

Felipe Guamán Poma de Ayala: Mitos andinos e Historia Occidental

FRANKLIN PEASE G. Y.

Cuando estudiamos las crónicas de los siglos XVI y XVII hemos dejado muchas veces de lado el bagaje cultural de los cronistas; algunos especialistas han insistido muchas veces en la necesidad de analizar este tipo de fuente teniendo en cuenta las ideas corrientes de la época en que fueron escritas. Buen ejemplo de ello son los escritos de John H. Rowe en torno a las ideas renacentistas y el nacimiento de la antropología en los cronistas (1964, 1965), los de Irving A. Leonard en relación con las lecturas de los conquistadores españoles (1953), los de José Durand sobre el universo intelectual que bordeó la redacción de los *Comentarios Reales de los Incas* y otras obras de la época¹. Son bien conocidos también otros estudios, como los de Edmundo O'Gorman (entre ellos, [1958] 1977, 1979), y de Antonello Gerbi cuyo último libro (1978) constituyó una importante contribución al tema.

Mi interés no es ahora precisar las fuentes de Guamán Poma, sobre ello hay un reciente artículo de Rolena Adorno (1978), sino insistir en algunas temáticas de este autor andino que escribió entre el siglo XVI y el XVII, temáticas que se refieren a la mitología de los orígenes y a la incorporación de tradiciones, populares o no, provenientes de Europa, compararlas con las de otros autores en aquellos puntos que su información puede ser confundida en preocupaciones de la historiografía europea estimulada por el descubrimiento de América y el hallazgo de nuevas sociedades que los escritores de entonces debían integrar en un universo histórico, tradicional e ideológico de la época. Hay que tener en cuenta que los cronistas no solo registraron los mitos americanos al elaborar sus historias a la manera europea, sino también, y naturalmente, introdujeron temáticas, tradiciones y mitos que formaban parte de su contexto cultural originario. Puede tomarse como ejemplo la abundante mitología europea integrada en los criterios monogenistas que imperaban entonces, transformada a la larga en la difundida tesis del origen hebreo de la población americana (y de la andina, en este caso), la cristianización de sus dioses y sus mitos, la incorporación a la historia y la geografía europeas haciendo uso de la tradición historiográfica grecolatina y medieval, aparte de la bíblica.

1 Los estudios de Durand sobre este asunto son muchos, puede revisarse, por ejemplo: 1948, 1949, 1961, 1962, 1963 a y b, 1966 a y b 1971, 1975, 1977, 1980.

Hay aquí un universo que requiere urgentes explicaciones en un momento como el actual, donde las investigaciones sobre las sociedades andinas se van haciendo más complejas y sofisticadas: resulta imprescindible una mayor precisión de las fuentes como tales, lo que no es supérfluo o superficialmente erudito como han aventurado algunos, sino fundamental no sólo para identificar, sino para valorar correctamente las informaciones de las fuentes clásicas sobre las sociedades andinas y las sociedades que organizaron. Importa considerar las crónicas en tanto obras elaboradas con criterios definidos, aunque no siempre explícitos; no se puede aceptar ya usarlas únicamente como recopilaciones de “datos” aislables, pues son obras históricas que no producen dichos datos de la misma forma que un registro de nacimientos o matrimonios, o que un protocolo notarial; sin embargo, hay una abundante historiografía contemporánea que reposa sobre un andamiaje de informaciones recopiladas sin una adecuada filiación de las mismas, o sin un estudio previo de los criterios o motivaciones del cronista. Por ello he querido utilizar la *Nueva crónica y buen gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala como un ejemplo sugerente para este análisis, aún teniendo en cuenta la amplitud de la obra y su riqueza temática obligan a una necesaria selección inicial (cf. Pease 1980).

Es un hecho general aceptado que la condición de Guaman Poma otorga un carácter excepcional a su información. Será particularmente útil entonces poder ver hasta dónde puede distinguirse una temática *no andina* en el cronista. Esta búsqueda tiene sentido porque permite perfilar mejor los temas y criterios andinos en la *Nueva Corónica*. Un asunto inicial podrá ser aquí el del origen de la población andina y la influencia europea y cristiana en ciertos aspectos de los mitos andinos, transformados a medias en historia, también en Guaman Poma².

Quizás sea conveniente recordar que Guaman Poma fabricó una genealogía personal doble: una rama andina se bifurcaba entre antepasados identificados como Yarovilcas, una etnia de la sierra central del Perú, y un entroque distinto con los Incas del Cuzco, posiblemente en busca de un prestigio excepcional a los ojos de los conquistadores españoles. Una segunda rama no es ajena a esta intención: la vinculación con un conquistador (aunque de la segunda hora): el capitán Luis de Avalos de Ayala, la que no se reduce a éste, sino que se complementa con la presencia de un santo varón —hijo de Avalos de Ayala y de la madre de Guaman Poma— que confiere a su parentela un valor particular en el contexto de la evangelización. No es éste el momento de repetir la frondosa argumentación de Raúl Porras sobre la ge-

2 En general, los cronistas de los siglos XVI y XVII historizaron las informaciones que recibieron bajo la forma de versiones orales (que eran mitos, no historias); esto es válido no solamente para el ordenamiento cronológico de la información que emplearon, sino que, como los pobladores andinos relataban mitos que no eran entendidos en tanto tales por los españoles de la época y, al contrario, su información era asimilada como si fuera histórica, resulta conveniente restaurar el sentido de dichos informes para su mejor estudio y comprensión. Ello supone distinguir en los cronistas los criterios europeos y las categorías historiográficas empleadas en sus trabajos. El caso de las conquistas incaicas podría ser entendido hoy, por ejemplo, como el relato de un ritual de conquista, aunque fue transformado en un relato histórico de las mismas (Pease 1978: 108—114).

nealogía del cronista (1948), pero es conveniente indicar que, para construirla, Guamán Poma utilizó acontecimientos y personajes —también españoles—. empleándolos como arquetipos o modelos ejemplares (Pease 1980).

Personas, acontecimientos y secuencias aparecen ordenadas (reordenadas) de acuerdo a las intenciones particulares del cronista, sin que esta actitud nos permita siquiera sugerir que toda su información está necesariamente alterada: vemos por contraste el extraordinario valor histórico de sus noticias sobre la ecología o la economía andina, la realidad de su testimonio sobre la tragedia demográfica, la importancia de sus opiniones sobre la crítica situación producida por las reducciones, el tributo y la mita, la claridad con que presenta las consecuencias de la invasión española a nivel de la corrosión de las estructuras locales de poder y de prestigio, así como la drástica modificación de los sistemas de relación dentro de las unidades étnicas. Es sabido ya que la desaparición del Tawantinsuyo y el establecimiento de la colonia dieron un nuevo marco a las mismas unidades étnicas y al papel de los curacas como señores de ellas, generaron conflictos que aparecen encubiertos no sólo en las reclamaciones de los líderes étnicos, sino también en los largos juicios en que los curacas intentaban probar a la manera española su derecho al control de gente o de tierras, y especialmente, en las genealogías muchas veces arbitrarias, fabricadas para la obtención de sentencias favorables en los pleitos por la herencia de los curacazgos. Todo esto figura en Guamán Poma con mayor nitidez que la elaboración de una historia del pasado andino, en la cual los mitos de los Andes aparecen reelaborados para asimilarlos a una historia antigua aceptada en Europa y no exenta de una mitología distinta; los mitos europeos resultan también en los cronistas una consecuencia de la interpretación alegórica de la mitología mediterránea.

El descubrimiento de América significó en Europa no sólo una realidad política o económica, también ocasionó la necesidad intelectual de incorporar al Nuevo Mundo dentro de la explicación que los europeos de entonces daban de su propio pasado. Es sabido que esa incorporación de territorios marginales o lejanos dio origen a largas especulaciones antes del desarrollo de la antropología moderna: desde Heródoto hasta Marx, pasando —entre otros— por San Agustín y Voltaire, se fue formando una técnica comparatista notoriamente etnocéntrica (europeocéntrica, entonces), en la cual se explicaban nuevos mundos y nuevas sociedades de manera tal que no resultaran extrañas al proceso histórico y a la tradición mediterránea o europea de entonces. No es ajena a este criterio la búsqueda de una explicación universal de todas las sociedades humanas, en sus distintas formaciones históricas, encuadrándolas a todas en general dentro de modelos diseñados por la experiencia europea. El hecho, alguna vez destacado, de que se aceptara a América como “cuarta parte del mundo” (cf. O’Gorman [1958] 1977: 72, 739, 144 ss., 149 ss., 1979: xlviii-liv) resulta fundamental si se entiende que ello encerraba la necesidad de demostrar que América estaba de alguna manera presente en la imagen del mundo que enlazaba la Biblia con las autoridades clásicas y sus prolongaciones medievales y que, al mismo tiempo, la imagen de la realidad americana ingresaba, aumentándola, en la cosmovisión de la época.

No extrañe entonces que, dentro de esta perspectiva que entronizaba el monogenismo originario, pudiera establecerse la idea de una predicación del Evangelio en América por parte de los apóstoles de Cristo, multiplicándose los "testimonios", digamos mejor las asimilaciones, de europeos que veían en las divinidades americanas proyecciones o rastros del dios cristiano, o presencia de apóstoles evangelizadores³. América debía estar incluida en el "todo el mundo" por el cual Cristo había distribuido a sus apóstoles. Esto resultará relacionado, en el planteamiento de Guaman Poma así como en el de otros autores, con la demostración de la humanidad de los pobladores americanos y de su pertenencia a la Iglesia con viejas y buenas credenciales apostólicas. Servirá incluso, alguna vez, para solicitar la acción de la Inquisición sobre la población andina.

El pasado antiguo de los Andes fue visto por Guaman Poma dentro de un sistema, muchas veces considerado paralelo, pero en realidad integrado con la historia occidental. Perfiló el cronista dos líneas de "edades" previas a la era de los incas y a la de Jesucristo, en los Andes y en el mundo europeo y "occidental" respectivamente. Este punto resulta interesante porque con la conquista a invasión europea se unen ambas historias. El cronista ofrece dos líneas de edades andinas y europeas en la siguiente forma:

<i>EDADES ANDINAS</i>	<i>EDADES EUROPEAS</i>
1a Uari Uiracocha runa (<i>III</i>)	I Adán y Eva (<i>I</i>)
2a Uari runa (<i>IV</i>)	II Noé (<i>II</i>)
3a Purun runa (<i>V</i>)	III Abrahán
4a Auca runa (<i>VI</i>)	IV David
5a Incap runan (<i>VII</i>)	V Jesucristo
6a España en Indias (<i>VIII</i>)	

Estas, en apariencia seis y en realidad ocho, edades andinas, se explican porque el cronista indicará claramente que los más antiguos hombres de los Andes (*Uari Uiracocha runa*) procedieron de Noé, entonces eran posteriores a la segunda edad judeo-cristiana; al mismo tiempo, la quinta edad andina (*Incap runan*) era contemporánea a la de Cristo, también quinta en la otra serie, puesto que Cristo nació en los tiempos del segundo inca de la genealogía tradicional cuzqueña (Sinchi Roca); Guaman Poma [1615] 1936: 31, 89, 91). De esta manera, las edades básicas del pasado andino, anteriores a los incas y a los españoles, resultan paralelas a las edades III y IV del mundo judeo-cristiano; contándose las edades andinas después de

3 Los diversos cronistas interesados en el tema dejaron constancia de este tipo de identificaciones. Se ha señalado muchas veces como distintos autores vincularon las imágenes de los dioses andinos con la del Yavé bíblico. Naturalmente, los evangelizadores asimilaron también a muchas divinidades americanas con un apóstol cristiano; puede verse amplia información en estudios actuales como los de Vargas Ugarte (1953), Duviols ([1971] 1977), Lafaye (1977), por ejemplo.

Noé (II), los incas resultan ser la (VII). La (VIII) edad de esta lectura es "España en Indias", y es común tanto a España —a Europa— como a los Andes. De esta forma, Guaman Poma juega a la vez con un paralelismo entre las edades andinas y europeas. que le sirve para estructurarlas en una historia común.

En la primera edad andina (*Uari Uiracocha runa*), Guaman Poma relacionó el nombre de la divinidad más antigua del Cuzco —Wiracocha— con el momento del "mayor conocimiento" del dios bíblico. Aunque limitado, el conocimiento de esta divinidad era genuino para el cronista, pues estos primeros hombres andinos eran descendientes de Noé. Una segunda edad, siempre en estos términos, supuso una disminución del conocimiento del verdadero dios; lo mismo sucede con la tercera y cuarta edad, hasta llegar a la edad de los incas, donde éstos llevaron a la población a la idolatría total. Se comprende que estas líneas de pensamiento no ignora los mitos tradicionales del Cuzco, relatados en la generalidad de las crónicas clásicas, aunque es preciso reconocer que los fundadores del Cuzco (Manco Cápac y Mama Oello) adquieren en Guamán Poma características especiales (cf. Pease 1980).

Es visible la sugerencia de que la invasión española significó también una necesaria redención, después de la idolatría de los incas. Tal redención explica por qué Guaman Poma diluyó o eliminó la conquista española como tal, aunque no las consecuencias de la misma. Pizarro resulta conquistador, sí, pero el *Inka* Huáscar donó el Tawantinsuyu al rey de España, quien resultó de esta manera su "sucesor" inevitable y *legítimo*; de esta manera se establece en Guaman Poma una continuidad que le permitió oponer y reemplazar al Inka con el rey español (diversos textos presentan esta continuidad, en la *Nueva crónica*, "¿quién es el Inca, el rey católico, como lo tengo declarado en otros escritos" [1615] 1936: 904 [918]; "y así conviene que Vuestra Magestad como rey Inga..." (*Ibid.*: 967 [985]; "quizás se dolerá nuestro Inga que es el rey" (*Ibid.*: 1112 [1122])).

A partir de esta imagen, Guaman Poma reconstruyó su propia posición social —él afirmó ser curaca— ante la nueva situación colonial⁴.

Pero la idea de la redención no es únicamente aplicada a la conquista; es necesaria una nueva redención de corte escatológico. y Guaman Poma se pre-

4 Muchos textos de la Nueva crónica nos hablan de la condición de curaca que reclamaba Guaman Poma, de la misma forma señaló repetidamente en su proyecto de reordenamiento de la sociedad colonial —el *Buen Gobierno*— el papel que deberían desempeñar los curacas en el régimen colonial. La reciente publicación de un documento judicial en el cual se condenó a Felipe Guaman Poma bajo la acusación de no ser curaca, como manifestaba, y de usurpar prerrogativas y funciones (Zorrilla 1977; cf. Stern 1978), proporciona interesante información. No debe excluirse que esta acusación pudo ser fácilmente fraguada, pues aparece dentro de un juicio entre distintas comunidades andinas, una de ellas de *mitmaq* chachapoyas, y Guaman Poma parece haber tomado parte en el proceso en nombre de los "originario". No se conoce todo el expediente, aunque de acuerdo a la información dada a conocer por Espinoza (1978), podría pensarse en un respaldo generalizado de las autoridades españolas de la zona a los *mitmaq*, prefiriéndolos a los originarios. ¿Es ésta una mecánica más general, que buscaba consolidar un mejor control de los españoles sobre parte de la mano de obra? El caso de los *mitmaq* chachapoyas lo deja entrever así.

senta a sí mismo como un nuevo Juan que anuncia la futura venida de Cristo: dice que cuando la gente (los españoles) que hallaba en su camino, le preguntaban a quién *servía*, él respondía que ‘venía sirviendo a un gran hombre grave llamado Cristóbal, por decir Cristo metía [¿mentía?] diciendo bal, aunque dijo Cristóbal de la Cruz... su amo, pregunta ¿no veremos a este hombre? responde el autor: ahí viene alcanzándome, ahí le encontrarás, si le busca Vuestra Merced’. (*Ibid.*: f. 1108 [1116]). De esta manera Guaman Poma incorporó un contexto escatológico cuya importancia no debe escapar a nuestro análisis. La nueva y anunciada venida de Cristo supondría entonces una nueva edad andina, que sería entonces la (*IX*), correspondiente a la primera edad judeo-cristiana, puesto que los hombres de esta nueva edad tendrían, al igual que Adán y Eva, pleno conocimiento del Creador. Esto parece referirse también a la tradición andina, donde Pachacuti, el noveno *Inka* se identifica con el primero Manco Cápac: las crónicas relacionan el tiempo de Pachacuti con un caos cósmico y la subsiguiente creación, y la igualdad con Manco Cápac alcanza a precisar que ambos son arquetipos y héroes fundadores, como se refiere en los mitos cuzqueños (Pease 1973: 1977). Es la vuelta a la edad áurea del comienzo del mundo.

Encontramos entonces aquí, dos elementos particularmente importantes: en primer lugar, la noción de una “caída” previa a la redención e independiente de Adán y Eva. Es una caída en “larga duración”, que va alejando a los hombres andinos del conocimiento del verdadero dios (el bíblico), hasta llegar al fondo con la idolatría de los incas; en segundo lugar, la evidente situación andina que, en contraposición con los españoles de su época, y con su propio mentor Cristóbal de Albornoz que la identificaba con la “idolatría”, Guaman Poma presentará como un mesianismo cristiano.

El ambiente de esperanza en el renacimiento de las divinidades andinas, con evidente influencia de la evangelización católica, era una realidad en los Andes en que vivía Guaman Poma. Hay una serie de movimientos andinos en el siglo XVI, durante y después de la actitud rebelde de los incas de Vilcabamba. Los casos de Yanahuara, Taquí Onqoy y Moro Onqoy son conocidos (cf. Millones, 1964, 1965, 1971; Duviols 1971; Wachtel 1971; Pease [1972] 1977, 1973, 1977; Curatola 1978). Hacia 1565, el clérigo Luis de Olvera había hecho conocer un movimiento extendido en los Andes rurales: el Taquí Onqoy, que fue mencionado también por Cristóbal de Molina (1575), uno de los cronistas cuzqueños. Se encargó de su extirpación a Cristóbal de Albornoz, quien ha dejado numerosas informaciones de sucesos (Millones ed. 1971), y una Instrucción para descubrir todas las guacas del Perú (1571). Las antiguas divinidades andinas habían vencido (estaban por vencer) al dios de los cristianos, y, en consecuencia, los andinos podían proceder a expulsar a los españoles. Albornoz enjuició a los anunciadores del nuevo mundo de los dioses andinos, especialmente a un hombre llamado Juan Chocne, el cual predicaba el advenimiento acompañado de dos mujeres: Santa María y Santa María Magdalena. En una situación paradójica, que no es la única en la *Nueva corónica*, Guaman Poma parece haber participado en la extirpación como ayudante de Albornoz⁵.

5 Las páginas que Guaman Poma dedicó a Cristóbal de Albornoz son ilustrativas; en algún momento habló de lo que aprendió directamente de él: “Todo lo que sé de los pontífices lo sé porque fue sirviendo a Cristóbal de Albornoz. visitador ge-

Dentro de una línea que cristianizaba situaciones andinas, cuando Guaman Poma habló del mundo venidero, lo hizo siempre al margen del Taquí Onqoy, como ya dije, pero usurpando situaciones se colocó él mismo como anunciador de la nueva venida de Cristo. Esta es una nueva evidencia de la evangelización en los Andes, a través de las formas de la escatología medieval, quizás Joaquín de Fiore, presente aquí con la anunciación de una inminente venida del Justo Juez, con el que a través de la *Nueva coronica* se amenaza a los transgresores de la divina caridad y del buen tratamiento de los “pobres de Jesucristo”, expresión favorita de Guaman Poma al hablar de los hombres andinos durante la colonia.

Como una muestra de la visible difusión, aún actual, de esta imagen escatológica, podría mencionar las versiones orales difundidas inicialmente por José María Arguedas en la década de los años sesenta, en las cuales se identifica el juicio final con un renacimiento andino, donde los hombres de los Andes, después de siglos de explotación occidental y urbana, haría trabajar —hasta a latigazos— a los mistis, es decir a los blancos y mestizos (Arguedas 1966, Ortiz 1973, cf. Pease 1977).

El segundo tema anunciado tiene que ver con la presencia de un apóstol cristiano en la América prohispanica. Pasados los primeros momentos de la invasión española, y una vez que se resolvió en una primera instancia la espinosa cuestión de la calidad humana de la población, es decir, la capacidad de los habitantes del Nuevo Mundo descubierto para recibir la revelación cristiana, las preguntas que se hicieron los estudiosos incluyeron ciertamente el problema del origen de la población americana. Se abrió así una larga discusión que todavía tenía valor en el siglo XVIII, que argumentaba la procedencia hebrea de los antiguos americanos; al lado de esta tendencia hubo muchas propuestas y caminos diversos que fueron sugeridos. Cuando en 1607 el dominico fray Gregorio García publicaba por primera vez *El origen de los indios de el Nuevo Mundo*, se dio el lujo de reunir una cantidad de propuestas diversas que identificaban a los habitantes de América con distintas y antiguas poblaciones del área del mar Mediterráneo; allí se reunieron tesis que hablaban de la migración de antiguos europeos hacia América a través del Asia, que inauguraban viajes por el estrecho de Behring —cosa que la antropología moderna sigue manteniendo como hipótesis más plausible— y también hablaba de largos viajes marítimos a través del Atlántico, con o sin la presencia de la Atlántica cantada en el *Timeo*. La más vigorosa de las tesis propuestas fue la de que el origen de los americanos estaba en la antigua población de Israel. Dos versiones principales hubo sobre esto: la primera encontraba que los antiguos americanos procedían de alguna de las tribus perdidas en las diásporas iniciales, y en 1650 Manasseh Ben Israel llegó a suponer tan probada esta tesis que propuso su esperanza de un retorno de las mismas a su patria de origen; la segunda versión afirma que Noé, o alguno de sus hijos salvados del diluvio, había tocado América en su vuelta por el mundo.

neral de la Santa Madre Iglesia, que consumió todas las uacas, idolos y hechicerías del reino; fue cristiano juez” ([1615] 1936; f. 280 [282]; cf. también f. 675 [689] — 676 [690]).

Guaman Poma propondría lo último, afirmando repetidas veces que uno “des-
tos hijos de Noé. uno dellos trajo Dios a las Indias” (*Ibid.*: 25), aunque anotó
allí mismo: “otros dicen que salió del mismo Adán” (el hombre americano).
Muchas veces. a lo largo de la *Nueva corónica*, Guaman Poma destacó de di-
versas maneras que los hombres andinos vinieron después del diluvio y fue-
ron descendientes de Noé; incluso alguna vez llegó a decir que uno de estos
“fue Uiracocha español”. y así al primer indio le llamaron Uari Uiracocha
runa” (*Ibid.*: f. 911 [925]). La imagen de Noé viajando por el mundo no
era extraña a los autores de la época: en los Andes, un autor tan dispar co-
mo Fernando de Montesinos. hizo mención a Itema e nel mismo sentido,
afirmando que Noé había repartido sus hijos por el mundo, a la par que iba
visitándole (Montesinos [¿1644?] 1957: 5).

Tanto en la Nueva España como en el Perú, las crónicas y noticias del siglo
XVI permitieron también acercarse a una imagen de las religiones prehispá-
nicas; en ambas regiones, diversos autores anotaron la existencia de divinidad-
des que fueron vencidas a lo largo del proceso de invasión y conquista; sin
embargo. dieron origen a una frondosa literatura que identificó algunas di-
vinidades — Wiracocha en los Andes del Sur (también Tunupa), Quetzal-
cóatl en Mesoamérica— de manera que resultaron, en múltiples testimonios,
representaciones de un apóstol de Cristo — Santo Tomás, San Bartolomé— que,
de esta manera, hacía cumplir el mandato divino de extender el Evangelio por
la tierra, a la vez que se ingresaba decididamente a América dentro de un con-
texto histórico europeo; asimismo se abrió la puerta a una discusión que
venía a continuar las disputas, ya largas, sobre la naturaleza humana de los
americanos. Quizás tal idea resolvía los problemas planteados por la empre-
sa española de cristianización, superando los debates sobre si los americanos
ingresaban a no en la Iglesia: la posibilidad de una evangelización antequí-
sima, en tiempos de los apóstoles, los había introducido en ella con las me-
jores credenciales posibles; esto era válido, aún teniendo en cuenta la sepa-
ración del buen sendero y la caída en la idolatría. Santo Tomás, transforma-
do ahora en el evangelizador de *las Indias*, aparecería entonces registrado en
distintos lugares de los Andes, en el Brasil, en el Paraguay, en Colombia,
por cierto en México; los relatos de los misioneros iniciales, y de muchos
textos posteriores, coincidieron en identificar a varias divinidades america-
nas con un hombre blanco y barbado, que predicaba la bondad y hacía mi-
logros ⁶. No fueron, claro, unánimes, tales versiones. y desde tempranas épo-

6 Es un tema muchas veces mencionado, aunque poco estudiado en realidad, el de
la denominación de *Wiracocha* atribuida a los españoles por la población andina
(incluso Guaman Poma lo hizo), así como el fenómeno tan conocido también de la
asimilación de los españoles a una vieja divinidad que pedía retornar. Tanto en
México como en el Perú, los españoles informaron en sus crónicas sobre esta iden-
tificación: en el caso peruano, la identificación con Wiracocha es ampliamente
conocida, en el mesoamericano ocurre lo mismo con Quetzalcóatl (cf. Lafaye
1977). Pero cabe preguntarse sobre los límites de estas aseveraciones. Puede plan-
tarse si de las mismas maneras que los españoles del XVI y del XVII buscaron asi-
milar el pasado americano con su explicación histórica del pasado europeo, inten-
taron también y al mismo tiempo que identificaban divinidades americanas con
Apóstoles de Cristo, presentarse a sí mismos como personificando a los dioses que
se fueron. Esto ha sido atribuido siempre a los pobladores americanos, pero no
puede menos que sorprender que esta imagen del retorno de la divinidad sea tan
distinta a la que, aún en el siglo XVI andino, apareció en los movimientos del tipo

cas hubo críticas y dudas: lo refleja, por ejemplo, Pedro Cieza de León, ilustre cronista del mundo andino. Al hablar de una divinidad vinculada al apóstol, que se encontraba en el lugar llamado Cacha [o Raqchi], al sur del Cuzco, Cieza de León rechazó tajantemente la identificación ([1550] 1967: 11; cf. Ballesteros 1979).

Guaman Poma mencionó a San Bartolomé como el apóstol que transitó por el sur del Perú; otro cronista andino, Juan de Santa Cruz Pachacuti, también lo hizo así, identificándolo con Tunupa, versión altiplánica y de la región del lago Titicaca de la divinidad creadora más extendida en el sur andino (Wiraqocha); cosa similar realizaron Alonso Ramos Gavilán y otros autores, que relataron como Tunupa (es decir, Santo Tomás) inició la evangelización de los habitantes del altiplano, y después, en las riberas del Titicaca se levantó una cruz milagrosa en el lugar donde el apóstol había dejado sus huellas: Carabuco; ello empalmará finalmente con el culto de Nuestra Señora de Copacabana, cuya devoción se extendió a las zonas del altiplano del Titicaca, y luego por todo el orbe cristiano, hasta llegar al teatro de Calderón⁷.

Pero en Guaman Poma el apóstol es San Bartolomé, como precisa repetidas veces, aunque lo vincula claramente con la cruz de Carabuco ([1615] 1936: f. 91). Se extiende el relato del cronista a otro de los lugares que, en diversas crónicas, aparecen frecuentados por el apóstol: el mencionado pueblo de Cacha, donde habla de lluvia de fuego de cielo, motivada porque la población intentó apedrear al santo, cosa que mencionó también Santa Cruz Pachacuti. Pero lo más singular es aquí la conversión de un sacerdote nativo, llamado sintomáticamente *Anti Uiracocha*, el cual “vio” la lucha de San Bartolomé con el “demonio” que hablaba a través de una *guaca* ubicada en una cueva, y cómo el apóstol la venció. Desde allí, Anti Uiracocha quedó convertido en fiel seguidor del apóstol evangelizador (*Ibid.*: f. 93—94).

Es interesante esta versión, que no es extraña a otro autor andino (Santa Cruz Pachacuti); justamente en los tiempos en que estaba avanzando la campaña de extirpación de las “idolatrías”, por ejemplo en el arzobispado de Lima. El “hechicero”, el sacerdote nativo, aparece convertido por el apóstol, ¿es acaso ésta una forma arquetípica de la conversión?, entendida así por Guaman Poma, que tan frecuentemente emplea arquetipos ejemplarizadores, repetidos en su obra: ¿Pizarro—Toledo, Atahualpa—Túpac Amaru? (cf. Pease 1980).

Al identificar al apóstol con San Bartolomé, Guaman Poma no justifica la sugerencia de Juan Larrea, quien afirmó que los cronistas que hablan del

del conocido Taqui Onqoy. Tanto en el caso de Quetzalcóatl como en el de los dioses andinos del sur del Perú fueron autores españoles quienes hicieron esta relación. Asumida como cierta por los evangelizadores, permitió elaborar una imagen justificadora de la invasión española, usando un punto de partida andino, y buscar también un prestigio sagrado, igualmente presentado desde el punto de vista de los hombres andinos o mesoamericanos, de los mismos españoles. Ello hace pensar en la importancia de reestudiar esta temática bajo nuevas luces.

7 Entre los autores recientes que hablan de Tunupa y la virgen de Copacabana puede verse Espinoza 1973, Castelli 1976 y Gisbert 1979. La última incluye una abundante discusión basada en la iconografía.

asunto desde fuera del Cuzco (Santa Cruz Pachacuti, Ramos Gavilán o Calancha, por ejemplo), mencionan a Santo Tomás, mientras que los hablan desde el Cuzco recuerdan a San Bartolomé (Larrea 1960: 168); es que Larrea pensaba en informaciones como la del jesuita anónimo, quien recordó que en el templo de Wiraqocha —que afirma estaba donde hoy está la catedral del Cuzco— había “un ídolo de piedra de mármol de la estatura de un hombre, y los cabellos, rostro y ropaje y calzado al mismo modo como pintan a Santo Bartolomé apóstol...” (1879: 148).

Ciertamente, con la presencia de la evangelización apostólica no terminan los temas europeos en la crónica de Guaman Poma. Sin intentar agotarlos, quiero señalar aquí algunos: primeramente el culto a Nuestra Señora de Peña de Francia, cuyo santuario español originario está en la provincia de Salamanca. Coincide Guaman Poma con un momento de auge mariano, visible no solamente en las obras de sus contemporáneos, sino en la temprana difusión del mismo en el territorio andino, desde los momentos de la conquista. A partir de las apariciones milagrosas de la Virgen María en el sitio del Cuzco por Manco Inca, los relatos españoles multiplican su presencia en favor de los conquistadores, hasta el establecimiento de cultos locales en reemplazo de los antiguos, como es el caso de la Virgen de Copacabana, al lado del lago Titicaca⁸. Podemos encontrar también casos de elementos del folklore español, como cuando habla de “Don Juan Capcha. este indio fue otro Orde-males de este reino, gran borracho, fingidor, mentiroso, enemigo de los cristianos, amigos de otros borrachos y ladrones, y se hace muy señor Cápac Apo, con sus mentiras y embustes...” ([1615] 1936: 777 [791]). Es conocido ampliamente este personaje del folklore español (Pedro de Urdemales), ampliamente difundido en el Siglo de Oro y en multitud de cuentos populares españoles. Lo que sorprende es encontrarlo en un cronista como Guaman Poma; debió extenderse mucho más de lo pensado en América del Sur, pues John H. Rowe lo halló en Guambía, Colombia, convertido en una suerte de héroe cultural productor del maíz blanco y del algodón (Rowe, Apuntes de Campo, Guambía, 1947, manuscrito inédito⁹).

Interesa entonces rastrear temáticas y ejemplo europeos en un cronista como Guaman Poma, y también por cierto en otros, pues es ésta una manera de identificar temas propiamente andinos en nuestros cronistas. Todavía debe ser larga la tarea de despojar, por ejemplo, las divinidades andinas y mesoamericanas, de sus ropajes europeos, visibles alguna vez en los casos del Inka Pachacuti y de Quetzalcóatl, por ejemplo, a los cuales se atribuyó virtudes reconocidas en los santos cristianos: Quetzalcóatl “salió hombre honesto y templado. Comenzó a hacer penitencia de ayuno o disciplinas, y a

8 No deja de llamar la atención que la amplia presentación que hizo Guaman Poma de Nuestra Señora de Peña de Francia, pueda relacionarse con la identificación que la población andina realizó entre la *Pachamama* (la tierra) y la Virgen María. (Mariscotti 1978: 53 y ss). Recientemente, Gisbert (1979) ha señalado nuevas pruebas fundamentalmente iconográficas. Vale la pena recordar aquí que el santuario de Nuestra Señora de Peña de Francia se halla sobre un abrupto promontorio en Salamanca (y así lo presentó también Guaman Poma en sus dibujos). Se nota la identidad simbólica entre esto y la iconografía estudiada por Gisbert.

9 Este es, indudablemente, un tema muy amplio y que requiere de mucho estudio: es posible que no sea un caso aislado.

predicar, según se dice, la ley natural.... No fue casado ni tomó mujer, antes dicen que vivió honesta y castamente... comenzó el sacrificio y a sacar sangre de las orejas de la lengua, no por servir al demonio, según se cree, más por penitencia contra el vicio de la lengua y del oír: después el demonio aplicó a su servicio..." (Motolinía 1970: 7). También Pachacuti, uno de los incas más importantes, con el cual se inicia según la generalidad de las crónicas la gran expansión del Tawantinsuyu, aparece en un cronista como Juan de Betanzos, bajo su antiguo nombre de Yupanqui, con características especiales: "Inca Yupanqui era mancebo muy virtuoso y afable en su conversación; era hombre que hablaba poco para ser tan mancebo, o no se reía en demasiada manera, sino con mucho tiento; y muy amigo de hacer bien a los pobres; y que era mancebo casto, que nunca le oyeron que hobiese conocido mujer; y que nunca le concieron los de su tiempo decir mentira o que pusiese cosa que dejase de cumplir..." (Betanzos [1551] 1889: 33).

Pero los incas no serán cristianizados por Guaman Poma, sino sumidos en la idolatría; ello no es inconveniente para cristianizar la tradición de los orígenes, como vimos, ni para proponer la evangelización apostólica.

No fue la historia incaica (a la cual otros cronistas otorgaron importancia, al reconstruir el pasado con las informaciones que obtuvieron) lo que interesó más a Guaman Poma. Parecería ser, más bien, una utilización del pasado incaico como algo inevitable, dado el prestigio que los incas obtuvieron en la historiografía española del XVI. Pero, alguna vez, cuando Guaman Poma se refirió a otro cronista, como Martín de Murúa o Miguel Cabello Balboa, hizo destacar la temática que le interesaba: "y escribió otro libro fray Martín de Morúa de la orden de Nuestra Señora de las Mercedes de redención de cautivos, escribió de la historia de los ingas [escribió otro libro el padre Cabellos (sic), de los ingas (entre líneas)] comenzó a escribir y no acabó, para mejor decir no comenzó ni acabó, porque no declara de dónde procedió el inga ni de qué manera ni por donde, ni declara si le venía el derecho. y de como se acabó todo su linaje...." ([1615] 1936: f. 1080 [1090]). Los orígenes, la procedencia bíblica, será una temática fundamental y justificadora, al mismo tiempo que la predicación apostólica fue una forma de otorgar credenciales de cristiandad originaria. Las continuas repeticiones de frases alusivas a estos asuntos dan indicios de la importancia que tuvieron para Guaman Poma, tanto como la continua declaración de su cristianismo personal y de su fidelidad a la Corona española.

Aunque no escribió una historia de su tiempo, ni tampoco una crónica en el sentido común de las crónicas castellanas medievales y del mismo siglo XVI, la historia occidental está presente en el autor de la *Nueva corónica y buen gobierno*, no solamente por la incorporación de una cronología, sino también por la constante referencia a una serie de informaciones históricas, por ejemplo, la lista de los Papas y soberanos europeos, la constante referencia a hechos históricos europeos, pero especialmente en la forma como resultan integradas en un solo pasado lineal las columnas de edades judeo—cristianas y andinas. No es inevitable en este contexto la utilización de la historia (de la información histórica) para señalar situaciones que signifiquen respaldo personal: por ejemplo, la transformación de circunstancias que podemos identi-

ficar en otros contextos de manera que se adecúen a su relato, a su prueba o a su esperanza; es el caso de Gonzalo Pizarro derribado del caballo en la batalla de Huarina, que resulta un hecho atribuido a Luis Avalos, quien da el apellido a su familia ([1615] 1936: f. 16; cf. Pease 1980). Es una historia de arquetipos simbólicos la que maneja Guaman Poma, por esa razón Pizarro prefigura a Francisco de Toledo, de la misma manera que Manco Cápac, el primer Inca, prefiguró a Pachacuti en su misión fundadora, finalmente Túpac Amaru reproducirá también la situación de Atahualpa ¹⁰.

Quería dejar un caso particular para el final: es el hecho que Guaman Poma presenta una actitud duramente antimestiza, y abundan en su obra las alusiones despectivas o hirientes contra éstos y los cholos, que se compagina con su mención a los cristianos viejos y nuevos, denigrando a los últimos e ingresando en una larga y polémica situación ¹¹, pues identificará a los hombres andinos —los “indios”— con los cristianos viejos, y lo eran, dentro de su criterio, puesto que fueron originariamente bautizados en tiempos apostólicos, aunque cayeran en la “idolatría” con los incas; pero esto no extraña porque las situaciones paradojales son continuas en la *Nueva corónica*.

- 10 La imagen que proporciona Guaman Poma es nítida: Toledo repite a Pizarro, se aprecia en la forma de la muerte del Inka, tanto Atahualpa como Túpac Amaru son degollados ([1615] 1936: ff. 389 [391], 390 [392], 450 [452] a 452 [454.] Pizarro resultó “muerto con el interés de la conquista y del gobierno del reino y de la riqueza de oro y plata feble...” (Ibid.: f. 409 [411]). Hay soberbia en matar reyes, por ello Toledo fue castigado, en versión que recogió Guaman Poma (Ibid.: f. 936 [95] - 937 [951]). y que fue difundida también por el Inca Garcilaso de la Vega; éste afirmó que el rey, disgustado por la muerte del *Inka*, alojó a Toledo de la corte cuando el virrey llegó a España, una vez terminada su tarea en el Perú (Garcilaso de la Vega [1617] Lib. VII, cap. XX, 1960, IV: 172). Al aparecer la versión de Garcilaso circuló en el Perú lo suficiente como para que Guaman Poma la incluyera.
- 11 Son muchos los textos en los que Guaman Poma se expresa mal de los cristianos nuevos. Ello sería comprensible en su época, pero hay que recordar que, además, identificó a la población andina con los cristianos viejos. Ello explica que los cholos y mestizos sean asimilados de alguna manera clara con los cristianos nuevos; de este modo se vinculará también en la *Nueva corónica* la imagen de “hombre principal” con la de cristiano viejo, y ello hace comprender la denuncia de la colusión de los conquistadores con los mestizos y cholos, que hizo Guaman Poma; llegó a decir que —al contrario de lo que sebería suceder según los criterios de limpieza de sangre, a los que alude— los cristianos nuevos llevaban ventaja (en el Perú) a los viejos ([1615] 1936: f. 930 [944]; cf. También sobre este tópico, ff. 627 [641], 735 [749], 937 [951]), por ejemplo. Cuando especificó las características de los visitantes, Guaman Poma indicó que “han de ser estos visitantes de buena sangre y honra, santísimo hombre, doctor, que no sea pechero ni judío, ni moro, sino cristiano viejo de siete costados, caballero, hombre, de presunción, caritativo, justiciero, siervo de Dios y de Su Majestad...” (Ibid.: 865 [699]).

BIBLIOGRAFIA

- ACOSTA, José de
[1590] 1979 *Historia Natural y moral de las Indias*: edición a cargo de Edmundo O' Gorman, Fondo de Cultura Económica, México.
- ADORNO, Rolena "Las otras fuentes de Guaman Poma, sus lecturas castellansas" *Histórica*, II, 2, Lima.
- ANONIMO, Jesuita
1879 *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú*, en Jiménez de la Espada, ed. 1879.
- ARGUEDAS, José María
1966 "Mitos quechuas poshispánicos", *Amaru*. 3. Lima.
- BALLESTEROS GAIBROIS, Manuel
1979 "Mito. leyenda, tergiversación en torno a Cacha y el 'templo' de Racchi", *Historia y Cultura*, 12 Lima.
- BETANZOS, Juan Diez de
[1551] 1889 *Suma y narración de los incas*, edición de Marcos Jiménez de la Espada, Madrid.
- CASTELLI GONZALEZ, Amalia
1976 *Un caso de aculturación religiosa en el altiplano andino (Copacabana del Collao)*, Tesis doctoral inédita, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- CIEZA DE LEON, Pedro de
[1550] 1967 *El señorío de los incas*, edición de Carlos Aranibar Z., Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- CURATOLA, Marco
1978 "El culto de crisis del Moro Oncoy", en Koth y Castelli 1978.
- DURAND, José
1948 "La Biblioteca del Inca". *Nueva Revista de Filología Hispánica*, Vol. II, núm. 3, México.
1949 "Dos notas sobre el Inca Garcilaso", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, Vol. III, núm. 3, México.
1961 "Blas Valera y el Jesuita Anónimo", *Estudios Americanos*, 109—110, Sevilla.
1962 "El proceso de redacción de las obras del Inca Garcilaso II", *Annales de la Faculté des Lettres d' Aix-en-Provence*.
1963 a "El nombre de los *Comentarios Reales*", *Revista del Museo Nacional*, XXXII. Lima.

- 1963 b "El proceso de redacción de las obras del Inca Garcilaso II". *Les Langues Néo-Latines*, París.
- 1965 "El Inca llega a España". *Revista de Indias*, Año XXV, núm. 99—100 Madrid.
- 1966 a "Los silencios del Inca", *Mundo Nuevo*, 5, París.
- 1966 b "El Inca de los años aciagos", *Anuario de Filología*, Facultad de Humanidades y Educación. Universidad del Zulia. Maracaibo.
- 1971 "Influjo del Inca Garcilaso en Túpac Amaru". *Copé*, III. Lima.
- 1975 "Los Comentarios Reales y dos sermones del doctor Pizaño". *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXIV, núm. 2, México.
- 1977 *El Inca Garcilaso. clásico de América*. Sepsetentas, México.
- 1979 "Perú y Ophir en Garcilaso Inca. el jesuita Pineda y Gregorio García", *Histórica*. III. 2. Lima.

DUVIOLS Pierre

- [1971] 1977 *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y colonia)*. Trad. de Albor Maruenda. U.N.A.M.. México.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar

- 1973 "Alonso Ramos Gavilán. Vida y obra del cronista de Copacabana". *Historia y Cultura*, 6, Lima.
- 1978 "Los chachapoyas y cañaris de Chiara (Huamanga), aliados de España", en Miró Quesada, Pease y Sobrevilla eds. 1978.

GARCIA. Fray Gregorio

- [1607] 1729 *El origen de los indios de el Nuevo Mundo*, Madrid.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca

- [1617] 1960 *Segunda Parte de los Comentarios Reales de los Incas*, en *Obras...*. Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.

GERBI, Antonello

- 1978 *La naturaleza de las Indias nuevas*. Fondo de Cultura Económica, México.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

- [1615] 1980 *Nueva crónica y buen gobierno*, edición a cargo de Franklin Pease G. Y. Biblioteca Ayacucho, Caracas.

ISRAEL, Manasseh ben

- 1650 *Origen de los americanos. Esperanza de Israel...*, Amsterdam.

JIMENEZ DE LA ESPADA Marcos. ed.

- 1879 *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, Madrid.

KOTH DE PAREDES, Marcia y Amalia Castelli, eds.

1979 *Etnohistoria y Antropología Andina. Primera Jornada del Museo Nacional de Historia*, Lima

LAFAYE, Jacques

1977 *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, Fondo de Cultura Económica.

LARREA, Juan

1960 *Corona incaica*, Buenos Aires

LEONARD, Irving A.

1953 *Los libros del conquistador*, Fondo de Cultura Económica, México.

MARISCOTTI DE GORLITZ, Ana María

1978 *Pachamama Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes Centro-Meridionales, Indias*, Suplemento 8 (Ibero-Amerikanisches Institut), Gebr. Mann Verlag, Berlín.

MILLONES SANTA GADEA, Luis

1964 "Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taki Onqoy", *Revista Peruana de Cultura*, 3, Lima.

1965 "Nuevos aspectos del Taki Onqoy", *Historia y Cultura*, 1, Lima.

1971 ed. *Las informaciones de Cristóbal de Albornoz*, Centro Intercultural de Documentación, Cuernavaca.

MIRO-QUESADA, Francisco, Franklin Pease G. Y. y David Sobrevilla eds.

1978 *Historia. Problema y Promesa. Homenaje a Jorge Basadre*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial. Lima.

MONTESINOS, Fernando de

[¿1644?] 1957 *Memorias históricas y políticas del Perú*, Cuzco

MOTOLINIA, Fr. Toribio de

1970 *Memoriales e historias de los indios de la Nueva España*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.

O'GORMAN, Edmundo

[1958] 1977 *La invención de América*, Fondo de Cultura Económica, México.

1979 Estudio preliminar a Acosta [1590] 1979

ORTIZ, Alejandro

1973 *De Adaneva a Inkarrí*, Retablo de Papel Eds. Lima.

PEASE G. Y., Franklin

1973 *El dios creador andino*, Mosca Azul Eds. Lima.

1977 "Las versiones del mito de Inkarrí". *Revista de la Universidad Católica*. Nueva Serie, 2, Lima.

- [1972] 1977 *Los últimos incas del Cuzco*, P. L. Villanueva eds. Lima.
- 1978 *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- 1980 Estudio preliminar a Guamas Poma [1615] 1980.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl
- 1948 *El cronista indio Felipe Huamán Poma de Ayala*, Imprenta Santa Maria, Lima.
- ROWE, John Howland
- 1964 "Ethnography and Ethnology in the Sixteenth Century", *The Kroeber Anthropological Society Papers*. ? 30, Berkeley.
- 1965 "The Renaissance Foundations of Anthropology", *American Antropologist*, 67, 1, Febrero.
- STERN, Steve
- 1978 "Algunas consideraciones sobre la personalidad histórica de Don Felipe Guaman Poma de Ayala", *Histórica*, II 2, Lima.
- VARGAS UGARTE, Rubén
- 1953 *Historia de la Iglesia en el Perú*. vol. 1, Lima.
- WACHTEL, Nathan
- [1971] 1976 *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Alianza Universidad, Madrid.
- ZORRILLA A., Juan C.
- 1977 "La posesión de Chiara por los indios Chachapoyas", *Wari*, 1 (Instituto Nacional de Cultura-Filial Ayacucho).



José Gregorio Paredes (1778-1839). Oleo de Raymond Monvoisin