

GUAMAN POMA Y LA HISTORIOGRAFIA INDIANISTA DE LOS SIGLOS XVI Y XVII

Juan Ossio

En un artículo anterior (Ossio 1973) he intentado demostrar que la *Nueva corónica y buen gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala fue pensada bajo categorías míticas que correspondían al pensamiento andino y que el título que mejor expresaba este pensamiento era "Carta al Rey". Ahora me quiero ocupar de su naturaleza de "nueva corónica", es decir del impacto de la historiografía española de los siglos XVI y XVII en este manuscrito y de la manera cómo ésta fue reinterpretada por el cronista indio.

Con este análisis espero cumplir dos propósitos: primero, destacar los fundamentos ideológicos y sociales bajo los cuales se elaboraron las crónicas sobre el Perú de los siglos XVI y XVII, y segundo, usar estos fundamentos como parámetro para destacar mejor la naturaleza indígena del pensamiento de Guaman Poma.

Esperamos que al confrontar dos sistemas de pensamiento radicalmente opuestos, nuestro conocimiento de la literatura que se inspiró en estos sistemas surgirá enormemente enriquecido.

a. LA ACTITUD ESPAÑOLA HACIA EL PASADO Y SU REFLEJO EN LAS CRONICAS DEL SIGLO XVI Y PRINCIPIOS DEL XVII

La actitud española hacia el pasado se forjó bajo el influjo de dos tradiciones: la cristiana y la clásica. Hasta aquí, la actitud española era similar a la que se encontraba en otras partes de la Europa del siglo XVI. La primera de estas tradiciones se basa en un concepto lineal del tiempo. Esta hunde sus raíces en la noción de una providencia que realiza su voluntad en los asuntos humanos desde el tiempo de la Creación hasta el Ultimo Juicio. Según este concepto,

"...cada agente humano sabe lo que le apetece y procura alcanzarlo; pero no sabe por qué lo apetece, siendo la razón de esto que Dios le ha despertado ese apetito a fin de adelantar el proceso de realización de sus divinos propósitos. En un sentido,

pues, el hombre es el agente de toda la historia, porque todo cuanto pasa en la historia pasa por voluntad suya; pero en otro sentido Dios es el único agente histórico, porque sólo debido a la actividad de su providencia, las operaciones de la voluntad humana conducen en cualquier momento a un resultado dado, y no a un resultado diferente. Pero, además, en un sentido, el hombre es el fin para el cual acontecen los sucesos históricos, puesto que los propósitos divinos consisten en la bienaventuranza del hombre; pero en otro sentido el hombre existe meramente como un medio para la realización de los fines de Dios, puesto que Dios lo creó solamente con el fin de realizar sus propósitos en términos de vida humana" (Collingwood 1965: 55).

Según esta actitud la historia se ve como un proceso continuo que tiene un principio definido y que va dirigido a un fin definitivo. Involucrada en este proceso está la raza humana, es decir, las criaturas de Dios. En este Principio Unitario todas las culturas y fronteras étnicas se eliminan permitiendo el desarrollo de una historia universal.

"Para el cristiano, todos los hombres son iguales ante Dios: ya no hay pueblo elegido; no hay raza o clase privilegiada; no existe ninguna sociedad cuyos destinos sean más importantes que los demás" (Collingwood 1965: 56).

En un punto preciso de este proceso lineal ocurre la vida histórica de Cristo. Este acontecimiento se convierte en un punto focal, de suerte que todo lo acontecido antes de su nacimiento es visto como una preparación para éste y todos los acontecimientos subsiguientes se ven como afectados por éste.

"Habiendo dividido al pasado en dos, naturalmente se tenderá, entonces, a subdividirlo, distinguiendo de este modo otros sucesos, no tan decisivos como el nacimiento de Cristo, pero importantes a su modo, de tal suerte que cuanto acontece después de ellos aparecerá de diferente calidad a cuanto aconteció antes" (Collingwood 1965: 57).

Estas características atribuidas por Collingwood a la historiografía cristiana en general, son también atribuibles a los historiadores españoles que nos conciernen. Después de consolidada la conquista de América, los españoles buscaron vincular a los indígenas americanos a tablas genealógicas tomadas del Antiguo Testamento. Los indios, como cualquier raza humana, fueron tenidos por descendientes de Adán y Eva y hubieron muchos argumentos sobre la rama de que descendieron. Algunos teóricos, como Benito Arias Montano, sostuvieron la idea de que ellos eran descendientes de Ophir, hijo de Jectan y nieto de Sem. Esta idea fue acogida por algunos cronistas del Perú, como es el caso del sacerdote Miguel Cabello Balboa, un contemporáneo de Guaman Poma.

La primera parte de la crónica de Cabello examina las distintas dinastías bíblicas antiguas con vistas a probar la conexión entre la descenden-

cia india y Ophir. En esta parte, este cronista da una tabla histórica para el mundo antiguo basándola en la versión hebrea del Antiguo Testamento. Para evitar los resultados discordantes de aquellos que habían tratado previamente de construir una genealogía dentro de una escala de tiempo, él prefiere seguir la versión hebrea de la Biblia... “porque es la más aceptable entre los escritores...” De acuerdo a esta versión, desde el principio del mundo hasta Noé pasaron 1656 años, y desde el Diluvio (cuando empezó la segunda edad) hasta Abraham (con quien empezó la tercera edad), 292 años, lo que nos da un total de 1948 años. Además de esta versión, también se refiere a los intérpretes que son seguidores de Beda, el Venerable, San Isidoro y otros, quienes sostenían que desde la creación hasta el Diluvio habían pasado 2242 años y de ahí a Abraham 942 años, dando un total de 3184 años. La diferencia entre las dos cuentas es de 1236 años. Después de estas versiones, Cabello construye una tabla retrocediendo desde el nacimiento de Cristo y da 3961 años a la primera generación que siguió después de Adán y Eva y que vivió en los campos de Ebrón, y 2304 años a.C. al Diluvio (Cabello Valboa 1951: 19-26).

Es una característica de las crónicas españolas del siglo XVI el ver a España como una nación escogida por Dios para llevar Su palabra a las tierras descubiertas, y a los acontecimientos de la historia como ligados a los esquemas generales de la Providencia. Esta visión es similar a la noción israelita de ser ellos la gente escogida, pero en el contexto cristiano dicha noción tuvo matices distintos que se hicieron presentes ya desde principios del siglo XV (Castro 1949, parte I). Estos matices están claramente expresados en las palabras de Cieza de León, quien apoya la idea de que los indios y los españoles y todas las demás razas comparten en común su descendencia de Adán y Eva, y que

“... el Hijo de Dios descendió de los cielos a la tierra, y vestido de nuestra humanidad, recibió cruel muerte de cruz para nos redimir y hacer libres del poder del demonio, el cual demonio tenía estas gentes por la permisión de Dios, opresas y captivas tantos tiempos había; era justo que por el mundo se supiese en que manera tanta multitud de gentes como de estos indios había fue reducida al gremio de la santa madre Iglesia, con trabajo de españoles; que fué tanto, que otra nación alguna de todo el universo no los pudiera sufrir. Y así los eligió Dios para una cosa tan grande, más que a otra nación alguna” (Cieza de León ? : 132).

Cieza de León da este argumento como un motivo adicional para escribir su crónica. Tenía que informar al mundo sobre las obras realizadas por los españoles justificando la fe que Dios había depositado en ellos. En esta versión de la ideología cristiana se ve al pueblo español como al nuevo mesías, el vehículo de enseñanzas de Cristo, trayendo la salvación a otras razas. Así, mesianismo e imperialismo fueron concep-

tos complementarios en España, siendo el primero una motivación y una justificación para el segundo¹.

Si la contribución fundamental de la actitud cristiana ante el pasado fue el concebir a la historia como un proceso lineal, a continuación veremos que la contribución clásica fue la de normar el arte de escribirla y alentar un mayor énfasis en el rol del hombre en el proceso histórico.

Fray Martín de Murúa —que tuvo vínculos cercanos con Guaman Poma— es un ejemplo representativo para comprender como un cronista de fines del XVI y comienzos del XVII entendió su tarea de escribir historia de acuerdo a los cánones clásicos. En la Introducción de su *Historia general del Perú*, nos dice:

“Aunque muchos han tocado los sucesos de los Ingas señores un tiempo de aquellas provincias del Pirú y aun algunos han hecho particulares libros con todo eso, si se a de guardar el rigor de lo que quiere decir Historia conforme la definió Zizerón en el libro 2º de sus oraciones que dijo que la historia era testigo de los tiempos Luz de la Verdad Vida de la memoria Maestra de la Vida y Correo de la Antigüedad, ninguno pienso que a cumplido con todas estas condicionales con el rigor que yo he deseado cumplir, porque he conferido lo que escribo con los testigos de entreambos tiempos comunicando... con los Indios de mayor edad y discurso y revolviendo su modo de archivos y depósitos más olvidados y sepultados con que se a dado la luz posible a la verdad que se busca, y vida a la memoria que se iba a acabar... con que se ha seguido el último fin que se pretende en la historia, que es recreando enseñar a vivir a los que leen con el ejemplo de los que pasaron todo lo uno y lo otro...” (Murúa 1962, vol. I: 19).

La razón dada por el padre Murúa de haber “conferido” con “los testigos de entrambos tiempos” es, para Antonio Maravall, la actitud típica del Renacimiento en España y “fuera de España”; según él, la experiencia personal era la base para obtener un conocimiento verdadero sobre el mundo. Además reconoce que esta actitud estaba presente en la Antigüedad y que durante el Renacimiento adquirió su máximo desarrollo (Maravall 1963: 110-31).

1. Esta fue la única idea que en el debate sobre la legitimidad de la Conquista no fue impugnada, aun cuando se dio tanto énfasis a la igualdad universal de los seres humanos. Obviamente es aquí que yace la gran paradoja de la interpretación de los teólogos españoles de la ideología cristiana. En esta ideología cristiana todos los hombres se consideraban como iguales, pero dado que el Cristianismo es la fuente de toda verdad, los españoles, elegidos por Dios, tenían el derecho y el deber de llevar la verdad a otros, aun si esto comportaba intervención y conquista. Así, por un lado, el Cristianismo propagó la idea de igualdad, pero por otro, trajo divisiones profundas entre los poseedores privilegiados de la verdad y los paganos sin privilegios (en nuestra época serían los poseedores privilegiados de la civilización y el progreso, y los primitivos).

Aunque probablemente los propósitos de Murúa no fueron más allá de registrar pasivamente lo que le transmitían, dejando de lado, sin reconciliar, las versiones contradictorias; y, por otro lado, de explicar los acontecimientos aduciendo la intervención de Dios y del Demonio, hay no obstante una preocupación por la verdad que es cercana a nuestra actitud moderna con respecto al pasado y que se liga con el proceso de secularización del pensamiento europeo del siglo XVI. La diferencia entre su quehacer histórico y el nuestro es que mientras él sigue oscilando entre el mito y la historia, entre utilizar el pasado para justificar el presente y buscar la objetividad de los datos, la historiografía contemporánea no busca fines utilitarios sino tan solamente alcanzar la verdad.

La "crónica" fue el género más típico de la historiografía española². Hundía sus raíces en las costumbres del Medioevo, especialmente en las canciones épicas que eran parte de las tradiciones orales. "En Europa —dice Porras— y particularmente en España, la crónica había surgido como una rama del árbol épico. La crónica castellana se nutrió de la vieja cepa popular de los Cantares de Gesta" (Porras 1962: 9). La "crónica" había sido siempre —aun en sus primeras formas— un testimonio de alabanza en el que eran exaltados los eventos y los hechos de la vida del Príncipe. Generalmente la crónica fue escrita por mandato real y tenía un fuerte tono moralizante que proveyó un terreno fértil para la incorporación de las pautas de la historiografía clásica. La crónica de Alfonso el Sabio (siglo trece) conocida como *Primera Crónica General* fue el primer intento de registrar los orígenes de España; en este intento fueron usados toda clase de documentos sin que los autores que participaron en su redacción pusieran mucha atención en si eran originales o no. La justificación de esto fue que la primera función de una crónica es la de entretener y moralizar a la audiencia (Sánchez Alonso 1947, vol. I: 23). Esta actitud se mantuvo, y como veremos al referirnos a las crónicas de los siglos XVI y XVII, se complementó por un deseo genuino de buscar la verdad objetiva.

2. El español moderno tiene esta narrativa histórica como "crónica", pero en el siglo XVI como "chronica". Esta manera de escribirse estaba recomendada por el *Diccionario de la Lengua Castellana*, publicado en 1729. Este *Diccionario* da como significado: "Historia o Annales en que se trata de la vida de los Reyes, e de otras personas heroicas en virtud, armas o letras. Es voz griega, y aunque muchos escriben Corónica, es error conocido. . . Confirman esto Beda, Adon y Afuerdo en sus martyrologios. De esto sirven los buenos y malos exemplos de las chronicas; hacernos prudentes, viendo los daños ajenos y recatados, leyendo su peligro" (*Diccionarios de la Lengua Castellana*, 1729). Según el *Diccionario crítico etimológico de la Lengua Castellana* de Corominas, el término "crónica" está tomado del latín "chronica" o "chronicorum" que significa "libros de cronología". "Por otra parte estuvo muy extendida la variante coronica. . . favorecida por la etimología popular, pues las crónicas solían tratar de los hechos de personajes coronados, pero su punto de arranque pudo ser fonético en castellano mismo. . ." (Corominas 1954: T. I, 949). La última edición del *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* (1956) define "crónica" como "Historia en que se observa el orden de los tiempos" (p. 355).

La crónica se introdujo en el Perú para registrar los hechos de los españoles y como un intento de reconstruir el pasado de las poblaciones indígenas. La crónica fue llamada a desempeñar un papel importante dentro de la estrategia de la administración colonial. A la vez que registraba y exaltaba las hazañas de aquellos que participaron en la conquista, también dio cuenta de la población indígena dentro de un marco sociológico e histórico, con el que los españoles buscaron encontrar el conocimiento necesario para gobernarlos y justificar su invasión.

Para los primeros conquistadores, como para sus descendientes, la aprobación de la crónica fue de gran importancia para apoyar sus peticiones ante la Corona. Las crónicas alababan sus hazañas y los presentaban como héroes; distinguían a los leales de los desleales. Y esta era la clase de información vital requerida por los Reyes de España para elaborar su sistema de recompensas políticas. Así, las crónicas no sólo proveyeron a sus lectores ejemplos moralizantes, sino que respaldaron las peticiones por recompensa de los participantes en la conquista y de sus descendientes. La importancia de esta segunda función de la crónica puede juzgarse por la gran cantidad de "Provanzas e Informaciones de Servicios" que se enviaron al Consejo de Indias y que se guardan ahora en el Archivo de Indias de Sevilla. En estos se buscaba recompensas o la confirmación de algún "repartimiento" o "merced", a los cuales se creían con derecho. Incluían un largo informe acerca de sus méritos, de hazañas hechas por ellos o por sus ancestros acompañado con pruebas de que eran descendientes de matrimonios legítimos, sancionados por la Iglesia Católica y sin ninguna contaminación de sangre judía o mora. Igualmente contenían testimonios y firmas de testigos, como también citas de diferentes crónicas donde se registraban sus hazañas. Así, la historia, tal como fue escrita por estos cronistas era literalmente un "testigo de los tiempos", como dice Murúa, citando a Cicerón. Esta importancia social atribuida a las crónicas se ejemplifica claramente en una carta publicada por Levillier en *Gobernantes del Perú*, bajo el título: "Carta del Dr. Loarte al Presidente del Consejo de Indias". En ella se incluye una petición del Cabildo del Cuzco protestando contra "los cronistas, que no vieron ni entendieron los hechos de la Conquista, y escriben sin averiguar la verdad"; además comenta sobre el derecho del Rey de España en los territorios americanos y sobre los méritos de los descubridores, conquistadores y demás pobladores. El propósito principal de esta carta es el de quejarse de la omisión que los cronistas hacen en sus escritos de sus antecesores. No es tanto una crítica del trabajo histórico en sí, cuanto a la exclusión que se ha hecho (Levillier 1921-26, vol. VII).

Con respecto a las crónicas medioevales que tenían como propósito el exaltar los hechos del príncipe y otorgarle al pasado un valor ejemplar, la crónica indiana mantendrá estas características, pero también introducirá algunos cambios: ahora no sólo nobles son convertidos en héroes sino también rudos conquistadores de extracción social baja.

Así, el conquistador aunque de origen social bajo era capaz de ascender en el orden jerárquico de su sociedad obrando en servicio del Rey. De aquí que se considerase a la crónica como una fuente vital para validar los derechos a posiciones sociales altas, dentro de un sistema que dio tanto valor a las hazañas individuales de aquellos que querían mejorar de suerte.

Las primeras crónicas escritas en el Perú se preocuparon principalmente de los hechos de los españoles durante la Conquista y luego de las Guerras Civiles que duraron desde 1538 hasta 1550³. En estos primeros años, los cronistas se interesaron en el mundo indígena tan sólo para utilizarlo como telón de fondo para destacar las hazañas de los conquistadores. Sus descripciones eran superficiales, confinadas tan sólo a lo que veían y sin ningún interés de ir más allá de la reciente guerra entre los hermanos Inca, Huáscar y Atahualpa. Las indagaciones formales sobre el pasado indígena en sí sólo comenzaron después que la administración colonial se hubo asentado, pasada la agitación de la Conquista y después que la colonización española comenzó a ser influida por el debate jurídico sobre la legitimidad de la Conquista española⁴. Este debate tuvo una gran influencia en los escritos históricos sobre los indios. Desde entonces se pueden distinguir dos tendencias antagónicas que pautan los escritos históricos sobre los indios: una, favorable a los indígenas y muy crítica de la dominación extranjera; la otra, desfavorable y defensora de la administración colonial.

La justificación de la Conquista española se basó en principios religiosos bajo los cuales el Papa tenía la prerrogativa de conceder territorios recientemente descubiertos a cualquier príncipe cristiano que a su vez se obligase a propagar la fe cristiana. El Papa Alejandro VI en su bula "Inter Caetera" (1493) concedió los territorios descubiertos por Colón a los Reyes Católicos de España. Pero aunque su concesión pudo considerarse como sagrada, no impidió que algunos sacerdotes protestaran contra la legitimidad de la Conquista. Así, en los primeros años del siglo XVI, algunos sacerdotes elevaron sus protestas contra el maltrato y la explotación de los indios por los españoles. Siguiendo esta línea, en 1515, Bartolomé de las Casas comenzó su campaña contra la pretendida legitimidad de la Conquista denunciando la explotación de los encomenderos.

3. Porras en su clasificación cronológica de los cronistas peruanos divide los primeros cronistas de tres maneras: cronistas del Descubrimiento (1524-1532), cronistas de la Conquista (1532-1537) y cronistas de las Guerras Civiles (1538-1550). Sólo después de establecer esta ordenación comenzó a clasificar a los cronistas que trataban sobre los Incas. Así, esta misma clasificación progresiva refleja muy precisamente el desarrollo de la crónica y su estrecha relación con los acontecimientos sociales principales y, en especial destaca el momento en que el pasado indígena comenzó a ser de incumbencia para los historiadores españoles (Porras Barrenechea 1962: 19).
4. No obstante, algunos intentos fueron llevados a cabo por Francisco Pizarro para comprender la realidad indígena y con el fin de distribuir las encomiendas.

Su vigorosa protesta recorrió muy pronto todo el orbe cristiano llegando hasta Carlos V quien, eventualmente, se mostró preocupado —al igual que posteriormente sus sucesores— tratando en adelante de justificar por todos los medios la Conquista. Tanto fue así que inclusive pidió a su “Cronista Oficial del Reino” dedicarse él mismo a estudiar las colonias (como señala Rómulo de Carbia) creando, como corolario en 1571, el puesto de “Cronista Mayor” para escribir la historia de las colonias⁵.

Así, el padre Las Casas comenzó a influir grandemente en los escritos históricos que desde entonces comenzaron a nutrirse del mundo indígena, en un esfuerzo para comprender sus instituciones y establecer el mejor modo de gobernarlos; y para justificar la invasión. Defensores de los indios como Las Casas, Soto y muy especialmente Fray Francisco de Vitoria elevaron severas críticas a la Conquista, llegando a cuestionar seriamente algunos puntos que la sustentaban, pero al mismo tiempo dejaron algunas salidas para que el Rey de España descargara su conciencia sin tener que renunciar a sus nuevas adquisiciones. Estas salidas se encontraron no tanto en el comportamiento de los españoles hacia los indios, sino en el comportamiento de los últimos hacia los primeros y en el propio pasado de los indios. El padre Vitoria, por ejemplo, basó su argumentación en el concepto de “*communitas Naturalis Orbis*” en el que el hombre aparece como ciudadano del mundo. Según este concepto, los españoles podían viajar a través del territorio de las Indias, o de cualquier otro territorio, permaneciendo en él libres de toda resistencia por parte de sus moradores. Este concepto suponía que al principio del mundo, cuando todo era tenido en común, cualquier individuo podría viajar donde quisiese. Este derecho continuaba y nadie podía impedir la comunicación entre los hombres. El no permitir peregrinos dentro de un territorio particular era equivalente, entonces, a exiliarlos de este territorio. Así, lo que era lícito para los españoles lo era también para cualquier extranjero: el derecho a comerciar con los indios, explotar sus minas, etc. Si los indios no reconocían este derecho a los españoles, entonces, estos debían tratar de persuadirlos pacífica y racionalmente. Si, no obstante, este método fallaba, o si los indígenas recurrían a la fuerza, entonces los españoles tenían el derecho a defenderse. Y si a pesar de todo los intentos de proceder pacíficamente, los indios continuaban con sus hostilidades, los españoles tenían el derecho de declararles la guerra, tomar sus ciudades, destituir a sus príncipes y gobernantes reemplazándolos con los suyos (Carro 1966: 126-128).

Otra razón justificatoria, o “título legítimo”, era que los cristianos tenían el derecho de predicar el Evangelio a los indios, ya que Cristo lo había mandado así a sus discípulos. Si los hombres tienen el derecho de viajar y comerciar a través del mundo, mayor era el derecho de enseñar la ver-

5. El oficio de Cronista Mayor estuvo adherido al Consejo de Indias y su tarea era escribir una historia completa de las Indias incluyendo en sus relatos acontecimientos de los españoles y de los indios (Carbia 1934).

dad, especialmente si la salvación de los otros dependía de ello. Pero si los indios rehusaban oír el Evangelio, entonces los españoles tenían el derecho de nombrar nuevos gobernantes. En conclusión, los españoles tenían el derecho de llevar a cabo una guerra justa.

Sobre bases iguales, recurriendo al principio del “derecho natural”, los españoles condenaron la “tiranía” de los príncipes indios, sus leyes “injustas” y los sacrificios humanos. Estas prácticas eran razón suficiente para que los españoles intervinieran en favor de los mismos indios, maltratados tan malamente por sus propios gobernantes.

En el Perú, para justificar la Conquista, se enfatizó la necesidad de traer el Evangelio a los indios para la salvación de sus almas inmortales. Los españoles se adjudicaron el rol de libertadores para sacar a los indígenas de la opresión y tiranía a que fueron sometidos por el Inca⁶. Esta caracterización del Inca como “tirano” se expresa claramente en Matienzo (1570), por ejemplo, cuando nos dice que tirano es aquel que:

“... por fuerza, engaño o traición, toma y ocupa reino ajeno...”

A continuación Matienzo enuncia otras características del “tirano” buscando demostrar cómo los Incas encajaban en ellas.

“La primera —que es tener respecto en todas las cosas más a su provecho que al bien público y de sus súbditos y vasallos— se verifica en los Incas, pues es cierto que no dexaban poseer cosa alguna a sus indios, antes cualquier oro o plata que sacaban era para el Inga...”

La segunda señal de tiranos es si procuran que sus súbditos sean pobres, para que, “fatigados y ocupados en sus cotidianos trabajos, no puedan alzar cabeza contra ellos...” (Matienzo 1967: 7).

Como evidencia de la tiranía en el Viejo Mundo se cita a continuación la construcción de las pirámides de Egipto; el edificio de Olympo de Pisistrato, tirano de Atenas; las obras de Polícrates, etc., y luego, por analogía, trata de asimilar a los Incas dentro de este concepto, aduciendo que ellos también habían construido grandes edificaciones como la fortaleza del Cuzco, hecha con piedras “... traídas de muy lejos, que parece imposible haberse traído sino por arte mágica, que yo he visto por mis ojos algunas de ellas es imposible movellas diez mil hombres...”, la fortaleza de Tambo, los edificios de Tiahuanaco, la fortaleza de Guarco, etc. (Matienzo 1967: 8).

6. Esto saca a luz muy claramente uno de los motivos claves para las investigaciones históricas sobre el pasado pre-hispánico. Este consistía en la necesidad de demostrar que los gobernantes Incas, como “tiranos”, mantenían una posición frente a sus súbditos que no estaba justificada.
7. En una nota al pie de página, Lohmann Villena comenta que este concepto de “tirano” está tomado de la doctrina clásica reflejada en la *Ética* de Aristóteles y que aparece ya definido en las “Partidas” (Matienzo 1967: 7, nota 2).

“Otra señal de tiranía es crueldad grande, porque como dice Séneca: entre el rey y el tirano, ¿qué diferencia hay, pues ambos tienen un mismo poder e licencia? No hay otra sino que el tirano es cruel y envía matar sin causa todas las veces que quiere, y deléitase en ello; el rey, no sin gran causa y necesidad, mata sólo cuando es pública utilidad”.

Como evidencia de que esta “señal” también se dio entre los Incas, cita las matanzas de Guáscar en Cuzco y Quilliscachi, las de Guayna Capac, los sacrificios humanos, etc. (Matienzo 1967: 8-9).

La lista de características del tirano se prolonga y toda vez Matienzo se esfuerza por encontrar evidencia para encajar en este término a los monarcas cuzqueños.

Este inquirir sobre la legitimidad del Inca se ve ya desde los primeros intentos de establecer la administración colonial en el Perú, con el Licenciado Vaca de Castro. Este llegó al Perú con la misión de restablecer el orden que había sido perturbado por las guerras entre los conquistadores y para indagar sobre los orígenes de los Incas, de su derecho a gobernar con el fin de establecer si eran forasteros y por lo tanto intrusos en los territorios que controlaban. Los resultados de su investigación fueron, años más tarde, transcritos a papel por un sacerdote llamado Antonio (Antonio? 1920).

Esta labor de investigación del mundo incaico, de sus instituciones, del sistema tributario, etc., fue continuada después por el Pacificador La Gasca, quien puso fin a las Guerras Civiles. Este conocimiento del pasado incaico, lo obtuvo de la Primera “Visita General”, que mandó hacer con el fin de fijar la tasa que los indios debían pagar y para tener un marco apropiado para deslindar los derechos tanto de españoles como de indios.

Así el pasado incaico no sólo sirvió para que el monarca español descargara su conciencia, sino que también proporcionó una información vital para poder adecuar el régimen colonial a esta nueva realidad. De aquí que virreyes como don Andrés Hurtado de Mendoza, Marqués de Cañete (1556-1560); don Francisco de Toledo, quien implantó las “Reducciones Indígenas” (1569-1581); don Martín Enriquez (1581-1583), pusiesen tanto énfasis en el conocimiento del pasado incaico, mandando hacer “Visitas” a distintos repartimientos y levantando gran número de “Informaciones”.

Este interés pragmático en el pasado incaico permeó la historiografía indigenista que comenzaba a desarrollarse. Esto se evidencia claramente en el hecho que fue la “Visita” de La Gasca, la que inspiró en gran medida la segunda parte (*El señorío de los ingas Yupanquis*) de la crónica de Pedro Cieza de León; que fueron las “Informaciones” levantadas por Vaca de Castro y luego seguidas por el Marqués de Cañete, las que inspiraron en gran parte la *Suma y Narración de los Incas* de Juan Díez de Betanzos; y por último, que fueron las “Informaciones” del virrey Toledo las que dieron lugar a la *Historia Indica* de Sarmiento de Gamboa

y a los *Ritos y fábulas de los Incas* de Cristóbal de Molina (Porras 1962: 39-40. Esteve Barba 1968: XII).

El mayor interés de la corona española hacia el pasado indígena, y lo que inspiró todas estas "Informaciones" y las crónicas subsiguientes, fue el usar a la Administración Inca como un punto de referencia para evaluar los propósitos y actividades de su propio régimen colonial a la luz de los principios que sustentaban el debate sobre la legitimación de la Conquista. Si tomamos nota de las diferentes "Instrucciones" dadas a los funcionarios que llevaron a cabo estas indagaciones, podemos ver que el énfasis estaba puesto en averiguar la legitimidad del Gobierno Inca, las fluctuaciones poblacionales de un período a otro y muy especialmente la opinión de los indígenas acerca de qué régimen era más extorsionador. Como el tema del tributo estaba funcionalmente ligado con el de muchas otras instituciones, al indagar sobre éste, los españoles obtuvieron una gran información sobre otras instituciones prehispánicas. El pasado indígena fue para los españoles como un "alter ego", presente siempre, como un marco de referencia para juzgar y justificar sus acciones.

Este compromiso estrecho del pasado incaico con el quehacer de la Administración Colonial significó que la historia incaica fue susceptible de ser manipulada para acomodarse a los propósitos de los Administradores. Así, los Incas fueron descritos como muy benévolos, bondadosos con sus vasallos y constructores de monumentos magníficos, pero también muy frecuentemente como tiranos, entregados al vicio o como grandes opresores, de lo cual eran testigos mudos sus monumentos. Fueron sacerdotes, seguidores del Padre Las Casas, y muy en especial el Inca Garcilaso de la Vega, quienes principalmente sostuvieron lo primero, mientras que por otro lado, fueron principalmente Administradores Coloniales y muy especialmente los seguidores del Virrey Toledo, quienes sostuvieron lo segundo.

Pero este interés en el pasado indígena además de cumplir con el deber moral de salvaguardar la conciencia del Rey de España, tuvo también una función práctica, que tomó en consideración estos aspectos morales pero que, sin embargo, se distinguió de ellos. Este aspecto práctico surgió de la necesidad de administrar y aprovechar la energía humana de un mundo completamente distinto cuya estructura social se hundía profundamente en el pasado prehispánico. Sin información sobre el pasado ¿cómo hubieran podido reclutar la fuerza de trabajo indispensable para el mantenimiento del sistema colonial?, ¿cómo podían esperar entender e intervenir en los asuntos domésticos de los indios? ¿De qué otra manera hubieran podido deslindar los derechos de los indios sobre algunas parcelas de tierra o sobre algún título o sobre la jurisdicción de los líderes nativos? ¿de qué otra manera habrían podido los líderes nativos, intermediarios indígenas entre los dos mundos, mantener su autoridad? El gran número de litigios que llegaron a las Audiencias y aun al Consejo de Indias, constituye un testimonio de las oportunidades que le fue-

ron abiertas al nuevo régimen para intervenir en sus asuntos. Y las diferentes "Instrucciones" dadas a los administradores coloniales para indagar sobre las reglas de sucesión, o de herencia o sobre los derechos para ostentar un cargo o una parcela de tierra revelan nuevamente este lado práctico de su preocupación por el pasado indígena⁸.

Pero hubo, por supuesto, otro aspecto de su interés en el pasado indígena que surgió de su misión evangelizadora, la cual fue su justificación principal para ocupar el territorio peruano. Según los clérigos españoles los indios tenían que ser sacados de su estado de ignorancia, tenían que ser liberados de las garras del demonio que se ocultaba tras sus ídolos, ceremonias y otras prácticas. Para esto la única cura radical que los españoles concibieron fue reemplazar tales prácticas del demonio con el cristianismo. Para alcanzar este cometido se dio gran importancia al conocimiento de las antiguas creencias indígenas y se encomendó esta tarea al sacerdote. El propósito era proveer al sacerdote con un conocimiento necesario de las creencias indígenas para facilitar la búsqueda y extirpación de las mismas. Este propósito se muestra claramente en la *Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haciendas* de Cristóbal de Albornoz (Albornoz 1967: 739) y en los *Ritos y fábulas de los Incas* de Cristóbal de Molina (el cuzqueño) donde se finaliza con estas palabras:

"En esta tierra hay diferentes naciones y provincias de indios, que cada una de ellas tenía por sí ritos, actos y ceremonias, antes que los Incas los sujetasen; y los Incas quitaron en las dichas provincias algunos de los cultos que tenían y dieron culto de nuevo; y no es menos cosa conveniente saber los cultos y ceremo-

8. Esta actitud puede verse muy claramente en la "Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias" en que se dan las leyes siguientes:

"Ley Primera.—Don Felipe II y la princesa gobernadora en Valladolid a 26 de febrero de 1557.

Que las Audiencias oigan en justicia a los indios sobre los cacicazgos. Algunos naturales de las Indias eran en tiempo de su infidelidad caciques y señores del pueblo, y porque después de su conversión a nuestra Santa Fe Católica, es justo que conserven sus derechos, y el haber venido a nuestra obediencia no los haga de peor condición: Mandamos a nuestras reales audiencias, que si estos caciques, o principales descendientes de los primeros se pretendieran suceder en aquel género de señorío, o cacicazgos, y sobre esto pidieren justicia, se hagan, llamados y oídas las partes a quien tocara con toda brevedad.

Ley Segunda.—El mismo allí a 19 de junio de 1558.

Que las audiencias conozcan privativamente estos derechos, y se informen de oficio. Las audiencias han de conocer privativamente el derecho de los cacicazgos y si los caciques o sus descendientes pretendieren suceder en ellos y en la jurisdicción que antes tenían, y pidieren justicia, procederán conforme a lo ordenado; y asimismo se informarán de oficio sobre lo que en esto pasa, y constándoles que algunos están despojados injustamente de sus cacicazgos y jurisdicción, derechos y rentas que con ellos les eran debidos les harán restituir, citadas las partes, a quien tocara, y harán lo mismo si algunos pueblos estuvieren despojados del derecho que hubieren tenido de elegir caciques" (Rostworowski de Diez Canseco 1961: 6, nota 2).

nias que en cada provincia de por sí tenían los Incas, que son los que aquí van escritos, para poderlos disipar y desarraigar de sus idolatrias y desventuras..." (Molina 1943: 84).

Para los españoles que se establecieron en el Perú durante el siglo XVI, el conocimiento del pasado indígena tuvo una doble función: sirvió al interés privado de los conquistadores y sus descendientes (que hicieron uso de él para rastrear y validar sus posiciones en el orden jerárquico) y sirvió al interés público de los administradores que estaban tratando de validar los derechos de la comunidad española para mantener sus territorios, y buscando un conocimiento suficiente para apoderarse de la energía indígena y administrar su colonia. El pasado en el territorio peruano para los españoles tuvo por lo tanto una doble dimensión: por un lado el pasado inmediato de la Conquista y por otro lado, el pasado remoto que correspondía a la totalidad del pasado indígena.

Ahora bien, ¿cuál fue la aproximación metodológica de los españoles hacia el pasado? A la par de otorgársele un valor ejemplar o pragmático al pasado, también comenzó a considerársele, además, como un objeto de estudio, que significa, como diría Collingwood, que la historia era científica y no solamente una declaración de lo que el autor pensaba y conocía, como era comúnmente el caso entre los cronistas primitivos españoles (que estaban todavía muy encasillados en la tradición épica). La búsqueda de la verdad objetiva es un ingrediente que ya aparece en los cronistas del Nuevo Mundo como se ve en su énfasis por los testigos oculares como criterio de autenticidad. Cuando estudiaron el pasado indígena los cronistas confiaron principalmente en el testimonio ocular de los indios más ancianos por considerarlos cercanos a los acontecimientos, pero como sus relatos diferían a veces, tuvieron que usar otros criterios para dirimirlos. Así, Cieza de León dirá:

"Y estos indios cuentan las cosas de muchas maneras. Yo siempre sigo la mayor opinión y la que dan los más viejos y avisados dellos y que son señores; porque los indios comunes, en todo lo que saben no se ha de tener, porque ellos lo afirman, por verdad" (Cieza de León 1967: 239).

Así Cieza de León tiene tres criterios para determinar la factibilidad de los testimonios indígenas sobre el pasado, y si la duda subsiste se limita tan sólo a presentar las diferentes versiones. Su preocupación por la verdad era tanta que prefiere advertir a sus lectores sobre las diferentes versiones y señalar los criterios que ha seguido para seleccionar la más confiable. La importancia dada a los testigos oculares está muy bien expresada en Cieza de León, cuando al principio de su capítulo XXII nos dice:

"En este capítulo quiero escribir lo que toca a los indios que llaman mitimaes, pues en el Perú tantas cosas dellos se cuentan y tanto por los Incas fueron honrados y privilegiados y tenidos, después de los orejones, por los más nobles de las provincias;

y esto digo porque en la *Historia* que llaman de *Indias* está escrito por el autor que estos mitimaes eran esclavos de Huaina Capac. En estos descuidos caen todos los que escriben por relación y cartapacios, sin ver ni saber la tierra de donde escriben, para poder afirmar la verdad" (Cieza de León 1967: 73) (el subrayado es nuestro).

Además, Cieza de León nos revela en sus críticas, algunas perspectivas históricas interesantes inspiradas en un ordenamiento lineal de los acontecimientos. Después de dar algunas versiones diferentes sobre el Diluvio, Cieza continúa:

"En fin, sobre esto (El Diluvio) unos y otros cuentan tantos dichos y fábulas (si lo son), que sería muy gran trabajo escribirlas. Creer que hubo algún diluvio particular en esta longura de tierra como fue en Tesalia y en otras partes no lo dude el lector porque todos en general lo afirman y dicen sobre ello lo que yo escribo y no lo que otros fingen y componen; y no creo yo que estos indios tengan memoria del Diluvio, porque cierto tengo para mí ellos poblaron después de haber pasado y haber habido entre los hombres la división de las lenguas en la Torre de Babel" (Cieza de León 1967: 34).

La razón por la cual Cieza de León no cree que el diluvio mencionado por los indios sea el mismo que el Diluvio universal es porque piensa que este último sucedió antes de la llegada de los indios a esta tierra, ya que por entonces los indios eran reconocidos como descendientes de las generaciones bíblicas nacidas después del diluvio (ver. pág. 182). El no niega que los indios pudiesen haber tenido algún tipo de diluvio, como no se negaba que hubiese sucedido en otras partes del mundo, pero considera improbable que el diluvio referido por los indígenas pudiese ser el Diluvio universal. En este caso vemos dos maneras de cómo procede la crítica: de un lado reconoce la existencia de algún tipo de diluvio, ya que se apoya en la opinión común de los indígenas, y porque el acontecimiento no era peculiar a este mundo ya que figuraba en la historia de otras naciones. Pero, de otro lado, declara que el Diluvio universal no pudo ser el mismo que el diluvio de los indígenas, porque cuando ocurrió el primero, los indios todavía no habían llegado al Perú.

Al considerar algunos de los relatos indígenas sobre el pasado como fábulas o historias "falsas", los españoles apoyaron su juicio sobre bases tanto seculares como religiosas, como a continuación se evidencia en Sarmiento de Gamboa:

"Como estas naciones bárbaras de indios carecieron siempre de letras, no tuvieron cómo poder conservar los monumentos y memorias de sus tiempos, edades y mayores vera y ordenadamente. Y como el demonio, que siempre procura el daño del linaje humano, viese a estos desventurados fáciles en el creer y tímidos para obedecer, introdujoles muchas ilusiones, mentiras y fraudes, haciéndoles entender que él los había criado al principio, y

que después por sus maldades y pecados los había destruido con diluvio..." (Sarmiento de Gamboa 1960: 206).

Así, por una parte, Sarmiento destaca la debilidad de la historia indígena atribuyéndola a un factor secular como es el analfabetismo y, por otra, refiere las historias indígenas al demonio que es el padre de todas las mentiras⁹.

Este aspecto dual de sus críticas evidencia dos maneras de concebir la verdad que, a su vez, representan el proceso de secularización del pensamiento que caracterizó a España y a otros países europeos cuando emergieron de la Edad Media. La historia humana fue pues representada por los cronistas como motivada por pasiones humanas, ya fueren éstas benévolas, crueles o tiránicas, pero desde otro punto de vista bajo la intervención milagrosa de Dios y el poder del demonio.

b. LA INFLUENCIA DE LA HISTORIOGRAFIA ESPAÑOLA EN "EL PRIMER NUEVA CORONICA Y BUEN GOBIERNO"

Antes de entrar directamente en el tema de esta sección debemos recordar que Guaman Poma probablemente empezó a escribir su crónica después que las averiguaciones sobre el pasado indígena habían llegado a su cumbre durante el gobierno del virrey Toledo (1567-1581), y durante el gobierno del Marqués de Cañete (1589-1596). En aquel tiempo la Administración Colonial estaba ya firmemente establecida y la vida indígena había sido sumamente afectada, especialmente después de las leyes ordenadas por el Virrey Toledo dirigidas a reorganizar todo el mundo indígena para acelerar el proceso de cristianización y mantener la mano de obra indígena bajo un control más efectivo. El método adoptado para alcanzar estos propósitos fue la creación de las "reducciones" donde se obligaba a vivir a los indios más concentradamente que en la antigüedad. Los pueblos que surgieron de estas "reducciones" fueron modelados según los de España. Los antiguos establecimientos indígenas diseminados por las montañas fueron completamente destruidos para evitar su repoblación. Sacerdotes y administradores comenzaron a buscar y mantener un contacto más estrecho con los indios. Esto condujo al surgimiento de dos intermediarios españoles entre los mundos europeo e indio: el "Corregidor de Indios" (creado en 1565) y el sacerdote. Los "curacas" continuaron como intermediarios indígenas entre ambos mundos, pero junto con éstos fueron introducidos algunos cargos de origen europeo entre los indígenas. Algunos de estos cargos fueron el de "Alcalde Mayor", "Regidor", "Alguacil", "Escribano", "Sacristán" y el oficio de "Administrador" que Guaman Poma se arrogaba para sí.

9. No obstante, como Sarmiento apoya la tesis de que el gobierno del Inca era tiránico, tiene, al menos a este respecto, que aceptar la confiabilidad del testimonio de los indios y para ello concede cierto valor recordatorio a los Quipo (Sarmiento de Gamboa 1960: 211).

Pero este contacto estrecho entre los sacerdotes y la población indígena fue posible no sólo por su proximidad física a ellos, sino también por el conocimiento que estos tuvieron del lenguaje indígena, siendo visto esto último como el medio principal de realizar una evangelización eficiente. El uso de intérpretes, que había sido el instrumento más popular durante los primeros estadios del período colonial fue dejado de lado por poco confiable y ya en 1567, cuando tuvo lugar el “Segundo Concilio Limense”, la enseñanza de la lengua Quechua (que fue la más generalmente conocida entre los indios) se recomendó como un prerequisite obligatorio para todo sacerdote misionero (Armas Medina 1953: 93). La necesidad de obrar por medio de la lengua Quechua se apreció desde las primeras etapas de la Conquista y se hicieron algunos intentos de inculcársela a los sacerdotes. Con este fin se creó la primera cátedra de lengua Quechua en 1551, en la Catedral de Lima (Porras Barrenechea 1963: 28) y apareció la primera *Gramática Quechua* y el primer *Vocabulario*, en 1560, bajo la firma de Fray Domingo de Santo Tomás.

Hubieron dos modos de expandir el conocimiento de la lengua Quechua y, en una fecha posterior, de otros dialectos indígenas. El primero fue a través de la cátedra y el segundo a través de la publicación de gramáticas y vocabularios para facilitar la evangelización. Todos los catecismos, confesionarios y “cartillas” se hicieron bilingües y aún trilingües. Fueron tan importantes estas publicaciones que por esta razón se introdujo la imprenta en el Perú. Se introdujo por primera vez en 1583 y se justificó porque fuera del Perú era muy difícil imprimir textos quechuas y aymaras, ya que la lectura y corrección de pruebas requería la presencia en la prensa de un experto en estas lenguas. El primer impresor que llevó adelante esta tarea fue Antonio Ricardo (Vargas Ugarte 1953: 16).

Una vez establecida la imprenta en el Perú siguieron varias publicaciones tales como el *Tercero Catecismo y exposición de la Doctrina Cristiana por sermones* en 1585; el *Arte y Vocabulario de la lengua general del Perú* en 1586, que al parecer fue compuesto por los jesuitas, y el *Símbolo Catholico Indiano* de Gerónimo de Oré, en 1598.

Aunque estas gramáticas, diccionarios, catecismos, confesionarios y otras publicaciones fueron diseñadas principalmente para los sacerdotes, para ayudarles a aprender las lenguas y los dialectos indígenas, fueron también muy útiles para los indios que comenzaban a aprender el español o que trataban de mejorar la comprensión de él. Por ejemplo, en la “Introducción al lector” de la *Gramática y vocabulario en la lengua general del Perú llamada Quichua y en la lengua española, el más copioso*, publicado en Sevilla en 1603, leemos lo siguiente:

“... he hecho este Vocabulario el mas copioso que ser pudo en la lengua Quichua y Española... El cual será muy útil para todo genero de gentes, assi Curas de yndios, como otras personas eclesiásticas y seglares que uvieren de tratar con los yndios en poblados, y yendo de camino... Será también de mucho prove-

cho, el que comienza en la lengua yndica para los que oyen confesiones... y el que comienza en la lengua Española..." (Anónimo 1603) (el subrayado es nuestro).

Y así, estas publicaciones ayudaron a los sacerdotes misioneros en su tarea de predicar a los indios y brindaron un paso preliminar para la alfabetización de los indios. Guaman Poma fue plenamente conciente de esta literatura, como se evidencia cuando se refiere al *Vocabulario* de Fray Domingo de Santo Tomás (Guaman Poma 1968: 912, 1079), o al texto religioso de Gerónimo y Pedro de Oré (Guaman Poma 1968: 912, 1079) o al *Tercero Catecismo* recomendado por el "Tercer Concilio Limense" (Guaman Poma 1968: 1080).

Efectivamente, la *Nueva crónica y buen gobierno* recogió y se modeló apreciablemente sobre la literatura disponible en el Perú en aquel tiempo. Esta consistió principalmente en "vocabularios", "gramáticas", "confesionarios", así como también en la literatura con propósitos moralizantes y en el crecido volumen de escritos históricos.

La influencia de los "confesionarios" y otros manuales religiosos en la crónica se ve claramente desde la primera página, cuando Guaman Poma dice que:

"... la dicha crónica es muy útil y provechosa y es bueno para enmienda de vida para los cristianos y infieles y para confesarse los dichos yndios y emienda de sus vidas y heronias, ydultras y para sauer confesarlos a los dichos yndios los dichos sacerdotes..." (Guaman Poma 1968: 1).

Luego, cuando hablando sobre los dioses y las prácticas religiosas de los indios, justifica su relato diciendo que:

"... esto se escribe para castigar y preguntar por ello a los ydultras contra nuestra sancta fe Católica..." (Guaman Poma 1968: 278).

Como vemos su justificación es muy similar a la dada por algunos sacerdotes cuando escribieron acerca de las antiguas creencias de los indios. La influencia de la literatura religiosa de la época en la *Nueva crónica* es confirmada por otras evidencias, como por ejemplo, la práctica de dirigirse al lector a través del "Prólogo al lector" que era una amonestación moral al final de cada una de las partes en que se divide la crónica, y también por el uso de las "consideraciones", que tienen también un carácter moralizante, y que forman un capítulo independiente dentro de la crónica.

Esta influencia se ve además en el uso de diálogos moralizadores y en las referencias a algunos libros y a diversos autores religiosos, como los mencionados más arriba, al igual que en las referencias a Fray Luis de Granada (Guaman Poma 1968: 367, 912) y en el uso de algunas frases latinas que tienen un contenido religioso (ver uno de estos ejemplos en Guaman Poma 1968: 1).

El hecho de que usó *Primer nueva corónica* como título nos indica que Guaman Poma también estaba bastante familiarizado con este tipo de narrativa tanto más cuanto que se jacta de originalidad en su tratamiento. El valor que da a la palabra “nueva” parece guardar relación con sus comentarios y críticas de algunos de los otros cronistas conocidos por él. Así, él se referirá a un cronista llamado Juan Bueno Obantiotonio (?) (hemos sido incapaces de verificar la existencia de este cronista) que escribió un “Yndiario” basado en las crónicas de Gonzalo Fernández de Oviedo (Guaman Poma escribe Gonzalo Pizarro de Obedo y Valdez confundiendo el nombre de este cronista con el del hermano del descubridor del Perú), Agustín de Zárate y Diego Fernández, y sus críticas a este autor las dirige contra su falta de información sobre algunos acontecimientos, de los cuales hay “testigos de vista hasta ahora” (Guaman Poma 1968: 1078), como aquellos que usa él mismo, como veremos más adelante. Se referirá también a historiadores eclesiásticos tales como José de Acosta, Juan Ochoa de la Sal¹⁰ y al Padre Fray Martín de Murúa, contra quien Guaman Poma dirige sus más severas críticas como cuando dice:

“... y escribió otro libro fray martin de murua de la horden de nuestra sra. de las mercedes de rredencion de cautibos escrivio de la historia de los yncas comenso a escribir y no acabo para mejor dezir ni comenso ni acabo porque no declara de donde prosedio el ynca ni por donde ni declara si le benia el derecho y de como se acabo todo su linaje ni escrivio de los reyes antiguos ni de los señores grandes ni de otras cosas cino todo contra yndios gentiles y de sus rritos y de sus herronias y espantado de ellos que como gentiles lo herraron...” (Guaman Poma 1968: 1080).

En todos estos casos, y muy especialmente en Murúa, lo que Guaman Poma les critica es que no se refirieron a las épocas anteriores a los Incas, e inclusive a los orígenes de estos. Estas épocas son fundamentales para Guaman Poma porque ellas encierran la evidencia de que los indígenas habían practicado el cristianismo antes de la Conquista. De aquí que reaccione violentamente ante las acusaciones de idolatría que vierte Murúa contra los indios y que, a continuación del párrafo citado, insista en que los apóstoles visitaron el Perú antes que los españoles como lo testimoniaban las tradiciones sobre las peregrinaciones del Apóstol Santiago el Mayor, San Bartolomé, la aparición de la Cruz de Carabuco, etc. Consciente de estos juicios negativos contra los indios surgidos de una apreciación inadecuada de los hechos históricos, Guaman Poma sostiene que su crónica da “sentencia tan nueva... en favor y servicio de dios y de su Majestad y bien de los pobres yndios...” (Guaman Poma 1968: 1080-81). Su familiaridad con la literatura relevante de la época es también evi-

10. Juan Ochoa de la Sal escribió unos “anales” sobre las hazañas del Emperador Carlos V titulados “Primera parte de la Carolea Ynchiridion, que trata de la vida y hechos del ynvictisimo Emperador don Carlos Quinto de este nombre y muchas notables cossas en ella sucedidas hasta el año 1555” (Ochoa de la Sal 1585).

dente en su carta al Rey (que se incluye al principio de la crónica), donde explica que ha escrito “y debojado de mi mano y ingenio para la vanidad de ellas y de las pinturas y la enbición y dibuxo a que a vuestra majestad es inclinado haga fazil aquel peso y molestia de una lectura falta de enbición y de aquel ornamento y polido ystilo que en las grandes ingeniosos se hallan..” (Guaman Poma 1968: 10).

La inclusión de las pautas historiográficas occidentales en la crónica de Guaman Poma es evidente a lo largo de ella, como cuando reconoce que la crónica hará inmortales los nombres de los antiguos señores del Perú (Guaman Poma 1968: 7); cuando dice que su crónica se basa sobre indagaciones que ha conducido entre los testigos oculares más ancianos de los cuatro “suyo”, cuyas versiones las reduce a la “común opinión” (Guaman Poma 1968: 8, 10); o cuando usa los esquemas cronológicos de la tradición cristiana, tales como la división del mundo en edades (Guaman Poma 1968: 22-30) y el uso de los años para registrar los acontecimientos, y no menos por el uso del contenido ejemplar y moralizante de las crónicas occidentales.

Además de incorporar estas pautas historiográficas la *Nueva corónica* nos revela también la actitud utilitaria hacia el pasado, característica del Régimen Colonial. Ya hemos visto su filiación con los manuales religiosos de la época cuyo objetivo era contribuir al proceso de evangelización. En el plano secular, al igual que otros manuales administrativos de la época, la crónica de Guaman Poma pretendió proveer información útil para la redacción de las “residencias” (que eran los informes finales de los administradores coloniales cuando dejaban sus cargos) y también como un marco informativo apropiado para las “Visitas Generales”. Además es importante señalar que en el plano ideológico, Guaman Poma también se hizo eco de los argumentos utilizados por los administradores coloniales para justificar su presencia en los territorios andinos. Así, sobre premisas tanto seculares como religiosas se atreve a poner en duda la legitimidad de los gobernantes incas, cuando sostiene que fueron ellos quienes introdujeron la idolatría en el Perú, o cuando niega que Manco Capac pudo haber sido hijo del Sol, porque el Sol estaba tan alto (trece grados en lo alto del cielo) que no pudo haber engendrado tal hijo; o que tuviese tierras ni pueblos, porque su madre fue la primera en tener tratos con el demonio, y porque era de padre desconocido (Guaman Poma 1968: 82). Una evidencia más de su familiaridad con esta ideología de los administradores coloniales es cuando describiendo la cuarta edad, “Aucaruna” nos dice:

“... de como no habia chasques... ni tambos... ni puentes, ni caminos, ni dava tributo porque los rreys daquel tiempo fueran cristianos temieron a dios y a su justicia nunca tomaron sudor de persona ni sus travajos de los pobres yndios en todo este rreyno” (Guaman Poma 1968: 12-73).

Si comparamos el contenido de esta cita con lo que Matienzo dice sobre las características de los tiranos, encontraremos un extraordinario paralelismo, sólo que en este caso de lo que se trata es de salvaguardar la edad a la cual Guaman Poma se siente vinculado (ver pág. 203 de este ensayo). *La nueva corónica* es, pues, un espejo fiel de la época en que fue escrita. Ella expresa las tendencias historiográficas que estaban en boga y es además un testimonio del énfasis utilitario que el régimen colonial puso en el pasado. Como hemos dicho, los españoles se interesaron en el pasado indígena sólo en la medida que éste les proporcionó pautas para gobernar y para justificar su intervención sin hacer peligrar la conciencia del rey. Pero en Guaman Poma este interés utilitario es puesto al servicio de los intereses indígenas y como cronista él propondrá actuar como testigo de sus derechos. Esta convicción está expresada con mucha claridad cuando dice:

“Y aci a V.M. le conste desta Coronica a cada principal de cada provincia de que le viene de derecho que en todas las provincias y corregimientos desde sus antepasados avia solo un principal y señor y no más agora un mitayo tiene titulo el mundo esta perdido y aci es muy justo que yo de testimonio y firmado de mi nombre como coronista y principe deste rreyno entonces V.M. le de su titulo...” (Guaman Poma 1968: 975).

O cuando en otro lugar dice:

“... y es muy conbiniente que yo de testimonio para el servicio de dios y de V.M. descanso de los yndios pobres de todo este rreyno...” (Guaman Poma 1968: 975).

La única fuente de legitimidad que Guaman Poma reconoce para los líderes nativos es que sean descendientes de las primeras cinco edades o épocas, las que conecta con las dos primeras Edades Bíblicas (Adán y Eva y Noé) del siguiente modo:

“... Los dichos caciques principales y segundas personas y los demás mandones destos rreynos los dichos principales de su antiguo principal fueron rreys y señores — que dios le puso desde el primero que desendio de Adan y Eva — y de Noe — y de primer yndio llamado variuiracocharuna, uariruna, purunruna, auca-runa, yncapacharuna a estos le decian pacarimocruna Capac Apo estos fueron de grande linage y de sangre rreal y casta y son caballeros francos caritatibos y humildes sabios estos dichos hazen buenas obras leales claman la sangre en el servicio de dios y de su magestad y fabor de sus progimos y buelben por los pobres yndios y muere por ellos y los que no son de casta luego vende con sus progimos yndios y se echa de verse en el talle y conversar y en el alegar de la justicia...” (Guaman Poma 1968: 762 y 969).

Este mirar el pasado como la fuente principal de legitimidad guarda correspondencia con su imagen estática del orden social, por la cual sostiene que hay que perpetuar el antiguo orden jerárquico y conservar la pu-

reza de la sangre. Guaman Poma insiste constantemente en que cada uno debe permanecer fijado a su propio rango social, para que el orden social no se descomponga (Ossio 1973: 156-165). Su interés por el pasado indígena radica en que para él éste es fuente de legitimidad.

A partir de aquí estamos comenzando a entrar en su ideología indígena, la cual ya hemos esbozado en otra oportunidad (Ossio 1973). Pero además de guardar correspondencia con su imagen estática del orden social, este interés utilitario por el pasado también se acomodaba a una situación creada por el régimen colonial. Esta situación surgió una vez que los españoles abrieron las puertas de su sistema jurídico a los indios para reconocer sus derechos en el plano político y para legitimar sus derechos a las tierras que poseían. De esta manera, los españoles buscaron en el pasado indígena la información necesaria para su exitosa intervención en las disputas legales de los indios, pero al intervenir en esas disputas, introdujeron sus propios criterios de legitimidad con que evaluaron a los actores de aquel pasado. Estos criterios parece que fueron usados con tanta insistencia que impactaron profundamente en el mundo indígena como puede verse claramente a través de un pleito que llegó a la Audiencia de Quito donde un cacique del pueblo de Chimbo, llamado Lorenzo Guamarica, pidió que el cacique del pueblo de Cumbibamba, llamado Santiago, le esté subordinado como lo habían estado sus antepasados desde tiempo inmemorial. Lorenzo Guamarica apoyó estas peticiones diciendo que su padre, Rodrigo Guamarica, había sido instalado por el Inca como curaca del pueblo de Chimbo, aun sin ser un nativo de ese pueblo, y que como curaca tuvo jurisdicción sobre el repartimiento de Chimbo que incluía el "curacazgo" de su oponente. En su defensa Santiago alegó, por el contrario, que era de poca importancia el que don Rodrigo Guamarica fuese señor de Chimbo desde tiempo inmemorial, pues por "tiempo inmemorial" debería entenderse aquel de los Gobernantes Inca y que estos habían sido tiranos, que como tales habían movilizad o a los indios del Cuzco, o de otras partes para establecerlos en Chimbo con el fin de conservar las provincias que habían conquistado y evitar rebeliones contra su "tiranía". Así, según Santiago, el mismo Inca no tenía ningún derecho de enajenar las posesiones de Congomate, su padre, a menos que hubiese cometido el delito de traición. Como este no fue el caso y dado que ya no seguían viviendo bajo la tiranía del Inca sino bajo su Majestad el Rey Don Felipe, pedía por lo tanto que debía hacerse justicia (A.G.I. Escribanía de Cámara, Audiencia de Quito, Leg. 669 R^o 1,1563).

Desafortunadamente no conocemos cuál fue el veredicto de la Audiencia en este caso para saber cuál de los argumentos tuvo más fuerza entre los magistrados españoles, sin embargo este litigio demuestra que el argumento sobre la tiranía del Inca, usado por los administradores coloniales para justificar la Conquista, también se utilizó para salvaguardar los derechos de ciertos sectores indígenas. De este modo los indios fueron introducidos en la nueva interpretación del pasado indígena y es posible

que los descendientes de los “mitima” removidos por el Inca fueran los que mayor atención pusieron a este argumento sobre la tiranía de los Incas ya que afectaba directamente sus intereses. De ser así, esto confirmaría por qué Guaman Poma, quien parece ser que fue descendiente de “mitima” y “Quipocamayoc” (Ossio 1970: 38-64), trató con tanta familiaridad los argumentos sobre la tiranía de los Incas y por qué, en defensa de los indígenas que le eran contemporáneos, insistió tanto en separarlos históricamente de los Incas.

Guaman Poma no intentará pues negar los cargos de ilegitimidad que los administradores coloniales vertieron sobre los Inca, y en cuanto a los cargos de idolatría que, aparte de los Inca, recayeron sobre todo el mundo indígena, él se esforzará en demostrar insistentemente que tan sólo los Inca se hicieron acreedores a estos, pues el resto del mundo indígena era cristiano desde antes de la venida de los españoles. Este hacerse eco, por un cronista indígena, de las acusaciones que lanzaron los españoles contra el mundo indígena demuestra la popularidad y virulencia en su uso por parte de las autoridades españolas de la época. Tanto fue así que Guaman Poma no pudo sustraerse a ellas, ni mucho menos negarlas y la mejor solución que encontrará para salvaguardar al mundo indígena que le era contemporáneo es hacerlas recaer tan sólo en los Inca y demostrar que históricamente los indígenas estuvieron separados de estos y que además ya eran cristianos.

Al defender a los indios sobre la base que ya eran cristianos, Guaman Poma se muestra fiel a su ideología indígena por la cual el orden sólo se instaurará en los territorios andinos a partir de la separación total de los indios y españoles (Ossio 1973) pues niega la principal justificación de los españoles para seguir en los territorios peruanos. Esta argumentación nunca fue compartida por los españoles que defendieron a los indígenas peruanos, pues al igual que los que defendieron la legitimidad de la Conquista, no llegaron a negar la necesidad de evangelizar a los indios, sino que tan solamente discreparon con los segundos sobre los medios para llevarla a cabo y en el énfasis que le otorgaron para respaldar la política colonial en general. Lo máximo que los defensores españoles de los indios aspiraron a alcanzar, fueron reformas parciales, mientras que la posición de Guaman Poma fue mucho más radical.

En resumen, Guaman Poma nos presentará un mundo indígena que es a la vez cristiano e idolátrico, siendo lo primero fruto del dictado de su ideología indígena, mientras que lo segundo, de la realidad empírica de la cual no pudo sustraerse. Ahora bien, Guaman Poma puede solucionar esta contradicción, aparentemente insalvable, y seguir fiel a los dictados de su ideología indígena organizando la defensa de ese mundo sobre la base de un razonamiento, que como veremos, descansó sobre categorías temporales distintas a las de los europeos y que tenían una larga tradición en el mundo andino.

Así, a lo largo de la *Nueva crónica*, Guaman Poma sostendrá que el mundo indígena estuvo dividido en cinco edades cuyos nombres fueron: Uari Uiracocha Runa, Uari Runa, Purun Runa, Auca Runa e Inca Runa; y que los indígenas que descendieron de las edades anteriores a la quinta eran legítimos, mientras que los de la quinta, aquella de los Inca, ilegítimos. Eran legítimos los primeros porque tuvieron una “sombri-lla” del conocimiento de Dios y porque descendieron de Adán y Eva, y de Noé (que según él representaban las dos primeras edades del mundo cristiano), mientras que los segundos fueron ilegítimos por ser idólatras y de origen desconocido o “tiranos”. Como evidencia de la legitimidad de los primeros, cita que adoraron a “Ticze Caylla Uiracocha”, quien es asimilado al Dios Cristiano, y que descendieron de Adán y Eva, y Noé. Estos dos criterios los confirma nuestro cronista indio en el nombre “Uiracocha” que ostenta la primera edad y que en la época en que escribe era usado como sinónimo de un Dios Creador Andino cristianizado y español (con respecto a esto último debemos señalar que Guaman Poma considera a Adán y Eva y a Noé como españoles) (Guaman Poma 1967: 49 y Ossio 1973: 168). Como evidencia de la ilegitimidad de los segundos cita que Manco Capac fue de la dinastía de los Amaru o serpiente (que Guaman Poma identifica con el demonio), que fue hijo de Mama Uaco (de quien dice que fue hechicera) y que no tuvo padre ni pueblo conocido (recordemos que uno de los propósitos de Vaca de Castro en sus indagaciones sobre el pasado indígena es averiguar el origen de los Inca para ver si tenían derecho a gobernar).

De esta reinterpretación del pasado indígena de acuerdo a la conflagración de dos ideologías distintas, el argumento principal de Guaman Poma para defender a los indígenas que le eran contemporáneos será decir que éstos *descendieron de las cinco edades indígenas*, a pesar del hecho que la edad de los Inca idólatras se interpone entre su presente y las cuatro primeras edades de indios legítimos. Es precisamente este hecho el que en última instancia nos revela que todo su razonamiento para defender al mundo indígena descansó sobre una concepción discontinua del tiempo o “pars pro toto” que según Ernst Cassirer, es característico del mito (Cassirer 1965: 75) y que fue ajena a los cronistas españoles del siglo XVI.

Este hecho no podría haberse suscitado en un cronista del siglo XVI, pues habría roto con los principios de un ordenamiento lineal de los acontecimientos a los que ellos se suscribían; sin embargo esto era posible en Guaman Poma ya que el valor que otorga a su esquema cronológico es básicamente simbólico y no surge de los acontecimientos (Ossio 1973: 196-199). De esta manera, el hecho que el mundo indígena que le es contemporáneo suceda al incaico es totalmente sin importancia para su fin de defenderlo ligándolo a las edades de indígenas que considera como legítimos. Por lo tanto se permite incluirlo dentro de la cuarta edad. Esto último se desprende cuando al referirse a la cuarta edad, Auca Runa, menciona a los representantes de los cuatro Suyos (que para Guaman

Poma simbolizan la unidad del mundo indígena) y a continuación a sus respectivos descendientes, los que son prolongados hasta la época que le es contemporánea. Más aún, esta percepción simbólica de las edades se advierte también al representar a las cuatro primeras edades como una unidad con respecto a la de los Inca otorgándoles una duración simbólica de 5000 años (que es la que se asignaba generalmente para todo el mundo andino) a los primeros y de 1500 años a los segundos (Ossio 1973: 191-197).

Como consecuencia de todo este razonamiento y ante el hecho empírico que los Inca precedieron al presente de Guaman Poma y que por lo tanto eran también parte del mundo indígena, nuestro cronista los tratará de una manera ambivalente. Así, desde el punto de vista de la estructura quinquupartita de las edades del mundo indígena, los Inca aparecen como parte de éste. Pero desde el punto de vista de la duración, que también es quinquupartita (5000 años), los Inca aparecen fuera. Por otra parte, los Inca son tratados como idólatras, pero también dirá que respetaron los mandamientos y que durante su época aparecieron algunos apóstoles de Cristo. Finalmente los Inca serán desdoblados, con sus mismos atributos, en verdaderos y falsos, incluyendo a los primeros en las cuatro primeras edades, mientras que a los segundos los reduce a la quinta edad (Guaman Poma 1968: 80-82).

Por último, siguiendo este raciocinio llega a decir que también los españoles fueron idólatras pues adoraron a Júpiter y al Becerro¹¹. Así como Adán y Eva y Noé son representados como españoles (pág. 27), en este caso serán los hebreros, de quien la Biblia dice que adoraron a Júpiter y al Becerro, los que serán identificados con los españoles. De esta forma, los españoles también serán representados de una manera ambivalente pues los ve como fuente de legitimidad e ilegitimidad.

Para concluir, podemos decir que la *Nueva corónica* es un eco fiel no sólo de las pautas de la historiografía española del siglo XVI sino también del resto de la literatura que circuló en el Perú por aquella época, y además de la ideología que orientó la política del régimen colonia. Pero es nada más que un eco pues en su organización y en sus propósitos últimos lo que se advierte es una ideología y un pensamiento que no guarda ningún parentesco con el lenguaje en que se expresa y que más bien se vincula a categorías míticas que tenían una larga tradición en el mundo andino.

11. "... que como gentiles lo herraron como los españoles de españa fueron gentiles y romanos tuvieron herronia ydulos de Jubeter y el bezerro..." (Guaman Poma 1968: 1080).

O como dice anteriormente: "Conzedera que los primeros yndios uariuiracocharuna... uariruna... purunruna... aucaruna... fueron gente de poco sauer pero no fueron ydultras y los españoles fueron de poco sauer pero desde primero fueron ydultras gentiles como los yndios desde el tiempo del ynga fueron ydultras — los primeros yndios tubo sombra de conocer al criador como por ello le llaman caylla uiracocha dios..." (Guaman Poma 1968: 911).

BIBLIOGRAFIA

- ARMAS MEDINA, Fernando de
1953 *Cristianización del Perú*. Sevilla.
- CARRO, Venancio Diego Fr.
1966 "Los postulados teológico-jurídicos de Bartolomé de las Casas. Sus aciertos, sus olvidos y sus fallos ante los maestros Francisco de Vitoria y Domingo de Soto". En: *Anuario de Estudios Americanos*. Nº 23. Sevilla, pp. 109-246.
- CASSIRER, Ernst
1965 "Espacio, tiempo y causalidad de la magia", en Ernesto de Martino, *Magia y Civilización*. Buenos Aires.
- CASTRO, Américo
1949 *Aspectos del vivir hispánico, espiritualismo, mesianismo, actitud personal en los siglos XIV al XVI*. Santiago de Chile.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro
(?) *La Crónica del Perú*. México.
1967 *El Señorío de los Incas*. Lima.
- COLLINGWOOD, R. G.
1946 *The Idea of History*. México.
- COROMINAS
1954 *Diccionario crítico y etimológico de la lengua castellana*. Berna.
- DICCIONARIO de la Lengua Castellana*.
1729 Madrid.
- DICCIONARIO de la Real Academia de la Lengua Española*.
1956 Madrid.
- ESTEVE BARBA, Francisco
1968 "Estudio preliminar a crónicas peruanas de interés indígena". Biblioteca de Autores Españoles, t. CCIX, VII-LXXIV. Madrid.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
1968 *El Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno*. París.
- GUAMARICA, Lorenzo
1565 "Don Lorenzo Guamarica Cacique del Pueblo de Chimbo con Santiago principal del pueblo de Cumbibamba sobre que le estuviere subordinado como lo habían estado sus antecesores". Archivo General de Indias, Escribanía de Cámara. Audiencia de Quito. Leg. 669. Ramo Iº.
- LEVILLIER, Roberto
1921-1926 *Gobernantes del Perú, cartas y papeles del siglo XVI*. 14 vols. Madrid.
- MARAVALL, José Antonio
1963 *Los factores de la idea de progreso en el Renacimiento español*. Madrid.
- MURUA, Fr. Martín de
1962 *Historia General del Perú*. Vol. I. Madrid.
- OCHOA DE LA SAL, Juan
1585 *Primera parte de la Carolea ynchiridion, que trata de la vida y hechos del ynviictisimo Emperador Don Carlos V deste nombre y de muchas notables cosas en ella sucedidas hasta el año 1555*. Madrid.

OSSIO, Juan M.

1970 The Idea of History in Felipe Guaman Poma de Ayala. Tesis inédita. Oxford.

1973 "Guaman Poma: Nueva Cronica o Carta al Rey. Un intento de aproximación a las categorías del pensamiento andino". En: *Ideología Mesianica del Mundo Andino*. Antología de Juan M. Ossio. Ed. Ignacio Prado Pastor. Lima.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl

1962 *Cronistas del Perú*. Lima.

1963 *Fuentes históricas peruanas*. Lima.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María

1961 *Curacas y sucesiones, Costa Norte*. Lima.

SANCHEZ ALONSO, Benito

1947 *Historia de la historiografía española*. Madrid.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro

1966 *Historia Indica*. Madrid.