar, dispensaba los reconocimientos a cuentagotas, el prestigio se ganaba con grandes hazañas, pero no cualquier conquistador lograba comprobar la magnitud de sus contribuciones y muchos menos conseguían las retribuciones que creían merecer; las noblezas indígenas, para encontrar prebendas tuvieron que adaptarse a los códigos de la aristocracia europea. Estos autores acudieron a ambos códigos, intentaron cruzar la alcurnia de sus antepasados indios con el arrojo de los conquistadores, Guaman intenta por

---

<sup>747</sup> Es posible que su nombre original haya sido el de Felipe Lázaro Guaman y que al haberse casado con Curi Oclo (hija del cacique Ruque Yupanqui) además del derecho a un cacicazgo también haya decidido sumar el apellido de Poma. Alferdo Alberdi Vallejo, *El mundo al revés. Guaman Poma anticolonialista*. Berlín, Wissenschaftlicher Verlag, 2010, pp. 152-155.

<sup>748</sup> “Don Martín *Guaman Mallque* de Ayala, hijo y nieto de los grandes señores y rreys que fueron antiguamente y capitán general y señor del rreyno *ycapac apo*, ques príncipe, y señor [...] y segunda persona del *Ynga* deste rreyno del Pirú,” Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 5 [5]. También aplica este nombramiento a su medio hermano don Martín Guaman Malque de Ayala e.g. f. 376 [378], 409 [411].



vías muy enredadas hacerse de un apellido español, porque para ganar recompensa en el mundo colonial ningún mérito sobraba.

A Guaman Poma se le dificultaba justificar aportaciones familiares a la Corona por vía de las armas y por ello acude a una imagen de pobreza reiterada que contrasta con sus largos títulos. De modo que sus grandes penurias están siempre vinculadas con sus años de servicio y éstos con su amplio conocimiento del virreinato.

El autor don Felipe Guaman Poma de Ayala, digo que el cristiano letor estará marauillado y espantado de leer este libro y corónica y capítulos y dirán que quién me la enseñó, que como la puede sauer tanto. Pues yo te digo que me a costado treynta años de trauajo ci yo no me engaño, pero a la buena rrazón beynte años de trauajo y pobresa. Dexando mis casas y hi[j]os y haziendas, e trauajado, entrándome a medio de los pobres y seruiendo a Dios y a su Magestad.<sup>749</sup>

A costa de su sacrificio personal y el de su hacienda, Guaman conoció de cerca las minucias del aparato burocrático colonial, vivió en carne propia la corrupción del sistema y rememoraba los tiempos en que los incas impartían justicia para proponer, con base en las leyes antiguas, un nuevo plan de organización del virreinato. Se precia tanto de sus conocimientos que se imagina en un diálogo de frente con Felipe III en el que éste “Pregunta [...] al autor Ayala para sauer todo lo que ay en el rreyno de las Yndias del Pirú para el buen gobierno y justicia”.<sup>750</sup> El intercambio es largo, pero gira en torno a la preocupación real de cómo multiplicar a los indios y evitar los abusos contra ellos. El simulacro de conversación es el pretexto para que Guaman despliegue un verdadero plan de gobierno y junto con él su petición concreta: “Para que multiplique y aumente en este rreyno, es justo que uengan a dar qüenta y rrazón, como a vuestra y segunda persona del Ynga deste rreyno, [...] dándome el salario de la sétima de todo el rreyno para que ci ubiere menester prestar para el seruicio de

---

<sup>749</sup> Poma, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 701 [715].

<sup>750</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 960 [974].

Dios y de vuestra corona rreal y sacar el quinto.”<sup>751</sup> De este modo, Guaman se presenta en su obra como un indio, descendiente de altos funcionarios indígenas en tiempos prehispánicos, dispuesto a ejercer como segunda persona del Rey y facultado para ello por sus amplios conocimientos tanto de la deplorable situación de los indios como de las estructuras de gobierno incaicas, mismas que piensa adaptar al nuevo orden para así garantizar la multiplicación del reino. Es decir, para Guaman Poma la historia incaica es la clave de la reorganización del virreinato y por ello, a pesar del desprecio que les profesa por idólatras recupera sus leyes y sobre todo su sistema de justicia.

Garcilaso en cambio recordaba los tiempos de los incas con nostalgia, pero su experiencia amarga con la administración no había sido cotidiana como la de Guaman; vivió eso sí el torbellino de guerras de los conquistadores, sufrió la separación de sus padres que había sido promovida como política colonial y vio a su madre despojada de sus mercedes de tierras. Pero su vida pronto se alejó de las rivalidades mundanas que movían a encomenderos, conquistadores, burócratas y clérigos en el Nuevo Mundo y se refugió en Europa. En esta nueva circunstancia, Garcilaso emprende la escritura de su obra y afirma: “como natural de la ciudad del Cozco que fue otra Roma en aquel imperio, tengo más larga y clara noticia, que la que hasta aora los escritores han dado”.<sup>752</sup> Pero más que su lugar de origen Garcilaso reivindica su calidad de indio para sustentar las enmiendas y comentarios que hace a otros historiadores españoles: “como Yndio natural de aquella tierra ampliamos y estendemos con la propia relación, la que los historiadores Españoles como estrangeros acortaron saber la propiedad de la lengua, ni auer mamado en la leche aquestas fabulas y verdades como yo las mame.”<sup>753</sup> Su estrategia, le resultó de gran utilidad para sustentar interpretaciones en casos delicados, por

---

<sup>751</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 967 [985].

<sup>752</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Proemio al lector, s/p.

<sup>753</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro II, Cap. X, p. 37.

ejemplo, cuando identifica plenamente a Pachacámac con Dios, lo hace asumiéndose como “indio cristiano católico por la infinita misericordia”.<sup>754</sup> También le funcionó como excusa de las posibles carencias que se hallaran en su obra, tales como, deficiencias en la traducción del latín al español, hasta olvidos y confusiones.<sup>755</sup> “de mi parte he hecho lo que he podido, [...] Al discreto lector suplico reciba mi ánimo que es de darle gusto y contento, aunque las fuerças, ni el abilidad de vn Yndio nascido entre los Yndios , y criado entre armas y cauallos no puedan llegar allá.”<sup>756</sup> Pero su auto-reconocimiento no puede ser entendido sólo como una justificación de los alcances de su obra, sino también está estrechamente vinculado con el destinatario ideal de la misma:

mis parientes los Yndios y Mestizos del Cozco, y trodo el Perú serán juezes desta mi inorancia, y de otras muchas que hallaran en esta mi obra, perdónenmelas pues soy suyo y que sólo por servirles tomé vn trabajo tan incomportable como esto lo es para mis pocas fuerças (sin esperança de galardón suyo no ageno).<sup>757</sup>

Si bien mantiene su identidad de indio para disculpar las fallas de la obra, interpela directamente a indios y mestizos como los jueces de la historia que escribe. Y aunque declara no esperar galardón alguno, sí espera de ellos ser reconocido como pariente y compatriota.

Garcilaso presenta a los mestizos, primero, como sus condiscípulos, “hijos de nobles, y ricos de aquella ciudad” con quienes hizo sus primeros estudios,<sup>758</sup> después, los describe como parientes de los indios, con los que comparten virtudes<sup>759</sup> e incluso les concede otras, como la

---

<sup>754</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro II, Cap. II, p. 72. Para contravenir la versión del tesoro de las provincias cañarí, Garcilaso afirma: “yo como Indio que conocí la condición de los Yndios osaré afirmar que pasó así.” Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro VII, Cap. V, p. 202v.

<sup>755</sup> “que yo como Indio traduxe en mi tosco romance.” Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro I, Cap. VI, p. 5v.

<sup>756</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro I, Cap. XIX, p. 19.

<sup>757</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro VIII, Cap. XI, p. 208v.

<sup>758</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro II, Cap. XXVIII, p. 55v.

<sup>759</sup> “Todo esto se ha referido por decir la habilidad que los indios tienen para o que quisieren enseñarles, de la cual también participan los mestizos, como parientes de ellos.” Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro II, Cap. XXVIII, p. 140.

habilidad para el canto,<sup>760</sup> también les adjudica afinidades con los españoles, por ejemplo, el mal entendimiento del *runa simi*.<sup>761</sup> Pero la definición más clara que ofrece es aquella en la que él mismo se reconoce como mestizo:

A los hijos de Español y de Yndia, o de Yndio y Española nos llaman Mestizos, por dezir que somos mezclados de ambas nasciones: fue impuesto por los primeros Españoles por ser nombre impuesto por nuestros padres, y por su significación me lo llamo yo a boca llena, y me honro con él. Aunque en Yndias si a vno dellos le dizen soys vn mestizo, o es vn mestizo lo toman por menos precio.<sup>762</sup>

Su auto-reconocimiento como indio es pragmático y por ello es mucho más reiterado a en los *Comentarios reales*, sin embargo, en su auto-asimilación como mestizo hay orgullo y lo acepta porque valora su doble estirpe, pero no por ello deja de anunciar las desventajas que venían aparejadas al ser mestizo en el virreinato peruano.

El mestizaje se convierte en un punto álgido para el análisis de la obra del Inca Garcilaso, porque a pesar de que él se identifica más nítidamente como indio, no sólo en más ocasiones sino asumiendo las repercusiones que esa identificación conllevaba, la historiografía ha optado, en su mayoría, por considerarlo mestizo y a su obra en función de esa clasificación. Es cierto que Garcilaso se dice “mestizo a boca llena” pero previene al lector del menosprecio del que sería víctima si así le dijeran en el Perú, por ello considero necesario hacer un breve recuento de lo que esto significaba, para después ejemplificar la magnitud que el vilipendio hacia los mestizos podía alcanzar, a través de las palabras de Guaman Poma, indio por los cuatro costados, ladino y cristiano, con un apellido español y un hermano mestizo que abomina la mezcla de razas por considerarlo nocivo al buen gobierno.

---

<sup>760</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro II, Cap. XXVI, p. 52v.

<sup>761</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro VI, Cap. IV, p. 132v.

<sup>762</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro IX, Cap. XXXI, p. 255.

- ***Los mestizos en el intersticio: bastardía y degeneración de razas***

La concepción dicotómica de la sociedad colonial que distinguía a indios y españoles como dos grupos bien diferenciados responde a la necesidad administrativa de perfilar dos espacios jurídicos distintos para cada uno de estos sectores. Sin embargo, la división tajante estuvo lejos de ser efectiva pues en el intersticio de ambos mundos se encontraba el mestizo.

Nacido al otro día de la Conquista, hijo de padre español y madre india, su condición fue desde el primer momento complicada. Desde la perspectiva de los españoles era el paradigma de la unión contra natura y estaba asociado a la bastardía y a la ilegitimidad;<sup>763</sup> desde el punto de vista de los indios, el recelo era común por la cercanía innata que éstos tenían con el antagónico mundo español. Sin embargo, la suerte de los mestizos variaba según el rango de sus progenitores y las circunstancias de su nacimiento. Los hijos de algunos conquistadores permanecían en el hogar paterno y recibían una educación española, sólo en algunas ocasiones conservaban el recuerdo de la tradición materna.<sup>764</sup> De mestizos reconocidos e influyentes en la historia del Perú, está el propio Garcilaso de la Vega, los cronistas Blas Valera y Juan de Betanzos, también encontramos a los hijos de Doña Inés Yupanqui Huaylas (hija de Huayna Cápac) y Francisco Pizarro,<sup>765</sup> y a “la mestiza Isabel Flores de Oliva que llegaría a los altares como la más cándida flor de pureza bajo el nombre de Santa Rosa de Lima”.<sup>766</sup>

Los resquemores hacia los mestizos se tradujeron en diversas ordenanzas como aquella emitida en 1549 por Carlos V en la que se prohibía la concesión de cargos públicos a los mestizos sin expresa autorización real. En 1562, el virrey Nieva, en una carta a Su Majestad,

---

<sup>763</sup> “[...] el mestizo –producto de la unión entre un español con una india- se volvió el paradigma de la unión contra natura y contra Dios, paradigma del hijo bastardo o ilegítimo.” Jean Jaques Decoster, “La sangre que mancha: la iglesia colonial temprana frente a indios, mestizos e ilegítimos” en Jaques Decoster (ed.), *Incas e indios cristianos. Élités indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*, Cuzco, ABC, IFEA, KURAKA, AC, 2002, p 281.

<sup>764</sup> Wachtel, *Los vencidos...*, p.214.

<sup>765</sup> Doña Francisca y Don Gonzalo Pizarro. *Vid.* Miguel Luque Talaván, “Tan príncipes e infantes como los de Castilla? Análisis histórico-jurídico de la nobleza indiana de origen prehispánico” en *Anales del Museo de América*, núm. 12, 2004, pp. 9-34.

<sup>766</sup> Porras Barrenechea, “El cronista indio Felipe Huamán Poma de Ayala”, p. 121.

expresaba su desacuerdo con los matrimonios entre españoles e indios, porque consideraba a los mestizos un fermento de complicaciones.<sup>767</sup> En 1567, el virrey García de Castro reprime un “motín de mestizos” y pide para ellos la prohibición de usar cualquier arma, bajo pena de muerte. En los setenta del mismo siglo, el virrey Toledo también expresa su preocupación al decir que ellos, los mestizos, reivindican la posesión del país con base a su doble herencia, materna y paterna. “El Virrey García Hurtado de Mendoza anotaba, en 1593, que los mestizos eran en su mayoría ‘gente pobre y de poca consideración’”.<sup>768</sup>

A las restricciones, desconfianzas y prejuicios “se añade el sistema de exclusión de los bastardos dentro de la sucesión por mayorazgos, de modo que sólo en muy raras ocasiones y por circunstancias excepcionales los mestizos naturales [...] podían gozar de las propiedades paternas, aun siendo los hijos mayores. Su existencia, por otro lado, fue percibida como peligrosa para las autoridades virreinales, ya que, al verse desposeídos por su origen racial materno y por su condición ilegítima de cualquier posibilidad de ascenso social, su conducta inconforme provocaba alteraciones del orden público y los hacía sospechosos de conspirar contra la Corona.”<sup>769</sup>

Ser mestizo en Perú entrañaba marginalidad *per se*. Garcilaso de la Vega fue uno de los mestizos afortunados, si bien sufrió la ruptura de su familia, gozó de una educación, encontró oficios en la administración y recibió una herencia, ínfima si se compara con lo que habría recibido de haber sido hijo legítimo. Con todo, Garcilaso se dice orgulloso mestizo, pero desde ultramar. En este sentido, creo fundamental destacar que él no presenta en su obra una idea de

---

<sup>767</sup> “Ya en mayo de 1562 el Virrey Conde de Nieva recomendaba desde la Ciudad de los Reyes (hoy Lima) al emperador Felipe II que prohibiera definitivamente la unión de españoles con indias ‘porque los que de tal ayuntamiento nacen son de mala inclinación, y son ya tantos los mestizos y mulatos, y tan mal inclinados, que se ha de temer, por los muchos que hay y ha de haber adelante, daño y bullicio en estos estados, pues de ellos no se puede esperar cosa buena que convenga al asiento y sosiego de estos estados’”. (Roberto Levillier, *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles siglo XVI*, 1926, t. I, p. 423, citado en Mazzotti, *Coros indios y mestizos...*, p. 24.

<sup>768</sup> Raúl Porras Barrenechea, “El cronista indio Felipe Huamán Poma de Ayala”, p. 98.

<sup>769</sup> José Antonio Mazzotti, *Coros indios y mestizos...*, p. 5-6.

mezcla armoniosa; al contrario, siempre detecta la conflictiva relación establecida entre una y otra cultura; su obra nace de la incomprensión de la cultura inca que él ha detectado en todas las aproximaciones hechas por españoles. No aspira a presentar una sola cultura fruto de una fusión, como indio cristiano se esfuerza por traducir la tradición indígena para los españoles, en su intento logra generar una coherencia que articula las diferentes formas de hacer historia y dota al pasado inca de un nuevo sentido comprensible y útil en el contexto en el que vive pero no aspira a erigir ni a su obra ni a su persona como el resultado de la conjunción de sus dos raigambres; es más, Garcilaso planea de antemano dos obras separadas, una para la historia indígena y otra para la historia de la Conquista. La imagen del mestizo ideal es sólo una de las interpretaciones que hemos hecho sus lectores y no la identidad del Inca.

Resulta difícil pensar que Garcilaso abrazara la identidad mestiza como hizo con la de indio, entre otras cosas por el vilipendio al que estaban sujetos en el Perú no sólo por parte de los españoles sino por parte de los indios. Que si bien es cierto que en la mayoría de los casos los hijos mestizos crecían y se educaban en el grupo familiar de la madre y eran asimilados a ese grupo, la duda siempre pesaba sobre ellos. Pero uno de los ejemplos más claros de este resquemor hacia ellos le encontramos en la obra de Guaman Poma quien insiste en degradar a los mestizos.

Para empezar les llama “casta maldita de mestisos”, cargada de vicios; es tanta su desconfianza hacia ellos que llega a proponer obligarlos a fijar su residencia en las ciudades o de plano exiliarlos a Chile.<sup>770</sup> Las descripciones sobre los mestizos que aparecen en la *Nueva corónica y buen gobierno* son todas despectivas, suele incluir el mote dentro de los insultos y como

---

<sup>770</sup> “Y ci no fuere, le enbíc a su costa con alguaziles que la lleue a las dichas ciudades o que sean desterrado a Chile. Y ací le dexen beuir y multiplicar a los yndios libremente. Porque no se círuue vuestra Magestad de los mestisos cino rruydos y pleytos, mentiras, hurtos, enemigos de sus tíos y mucho más de los mestizos saserdotes que no sea dotrinante ni criollo en todo el rreyno ni lo concienta vuestra Magestad. Y ací aumentará los yndios y se seruirá de ellos vuestra Magestad.” Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, folio 977 [995]- 978 [996].

maldición: “Toda tu especie se extermine, viviendo siempre sin comer donde hay podredumbre, muriendo al parir, adúltero sin entrañas, ladrón retrógrado, engendrado en una cárcel ... mestizo que comes como ganado”.<sup>771</sup> El desprecio alcanza no sólo a los mestizos mismos sino a los progenitores; culpa puntualmente a los españoles (corregidores, doctrineros, mayordomos, etc.) y condena agriamente a las indias a las que llama “adúlteras, putas”.<sup>772</sup> Las dichas justicias y corregidores y padres de las dotrinas y tinientes de las ciudades y uillas y prouincias deste rreyno, con poco temor de Dios y de la justicia y de la ley de cristiano, andan rroncando y mirando la güergüenza de las mugeres casados y donzellas y hombres prencipales. Y andan rrobando sus haziendas y fornican a las cazadas y a las donzellas los desuirga. Y acá andan perdidas y se hazen putas y paren muchos mesticillos y no multiplica los yndios.<sup>773</sup>

El aborrecimiento de Guaman hacia los mestizos radica, entre otras cosas, en el detrimento que causaban al orden en el virreinato. Por un lado, detecta y denuncia ante el Rey las pérdidas económicas: “Y ancí se despuebla los pueblos y se acauan los yndios y multiplica mestisos. Cin prouecho pierde su Magestad deste rreyno”.<sup>774</sup> La pérdida consistía no sólo en el despoblamiento consecuencia de que las indias nos se querían casar con indios bajos,<sup>775</sup> sino en que los mestizos no pagaban tributos ni servían en la *mita* como los indios. A ello suma la corrupción moral que se conjuga cuando “los dichos corregidores y padres o españoles y caualleros y los dichos caciques prencipales, [...] se acienta en su mesa a comer y a conbidar y conuersar y beuer, jugar con personas figones y rrufianes y salteadores, ladrones, mentirosos,

---

<sup>771</sup> La maldición está originalmente en quechua, y se incluye el término *misti* como mestizo. Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 283 [285].

<sup>772</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 861 [875]. “Y estas yndias paren mestizos y se hazen uellacas, putas en este rreyno.”, f. 563 [577].

<sup>773</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 504 [508].

<sup>774</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 929 [943].

<sup>775</sup> “Y en ello, las yndias hazen grandes putas y no ay rremedio. Y [ací]na no se quieren casar porque ua tras del padre o del español. Y acá no multiplica yndios en este rreyno, cino mestizos y mestizas y no ay rremedio.” Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 565 [579].



ganapanes y borrachos, judíos y moros y con gente baja, yndios *mitayos*.”<sup>776</sup> En la retahíla de personajes que considera viciosos y nocivos para el buen gobierno, perfila la otra gran denuncia de su obra que es el gradual proceso de despojo de los indios nobles:

Que los dichos caciques principales, por hazer muy muchos mandones cin título ni derecho por tener qüenta y amansebamiento con sus hijas o ermanas, lo rreserua y les haze curacas de pachaca, no teniendo derecho. Y carga el trauajo en los pobres yndios. Y rreseruan de la tasa y de seruicios personales y cargas sobre los pobres yndios o yndias. Y acá ay falla de tributo. Y ancí falta yndios a las minas y plata. De dies yndios, los cinco son curacas y no ay rremedio.”<sup>777</sup>

En este caso, el amancebamiento con indias garantizaba puestos a ciertos indios que no tenían derechos al cargo; de esa unión nacían nuevos mestizos que encontraban acomodo como nuevos e ilegítimos caciques, que sin lazos ni compromisos con la comunidad no reparaban en maltratar a los indios y al mismo tiempo desfalcaban la hacienda real, al señalarlo, Guaman llama la atención del Rey hacia un problema que atañe directamente a su grupo.

Guaman considera que la mezcla, cualquiera que esta fuera, era causa de degeneración, pues: “Para ser bueno criatura de Dios, hijo de Adán y de su muger Eua, criado de Dios, español puro, yndio puro, negro puro.”<sup>778</sup> Asume que la responsabilidad de cualquiera, ya sea español, indio o negro es la de honrar el título de sus antepasados y que “El hombre tiene la culpa hazer hijo judío o mestizo y sus parientes tiene la culpa”,<sup>779</sup> de modo que son los padres quienes así echan a perder los linajes que heredaron. Su idea de la decadencia de las razas también alcanza a los criollos “que se crían con la leche de las yndias o de negras o los dichos mestizos, mulatos, son brabos y soberbiosos, haraganes, mentirosos, jugadores, auarientos, de poco caridad, miserable, tranposos, enemigo de los pobres yndios y de españoles. Y ancí son

---

<sup>776</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 506 [510].

<sup>777</sup> A su ilegitimidad como caciques les suma vicios: “Que los dichos caciques principales son grandicimos tranposos y mentirosos y haraganes. Sólo tienen de bicio de estar de contino borracho y coquero con el tributo” Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 766 [780].

<sup>778</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 526 [540].

<sup>779</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 506 [510].

los criollos como mestizos, peor que mestizos.”<sup>780</sup> En todo caso, Guaman considera en extremo peligrosa la alianza entre todos esos grupos y advierte que el principal riesgo es que juntos violentan, atropellan y maltratan a los indios. Por ello recomienda “Que los mestizos y mulatos no puedan traer armas defencibas porque entran al natural del yndio que tiene y se emborrachan peor que yndio y se matan unos con otros y son soberbiosos con su tíos y quieren más mal éstos a los yndios y son malos cristianos, enemigos de los yndios.”<sup>781</sup> Al final todas las acusaciones se reducen a la amenaza que significan para subsistencia de los indios y que por su soberbia y falta de temor a Dios atentan contra el Rey mismo. Por ello, le pide que intervenga en el asunto: “Es muy gran serbicio de Dios nuestro señor y de vuestra Magestad y aumento de los yndios deste rreyno que no estén ningún español, mestizo, cholo, mulato, zambahígo, casta de ellos, cino fuere casta de yndio”.<sup>782</sup> En su desesperación por todos los males, que a su juicio acarrearán los mestizos pide incluso “que a todos les eche a chicos, grandes, casados.”

Pero todos los testimonios de desprecio y descrédito hacia los mestizos y mestizas contrastan considerablemente con la enorme estima que le tiene a su medio hermano mestizo a quien describe como hijo de caballero principal y nieto de Inca Tupac Tupanqui, “muy santo hombre, lo qual sentenció a los mestizos y criollos deste rreyno con su umildad y caridad, amor de Dios y penetencia y limosna y santa obra, seruicio de Dios y de su Magestad.”<sup>783</sup> Así volvemos a encontrar esta ambigüedad en la estimación de los mestizos y confirmamos que en el Perú colonial, el mestizo es objeto de recelos y rechazos, pero su ubicación ambivalente, en el intersticio de dos mundos aparentemente bien diferenciados, le permitió formular nuevas posibilidades, basadas ya no en su herencia genética ni en la exclusión jurídica de la que fue objeto, sino en la facilidad de escapar por un lado o el otro a los estigmas, en la posibilidad de

---

<sup>780</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 539 [553].

<sup>781</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 537 [551].

<sup>782</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 977 [995].

<sup>783</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 733 [747].

evadir ciertas obligaciones, de aspirar a ciertas prebendas y de forjar alianzas con el colonizador, y sólo en algunas ocasiones lo llevó a encontrar el resquicio adecuado para la crítica, para la conspiración y la rebelión abierta.<sup>784</sup>

## 5. Denuncia y crítica al régimen colonial

Garcilaso de la Vega y Guaman Poma de Ayala hacen, con distinto tono, una crítica al orden colonial y denuncian el despojo sufrido por los indios después de la Conquista; pero el cariz con que cada uno articula su discurso presenta un problema metodológico para la comparación de sus obras. La primera complicación radica en que Garcilaso concibe una obra distinta para dar cuenta de la historia de los españoles en el Perú, y aunque la *Historia general*, también llamada *Segunda parte de los Comentarios reales*, participa del mismo plan historiográfico del Inca para enaltecer su doble linaje, esta obra tiene una lógica que no requiere articular la historia de los incas con el devenir universal cristiano sino destacar los méritos y servicios de los conquistadores y explicar la dinámica entre las facciones durante las guerras civiles. De modo que para poder comparar la estimación que ambos autores hacen de personajes e instituciones de los primeros años del virreinato tendía que haber incorporado otra obra que escapa a los objetivos y posibilidades de este trabajo o, por el contrario, obviar la parte de la *Nueva corónica* en la que Guaman asienta esta información. Ante la disyuntiva he decidido rescatar someramente las maneras en que los dos autores lograron asentar sus juicios desfavorables sobre régimen colonial.

Parto de la idea de que es posible señalar formas de denuncia en la obra del Inca, pero advierto que la dificultad estriba en que Garcilaso teje su desazón en un esmerado bosquejo de

---

<sup>784</sup> En el siglo XVII, la rebelión de José Gabriel Condorcanqui, Tupac Amaru II, es el ejemplo más acabado de la participación de los mestizos en contra del orden colonial. Jorge A. Flores Ochoa, “Mestizos e Incas en el Cuzco” en Luis Millones y Hiruyasu Tomoeda, *500 años de mestizaje en los Andes*, Osaka, Museo Nacional de Etnología, 1992, pp. 168-182.

buenos gobernantes y de una sociedad inca idealizada; en contraste, Guaman Poma arremete contra el régimen en una interminable denuncia de más de mil fojas y casi cuatrocientos dibujos abarrotados de escenas violentas. La disparidad en sus estilos de protesta ha provocado que algunas clasificaciones que consideran a la rebeldía como un aspecto constitutivo de la identidad indígena, eviten incluir al Inca como parte de las voces de descontento que se alzaron en contra del despojo. Así pues, Garcilaso, por ser discreto y elegante en sus acusaciones, no ha encajado en el modelo del indio quejoso y resentido ni en el de subversivo anticolonial como se ha llegado a considerar a Guaman Poma. Por ello resulta indispensable dedicar unas líneas a la forma en la que Garcilaso construye su argumentación.

En los *Comentarios reales de los incas* la denuncia aparece cifrada en la idealización de la sociedad y el gobierno incas. Su crítica participa directamente de la corriente jesuita que en ese momento y a partir de los trabajos de Antonio Possevino y Pedro de Rivadeneira pugnaba por una razón de estado anti-maquiavélica, que no sacrificara la moralidad por el éxito político y que tuviera a la cabeza a príncipes cristianos, virtuosos y comprometidos con sus gobernados.<sup>785</sup> Garcilaso se ocupa en su obra de detallar cómo funcionaba entre los incas la administración de la justicia, el reparto de los bienes y de las honras y recalca, sin indolencia, que el deber del gobernante es mantener en todo momento una conducta ejemplar. Los *Comentarios* atrajeron la atención de los lectores contemporáneos que alcanzaban a reconocer en esos exóticos gobernantes el ideal de un príncipe cristiano. La capacidad de proyectar a los incas en términos universales, permitió que la obra encontrara audiencias instruidas y que sus imágenes sirvieran para imaginar nuevas formas de gobierno: los primeros ilustrados encontraron ahí ejemplos que les sirvieron para concretar la idea de un pacto social, los rebeldes como Túpac Amaru II hallaron un ideal por el cual luchar y los independentistas

---

<sup>785</sup> *Vid.* Capítulo III, apartado 4 “Incas, idolatría y poder”, pp. 219-221.

acudieron a ella para forjar su ideario político, no en balde la obra fue condenada por sediciosa.<sup>786</sup> Con esto quiero insistir en que los *Comentarios reales* fueron capaces de sembrar en sus lectores el germen de la transformación y que sus juicios sobre el orden colonial, a pesar de no ser impetuosos, son contundentes pues entre su prosa ligera están enunciados preceptos políticos de gran importancia para cuestionar el orden vigente y que al estar en códigos letrados llegaron a la élite idónea de empujar un cambio radical.

Aunque con estilos opuestos, Guaman y Garcilaso comparten la estrategia de narrar la historia andina para establecerla como punto de comparación del régimen que viven. Bajo diferentes mecanismos, los dos procuran distinguir claramente al verdadero rey del tirano, pues mientras el primero está sujeto a las leyes de Dios y de la naturaleza, el segundo movido por la soberbia sólo responde a su voluntad. La diferencia estriba en que Garcilaso construye un complejo esquema de teoría política y Guaman logra su cometido a través de un discurso efectivo pero fatigoso y repetitivo.

En la *Nueva crónica y buen gobierno* el autor presenta detalladamente los abusos de las autoridades españolas, pormenoriza los atropellos cometidos por cada funcionario, señala a personajes particulares y dibuja con crudeza la violencia y los atropellos ejercidos contra los indios. La intención de denuncia articula la obra de principio a fin, pues desde su perspectiva, los infortunios de los indios se deben a que no gozan del favor del Rey y afirma que no habrá remedio hasta el monarca así lo disponga.<sup>787</sup> Guaman comparte con Garcilaso el supuesto de que el Rey es el único capaz de dar solución a los problemas del virreinato. Cuando el Inca asienta la única denuncia particular que aparece en toda la obra, confirma la absoluta confianza que tiene en el juicio y magnificencia del rey: “que sabiéndolas [las miserias de los nobles

---

<sup>786</sup> *Vid.* Capítulo I, apartado 5, “Cuatro siglos de estudios garcilasistas”, pp. 87-92.

<sup>787</sup> “Fin de la conquista y de buena justicia y buen gobierno y cómo se a entablado lo de este rreyno con toda su cristiandad, aunque a los pobres yndios le percigue y le amoslestia y no tiene favor de su Magestad ni puede alcanzar ni ay rremedio hasta que enbíe a rremediallo.” Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, f.486 [490].

cuzqueños] su Magestad Cathólica las mandará remediar y les hará otras muchas mercedes, porque son descendientes de Reyes”.<sup>788</sup>

Esta denuncia no es a nombre propio, sino “De los pocos Incas de la sangre Real que sobraron de las crueldades y tiranías de Atahualpa” quienes le escribieron a él a don Melchor Carlos Inca y a Alonso de Mesa<sup>789</sup>, para que “en nombre de todos ellos suplicásemos a su Magestad se siruiese de mandarlos esentar de los tributos que pagan, y otras vexaciones que como los demás Yndios communes, padecen.”<sup>790</sup> Del caso, llama la atención que aquellos descendientes de la nobleza cuzqueña enviaban para su litigio probanzas de su descendencia entre las que incluían un árbol real pintado en vara y media de tafetán blanco donde “venían los Yncas pintados en su traje antiguo” y en el que anexaban las firmas de un descendiente por cada una de las doce panacas. Estos nobles pensaban, como Garcilaso, que al comprobar la nobleza de su linaje lograrían evitar pagar el tributo que los humillaba al igualarlos con los indios del común. En la denuncia de la degradación de los indios nobles, también coinciden los dos autores, pero el Inca se separa radicalmente de Guaman porque decide no transcribir la carta “por no causar lástima con las miserias que cuentan de su vida”.<sup>791</sup> Garcilaso toma una distancia prudente del caso, no quiere ofuscar a sus lectores con las desdichas de sus compatriotas, pero tampoco las esconde por completo; informa que no será él quien dé seguimiento a la causa pero la valida al decir “Que holgara emplear la vida en ella, pues no se podía emplear mejor”. Garcilaso no se presenta jamás como un indio leguleyo, pero tampoco permanece ajeno a los problemas de su grupo social.

---

<sup>788</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro IX, Cap. XL, p. 263.

<sup>789</sup> Melchor Carlos Inca era bisnieto de Huayna Cápac, estuvo encarcelado durante un año y estaba exiliado en España por haber sido incriminado en un hecho que le costó la cabeza al corregidor de Huamanga. Para 1630 era el único descendiente por línea paterna de los reyes incas. Carlos Aranibar, “Índice analítico y Glosario” en *Comentarios reales*, México, FCE, 2005, p. 790. Alonso de Mesa fue un encomendero que peló del lado de Gonzalo Pizarro al que traicionó y así fue perdonado. Fue informante de una encuesta promovida por Toledo. *Ibid.*, p. 791.

<sup>790</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro IX, Cap. XL, p. 263.

<sup>791</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro IX, Cap. XL, p. 263.

Así encontramos una discrepancia más entre las tácticas de estos autores: Garcilaso confía plenamente en los merecimientos de todos aquellos que pudieran comprobar inequívocamente la nobleza de sus linajes. Es decir, en su prosapia descansaban derechos legítimos que debían ser reconocidos por la Corona, por tanto, su mayor esfuerzo está volcado hacia la clarificación de todos sus lazos de sangre y de la alcurnia de sus parientes. La adecuación del código genealógico inca a términos europeos resultaba fundamental para sus demandas particulares y para las de su grupo. En cambio, Guaman forcejea con su linaje, plantea una débil y ambigua conexión con el grupo cuzqueño que no era suficiente para justificar sus derechos, entonces acude a su prosapia para susutentar capacidades de gobierno heredables. Presenta a su abuelo y a su padre como “segundas personas”, como hábiles negociadores, rectos administradores y confiables subordinados. Para evidenciar que el Rey necesitaba de su colaboración, Guaman acude a un esquema en el que primero narra la historia prehispánica, después hace un balance de todo lo que parece no tener remedio en el virreinato para finalmente proponerse como el mejor capacitado para implementar soluciones concretas en nombre del Rey.

El camino elegido por el indio yarovilca es más largo y enredado y por necesidad Guaman dedica toda la segunda parte de la obra, a describir puntualmente las corruptelas que invaden el virreinato. Asegura que las ordenanzas del virrey Toledo fueron el origen de grandes daños, entre otras cosas “por quererse hazerse más señor y rrey”,<sup>792</sup> y porque no consideró que sus disposiciones provocaban grandes pérdidas a la Corona, pues el aparato burocrático

---

<sup>792</sup> Guaman acusa a Toledo de haber asesinado ilegítimamente a Tupac Amaru uy lo condena: “¡O, cristiano soberbio, que aués hecho perder la hazienda de su Magestad, de los millones que daua la ciudad y los tesoros escondidos de sus antepasados y de todas las minas y requiesas! A perdido su Magestad por quererse hazerse más señor y rrey don Francisco de Toledo. ¡No seáys como él!” Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 450 [452].

instaurado por ese virrey sacaba enormes ganancias en detrimento de los indios.<sup>793</sup> El recuento de agravios, vicios, pecados y abusos está salpicado con un suspiro que reza ¡Y no hay remedio! Este lamento se repite al menos un ciento de veces y sólo se transforma hacia el final de la obra cuando el Rey Felipe III, en diálogo imaginario, le pregunta: “Dime, autor, para el rremedio desto”<sup>794</sup> y Guaman responde: “Digo a vuestra Magestad que no ay mejor rremedio, según la ley y derecho de justicia; [...]”.<sup>795</sup> En cada caso Guaman hace una serie de recomendaciones que se centran en la asignación de buenos cristianos en los puestos claves de la administración y en los castigos que se habían de propinar a los infractores de las leyes, mismas que suele recuperar de la legislación incaica.

La lista de ultrajes e injurias a los indios es muy vasta, y en tanto no tiene comparación con la de Garcilaso sólo menciono algunos. Guaman estructura su denuncia al describir las responsabilidades de cada uno de los cargos políticos que incluye,<sup>796</sup> pero a todos (corregidores, jueces, tenientes, escribanos, caciques, encomenderos, padres y frailes) los acusa de robar a los indios y de estar en contubernio;<sup>797</sup> también delata a ciertos indios de querer casar a sus hijas y hermanas con corregidores para poder así participar del robo;<sup>798</sup> además, a casi todos los españoles les imputa el tener en sus casas doncellas, solteras y *mitayas* como concubinas y

---

<sup>793</sup> Y al cabo salen del corregimiento con hazienda de más de cinquenta mil pesos a la costa y daños de los pobres yndios de todo este rreyno. **Y no ay rremedio** y ancí se acauan los yndios.” Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 489 [493]. El resaltado es mío.

<sup>794</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 970 [988].

<sup>795</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 979 [997].

<sup>796</sup> Inicia con una enumeración de los virreyes para luego describir a corregidores, tenientes, escribanos, jueces, mineros, mayordomos, españoles en general, encomenderos, padres de doctrina, y visitadores, negros y al último los indios tanto principales como del común.

<sup>797</sup> “Que los dichos corregidores, quando rreciben el tributo, con color de ella rreciben más plata de lo que fue tasado. [...]Y sacan a fuersa de la hazienda de los pobres yndios y no ay rremedio.” Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 493 [497].

<sup>798</sup> “¿Por qué cauza quiere ser ermano o suegro del corregidor o pariente del dicho corregidor o del padre o del encomendero o que se mete a su lado de ellos? Por querer rrobar con ellos y comer a la costa de ellos, de los pobres yndios en este rreyno. Y no ay rremedio y ancí se ausentan los yndios deste rreyno.” Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 510 [514]. Algunos indios llevaban a los padres doctrineros a sus hijas esposas o hermanas para así obtener el favor de los españoles, f. 614 [628].



obligadas a trabajar hilando y tejiendo.<sup>799</sup> Culpa de la baja demográfica indígena a los malos tratos en las minas, al desgaste fatal del trabajo no remunerado, a los castigos físicos que imponen los curas a los indios y a la procreación exponencial de mestizos bastardos, entre otros.<sup>800</sup> Reprocha muy sentidamente el carácter soberbioso, bravo y colérico de los religiosos que no tienen caridad ni amor a los indios.<sup>801</sup> Lamenta que los indios poco a poco dejaran de obedecer a sus caciques principales<sup>802</sup> pero reconoce que éstos, estando borrachos, golpeaban y maltrataban a los indios pobres, además de reservarse trabajo personal mermando con ello el tributo que se entregaba a las autoridades reales.<sup>803</sup> Pero la mayor queja de Guaman es que: “Los dichos mineros y mayordomos, españoles, mestizos o yndios son tan señores apsulutos que no temen a Dios ni a la justicia [...] Y ancí no ay rremedio.”<sup>804</sup>

La crítica de Guaman se centra en que ninguno tiene temor a Dios, que, en general, los españoles no son buenos cristianos y sí un mal ejemplo para los indios. Especialmente aquellos indios convertidos, por fuerza y no por derecho, en curacas, principales o mandoncillos que terminaban por aprender lo peor de los españoles:

Antes abiendo de prender más de lo bueno de cristianos, lo enseña de los más malo. **Y no ay rremedio** en ellos por ser el mundo perdido. [...] preguntándole quién se la enseñó tantas uellaquerías y enubidente, rresponde que el Viracocha lo enseñó, porque ellos son cudiciosos de plata, oro, rropa, ladrón, puto, puta, enubidente a Dios y a su rrey: luxuria, soberuia, auaricia, gula, enbidia, peresa, todo lo trajo a este rreyno. Esto rresponde.

---

<sup>799</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 518 [522].

<sup>800</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, trabajo en minas, f. 528 [532] trabajo en trapiches f. 552 [566], trabajo para encomenderos (cargar en andas) f. 555 [569], trajín 763 [777], proliferación de mestizos, f. 566 [580] castigos físicos f. 578 [592], 704 [718].

<sup>801</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 644 [658].

<sup>802</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 614 [628].

<sup>803</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 766 [780].

<sup>804</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 526 [530].

Cómo los **yndios antiguos fueron mucho más cristianos**. Aunque eran ynfieles, guardaron los mandamientos de Dios y las buenas obras de misericordia; sacándole las ydúlatras fueron cristianos.<sup>805</sup>

Más allá de la enumeración fatigosa de los pecados y vicios, Guaman recupera la imagen de los indios antiguos como cristianos para fundamentar en ellos la condena de los pecados que adjudica a los españoles. El cuadro de vicios y virtudes, que en la obra del Inca Garcilaso se encuentra articulado alrededor del modelo del buen príncipe cristiano con base en el cual delinea a los doce Incas, en Guaman aparece menos estructurado, pero mucho más reiterado. De los indios de la Cuarta Edad recupera su cristianismo y, “De cómo auía grandes castigo de ladrones y salteadores y matadores, adulterios y forzadores de pena de muerte y de mintirosos y peresosos.”<sup>806</sup> De los incas de la Quinta Edad, trae a colación su sistema de justicia fundado en castigos eficaces para adúlteras, para doncellas y donceles que copularan antes del matrimonio, para hechiceros que mataban indios con ponzoñas, para borrachos, para malos caciques, etc.,<sup>807</sup> pero de todos, llama la atención la descripción de las cárceles incas destinadas a los traidores, ladrones, brujos, “murmuradores del Inca” y soberbios:

*Zancay* deuajo de la tierra hecho bóveda muy oscura, dentro criado serpientes, colebras ponsoñosas, animales de leones y tigre, oso, sorra, perros, gatos de monte, buytre, águila, lichusas, zapo, lagartos. Destos animales tenía muy mucho para castigar a los uellacos y malhechores dilenqüentes [...] A estos dichos le metían *batun buchayoc* [grandes delincuentes] para que la comiesen bibo [...] con este miedo no se alsaua la tierra, pues que abía señores desendientes de los rreys antiguos que eran más que el Ynga. Con este miedo callauan.<sup>808</sup>

Estas cárceles requerían demasiado mantenimiento y sólo el Inca podía tenerlas, pero resultaban muy efectivas para evitar cualquier tipo de cuestionamiento al gobernante en turno. Bajo este modelo de justicia prehispánica, gran parte de las soluciones que Guaman propone

---

<sup>805</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 858 [872]. Los resaltados son míos.

<sup>806</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 68 [68].

<sup>807</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, fs. 303 [305] – 314 [316].

<sup>808</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 303 [305].

para el virreinato dependen de castigos severísimos y ejemplares; por ejemplo, pide destierro para los religiosos que tengan hijos y planea designar, en cada provincia, a un vicario general que “A de ser otro San Pedro para que castigue a los padres deste rreyno.”<sup>809</sup> Las numerosas sanciones que prevé tienen una intención triple: “Y ancí vuestra señoría no tendrá pesadumbre de oír tantos pleytos y se entablará bien del castigo de los rreueldes y malos y favor de los pobres de Jesucristo.”<sup>810</sup> Sin pleitos y sin rebeldes, los pobres indios se verían favorecidos, aumentaría su número y con ello las ganancias para la Corona.

La estrategia de Guaman Poma cala hondo en el lector, primero porque la incansable repetición refleja vívidamente la deplorable situación de los indios, pero también porque uno atestigua lámina tras lámina las pieles desnudas y laceradas por los latigazos y los golpes, aparecen también rostros llenos de lágrimas, jalones de cabellos, apedreamientos, bastonazos y más. Sin embargo, esta sucesión de imágenes remite a un problema importante: resulta complicado distinguir en la *Nueva corónica* la violencia legítima de la ilegítima; es decir, cuándo se trata de abusos y cuándo se trata de castigos justos, cuándo los castigos son excesivos y cuándo son ejemplares. Éste, a mi parecer es un asunto que requiere de un examen detallado que no intente separar las imágenes del texto escrito, pues en varios casos, aunque el dibujo venga acompañado de textos éstos no son suficientes para encontrar el sentido conferido por el autor a las escenas específicas.

La denuncia, aunque es la parte más extensa de la obra de Guaman Poma se perfila apenas como el primer paso de su plan de gobierno para el virreinato y de su propósito de vida, pues su intención es participar protagónicamente en la reorganización de la administración pública. En ese sentido, la historia prehispánica es el contrapunto para distinguir a un buen gobierno de uno malo e inoperante. De nuevo, la diferencia fundamental

---

<sup>809</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 575 [589].

<sup>810</sup> Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. 660 [674].

entre el sentido que ambos autores conceden al pasado prehispánico radica en la estimación de los incas; pues en la *Nueva crónica* aparecen revestidos de ilegitimidad e idolatría, pero igual son recuperados para contrastar la diferencia entre la justicia y la injusticia. Guaman retoma su de ellos el enérgico y eficaz sistema de impartición de justicia basado en el temor como garante de respeto y acato a las leyes y promete al rey que con un sistema semejante habría remedio.

La vehemencia es el sello característico de la obra de Guaman, su estrategia ha sido en el siglo XX muy atractiva y no sorprende que haya ganado el título del más acérrimo detractor del colonialismo y defensor de los indios peruanos. En contraparte, la sutileza de su crítica, la discreción en sus denuncias y la serenidad de los juicios de Garcilaso han llegado a abonar a los cuestionamientos de la identidad de indio que él mismo se adjudica. Por ello, considero importante no sustentar la interpretación de la conciencia histórica del Inca en el grado de exacerbación que imprime a sus juicios, pues en los términos y en el tono en que los asentó funcionaron tan bien que pudieron encontrar resonancias libertarias en América y en Europa. Pienso entonces que tal vez, el meollo es que, en el último siglo, las crisis que hemos vivido nos convocan a recibir de mejor grado las voces altisonantes de descontento que las reflexiones sosegadas que al esbozar mundos imposibles despierten la acción creadora y renovadora para forjar una sociedad más favorecedora del bien humano. En todo caso, en las obras de ambos autores es posible reconocer la respuesta a una crisis que los tocaba a ambos, pero las circunstancias particulares en que desarrollaron sus esfuerzos historiográficos incidieron en el estilo y tono de su crítica.

# Conclusiones

---

Si la conclusión de un trabajo ha de ser la suma y sustancia de la materia tratada cuando ésta ha quedado resuelta, lo que aquí presento no son propiamente conclusiones, mucho menos un dictamen definitivo, pero sí el balance provisional de una hipótesis que seguirá su camino en el examen de otras obras. Por lo pronto, en este análisis historiográfico he podido encontrar sustento para afirmar que la *Nueva crónica y buen gobierno*, así como los *Comentarios reales de los incas* pueden ser comprendidas bajo el paraguas metodológico de la Historiografía de tradición indígena, no obstante, en aras de que ésta cumpla a cabalidad con su función explicativa, ha de considerar ciertas adecuaciones que le permitan ajustarse a las especificidades del contexto andino.

Felipe Guaman Poma de Ayala y Garcilaso de la Vega escribieron historias con fines muy semejantes, partiendo de supuestos comunes y de circunstancias compartidas. Acudieron a la escritura de la historia en las décadas posteriores a la consolidación institucional del virreinato peruano que se logró bajo la impronta del Virrey Toledo, quien impulsó las acciones políticas y punitivas necesarias para terminar con las guerras civiles entre conquistadores y con los incas rebeldes, quienes desafiaban la presencia española en los Andes. La nueva etapa del proceso de colonización acarrió cambios particularmente adversos para la nobleza indígena y para sus descendientes quienes comenzaban a ver cuajadas sentencias desfavorables a sus intereses. Pero si Garcilaso y Guaman emprenden litigios por tierras que consideran propias por derecho familiar, sus obras no pueden ser reducidas a la mezquindad de intereses personales o familiares, son en todo caso, resultado y reflejo de una crisis general ante la cual deciden actuar.

Esta crisis, en comparación con la Nueva España, tiene características muy particulares, pues la relación entre conquistadores y nobleza indígena fue menos sólida y más llena de desconfianza que la novohispana. Esto se debió, primero, a la temprana disolución del pacto entre Manco Inca y los hermanos Pizarro, con el consiguiente levantamiento indígena que puso en jaque el establecimiento colonial y cuya amenaza, más simbólica que efectiva, duraría otros treinta años en Vilcabamba. Pero la otra razón, mucho más de fondo, es que, a diferencia de la Nueva España, las autoridades indígenas andinas, al servicio de los españoles, perdieron rápidamente su legitimidad ante las poblaciones indias y, por ende, su ascendencia sobre ellas, generando así una debacle escalonada pero catastrófica para el grupo. La ruptura se dio primero en la cabeza del Tahuantinsuyu, pues los vínculos establecidos entre la élite cuzqueña y los curacas locales se sustentaban tradicionalmente en relaciones de reciprocidad, mismas que fueron imposibles de mantener una vez que toda la extracción de excedentes pasaba a manos de los españoles impidiendo el flujo recíproco de bienes. A ello se sumó, la instauración de nuevos funcionarios para la impartición de la justicia lo que, al restarles atribuciones, mermaba aún más la dignidad de los gobernantes indios. El mismo quiebre se reprodujo entre los curacas, gobernantes locales, y sus gobernados. Una vez desgarrada la relación, tal cual había sido establecida en tiempos prehispánicos, las autoridades indígenas no pudieron cumplir con los objetivos que los españoles esperaban de ellas y, en consecuencia, se quebrantó ese otro pacto cuyo efecto inmediato fue el despojo de sus cargos y el desplazamiento del lugar de privilegio que su relación con los conquistadores debía haberles garantizado. Ambos autores sufrieron este menoscabo, aunque en distintos niveles, Garcilaso lo vive sólo a través de su madre, mientras que Guaman lo padece más directamente, por lo que una de sus denuncias más reiteradas es la multiplicación de indios mandoncillos y mestizos que sin derecho eran nombrados curacas con la finalidad de allanar el camino para el abuso sobre los indios.

En medio este contexto de crisis ambos se embarcan en litigios por tierras y emprenden su labor histórica, Guaman en el Perú y Garcilaso en España. Sus obras son concebidas como un medio para ser escuchados, aunque su intención no es la de preparar documentos probatorios para los juicios; en el caso de Garcilaso su asunto había sido zanjado negativamente tiempo atrás, mientras que, frente a la cantidad de injusticias que cada día atestiguaba en el virreinato, el pleito personal de Guaman no cobra importancia en la obra. En todo caso, la denuncia, explícita o velada, es asentada bajo el supuesto de que la Corona, como la instancia legítima que imparte justicia, toma decisiones en función de las razones que proveen sus súbditos por lo que ambos se presentan en sus obras como interlocutores de las autoridades reales y justifican su derecho a dirigirse a ellas en la alcurnia de sus estirpes y en los servicios prestados durante la Conquista.

Ambos se dirigen a un vasto y diverso público, aspiran a hacerse escuchar por todo aquél que esté interesado en saber la historia andina, por ello, hacen explícita su intención de publicar sus obras. En Garcilaso es mucho más evidente, pues en el medio sevillano en el que desenvolvía, desde el principio pensó la obra bajo este fin. En la obra de Guaman, sólo encontramos un guiño al respecto en la última oración del manuscrito: “De la ciudad de los Reys de Lima, corte rreal y cauesa del Pirú, se presentó ante los señores”,<sup>811</sup> en la que su deseo de publicación, aunque titubeante, se trasluce al sugerir que el manuscrito que cerraba sería presentado ante un receptor cuya designación, igual que la fecha de la presentación, quedaban pendientes. En ese sentido, la carta, que tiene un destinatario específico, el Rey Felipe III, no fue concebida como un documento privado; si su primera finalidad es, sin duda, la de presentar un balance detallado de la retahíla de aspectos que van mal en el virreinato peruano y

---

<sup>811</sup> Tachado en el original. Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, f. s.n. [1188]. Si bien parece que Guaman intentaba seguir el protocolo de presentación de su texto para publicación también se nota la duda en el testado.

presentar un posible plan de acción para su solución, su intención excede a ese destinatario porque interpela a todos los funcionarios y delegados reales que pudieran tener la obra en sus manos, los amonesta en sus posibles (y muy probables) vicios y abusos, los convoca a ser buenos cristianos, a la introspección de su comportamiento, a reconocerse en el virtuosismo que los indios demostraban y en última instancia, a temer a Dios. Garcilaso, en cambio, no dirige su obra al Rey de España, mientras escribe piensa en un público español instruido y por ello cifra su información en los códigos renacentistas que ha aprendido en España; por otro lado, los interlocutores de su obra son sus compatriotas peruanos, sus parientes indios y mestizos del Cuzco, pero más específicamente, “los curiosos, mestizos y criollos y españoles” por ser ellos quienes, a juicio de Inca encontrarían algo de provecho en la obra.

En este sentido, se explica también la necesidad de los autores de rescatar el pasado andino de forma idealizada, pues el objetivo mismo de la crónica y de los comentarios era el de presentar una historia edificante: “De esto sirven los buenos y malos ejemplos de las *Crónicas*; hacernos prudentes, viendo los daños ajénos, y recatados, leyendo sus peligros”.<sup>812</sup> Es decir, la tradición de resguardo del pasado, que otrora había funcionado para fincar las formas políticas incas y afianzar al grupo en el poder, se recupera en el contexto colonial como el modelo de justicia y buen gobierno frente al que sopesan el orden colonial para así criticarlo. Para ello, Garcilaso traza a incas comparables al buen príncipe cristiano y Guaman insiste en que la única forma de garantizar la justicia es mediante castigos que infundan el temor a Dios, a la manera en que las sanciones incas desanimaban a cualquiera de cometer infracción alguna. En las dos obras la memoria de estos gobernantes sustentaba un paradigma frente al cual los funcionarios españoles resultaban injustos, abusivos y tiránicos, imagen en la que radicaba el

---

<sup>812</sup> “Chronica” Padre Juan de Torres *Philosophía moral de príncipes para su buena criança y gobierno y para personas de todos estados*. Burgos, Iuan Baptista Varesio, a costa de Diego Perez, 1602, en *Diccionario de autoridades*, Madrid, Real Academia Española, 1726-1739. La obra del padre Torres puede consultarse en la Biblioteca digital de Castilla y León: <http://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.cmd?id=9055>



peligro subversivo de ambas obras. En cualquier caso, es preciso insistir en que la versión ennoblecida de ese pasado se adecua y se traduce al modelo cristiano de los vicios y las virtudes para asegurar que los lectores no indígenas se forjaran una imagen favorable y precisa de los indígenas en la cual se pudieran reconocer. De modo que cuando los autores encontraron una nueva utilidad para el pasado prehispánico dentro de la circunstancia que vivían, la tradición indígena entró en contacto con nuevos soportes de registro y con esquemas de comprensión cristianos conforme a los cuales organizan su obra. Esta interacción entre las dos tradiciones, la indígena y la española, se nota en varios detalles a lo largo de su obra, pero es particularmente patente en el estilo de su prosa y en el manejo que ambos autores hacen del quechua.

El lugar que le conceden a la lengua indígena como causa y fundamento de su legítima facultad para narrar la historia andina y como prueba de la autenticidad de sus informaciones marca una clara diferencia con la perspectiva asentada por la tradición española. Si la lengua es el vehículo de la expresión de los componentes culturales de una determinada sociedad, Guaman y Garcilaso manipulan con destreza los conceptos quechuas en dos vías, ya sea para traducirlos y explicarlos a un público español o para articular los esquemas teológicos, temporales y espaciales europeos con las pautas de pensamiento indígena, mostrando así su capacidad para combinar los modelos de dos tradiciones. El uso que hacen del quechua tiene intenciones similares, pues en el registro, traducción e interpretación de ciertos términos y textos en quechua introducen una crítica a las falsas ideas difundidas por los españoles e impugnan la idolatría adjudicada a todos los indios.

A pesar de la diferencia entre el estilo pulido y atildado del Inca Garcilaso y la compleja prosa de Guaman Poma, de intrincada gramática, enrevesada estructura y atestada de términos y frases quechuas, sus obras tienen una cosa en común: la clara denuncia de las tropelías lingüísticas en que incurrieron los españoles cuando hacían uso del quechua. Sin embargo, la

conciencia idiomática de ambos difería en el grado de su naturaleza reflexiva: la de Guaman aparece implícita e intuitiva y la de Garcilaso es el resultado de un conocimiento que trasciende la mera elocución para constituirse en un “dominio metalingüístico” de la misma.<sup>813</sup> La defensa que hacen del idioma adquiere así diferentes tonalidades, la de Guaman queda embrollada entre la burla y el sarcasmo, al ridiculizar la incompetencia de los españoles, particularmente la de los religiosos quienes no logran llevar a cabo con efectividad sus tareas por el desconocimiento de las lenguas indígenas. La de Garcilaso en cambio, es erudita e integral, a lo largo de la obra y en cada una de sus traducciones prueba a sus lectores, bajo los códigos lingüísticos vigentes, la corrupción que de los vocablos quechuas habían hecho los historiadores de su tiempo y al argumentar la importancia de adentrarse en la lengua también les recrimina la incomprensión y los engaños que se habían difundido sobre la historia de los incas. Su actitud frente a la lengua incide constantemente en el estilo de sus obras. Mientras en la *Nueva crónica* es posible detectar un despliegue de interferencias entre las diferentes lenguas que maneja Guaman, no sólo a nivel léxico sino morfológico y sintáctico, en los *Comentarios* se percibe el esfuerzo de Garcilaso por defender el estilo galanísimo del *runa simi*; es decir, dentro de una situación asimétrica donde el quechua había perdido su valía como lengua de gobierno, el Inca la presenta como una lengua culta y defiende la corrección idiomática a costa de pasar por alto cualquier variación dialectal y al censurar las formas españolizadas de hablar y escribir el quechua. Guaman no defiende la estandarización de la lengua, pero sí parodia el habla ladina en la que nota descomposiciones diversas. Garcilaso es muy cuidadoso en ofrecer la traducción de cada término quechua que utiliza mientras que la gran mayoría de las veces Guaman no presenta traducciones de los términos indígenas que va introduciendo, y cuando lo hace distan de ser literales; así, el lector sin conocimiento del quechua quedaría en la penumbra, pues en

---

<sup>813</sup> Cerrón Palomino, Rodolfo, “El contacto inicial quechua-castellano: la conquista del Perú con dos palabras” en *Lexis*, vol. XXXIV, núm. 2, 2010, p. 374.

ocasiones hay largas frases sin traducción. Sin duda hay un contraste entre el estilo depurado del Inca Garcilaso y el castellano quebrado de Guaman, pero más importante aún es que en esta diferencia se finca la conciencia histórica de cada uno. No se trata de una mera valoración estética, mientras que en el estilo renacentista del Inca se arraiga la versión cuzqueña de la historia andina, en el estilo mezclado, repetitivo fragmentado y quejoso de Guaman es posible encontrar la huella de grupos y lenguas ajenos a la élite incaica.

Otro aspecto donde es claramente identificable la interacción entre la tradición indígena y la española es en la forma en la que Guaman y Garcilaso presentan los parámetros para dar cuenta del transcurrir del tiempo y de la transformación histórica. Un primer rasgo notable es que no conceden importancia a las historias de la creación indígenas pues intentan no contravenir el fundamento de la creación única de la historia cristiana, así, Guaman sustenta el origen cristiano de todos los indios americanos al presentarlos como hijos de Noé y Garcilaso sólo da cuenta del origen de los incas. Un segundo rasgo es que ambos conciben la historia dividida en etapas o edades sucesivas marcadas por cambios drásticos, pero a diferencia de la tradición mesoamericana éstos no están marcados por cataclismos, pues es de su interés presentar una continuidad marcada por avances civilizatorios progresivos que llegan hasta la edad inaugurada por la Conquista. Sin embargo, ninguna de las edades, significa el transcurso segmentado y definido de periodos temporales, pues en la medida en que se trata de caracterizaciones fundamentalmente morales y políticas, los autores no plantean periodos acabados o superados de una etapa a otra, sino coetáneos hasta el momento mismo en el que escriben. Es decir, para ambos, siguen existiendo pueblos y formas de ser propias de edades anteriores a la que ellos viven, que es ya la de los cristianos. Otra particularidad es que, si en general se traza un proceso gradual de progreso civilizatorio, es posible encontrar retrocesos como el que Guaman imputa a los incas a quienes culpa de haber introducido una regresión en

el perfeccionamiento de la cultura, vía la idolatría y otras pérdidas como la de la escritura. En esta estructura de edades que no distingue tránsitos absolutos se funda otra de las diferencias en las perspectivas de los autores, pues si para Garcilaso los incas, por vía de la luz natural, habían llegado a vaticinar la existencia de un dios único y habían allanado el camino a la verdadera fe al preparar a los grupos idólatras de la primera edad, para Guaman el proceso es inverso, el cristianismo original se degrada a manos de los incas idólatras. Así, vemos que los autores, en función del grupo social al que pertenecen, dotan de un sentido inverso a la historia de los incas; cuestión en la que apoyo la hipótesis de que existieron diferentes tradiciones indígenas andinas.

Bajo el esquema de la división en edades y del modelo del buen príncipe cristiano, Garcilaso sustenta la legitimidad política de toda su estirpe, justifica su propio esfuerzo al considerar necesario guardar memoria de ellos, establece la diferencia entre el rey y el tirano desechando así la imagen adversa de los incas difundida por otros historiadores españoles y, desliza una crítica sutil pero contundente al gobierno colonial. En el caso de Guaman, la legitimidad de los gobernantes incas, aunque demeritada por su idolatría, se mantiene como el eje articulador de la obra, pues a pesar de que el autor yarovilca intentó tomar distancia de los cuzqueños y erigir a su propio linaje como el heredero legítimo de estas tierras, para respaldar su derecho a ser segunda persona del rey y para contrastar el orden prehispánico con el español le resultó imposible no fincar su propia legitimidad en la de los incas.

La interacción entre la tradición española y la indígena de concebir la historia implica la adjudicación de un nuevo sentido al pasado prehispánico, uno en el que se percibe la conciencia histórica del grupo social al que pertenecen, diferencia a la que he llamado en este trabajo sociocéntrica. Esto se puede ubicar en el sentido que Garcilaso le otorga a la guerra con los chancas como episodio fundador de la grandeza inca mientras que Guaman ni siquiera lo

menciona; pero considero que es aún más claro en el sentido que cada autor atribuye a la Conquista. Ambos evalúan como una gracia de ese proceso el haberles mostrado el acceso a la verdadera fe, pues se asumen como buenos cristianos y aunque no cuestionan la evangelización en sí, Guaman llega a denunciar los métodos de los religiosos para ese fin. En cuanto a la invasión y ocupación militar del territorio, Guaman Poma llega a refutar el concepto mismo de conquista al plantear que se trató más bien de una cesión voluntaria, en la que su propio padre participó, mientras que para Garcilaso los méritos de los hombres que vía las armas ganaron estos territorios para la Corona y para la cristiandad no podían desestimarse, en tanto su raigambre tenía una veta de conquistadores de la que también estaba orgulloso. Así, a Guaman le interesa desestimar los esfuerzos de los conquistadores, vueltos encomenderos abusivos, mientras que para Garcilaso los méritos de su padre son tan dignos de recuerdo como el pasado incaico y las conquistas incas equiparables a la española por tener ambas como objetivo la erradicación de la idolatría. Sin embargo, el Inca entreteje una crítica a al cariz avasallante y destructivo de la conquista española, cuando lo contrasta con las formas persuasivas de las conquistas incas. Aspecto que Guaman discute enérgicamente, pues al ser su familia parte de los grupos conquistados por los cuzqueños, la imagen que presenta de ellos es completamente contraria a la de Garcilaso. De modo que la diferencia fundamental entre los autores es que mientras uno ensalza a los incas y de esa forma descalifica al resto de los grupos andinos, pasados y presentes, el otro aprovecha para reprobar la dominación incaica sobre los demás pueblos. El desprecio es recíproco y funciona bajo el mismo argumento, el de la idolatría y la barbarie.

## La tradición indígena andina

Toda tradición requiere necesariamente de mecanismos efectivos de acumulación y de transmisión del conocimiento. El resguardo del pasado entre las sociedades andinas prehispánicas descansaba mayoritariamente en la tradición oral; los otros medios de asentamiento y registro de información como las *quilcas*, los *quipus*, las maquetas y pinturas son accesorios y dependen a su vez de la tradición oral para la transmisión de los contenidos. Puede afirmarse que cualquier sociedad se esfuerza por preservar el recuerdo de su pasado y que esta necesidad no se anula automáticamente a partir de un proceso de Conquista, ni siquiera cuando se trata de una imposición violenta y destructora. De modo que los pueblos indígenas americanos continuaron con este afán durante el periodo colonial. Sabemos, por ejemplo, que, durante este periodo, con adecuaciones a las nuevas circunstancias, se siguieron confeccionando *quipus*, que se usaron para dar cuenta de los tributos entregados a los españoles y como pruebas en casos de abuso de la demanda de productos. Sin embargo, fue la tradición oral la que se mantuvo como el principal medio de resguardo de los contenidos tradicionales sobre el pasado, misma que sufrió enormes adaptaciones al encontrarse con nuevas formas de registro y nuevos soportes.

Considero que es en este punto en el que la viabilidad de la categoría de Historiografía de tradición indígena se descubre más frágil, pues si en el caso de la tradición mesoamericana-novohispana la continuación de las antiguas formas de registro del saber es más nítida, sobre todo en el caso de los códices, donde el sistema pictográfico y las representaciones plásticas indígenas se mezclan con las técnicas y materiales españoles, en los Andes no tenemos ejemplos de esta naturaleza. Aunque se llegaron a hacer transcripciones de *quipus*, en ningún caso se conserva el *quipu* transcrito, y aunque podemos inferir que sucedió, tampoco tenemos evidencias de un uso simultáneo del *quipu* o las *quilcas* con la escritura.

Si bien es posible afirmar que en las obras analizadas la tradición indígena andina prehispánica presenta variaciones claras en función del grupo social al que pertenece cada uno de los autores, aún no puedo proponer la existencia de diferentes tradiciones dentro de ella. El mayor contratiempo para afianzar la hipótesis es que no contamos con los suficientes materiales que puedan mostrar una variedad de versiones de la historia indígena andina. Sin embargo, considero que la posibilidad no está cerrada, pues en el análisis de la *Suma y narración de los incas* de Juan de Betanzos, la *Instrucción al licenciado Don Lope García de Castro* del Inca Titu Cusi Yupanqui y la *Relación de antigüedades de este Reino del Perú* de Juan Santa Cruz Pachacuti se pueden encontrar argumentos que abonen a ella o, en su defecto, que la descarten. Por lo pronto, asumo que las variaciones que he ubicado en las obras de Guaman Poma y del Inca Garcilaso, si bien son acotadas a temas concretos, son suficientes para cuestionar la idea de una tradición andina uniforme pues para los autores, por mínimos que sean los ajustes, éstos resultan fundamentales para distinguirse y presentarse a sí mismos.

No obstante, las dificultades apuntadas, encuentro un espacio de viabilidad para la aplicación de la categoría de Historiografía de tradición indígena a estas obras, aunque siempre bajo el supuesto de que la intención primordial es hacer una distinción metodológica útil para la comprensión de las obras y no una definición absoluta de las mismas. Para ello, también resulta indispensable advertir que al tratar de rastrear la tradición indígena andina no busco datos puntuales ni rasgos concretos y nítidos, sino estructuras de pensamiento, esquemas temporales, concepciones, ideas y opiniones indígenas cercanas a la representación indígena del mundo, considerando que ni las sociedades indígenas ni sus tradiciones han sido inmutables y, en ese sentido han adaptado la confección de la historia a las necesidades vitales que los apremian. En este caso, lo que asientan, la manera en la que lo hacen y sobre todo el sentido que le otorgan al pasado me permite asumir que tanto Guaman Poma de Ayala, como el Inca

Garcilaso de la Vega, ofrecen en sus obras una visión indígena de la historia prehispánica y colonial que se separa de las versiones hechas por los españoles.

Los dos se conciben como indios, pero con estrategias distintas. Ambos a través del lenguaje, aunque Garcilaso lo hace con la destreza de un lingüista humanista y Guaman deja los rastros del complejo proceso de transición entre la oralidad y la escritura. Los dos se asumen como indios, pero uno inca cuzqueño y el otro yarovilca. Ambos logran presentar en sus obras concepciones de la historia en las que entretajan, de forma coherente y comprensible, dos tradiciones: la andina y la española universal cristiana. Trasladan lo mismo estructuras narrativas, recursos retóricos y modelos morales de una tradición a otra, los engarzan y les confieren un nuevo orden, que no está exento de tensiones y conflictos pero que está, sin duda, determinado por la voluntad de hacerse entender y de poder explicar la especificidad del pasado andino.

Los dos autores se asumen como indios y como cristianos, Garcilaso, además se sabe mestizo, pero su filiación étnica está envuelta por su anhelo de formar parte del mundo que se gesta ante sus ojos, sin dejar atrás su legado indígena. Buscan no sólo sobrevivir, sino insertarse de la mejor manera posible en el lugar que a su juicio, merecen y para ello reclaman reconocimiento. Guaman solicita el cargo de segunda persona del rey, y postula una solución al caos que priva en el virreinato, mientras que Garcilaso apunta a ser considerado el indio que escribió la historia de los incas, quiere el reconocimiento en España de los círculos intelectuales, apunta a establecerse como una autoridad de la historia incaica y pide que su valoración sea en tanto indio. El primero muere pobre y en el anonimato, el segundo con la comodidad que vino aparejada a la fama que le proporcionó su obra. Pero en el siglo XX Guaman Poma se reconfigura como la nueva autoridad en lo que a historia andina se refiere, desbancando a Garcilaso no sólo en su potestad como historiador sino también en la de indio



ejemplar. Garcilaso se proyecta entonces como el mestizo ideal y Guaman como el indio puro, el primero como conciliador y el segundo como subversivo.

Especulo que una de las razones por las que no suelen incluirlo junto con las voces rebeldes de los otros indios cronistas, es porque Garcilaso logró en vida su cometido; obtuvo el reconocimiento que buscaba, perdió las tierras de su madre, pero ganó el aprecio casi unánime; es un indio que triunfó como escritor en el Siglo de oro español, admitir que un indio fue capaz de hacerlo, asumiéndose como indio, nos puede llevar a desafiar el estereotipo del indio invadido por el dolor punzante de la derrota o desbordado por el rencor y el odio. Así, creo que uno de los resultados del análisis hecho es proyectar una noción de tradición indígena en la que la transformación le es inherente, como a cualquiera otra, pero además que en el cambio la tradición andina finca su posibilidad de seguir existiendo. Es decir, que los cambios suscitados en ella no deben leerse como la disolución o pérdida de lo que solía ser, sino como la extraordinaria capacidad de reinventarse sin dejar de ser indios, de transitar entre códigos, de ser una y otra cosa a la vez, de ser indio, cristiano, ladino, humanista renacentista y mestizo al mismo tiempo, sin contradicción. Reconocerles a ambos “la ductilidad de vivir en varios mundos y cambiar de código y cruzar fronteras”<sup>814</sup> nos convoca a dejar de castigar los mundos posibles que construyeron en sus obras, pero sin exaltarlos como las últimas voces de un mundo destruido, sino a valorarlos en función del dilema que vivieron y de la respuesta que, vía sus obras, nos legaron.

---

<sup>814</sup> “¡Qué perfectos y perfectas para el mundo moderno!” Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui, “Orgullo de ser mestiza” *Página 12*, viernes 30 de julio de 2010. Consultado en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-5889-2010-07-30.html>



# Bibliografía

---

- Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*. 2ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- Acosta, Joseph de. *Historia natural y moral de las Indias*. 3ª ed., edición preparada por Edmundo O’Gorman con un prólogo tres apéndices e índice de materias. México, Fondo de Cultura Económica, 2006. (Colección conmemorativa 70 Aniversario: 38).
- Adorno, Rolena, “Bartolomé de las Casas y Domingo de Santo Tomás en la obra de Felipe Waman Puma” en *Revista Iberoamericana*, vol. LXVIII, núm. 200, julio-septiembre 2002, pp. 769-774.
- Adorno, Rolena, “Las otras fuentes de Guaman Poma: sus lecturas castellanas” en *Histórica*, vol. 2, núm. 2, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1978, pp. 137-158.
- Adorno, Rolena. *Literatura de resistencia en el Perú colonial*. Trad. de Martín Mur, 1ª ed. en español. México, Siglo XXI, 1991. (América Nuestra: 36).
- Alberdi Vallejo, Alfredo. *El mundo al revés. Guaman Poma anticolonialista*. Berlín, Wissenschaftlicher Verlag, 2010.
- Alaperrine-Bouyer, Monique, “Recurrencias y variaciones de la imagen del cacique” en Bernard Lavallé (ed.), *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*. Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto Riva Agüero, 2005, pp. 189-209.
- Albertini, Chiara, “Prólogo” en *De las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*. Madrid, Iberoamericana, Frankfurt, Vervuert, 2008, pp. XIII-XVI.
- Altieri, Andrés, “El kipu peruano” en Carol Mackey *et al.* (eds.), *Quipu y yupana, Colección de escritos*. Lima, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología e Innovación Tecnológica, 1990, pp. 77-87.
- Álvarez-Calderón Gerbolini, Annalyda, “Fray Martín de Murúa y su crónica: vida, obra y mentiras de una mercedario en los Andes. (Fines del siglo XVI-principios del XVII)” en *Boletín Instituto Riva Agüero*, núm. 31, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2004, pp. 97-154.
- Armas Medina, Fernando de. *Cristianización del Perú (1523-1600)*. Prólogo de Vicente Rodríguez Casado. Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1953.
- Ascencio, Eugenio, “Dos cartas desconocidas del Inca Garcilaso” en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, año 7, núm.3-4, El Colegio de México, julio-diciembre, 1953, pp. 583-593.
- Ascher, Marcia y Robert Ascher. *Code of the Quipu: Databook*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1978.
- Ballesteros Gaibrois, Manuel, “Dos cronistas paralelos: Huaman Poma y Murúa (Confrontación de las series reales gráficas)” en *Anales de Literatura Hispanoamericana*, vol. IX, núm. 10. Madrid, Universidad Complutense, 1981, pp. 15-24.
- Battcock, Clementina, “Múltiples lecturas históricas de la guerra entre incas y chancas” en Sergio Botta y Clementina Battcock (coords.), *Acercas de la (des)memoria y su contribución en Mesoamérica y los Andes*. México, Quivira, 2015, pp. 115- 139.

- Baudin, Louis. *El Imperio socialista de los incas*. 7ª ed., trad. de José Antonio Arze. Madrid, Rodas, 1972.
- Baudin, Louis. *La vida cotidiana en el tiempo de los últimos incas*. Trad. de Beatriz Pierini. París, Hachette, 1955. (1955 ed. en francés).
- Betanzos, Juan de. *Suma y narración de los incas*. Edición, introducción y notas de María del Carmen Martín Rubio. Madrid, Polifemo, 2004. (Colección Crónicas y memorias: 7).
- Brading, David. *Orbe indiano: de la monarquía católica a la república criolla 1492-1862*. Trad. José Utrilla. México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Braniff, Beatriz. *La Gran Chichimeca. El lugar de las rocas secas*. México, Jaca Book-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001.
- Brokaw, Galen, “La recepción del quipu en el siglo XVI” en Marco Curatola y José Carlos de la Puente (eds.), *El quipu colonial: estudios y materiales*. Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013, pp. 119-144.
- Camelo, Rosa, “La totalidad del texto” en Rosa Camelo y Miguel Pastrana, *La experiencia historiográfica VII Coloquio de análisis historiográfico*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2009, pp. 11-22. (Serie Teoría e Historia de la Historiografía: 7)
- Cardich, Augusto, “Un esquema de la prehistoria andina en la crónica de Guaman Poma de Ayala” en *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, tomo 5, núm. 2, 1971, pp. 35-47.
- Cerrón, Palomino, Rodolfo, “Desplazamientos lingüísticos en los Andes centro-sureños: el puquina, el aimara y el quechua” en *Boletín de Arqueología de la Pontificia Universidad Católica del Perú*, núm. 14, 2010, pp. 255-282.
- Cerrón, Palomino, “Cuzco: la piedra donde se posó la lechuza. Historia de un nombre” en *Lexis Revista de lingüística y literatura*, vol. XXX, núm. 1, 2006, pp. 143-184.
- Cerrón Palomino, Rodolfo, “Los fragmentos de gramática quechua del Inca Garcilaso” en *Lexis*, vol. 17, núm. 2, 1993, pp. 219-257.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo, “El aimara como lengua oficial de los incas” en *Boletín de Arqueología*, núm. 9, Lima, PUCP, 2004, pp. 9-21.
- Cerrón Palomino, Rodolfo, “Las etimologías toponímicas del Inca Garcilaso de la Vega” en *Revista andina*, núm. 38, Cuzco, primer semestre de 2004, pp. 9-41.
- Cerrón Palomino, Rodolfo, “El contacto inicial quechua-castellano: la conquista del Perú con dos palabras” en *Lexis*, vol. XXXIV, núm. 2, 2010, pp. 369-381.
- Chang-Rodríguez, Raquel, “Rebelión y religión en dos crónicas indígenas del Perú de ayer” en *Revista literaria latinoamericana*, año 14, núm. 28, 1988, pp. 175-193.
- Chang-Rodríguez, Raquel, “Santo Tomás en los Andes” en *Revista Iberoamericana*, vol. LIII, núm. 140, julio-septiembre, 1987, pp.559-567.
- Chang-Rodríguez, Raquel. *La apropiación del signo. Tres cronistas indígenas del Perú*. Tempe, Arizona University, 1988.
- Cieza de León, Pedro. *Crónica del Perú. El señorío de los incas*. Selección, prólogo, notas, modernización del texto, cronología y bibliografía de Franklin Pease. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2005. (Colección clásica: 226).

- Cisneros, Herminio, “Las sensacionales crónicas del renombrado historiador huanuqueño Felipe Huamán Poma de Ayala escritas en los últimos años del siglo XVI y primeros del XVII” en *Tierra*, año I, núm. 3, Ambo, Perú, marzo de 1938.
- Cohn, Norman. *En pos del Milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Trad. de Ramón Alaix, apéndice y notas de Cecilia Bustamante y Julio Ortega. Madrid, Alianza, 1981.
- Collingwood, R.G. *Idea de la naturaleza*. Trad. y nota preliminar por Eugenio Imaz. México, Fondo de Cultura Económica, 1950.
- Collingwood, R.G. *Idea de la historia*. Trad. de Edmundo O’Gorman y Jorge Hernández. México, Fondo de Cultura Económica, 1952.
- Conklin, William J., “El sistema informativo de los quipus del horizonte medio” en Carol Mackey *et al.* (eds.), *Quipu y yupana, Colección de escritos*. Lima, Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación Tecnológica, 1990, pp. 21- 35.
- Cornejo Bouroncle, Jorge, “Cuatro testamentos” en *Revista del Archivo Histórico de Cuzco*, núm. 5, Universidad Nacional de Cuzco, 1954, pp. 109-146.
- Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima, Editorial Horizonte. 1994.
- Cortázar, Alejandro, “El Inca Garcilaso de la Vega y una huella ambigua de la aculturación” en *Cuadernos Americanos*, Núm. 102, Año XVII, Vol. 6, noviembre-diciembre 2003, Nueva Época, UNAM, pp. 137-143.
- Croce, Benedetto. *La historia como bazaña de la libertad*. Trad. de Enrique Diez-Canedo. México, Fondo de Cultura Económica, 1942.
- Croce, Benedetto. *Breviario de estética*. Introd. y trad. de Samuel Ramos. México, Cultura, 1925.
- Croce, Benedetto. *Teoría e historia de la historiografía*. Traducción de Eduardo Prieto. Buenos Aires, Escuela, 1955.
- Curatola Petrocchi, Marco y José Carlos de la Puente Luna (eds.), *El quipu colonial: estudios y materiales*. Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013.
- Curatola, Marco y José Carlos de la Puente, “Contar concertando: quipus, piedritas y escritura en los Andes coloniales” en Marco Curatola y José Carlos de la Puente (eds.), *El quipu colonial: estudios y materiales*, pp.193-243.
- D’Altroy, Terence. *Los incas*. Trad. de Ignacio Hierro Grandoso. Barcelona, Ariel, 2003.
- De la Puente Luna, José Carlos, “Felipe Guaman Poma de Ayala administrador de bienes de comunidad” en *Revista andina*, núm. 47, Cusco, Centro Bartolomé de las Casas, segundo semestre de 2008, pp. 9-40.
- De las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*. [Anónimo] Ed. de Chiara Albertini. Madrid, Iberoamericana, Frankfurt, Vervuert, 2008, 91p. (Textos y documentos españoles y americanos: v.5).
- Decoster, Jean Jaques, “La sangre que mancha: la iglesia colonial temprana frente a indios, mestizos e ilegítimos” en Jaques Decoster (ed.), *Incas e indios cristianos. Élités indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Instituto Francés de Estudios Andinos, Asociación KURAKA, 2002, pp. 251-282.

- Diccionario trilingüe. Hatun Puquy Killa*, 4ª ed. Cusco, Centro de Estudios Regionales Bartolomé de las Casas, 2013.
- Dilthey, Wilhelm. *El mundo histórico*. Trad., prólogo y notas de Eugenio Imaz. México, Fondo de Cultura Económica, 1944.
- Dilthey, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu: en la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*. Vers. y prólogo de Eugenio Imaz. México, Fondo de Cultura Económica, 1944.
- Durand, José, *El Inca Garcilaso de América*, Lima, Biblioteca Nacional del Perú, 1986,
- Durand, José, “El Inca Garcilaso, historiador apasionado” en *Garcilaso de la Vega, Clásico de América*, 1ª ed. México, Secretaría de Educación Pública, 1976, pp. 28-29. (Sepsetentas: 259).
- Durand, José, "Garcilaso y su formación literaria e histórica", en *Nuevos estudios sobre el Inca Garcilaso de la Vega. Actas del symposium realizado en Lima del 17 al 28 de junio de 1955*, Lima, Centro de estudios histórico-militares del Perú, 1955. p. 63-85.
- Durand, José, “La biblioteca del Inca” en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, año 2, núm.3, El Colegio de México, julio-septiembre, 1948, pp. 239-264.
- Duviols, Pierre, “Guaman Poma, historiador del Perú antiguo: una nueva pista” en *Revista andina*, vol. 1, núm. 1, septiembre de 1983, pp. 103-115.
- Duviols, Pierre, “Del discurso escrito colonial al discurso prehispánico: hacia el sistema sociocosmológico inca de oposición y complementareidad” en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, núm. 26, vol. 3, 1997, pp. 279-305.
- Duviols, Pierre, “En busca de las fuentes indígenas de Guaman Poma de Ayala: realidad e invención” en *Histórica*, vol. XXI, núm. 1, julio de 1997, pp. 27-51.
- Duviols, Pierre, “La guerra entre el Cuzco y los chanca: ¿historia o mito?” en *Revista de la Universidad Complutense de Madrid*, vol. 28, núm. 117, 1979, pp. 363-371.
- Duviols, Pierre, “Periodización y política: la historia prehispánica del Perú según Guaman Poma de Ayala” en *Bulletin de l'Institut, Français d'Etudes Andines*, vol. 9, núm. 3-4, 1980, pp. 1-18.
- Escárzaga, Fabiola, “Campesinado indígena en México, Bolivia y Perú: de las reformas agrarias a la colonización de la frontera” en *Argumentos*, núm. 32-33, abril-agosto, 1999, pp. 59-85.
- Esteve Barba, Francisco. *Historiografía indiana*. Madrid, Gredos, 1964.
- Favre, Henri. *Los incas*. Traducción de Jordi García Jacas. Barcelona, Ediciones Oikos-tan, 1975.
- Fernández Cozman. *Raúl Porras Barrenechea y la literatura peruana*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2000.
- Flores Ochoa, Jorge A., “Mestizos e Incas en el Cuzco” en Luis Millones y Hiruyasu Tomoeda, *500 años de mestizaje en los Andes*. Osaka, Museo Nacional de Etnología, 1992, pp. 168-182.
- Fossa, Lydia. *Narrativas problemáticas. Los inkas bajo la pluma española*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto de Estudios Peruanos, 2006. (Lengua y Sociedad: 23).

- Fritz, Sabine, “Guamán Poma de Ayala como traductor indígena de textos culturales: La *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (c. 1615)” en *Fronteras de la Historia*, núm. 10, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005, pp. 83-107.
- Galdo Gutiérrez, Virgilio. *Educación de los curacas: una forma de dominación colonial*. Ayacucho, ediciones Waman Puma, Universidad Nacional de San Cristóbal Huamanga, 1982.
- Gaos, José, “Notas sobre la historiografía” en Álvaro Matute, *La teoría de la historia en México (1940-1973)*. México, Secretaría de Educación Pública, 1974, pp. 66-67. (Sepsetentas: 126).
- Gayol, Víctor, “Nepantla dos mundos” en *Takma. Revista de Historia*, Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, año 5, núm. 8, otoño de 2005, pp. 181-187.
- Gensollen Sorados, Juan, “Una nueva historia del Perú a través de las quilcas” en Portal de Noticias Noticias de la Universidad Mayor de San Marcos. Perú. Artículo en línea. Consultado el 12/11/2014. <http://www.unmsm.edu.pe/noticias/ver/2511>
- Girón de Villaseñor, Nicole. *Perú cronistas indios y mestizos en el siglo XVI*. Trad. de Roberto Gómez Círiza. México, Secretaría de Educación Pública, 1975. (Sepsetentas: 199).
- González Boixo, José Carlos, “Hacia una definición de las crónicas de Indias” en *Letras virreinales de los siglos XVI y XVII*, México, UNAM, 2012, pp. 197-244.
- González Carré, Enrique y Denise Pozzi-Escot, “Arqueología y etnohistoria en Vilcashuamán” en *Boletín de Arqueología del Instituto Francés de Estudios Andinos*, núm. 6, 2002, pp. 79-105.
- González Carré, Enrique. *Los señoríos chankas*. Huamanga, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga-Instituto Andino de Estudios Arqueológicos, 1992.
- González de Holguín, Diego. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua quichua, o del inca*. Estudio introductorio Ruth Moya. Quito, Corporación editora nacional, 1993. (Colección Kashkanchikrakmi: 4).
- González y González, Luis, “La historia de la historia” en *Veinticinco años de la investigación histórica en México*. México, El Colegio de México, 1966. (Ed. especial de *Historia mexicana*).
- Grier Varner, John. *El Inca: the life and times of Garcilaso de la Vega*, Austin, University of Texas, 1963.
- Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII*. México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe. *El primer nueva corónica y buen gobierno*. 4ª ed. Edición crítica de John V. Murra y Rolena Adorno. Traducciones y análisis textual del quechua por Jorge L. Urioste. México, Siglo XXI, 2006. [1980 1ª ed].
- Guaman Poma de Ayala, Felipe. *El primer nueva corónica y buen gobierno*. 1ª reimpr. Edición y prólogo de Franklin Pease, vocabulario y traducción de Jan Szemiński. 3 vol. Lima, Fondo de Cultura Económica, 2005. [1993 1ª ed.].
- Guaman Poma de Ayala, Felipe. *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Edición crítica revisada para la versión digital de John V. Murra y Rolena Adorno. Traducciones y análisis textual del quechua por Jorge L. Urioste. Biblioteca Real de Dinamarca, 2001. Puede consultarse en “el sitio de Guaman Poma:

<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>

- Guibovich Pérez, Pedro, “Cristóbal de Albornoz y el Taki Onqoy” en *Histórica*, vol. 15, núm. 2. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991, pp. 225-226.
- Guillén, Edmundo, “Tres documentos inéditos para la historia de la guerra de Reconquista Inca” en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Peruanos*, vol. 13, núm. 1-2, 1984, pp. 17-46.
- Hampe, Teodoro, “Relación de los encomenderos y repartimientos del Perú en 1561” en *Historia y cultura*, núm. 12, Lima, Museo Nacional de Historia, 1979.
- Harris Roy. *The Origin of Writing*, La Salle, Illinois, Open Court, 1986.
- Havelock, Eric A. *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre la oralidad y la escritura desde la Antigüedad hasta el presente*. Prólogo de Antonio Alegre Gorri, trad. de Luis Bredlow. Barcelona, Paidós, 1996.
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. Trad. de José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica, 1951. (Obras de filosofía).
- Hemming, John. *La Conquista de los incas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1982. [1970].
- Hernández González, Inga Erika. *La visión tlaxcalteca de la conquista en las fuentes de tradición indígena*. Tesis para obtener el título de Licenciado en Historia. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- Hernández López, Conrado. *Edmundo O’Gorman. Ideal de la historia, ética y política*. Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2006. (Colección Investigaciones).
- Hernández, Max. *Memoria del bien perdido. Conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega*. Madrid, Quinto Centenario, 1991.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán o la materia forma y poder de una República eclesiástica y civil*. 2ª ed. en español. Trad. y prefacio de Manuel Sánchez Sarto. México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Hobsbawm Eric y Terrence Ranger (eds.), *La invención de la tradición*. Trad. de Omar Rodríguez. Barcelona, Crítica, 2012.
- Holland, Augusta E. *Nueva crónica: tradiciones artísticas europeas en el virreinato del Perú*. Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 2008. (Archivos de Historia Andina: 42).
- Huamán Zúñiga, Ricardo Fidel, “400 años de lecturas garcilasistas: apuntes sobre la recepción crítica de los *Comentarios reales de los incas*” en Carlos Arrizabalaga y Manuel Prendes (eds.), *Este gran laberinto. Estudios filológicos en el centenario de los Comentarios Reales*. Lima, Universidad de Piura, Academia Peruana de la Lengua, Universidad de Navarra, 2009, pp. 121-145.
- Husserl, Edmund. *Lógica formal y lógica trascendental: ensayo de una crítica de la razón lógica*. Trad. de Luis Villoro. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1962.
- Husserl, Edmundo. *Investigaciones lógicas*. Trad. de Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid, Revista de Occidente, 1929.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. de José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica, 1949.



- Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Pról. y trad. de José Gaos. México, El Colegio de México, 1952.
- Husson, Jean-Philippe, “En busca de las fuentes indígenas de Waman Puma de Ayala. Las raíces incas y *yaruwilka* del cronista indio: ¿invención o realidad?” en *Histórica*, vol. XIX, núm. 1, Lima, julio de 1995, pp. 29-71.
- Husson, Jean-Philippe, “L’art poétique quechua dans la chronique de Felipe Waman Puma de Ayala” en *Amerindia*, núm. 9, 1984, pp. 79-110.
- Jara, Victoria de la, “La solución del problema de la escritura peruana” en *Arqueología y Sociedad*, vol. 2, Lima, Museo de Arqueología y Etnología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, junio de 1970, pp. 27-35.
- Jiménez de la Espada, Marcos, “Borrador de la carta a Joaquín García Icazbalceta” en Leoncio López Ocón y Carmen Pérez Montes (eds.), *Marcos Jiménez de la Espada (1831-1898): tras la senda de un explorador*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000.
- Kauffmann, Federico, “Felipe Guaman Poma de Ayala” en *Biblioteca de hombres del Perú*, 1ª serie, vol. IV, Lima, 1964, pp. 39-75.
- Kubler, George, “The Neo-Inca State (1537-1572)” en *The Hispanic America Historical Review*, vol. 27, núm. 2, 1947, pp. 189-203.
- León Cázares, María del Carmen. *Reforma o extinción: un siglo de adaptaciones de la Orden de Nuestra Señora de la Merced en Nueva España*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004.
- López-Baralt, Mercedes, *Ícono y conquista: Guaman Poma de Ayala*, Hiperion, Madrid, 1988.
- Levillier, Roberto. *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú: su vida, su obra (1515-1582). Años de andanzas y de guerras (1515-1572)*. Madrid, Espasa Calpe, 1935.
- Lienhard, Martin. *La voz y su huella*. 4ª ed. México, Casa Juan Pablos, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2003.
- Lienhard, Martin, “La crónica mestiza en México y el Perú hasta 1620: apuntes para su estudio histórico literario” en *Revista de crítica literaria latinoamericana*, año 9, núm. 17, 1983, pp. 105-115.
- Locke, John. *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*. Trad., introd., notas de Carlos Mellizo, estudio preliminar de Peter Laslett. Madrid, Tecnos, 2006.
- Locke, Leland, “The Ancient Quipu a Peruvian Knot Record” en *American Anthropologist*, New Series, Vol. 14, núm. 12, abril-junio 1912, pp. 325-332.
- Lockhart, James. *El mundo hispanoperuano 1532-1560*. Trad. Mariana Mould de Pease. México, Fondo de Cultura Económica, 1982. (1ª ed. en inglés 1968).
- Lohmann Villena Guillermo, “Una carta inédita de Huaman Poma de Ayala” en *Revista de Indias*, núm. 20. Madrid, abril-junio, 1945.
- López Austin, Alfredo, “Cosmovisión y pensamiento indígena” en Pablo González Casanova, *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*. México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2012. Publicación en línea; puede consultarse en: [http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos\\_final/495trabajo.pdf](http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/495trabajo.pdf)

- López Austin, Alfredo. *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2002.
- Lozada Pereira, Blithz. *Cosmovisión, historia y política en los Andes*. La Paz, CIMA, 2006. (Colección de la Maestría en Historias andinas y amazónicas, Universidad Mayor de San Andrés: 8).
- Lucía Megías, José Manuel, “Manuales de crítica textual: las líneas maestras de la ecdótica española” en *Revista de poética medieval*, núm. 2, 1998, pp. 115-153.
- Lumbreras, Luis Guillermo. *Las fundaciones de Huamanga: hacia una prehistoria de Ayacucho*. Lima, [Club Huamanga], 1974.
- Luque Talaván, Miguel, “‘Tan príncipes e infantes como los de Castilla’ Análisis histórico-jurídico de la nobleza indiana de origen prehispánico” en *Anales del Museo de América*, núm. 12, 2004, pp. 9-34.
- Macchi, Fernanda. *Incas ilustrados: reconstrucciones imperiales en la segunda mitad del siglo XVIII*. Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2009. (Parecos y australes. Ensayos de cultura de la colonia: 4).
- Mariátegui, José Carlos, “El proceso de la literatura” en *7 ensayos sobre la realidad peruana*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979, pp. 149-221.
- Matute, Álvaro (comp.). *El historicismo en México. Historia y antología*. México, Universidad Nacional Autónoma de México –Facultad de Filosofía y Letras, 2002.
- Matute, Álvaro, “Introducción” en Álvaro Matute (comp.), *La teoría de la historia en México (1940-1973)*. México, Secretaría de Educación Pública, 1974, pp. 7-29. (Sepsetentas: 126).
- Matute, Álvaro, “La historiografía positivista y su herencia” en C. Hernández López (coord.), *Tendencias y corrientes de la historiografía mexicana del siglo XX*. México, El Colegio de Michoacán-Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, pp. 33-46.
- Matute, Álvaro, “Crónica: historia o literatura” en *Historia Mexicana*, vol. 46, núm. 4, abril-junio, 1997, pp. 711-722.
- Máynez, Pilar. *Breve antología de cuentos indígenas: aproximación a la narrativa contemporánea*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. XVI.
- Mazzotti, José Antonio. *Coros indios y mestizos del Inca Garcilaso. Resonancias andinas*. Lima, Fondo de Cultura Económica, Bolsa de Valores de Lima, Otorongo Producciones, 1996.
- McEwan, Gordon F. *The Incas. New Perspectives*. Santa Barbara California, ABC Clio, 2006, p.99.
- Means, Philip, “Biblioteca Andina. Essays on the Lives and Works of the Chroniclers, or the Writers of the Sixteenth and the seventeenth Centuries who treated of the Pre-hispanic History and Culture of the Andean Countries” en *Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences*, núm. 29, New Heaven, 1928, pp. 271-525.
- Means, Philip, “Algunos comentarios sobre el manuscrito inédito de Felipe Huamán Poma de Ayala” *American Anthropologist*, vol. 25, núm. 3, julio-septiembre, 1923, pp. 397-405.
- Medina, Rubén D., “La crónica de Indias” en *Multidisciplina, Revista Electrónica de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán*, UNAM, 1993, pp. 151-163, en:

- <http://www.acatlan.unam.mx/repositorio/general/Multidisciplina/Segunda-Epoca/multi-1993-02-11.pdf>
- Meinecke, Friedrich. *El historicismo y su génesis*. Trad. de José Mingarro y Tomás Muñoz. México, FCE, 1943.
- Mignolo, Walter, “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista” en Luis Iñigo Madrigal, *Historia de la literatura hispanoamericana*, vol. 1, Madrid, Cátedra, 1992, pp. 57-116.
- Mignolo, Walter, “El metatexto historiográfico y la historiografía indiana” en *Modern Language Notes*, núm. 96, 1981, pp. 358-402.
- Mignolo, Walter en “Literacy and colonization: The New World Experience” en R. Jara y N. Spadaccini (eds.), *1492-1992 Re/Discovering Colonial Writing*, New York, The Prisma Institute, 1989, pp. 51-96.
- Millones, Luis (Comp.), *El regreso de las huacas. Estudio y documentos el Taki Onqoy siglo XV*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990. (Fuentes en investigaciones para la historia del Perú: 8).
- Miró Quesada, Aurelio, “Prólogo” en Vega, Garcilaso, *Comentarios Reales*. Biblioteca Ayacucho, 1978.
- Miró Quesada, Aurelio. *El Inca Garcilaso y otros estudios garcilasistas*. Madrid, Ediciones de cultura hispánica, 1971.
- Molina, Cristóbal de. *Fábulas y mitos de los incas*. Edición de Henrique Urbano y Pierre Duviols. Madrid, Historia 16, 1989. (Crónicas de América: 48).
- Monsalve, Martín, “Curacas pleitistas y curas abusivos: conflicto, prestigio y poder en los Andes coloniales, siglo XVII” en David Cahil y Blanca Tovías (eds.), *Élites indígenas en los andes: nobles, caciques y cabildantes bajo el yugo colonial*. Quito, Abya Yala, 2003, pp. 159-174.
- Montemayor, Carlos. *La literatura actual en las lenguas indígenas de México*. México, Universidad Iberoamericana, 2001.
- Montemayor, Carlos. *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993.
- Montiel, Edgar, “El Inca Garcilaso en el laberinto de la identidad” en *Nuestra América*, núm. 25, Año IX, enero-abril, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, pp. 105-117.
- Montiel, Edgar, “El Inca Garcilaso y la Independencia de las Américas” en *Cuadernos americanos*, núm. 131, México, Universidad Nacional Autónoma de México- Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2010, pp. 113-132.
- Mosocovich, Viviana, “Yupana-Tabla de contar” en *Revista andina*, núm. 43, 2006, pp. 93-127.
- Murra, John, “El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas” en *El mundo andino. Población medio ambiente y economía*. Lima, Instituto de Estudio Peruanos, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002, pp. 85-125. [1972].

- Murra, John, “En torno a la estructura política de los inka” en *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Presentación de José Matos Mar. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1975, pp. 23-43.
- Murra, John, “Las etnocategorías de un khipu regional” en Carol Mackey *et al.* (eds.), *Quipu y yupana, Colección de escritos*. Lima, Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación Tecnológica, 1990, pp. 53-58.
- Murra, John. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1975.
- Murra, John. *La organización económica del Estado inca*. 3ª ed. Trad. de Daniel R. Wagner. México, Siglo XXI, Instituciones Educativas Particulares, 1983. (Nuestra América: 11).
- Navarro del Águila, Víctor, “¿Don Felipe Waman Puma un cronista ayacuchano?” en *Revista Universitaria del Cuzco*, 2º semestre, núm. 79, 1940.
- No, Song, “La oralidad garcilasista en los *Comentarios reales de los incas*” en *Perspectivas latinoamericanas*, núm. 3, Nagoya Japón, Universidad Nanzan- Centro de Estudios Latinoamericanos, 2006, pp. 161-172.
- Nolasco Pérez, Pedro. *Historia de las misiones mercedarias en América*. Madrid, Gráficas DO-MO, 1966.
- Nordenskiöld, Eland, “El secreto del quipu peruano” en Carol Mackey *et al.* (eds.), *Quipu y yupana, Colección de escritos*. Lima, Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación Tecnológica, 1990, pp. 105-107.
- O’Gorman, Edmundo, “Historia y Vida” en Álvaro Matute, *La teoría de la historia en México (1940-1973)*. México, Secretaría de Educación Pública, 1974. [Publicado originalmente en 1956 en *Dianoia. Anuario de filosofía*].
- O’Gorman, Edmundo, “La conciencia histórica en la Edad Media” en *Historiología. Teoría y práctica*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, pp. 29-66. (Biblioteca del Estudiante Universitario: 130).
- O’Gorman, Edmundo, “La Historia natural y moral de la Indias del Padre Joseph de Acosta” en Edmundo O’Gorman, *Cuatro historiadores de Indias. Siglo XVI. Pedro Mártir de Anglería, Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, Fray Bartolomé de las Casas y Joseph de Acosta*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Alianza Editorial, 1972, pp. 121-181.
- O’Gorman, Edmundo. *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*. 2ª ed. Reproducido de la 1ª edición de 1947. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- Ong, Walter. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. 3ª reimp. Trad. de Angélica Scherp, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- O’Neill, Charles E. y Joaquín María Domínguez (dirs.). *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. 4 vols. Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2001.
- Oré, Fray Jerónimo. *Symbolo católico indiano en el que se declaran los misterios de la fe contenidos en los tres símbolos católicos apostólicos, niceno y de San Anastasio*. Lima, 1598.
- Ortega, Julio, “Garcilaso y el modelo de la nueva cultura” en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. XL, núm. 1, 1992, pp. 199-215.

- Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Introducción de Bronsilaw Malinowsky, Prólogo de Julio Le Riverend. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1991.
- Ossio A., Juan M. *En busca del orden perdido. La idea de la Historia en Felipe Guaman Poma de Ayala*. Lima, Fondo editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008. (Estudios andinos: 5).
- Ossio A., Juan M. *Los indios del Perú*. 2ª ed., Quito, Abya-Yala, 1995. (Colección Pueblos y lenguas indígenas: 8)
- Owen, Bruce D. y Paul S. Goldstein, “Tiwanaku en Moqueagua: interacciones regionales y colapso” en Peter Kaulicke y William Isbell, *Huari y Tiwanaku: modelos vs evidencias*. Lima, Boletín de Arqueología Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 5, 2001, pp. 169-188.
- Padilla Bendezú, Abraham. *Huamán Poma, el indio cronista dibujante*. México, Fondo de Cultura Económica, 1979. (Colección Tierra Firme).
- Palma, Ricardo. *Tradiciones peruanas*. Selección y reseña de la historia cultural del Perú por Raúl Porras Barrenechea. Buenos Aires, W. M. Jackson Inc. Editores, 1945. (Colección Panamericana, 25).
- Pastrana Flores, Miguel. *Historias de la Conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*. México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 2004. (Serie Teoría e Historia de la Historiografía: 2).
- Pastrana Flores, Miguel, “La historiografía de tradición indígena” en *Historia general ilustrada del Estado de México*. México, El Colegio Mexiquense, 2011, pp. 57-85.
- Pease, Franklin, “Crónica de la elaboración de una historia” en Pease, *Las crónicas y los Andes*. Lima, Fondo de Cultura Económica - Pontificia Universidad Católica del Perú: Instituto Riva Agüero, 1995, pp. 15-63.
- Pease, Franklin, “Los incas en la colonia” en Nicanor Domínguez (coord.), *Los incas en la colonia. Estudios sobre los siglos XVI, XVII y XVIII en los Andes*. Lima, Museo Nacional de Antropología, Arqueología e Historia del Perú, y Ministerio de Cultura, 2012, pp.199-215.
- Pease, Franklin. *Breve historia contemporánea del Perú*. México, Fondo de Cultura Económica, 1995. (Colección Popular: 517).
- Pease, Franklin. *Las crónicas y los Andes*. 2ª ed. Lima, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Pease, Franklin. *Los incas*, 4ª ed., 1ª reimp. Lima, Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009.
- Pease, Franklin. *Los últimos incas del Cuzco*. Madrid, Alianza, 1991.
- Peralta Sosa, José María de y José María de Peralta Reglado, “Oro y sangre en Cajamarca” en *Norba. Revista de Historia*. Universidad de Extremadura, vol. 18, 2005, pp. 163-175.
- Pereyra Chávez, Nelson, “Un documento sobre Guaman Poma de Ayala existente en el archivo departamental de Ayacucho” en *Histórica*, vol. 21, núm. 2. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997, pp. 261-270.
- Pérez Gerardo, Diana Roselly, *Garcilaso de la Vega y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl: elementos de criollismo en dos proyectos historiográficos*. Tesis para obtener el título de Licenciada en

- Estudios Latinoamericanos. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- Plas, Sophie, “Une source européenne de la *Nueva corónica y buen gobierno* de Guaman Poma” en *Journal de la Société des Americanistes*, núm. 82, 1996, pp. 97-116.
- Porras Barrenechea, Raúl. *El testamento de Pizarro*. Texto inédito, con prólogo y notas de Raúl Porras Barrenechea. París, Imprimeries les Presses Modernes, 1936.
- Porras Barrenechea, Raúl, "Tres cronistas del Inkario: Juan de Betanzos (1510-1576), Titu Cusi Yupanqui (1529-1570), Juan Santa Cruz Pachacutic" en *La Prensa*, Lima, 1 de enero de 1942.
- Porras Barrenechea, Raúl, “La crónica india” en *Indagaciones Peruanas. El Legado quechua*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto Raúl Porras Barrenechea, 1999, pp. 37-50. (Obras completas de Raúl Porras Barrenechea: I). [1946].
- Porras Barrenechea, Raúl. *El Inca Garcilaso de la Vega: 1539-1616*. Lima, Lumen, 1946.
- Porras Barrenechea, Raúl, “Quipu y quilca” en *Indagaciones Peruanas. El Legado quechua*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto Raúl Porras Barrenechea, 1999, pp. 123-162. (Obras completas de Raúl Porras Barrenechea: I). [1946].
- Porras Barrenechea, Raúl, “El cronista indio Felipe Huamán Poma de Ayala” en *Indagaciones Peruanas. El Legado quechua*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto Raúl Porras Barrenechea, 1999, pp. 51-122. (Obras completas de Raúl Porras Barrenechea: I). [1946].
- Porras Barrenechea, Raúl. *El cronista indio Felipe Huamán Poma de Ayala*. Lima, Editorial Lumen, 1948.
- Porras Barrenechea Raúl, “Mito y épica incaicos” en *Indagaciones peruanas. El legado quechua*. Lima, Universidad Mayor de San Marcos, Instituto Raúl Porras Barrenechea, 1999, pp. 263-275. (Obras completas de Raúl Porras Barrenechea: I). [1951].
- Porras Barrenechea, Raúl. *El Inca Garcilaso en Montilla, 1561-1614*. Lima, San Marcos, 1955.
- Porras Barrenechea, Raúl. *El cronista Felipe Huaman Poma de Ayala*. Lima, s/e, 1971.
- Porras Barrenechea, Raúl. *Los cronistas del Perú: 1528-1650*. Lima, Grace, 1962.
- Porras Barrenechea, Raúl. *Mito, tradición e historia del Perú*. Lima, Retablo de papel ediciones, 1973.
- Porras Barrenechea, Raúl. *Pizarro*. Prólogo de Luis Alberto Sánchez, portada e ilustraciones de Félix Nakamura. Lima, Pizarro, 1978.
- Prado Tello, Elías, “Retazos de la historia de Huamanga: Episodios de la vida de D. Felipe Guaman Poma de Ayala, célebre cronista ayacuchano”. *El Estandarte Católico*, año 51, núm. 1295, 15 de octubre de 1952.
- Prado Tello, Elías. *Y no ay remedio*. Lima, Centro de Investigaciones para la Amazonía, 1991. (Número homenaje al Primer Congreso Nacional de Historia del Perú).
- Prescott, William. *Historia de la Conquista del Perú*. Madrid, Machado libros, 2006. (Papeles del tiempo: 6). [1847].
- Quispe-Agnoli, Rocío. *La fe andina en la escritura: resistencia e identidad en la obra de Guaman Poma de Ayala*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2006.

- Radicati di Primeglio, Carlos, “El cromatismo en los quipus. Significado del quipu de canutos”, en Carol Mackey *et al.* (eds.), *Quipu y yupana, Colección de escritos*. Lima, Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación Tecnológica, 1990, pp. 39-50.
- Radicati di Primeglio, Carlos. *Introducción al estudio de los quipus*. Lima, Biblioteca de la Sociedad Peruana de Historia, 1951. (Serie Monografías: 1).
- Radicati di Primeglio, Carlos. “La Yupana” en *Estudios sobre los quipus*. Lima, Fondo editorial de la Universidad Mayor de San Marcos, COFIDE, Instituto Italiano de Cultura, 2006, pp. 265-354.
- Radicati di Primeglio, Carlos, “El secreto de la quilca” en *Estudios sobre los quipus*. Lima, Fondo editorial de la Universidad Mayor de San Marcos, COFIDE, Instituto Italiano de Cultura, 2006, pp. 355-408.
- Rama, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*. México, Siglo XXI, 1982.
- Ratto, Luis Alberto, “Inca Garcilaso de la Vega” en *Nuestra América* núm. 25, enero-abril 1989, pp. 11-36. [1ª ed., Lima, Universitaria, 1964].
- Regalado de Hurtado, Liliana. *El Inca Titu Cusi Yupanqui y su tiempo: los incas de Vilcabamba y los cuarenta primeros años del dominio español*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1997. (Biblioteca Lo que debo de saber: v.3).
- Regalado de Hurtado, Liliana, “Estudio preliminar” en Titu Cusi Yupanqui, *Instrucción al licenciado Lope García de Castro*. Paleografía de Deolinda Villa e índices de Juan Dejo. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992, pp. XI-LVIII.
- Regalado Hurtado, Liliana, “Los derechos de los indígenas: Bartolomé de las Casas y su influencia sobre las crónicas andinas” en Margarita Guerra y Oswaldo Olguín, *Sobre el Perú: Homenaje a José Agustín de la Puente Candamo*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002, pp. 1009-1025.
- Regalado Hurtado, Liliana, “El estudio de las fuentes coloniales y la historiografía actual” en Margarita Guerra y Denisse Rouillon (eds.) *Historias paralelas: actas del Primer Encuentro de Historia Perú-México*, Lima- Zamora, Michoacán, Pontificia Universidad Católica del Perú, El Colegio de Michoacán, 2005, pp. 18-32.
- Riva Agüero, José de la, “Elogio del Inca Garcilaso de la Vega” y “Examen de la segunda parte de los Comentarios reales” en Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú. Segunda parte de los Comentarios reales de los Incas*, edición de Ángel Rosenblat, 2v. Buenos Aires, Emecé Editores, 1949, pp. VII-XLIX.
- Rivadeneira, Pedro de, *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano en Obras escogidas. Con una noticia de su vida y juicio crítico de sus escritos por Vicente de la Fuente*, Madrid, Atlas, 1952.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, “La universalidad de lo ch’ixi: miradas de Waman Puma” en Hemispheric Institute, <http://hemisphericinstitute.org/hemi/en/e-misferica-71/rivera-cusicanqui>.
- Romero Galván, Rubén, “Introducción”, en Rubén Romero Galván (coord.), *Historiografía novohispana de tradición indígena*, 1ª ed. México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 2003. (Serie Historiografía mexicana, 1), pp. 9-20.

- Romero Galván, José Rubén. *Los privilegios perdidos: Hernando Alvarado Tezozómoc, su tiempo, su nobleza y su crónica mexicana*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003, 168p. (Serie teoría e historia de la historiografía: 1).
- Romero Galván, José Rubén, “Memoria, oralidad e historia en dos cronistas nahuas” en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 38, 2007, pp. 165-182.
- Rostworowski, María, “Los kipu en la planificación inca” en Carol Mackey *et al.* (eds.) *Quipu y yupana, Colección de escritos*. Lima, Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación Tecnológica, 1990, pp. 59-65.
- Rostworowski, María. *Historia del Tahuantinsuyu*. 2ª ed., 6ª reimp. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1999, 359p. (Historia andina: 13).
- Rowe, John, “La mentira literaria en la obra de Martín de Murúa” en *Homenaje a Aurelio Miró Quesada*. Lima, Villanueva, 1987, pp. 753-761.
- Sáenz de Santa María, Carmelo, “Estudio preliminar” en *Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega*. Madrid, Atlas, 1965, pp. IX-LXXVIII. (Biblioteca de autores españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días: CXXXII).
- Sáenz de Santa María, Carmelo. *Garcilaso de la Vega, el Inca*. Madrid, Historia 16, 1987.
- Sánchez, Luis Alberto, *Garcilaso Inca de la Vega, primer criollo*, Lima, Fondo del Libro del Banco de los Andes, 1979.
- Salas de Coloma, Miriam. *Estructura colonial del poder español en el Perú: Huamanga (Ayacucho) a través de sus obrajes, siglos XVI-XVIII*. 2 vol. Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.
- Salomon, Frank. *The Cord Keepers: Khipus And Cultural Life in A Peruvian Village*. Durham, Duke University, 2004. (Latin America otherwise: Languages, empires, nations).
- Sánchez, Luis Alberto. *Garcilaso Inca de la Vega, primer criollo*. Lima, Fondo del Libro del Banco de los Andes, 1979.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro. *Historia de los Incas (Segunda parte de la Historia General Llamada Índica*. Madrid, Atlas, 1965. (Biblioteca de Autores españoles: 135).
- Sarmiento de Gamboa, Pedro. *Historia de los incas*. Madrid, Miraguano-Polifemo, 1988. (Viajeros hispánicos).
- Sempat Assadourian, Carlos. *Transiciones hacia el sistema colonial andino*. México - Lima, El Colegio de México – Instituto de Estudios Peruanos, 1994.
- Serna Arnaíz, Mercedes, “El Inca Garcilaso y sus maestros españoles” en Carolos Oyola Martínez, *IV Centenario Comentarios reales de los Incas 1609-2009*. Lima, Universidad Inca Garcilaso de la Vega, 2009, pp. 123-145.
- Stern, Steve, “Algunas consideraciones sobre la personalidad histórica de Don Felipe Guaman Poma de Ayala” en *Histórica*, vol. 2, núm. 2. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1978, pp. 225-228.
- Stern, Steve. *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española. Huamanga hasta 1640*. Trad. de Fernando Santos Fontenla. Madrid, Alianza editorial, 1986.
- Tello, Julio. *Las primeras edades del Perú por Guaman Poma. Ensayo de interpretación*, Lima, Pedro Rojas Ponce y Hermán Ponce, 1939.



- Topic, John R., “De ‘audiencias’ a archivos: hacia una comprensión del cambio en los sistemas de registro de la información en los Andes” en Marco Curatola Petrocchi y José Carlos de la Puente Luna, (eds.) *El quipu colonial: estudios y materiales*. Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013, pp. 33-63.
- Urioste, Jorge L., “Estudio analítico del quechua en la *Nueva corónica*” en Guaman Poma de Ayala, *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. 4ª ed. México, Siglo XXI, 2006, pp. XX-XXXI.
- Urrutia, Jaime, “Las modificaciones regionales siglo XVI” en *Aquí nada ha pasado. Huamanga siglos XVI –XX*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Comisión de Derechos Humanos, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2014. (Estudios Históricos del IEP: 64)
- Valcárcel, Carlos Daniel. *Garcilaso el Inca humanista*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995, 244p.
- Valcárcel, Carlos Daniel, “Garcilaso Chimpucollo” en *Nuestra América* # 25, Año IX, enero-abril 1989, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos: UNAM, 1989, p. 55-63.
- Valcárcel, Luis, “Garcilaso y Guaman Poma” en *Revista del Museo Nacional*, 1er semestre, t. VIII, núm. 1, 1939.
- Varallanos, José, “Ubicación de los tres Huánucos y el suelo natal de Poma de Ayala” en *Tierra*, año II, núms. 12-15, Ambo, Perú, diciembre de 1938, enero-marzo, de 1939.
- Vargas Llosa, Mario, “El Inca Garcilaso y la lengua de todos” en Raquel Chang-Rodríguez, *Entre la espada y la pluma. El Inca Garcilaso de la Vega y sus Comentarios reales*. Lima, Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010, pp. 19-28.
- Varón Gabai, Rafael, “El Taki Onqoy: las raíces andinas de un fenómeno colonial” en Luis Millones, *El retorno de las huacas*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1990, pp. 331-405. (Fuentes e investigaciones para la historia del Perú: 8).
- Vásquez Galicia, Sergio Ángel. *Interpretación histórica e identidad en dos cronistas novohispanos: análisis historiográfico de las obras de Diego Muñoz Camargo y Chimalapain Cuauhtlehuauitzin*. Tesis para obtener el grado de Maestro en Historia. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.
- Vásquez Galicia, Sergio Ángel. *La historia de las indias de Diego Duran y Los albores del criollismo*. Tesis para obtener el título de Licenciado en Historia. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- Vásquez Galicia, Sergio Ángel. *La identidad de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl a través de su memoria histórica análisis historiográfico*. Tesis de Doctorado en Historia. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.
- Vásquez Gonzáles, José María. *Huamanga: historia, tradición y cultura: desde la época prehispánica hasta la histórica Batalla de Ayacucho de 1824*. 2ª ed. Ayacucho, José María Vásquez Gonzáles, 2011.
- Vázquez Morales, Luis Manuel. *La conciencia histórica en la Historia tolteca chichimeca*. Tesis para obtener el título de Licenciado en Historia. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

- Vega, Garcilaso de la. *Comentarios reales de los incas*. 2ª reimp., 2 v., edición, índice analítico y glosario de Carlos Aranibar. México, Fondo de Cultura Económica, 2004. [1ª ed. 1991].
- Vega, Garcilaso de la. *Commentarios reales de los incas*. Ed. facsimilar de la edición *princeps* de 1609 preparada por Miguel Ángel Rodríguez Rea y Ricardo Silva-Santisteban. Lima, Universidad Ricardo Palma, Biblioteca Nacional del Perú, Academia Peruana de la Lengua, 2009.
- Vega, Garcilaso de la. *Historia general del Perú. (Segunda parte de los Comentarios Reales de los Incas)*. Edición al cuidado de Ángel Rosenblat. “Elogio del autor y examen de la segunda parte de los *Comentarios Reales*” por José de la Riva Agüero. Buenos Aires, Emecé editores, 1944. 3 vols., mapas, escudo de armas.
- Villariás Robles, Juan, “Reyes, edades y épocas del Perú prehispánico” en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. 59, núm. 1, 2004, pp. 107-156.
- Wachtel, Nathan. *Los vencidos: los indios del Perú frente a la Conquista española (1530-1570)*. Trad. Antonio Escohotado. Madrid, Alianza editorial, 1976.
- Zuidema, Tom, “Mito e historia en el antiguo Perú” en *Allpanchik*, núm. 10, 1977, pp. 5-52.
- Zudeima, Tom, “La organización religiosa del sistema de panacas y memoria en el Cuzco incaico” en Jean Jaques Decoster (ed.), *Incas, indios y cristianos. Élités indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*, Cusco, Centro Bartolomé de las Casas, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2002.