

COLECCIÓN ESTUDIOS ANDINOS

# La memoria del mundo inca

Guaman Poma y la escritura de la *Nueva corónica*

Jean-Philippe Husson

Editor



Jean-Philippe Husson es Profesor emérito de la Universidad de Poitiers. Es autor de *La poésie quechua dans la chronique de Felipe Waman Puma de Ayala. De l'art lyrique de cour aux chants et danses populaires* (París, 1985), *La mort d'Ataw Wallpa ou la fin de l'Empire des Incas. Tragédie anonyme en langue quechua du milieu du XVIe siècle* (Ginebra, 2001) y *La danse de la Conquête. Origine et métamorphoses d'une tradition mexicaine* (con L. Mathis, Poitiers, 2010), y editor de *Entre tradición e innovación. Cinco siglos de literaturas amerindias* (Lima, 2005).





La memoria del mundo inca  
Guaman Poma y la escritura de la *Nueva corónica*

*Colección Estudios Andinos* 19

Dirigida por Marco Curatola Petrocchi

La memoria del mundo inca  
Guaman Poma y la escritura de la *Nueva corónica*

Jean-Philippe Husson

Editor



**FONDO  
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

985.0095      La memoria del mundo inca : Guaman Poma y la escritura de la Nueva corónica [sic.] /  
Ma              Jean-Philippe Husson, editor.-- 1a ed.--Lima : Apus Graph Ediciones : Pontificia Universi-  
                    dad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2016 (Lima : Tarea Asociación Gráfica Educativa).  
                    367 p. : il. (algunas col.), mapas, retrs. ; 24 cm.--(Estudios andinos / dir. Marco Curatola  
                    Petrocchi ; 19)

Incluye bibliografías.

D.L. 2016-14786  
ISBN 978-612-317-204-6

1. Guamán Poma de Ayala, Felipe, m. 1615? - Crítica e interpretación 2. Guamán Poma  
de Ayala, Felipe, m. 1615?. Nueva crónica y buen gobierno - Crítica e interpretación  
3. Cronistas - Perú 4. Codicología - Perú 5. Análisis del discurso literario 6. Incas - Vida  
y costumbres sociales 7. Perú - Historia - Época Prehispánica - Incas - Aspectos sociales  
I. Husson, Jean-Philippe, editor II. Curatola Petrocchi, Marco, 1951-, director III. Pontificia  
Universidad Católica del Perú IV. Serie

BNP: 2016-1452

*La memoria del mundo inca. Guaman Poma y la escritura de la Nueva corónica*

Jean-Philippe Husson, editor

© Jean-Philippe Husson, 2016

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2016

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Imagen de cubierta: Martín de Murúa, *Historia y genealogía de los reyes incas del Perú*,  
Manuscrito Galvin (1590), f. 76v.

Cuidado de la edición: Anel Pancorvo Salicetti

Diagramación de interiores: Mario Vargas Castro y Juan Carlos García M.

Corrección de estilo: Jorge Coaguila

Primera edición: diciembre de 2016

Tiraje: 1000 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,  
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2016-14786

ISBN: 978-612-317-204-6

Registro del Proyecto Editorial: 31501361601215

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

# Índice

Prólogo	
<i>Jean-Philippe Husson</i>	9

## AVANCES BIOGRÁFICOS

Los textos manuscritos de Guaman Poma (I).	
La preparación de la <i>Nueva corónica</i> para la imprenta	41
<i>Rolena Adorno</i>	41
Los textos manuscritos de Guaman Poma (II).	
Las etapas de la evolución del manuscrito <i>Galvin</i> de la <i>Historia general del Perú</i> de Martín de Murúa	
<i>Ivan Boserup</i>	61
El capitán, el ermitaño y el cronista. Claves para establecer cuándo nació el autor de la <i>Nueva corónica y buen gobierno</i>	
<i>José Carlos de la Puente Luna</i>	117
Mito e historia en torno a la fecha de nacimiento de Guaman Poma de Ayala	
<i>Juan M. Ossio A.</i>	147

## HISTORIA INCA

Las sorpresas de la lista de los capitanes <i>Jan Szemiński</i>	165
Los orígenes de las informaciones relativas a los conflictos entre los incas y los chancas en la crónica de Felipe Guaman Poma de Ayala <i>Amnon Nir</i>	183
El juego en el Perú prehispánico y colonial, según Felipe Guaman Poma de Ayala <i>Denis Roberge</i>	211
Guaman Poma de Ayala, ¿testigo de la administración imperial en el Cuzco y las provincias? <i>Viviana Moscovich</i>	243

## NUEVAS LECTURAS

Importancia de los enanos y corcovados en la <i>Nueva corónica</i> <i>Augusta Holland</i>	273
Historia y memoria en la crónica de Guaman Poma de Ayala <i>Audrey Prévôtet</i>	301
Traducción y traición en el episodio de la muerte de Atahualpa, según Guaman Poma de Ayala <i>Herminia Terrón</i>	327
Las oraciones cristianas en quechua de Guaman Poma de Ayala ¿Una nueva liturgia para una nueva Iglesia? <i>Jean-Philippe Husson</i>	339
Los autores	365

## Prólogo

*Jean-Philippe Husson*

Siendo el depositario, en calidad de organizador de un coloquio internacional sobre Guaman Poma y su crónica<sup>1</sup>, de un material abundante y diverso, hemos tenido la ambición de transformarla en una obra coherente y representativa de las cuestiones que actualmente dominan los estudios guamanpomianos. A este respecto, antes de evocar el contenido de este libro, nos resultó indispensable presentar un panorama de un siglo de trabajos sobre el cronista andino y su manuscrito.

El nacimiento de los estudios sobre Guaman Poma fue prácticamente concomitante del descubrimiento de su obra, ya que en 1908 el bibliotecario, orientalista y egiptólogo alemán Richard Pietschmann empezó a interesarse por el volumen número 2232 de la «vieja colección real» (Gammel Kongelig Samling, GKS) de la Biblioteca Real de Copenhague, hasta entonces ignorado de los universitarios, y publicó una primorosa presentación del contenido de su hallazgo (Pietschmann 1936). En ella figuran datos esenciales sobre el autor y una descripción de las partes principales de su libro, descripción generalmente sucinta pero a veces asombrosamente detallada, ya que incluye fragmentos de poemas en quechua con traducciones que, para la época, denotan un grado inesperado de conocimiento de dicha lengua.

Después de esta proeza inicial, los progresos, cabe admitirlo, fueron bastante lentos. De los escasos trabajos de valor publicados en los seis primeros decenios, destacaremos la interesante monografía del estudioso sueco Henry Wassén (1931)

---

<sup>1</sup> Este coloquio, celebrado el 21 y 22 de octubre de 2010 en la Universidad de Poitiers (Francia), llevaba por título «En la encrucijada de los pensamientos europeo y andino: la crónica de Felipe Guaman Poma de Ayala».

sobre el ábaco representado en la página 360 [362] de la *Nueva corónica*<sup>2</sup>; también el minucioso estudio crítico de Raúl Porras Barrenechea (1946) que reveló el hiato entre las declaraciones de Guaman Poma y la realidad histórica, aunque el historiador peruano, al atribuir este hiato a la «barbarie» del cronista, se cerró toda posibilidad de interpretar correctamente su pensamiento; y, finalmente, los trabajos del investigador suizo Georges Lobsiger (1960, 1961, 1963a, 1963b) que contribuyeron a esclarecer el significado de la obra en general (la biografía del autor, sus conocimientos, su proyecto) o de algunas de sus partes (el mapa del Reino de las Indias).

El inicio de la década de 1970 marcó una brusca aceleración de la publicación de estudios sobre Guaman Poma. Con el artículo que el antropólogo francés Nathan Wachtel dedicó en 1971 a las nociones de tiempo y espacio en la *Nueva corónica*, se impuso la búsqueda de las categorías mentales del cronista andino como nuevo tema de investigación. Este tema fue retomado por Juan Ossio, primero en su tesis doctoral (1970, publicada en 2008), luego en contribuciones a obras colectivas (1973, 1977b). Paralelamente, el historiador peruano indagó la cuestión de la influencia de la historiografía española en la obra de Guaman Poma, lo que motivó otros trabajos (1976-1977, 1977a). En 1979 se publicaron dos libros, los de Abraham Padilla Bendezú y José Varallanos, portadores de nuevos puntos de vista sobre nuestro cronista. Por fin, la investigadora estadounidense Rolena Adorno dio un impulso decisivo a lo que constituirá el principal tema de estudio sobre Guaman Poma en los dos decenios siguientes: la identificación de sus fuentes europeas. En un primer artículo, mostró tres de estas fuentes: el *Tratado de las doce dudas*, de fray Bartolomé de Las Casas; el *Tercer catecismo y exposición de la doctrina cristiana por sermones*, fruto del Tercer Concilio Limense (1582-1583), y el *Symbolo catholico indiano*, de Luis Jerónimo de Oré (Adorno 1978). Posteriormente, en la pulcra edición de la *Nueva corónica* que realizó junto con John V. Murra, Adorno reveló la existencia de dos nuevas fuentes españolas. Una es el *Memorial de la vida cristiana*, de fray Luis de Granada; la otra, la *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*, de Agustín de Zárate, cuya impronta es considerable en el capítulo de la Conquista (Guaman Poma de Ayala 1980 [1615]).

Además de la identificación de varias fuentes europeas de nuestro cronista y de la edición de su obra, tenemos que reconocer a Adorno un tercer mérito: haber emprendido un estudio llamado codicológico de la *Nueva corónica* —esto es, que

---

<sup>2</sup> Una versión española de este trabajo fue publicada en 1941 en la revista sueca *Etnologiska studier* (Gotemburgo).

parte de los elementos materiales del manuscrito: folios, cuadernillos, capítulos, ilustraciones, numeración de las páginas, matices de tinta...—, revelador de las etapas de su elaboración y, por consiguiente, de las intenciones del autor.

Después de Adorno, cupo a otros investigadores descubrir nuevas fuentes europeas de Guaman Poma. En su mayoría, estos autores se interesaron por el componente iconográfico de la obra. De especial interés es el aporte de Mercedes López-Baralt, quien demostró que el cronista se había inspirado en gran parte en la política tridentina de evangelización por la imagen, aspecto predominante de la Contrarreforma. También fue pionero el análisis semiótico al que sometió estas ilustraciones. Tras haber expuesto estas ideas en varios artículos (López-Baralt 1978, 1979), la universitaria puertorriqueña las reunió en un libro de síntesis que constituye una referencia para los estudiosos (López-Baralt 1988). Otro hito en el conocimiento de las ilustraciones de la *Nueva corónica* fue la publicación de un libro colectivo íntegramente dedicado a este tema (Adorno, Cummins, Gisbert, Guchte, López-Baralt y Murra 1992). Entre otros resultados, conviene señalar el de Maarten van de Guchte, quien evidenció estrechas semejanzas entre los dibujos de Guaman Poma y los grabados europeos, especialmente flamencos.

En el mismo orden de ideas, en la década de 1990 se descubrió la notable influencia que en el cronista andino ejercieron los libros de la categoría de los «repertorios de los tiempos» y, particularmente, el del cosmógrafo sevillano Jerónimo de Chaves. El artículo de David Fleming (1994), que permitió la divulgación del hallazgo, fue seguido por varios otros que intentaron precisar la huella del referido género (Barnes 1995, Plas 1996, Cox 2002, González Díaz 2012). Esta es notoria en el capítulo que trata de la historia antigua y en el calendario que figura en las páginas finales de la *Nueva corónica*.

Por mi parte, dándome cuenta de que las fuentes europeas de Guaman Poma empezaban a ser bien conocidas, pretendí abrir el debate sobre la existencia y la identificación de fuentes indígenas que, pese a no ser escritas ni nominativas, hubieran dejado rastros en su obra. En esta perspectiva, elegí por objeto de estudio de mi tesis doctoral los poemas en quechua recogidos y transcritos por el cronista. Su análisis reveló que fueron compuestos según procedimientos estilísticos ajenos a la poesía europea y, por consiguiente, característicos de un arte poético autóctono que, en el Perú prehispánico, había alcanzado un alto grado de refinamiento (Husson 1985). Ulteriormente, en el marco de un doctorado de Estado, identifiqué, en el capítulo de la *Nueva corónica* que corresponde a la Conquista y en tres cortos textos en quechua de dicha obra, las reminiscencias de versiones primitivas de los actuales dramas de la muerte del inca Atahualpa (Husson 1997).

Tratándose de la impronta del quechua en la crónica de Guaman Poma, no podemos silenciar la explicitación de todos los términos y textos en esta lengua, complemento indispensable de la edición de Franklin Pease G. Y., publicada en 1993 por el Fondo de Cultura Económica (Guaman Poma de Ayala 1993). Estas traducciones, de calidad marcadamente superior a las que figuran en la edición de Siglo XXI, son la obra de Jan Szemiński. Representan una ayuda notable a la comprensión de la *Nueva corónica* por sus lectores. Desde luego, un trabajo equivalente era necesario para los términos y textos en lengua aimara. Fue emprendido primero por el estudioso peruano Marco Ferrell (1996), luego por los aimaristas bolivianos Xavier Albó y Félix Layme (2005).

La década de 1990 vio el descubrimiento —efectivo o presentado como tal— de tres documentos o series de documentos que tuvieron una repercusión notable sobre los estudios guamanpomianos. No nos explayaremos mucho sobre la primera serie cuya autenticidad desde el principio fue juzgada extremadamente dudosa. Consiste en dos manuscritos, respectivamente titulados *Historia et rudimenta linguae Piruanorum* y *Exsul immeritus Blas Valera populo suo*, que la universitaria italiana Laura Laurencich Minelli afirmó haber encontrado en un archivo privado de Nápoles, el fondo Miccinelli-Cera. Según estos manuscritos, el verdadero autor de la *Nueva corónica* habría sido el jesuita Blas Valera, lo que reducía el papel de Guaman Poma al de testaferró<sup>3</sup>. Varios indicios, especialmente de índole filológica, registrados en los documentos producidos, así como las trabas manifiestas que se pusieron a los investigadores deseosos de examinar los originales, despertaron las sospechas de la comunidad científica la cual, en su gran mayoría, se negó a reconocer la autenticidad de los manuscritos, al considerarlos meros falsos modernos (Albó 1997, Adorno 1998, Hampe Martínez 1998, Adorno 2000).

Innegablemente auténticas, en cambio, y de evidente interés para los investigadores son las actas de un largo proceso judicial que en 1991 publicaron Elías Prado Tello y Alfredo Prado Prado. Celebrado en las décadas de 1590 y 1600, este proceso opuso a Guaman Poma y miembros de su parentela, por una parte, y un grupo de indios chachapoyas, por la otra, por la posesión de las tierras del valle de Chupas, en el actual distrito de Chiara (Ayacucho). Las perdieron el cronista andino y los suyos, lo que ciertamente fue un elemento decisivo en la toma de conciencia del primero.

---

<sup>3</sup> El texto titulado *Historia et rudimenta linguae piruanorum* fue publicado en el artículo de Laurencich Minelli, Miccinelli y Animato 1995. Un evento clave de esta polémica fue el coloquio organizado por el Instituto Ítalo-Latinoamericano de Roma el 29 y 30 de setiembre de 1999. Sus actas fueron publicadas dos años más tarde en Cantù 2001.

Por fin conviene saludar, como feliz conclusión de una obstinada búsqueda de un cuarto de siglo, el descubrimiento por Juan Ossio del primero de los dos manuscritos de la *Historia general del Perú*, de fray Martín de Murúa (Ossio 1998). Encontrado en 1996 en la biblioteca privada del coleccionista irlandés Sean Galvin, y por eso denominado «manuscrito Galvin», el libro fue publicado en 2004 por el mentado historiador peruano (Murúa 2004). El hecho de que son de la mano de Guaman Poma cien de las ciento doce ilustraciones de la obra hace de esta una fuente de datos sobre la vida de nuestro cronista, especialmente sus relaciones tumultuosas con Murúa, pero también su proyecto artístico-literario y las características de su arte pictórico.

La *Nueva corónica* fue también objeto de estudios literarios. En varios trabajos, Raquel Chang-Rodríguez la presentó como un ejemplo de literatura de protesta (1982a, 1982b, 1987), retomando ulteriormente (1991) este tema en su libro *El discurso disidente*<sup>4</sup>. En una obra más reciente Rocío Quispe-Agnoli (2006) vio en el acto de escribir, por parte de Guaman Poma, una manifestación de resistencia y afirmación identitaria.

Desde el inicio del siglo XXI, la publicación de trabajos sobre nuestro cronista se mantiene a un ritmo elevado y no vemos señal alguna que nos sugiera una disminución de este ritmo en los años venideros. Cifrándonos a los libros, citaremos, además de la tardía publicación de la tesis doctoral de Juan Ossio (2008), otra tesis, la de Marie-Claude Cabos Fontana (2000), sobre las influencias europeas, tanto textuales como iconográficas, visibles en la *Nueva corónica*; un estudio detallado de Rolena Adorno e Ivan Boserup (2003) sobre la elaboración del manuscrito de Guaman Poma; un nuevo análisis de las ilustraciones de la *Nueva corónica* por Augusta Holland (2008); un libro colectivo de Juan Marchena Fernández, Luis Miguel Glave Testino y José Carlos de la Puente Luna (2009) sobre tres aspectos de la vida y obra del cronista; y, finalmente, el trabajo histórico de Alfredo Alberdi Vallejo (2010).

De esta breve retrospectiva, ciertamente incompleta, de un siglo de estudios sobre Guaman Poma, se destaca una serie de temas de predilección. Ahora bien, entre las contribuciones reunidas en el presente libro, no hay ninguna que deje de competir a uno de estos temas, lo que demuestra su pertenencia a la tradición de los estudios guamanpomianos:

- La biografía del autor: ensayos de José Carlos de la Puente y Juan Ossio.

<sup>4</sup> La segunda parte («Las armas y las letras») está dedicada a Guaman Poma.

- El análisis codicológico: ensayos de Rolena Adorno e Ivan Boserup.
- La identificación de las fuentes del cronista: ensayo de Augusta Holland.
- Los textos en lenguas indígenas: ensayo de Jean-Philippe Husson.
- La interpretación histórica de la *Nueva corónica*: ensayos de Jan Szemiński, Amnon Nir, Denis Roberge, Viviana Moscovich y Audrey Prévôtel.
- La interpretación literaria de la *Nueva corónica*: ensayo de Herminia Terrón.

Esta correspondencia temática no denota ningún conformismo intelectual. Al contrario, los estudios que hemos reunido se distinguen por su notable originalidad. Así, por ejemplo, el de José Carlos de la Puente aborda la cuestión de la biografía de Guaman Poma por la vía hasta ahora inexplorada del análisis de los datos disponibles sobre su medio hermano el padre Martín de Ayala. También ejemplar es la contribución de Augusta Holland: aunque responde a la problemática clásica de la identificación de las fuentes del cronista, la renueva completamente al indagar la eventualidad de una fuente que no sea europea ni autóctona.

A pesar de la indiscutible pertinencia de las categorías temáticas enunciadas antes, no nos pareció posible recurrir a ellas para estructurar este libro: los números de ensayos por categoría eran demasiado desiguales para que esta solución fuera aceptable. En busca de una clasificación que, sin dejar de reflejar la realidad, fuera más equilibrada, nos constó que todas las contribuciones giraban en torno a uno de los tres temas siguientes: primero, la biografía del cronista, incluida su actividad de autor o colaborador y, más precisamente, las etapas de la elaboración de las obras —es adrede que empleamos el plural— en las que fue partícipe; segundo, la contribución de Guaman Poma al conocimiento de la historia de los incas; y, tercero, la existencia de nuevas posibilidades de interpretación de la *Nueva corónica* o de algunas de sus partes. Tal fue el criterio que adoptamos para organizar el volumen en preparación. Este, por consiguiente, se divide en tres partes cuyo contenido presentamos respectivamente en las tres secciones siguientes.

### Avances biográficos

Los dos primeros ensayos, reunidos bajo el título general «Los textos manuscritos de Guaman Poma», versan sobre la biografía del cronista considerada desde el punto de vista de su actividad de autor o participante en la creación de obras literarias. Estas son dos: la *Nueva corónica*, cuya elaboración es el tema de la contribución de Adorno; y la *Historia general del Perú*, de fray Martín de Murúa, estudiada por Boserup. Las dos contribuciones se asemejan también por otra característica

común: ambas son el resultado de un análisis llamado codicológico, en el sentido que hemos atribuido más arriba a este término.

Al indicar en el subtítulo de su artículo que este trata sobre la «preparación [del manuscrito de la *Nueva corónica*] para la imprenta», Adorno expresa su convicción de que Guaman Poma compuso su obra con la ambición de que el rey de España la mandara imprimir. Esta certidumbre se respalda en la reconstrucción de las fases finales de la confección de la crónica, es decir, las fases posteriores a la redacción de una primera versión casi completa. De las etapas que distinguió la autora, podemos citar, entre otras, la costura de los cuadernillos, la introducción de una numeración de las páginas, la inserción de los números correspondientes en la tabla, la enmienda de un capítulo («Buen gobierno») y la adición de otro («Camina el autor»). El estudio de estos aspectos, que podrían parecer triviales y, por consiguiente, poco susceptibles de dar pie a conclusiones novedosas, desemboca en realidad en una nueva visión de las intenciones del cronista, sus prioridades y el contenido que quiso dar a la *Nueva corónica*.

La enmienda del capítulo titulado «Buen gobierno», que tomaremos como ejemplo, es especialmente reveladora de las posibilidades de interpretación que ofrece el análisis codicológico. Dicho capítulo es una evocación de la labor de los virreyes del Perú que se sucedieron hasta la época de la finalización de la crónica. Según Adorno, las transformaciones más visibles consisten en la inserción de dos hojas sueltas en el manuscrito después de la costura de los cuadernillos. Una corresponde al sétimo virrey, Fernando de Torres y Portugal, conde de Villar; la otra al undécimo virrey, Juan de Mendoza y Luna, marqués de Montesclaros. Estas dos enmiendas no son igualmente significativas. La primera, que sin embargo demuestra el esmero con el cual Guaman Poma revisó y corrigió su manuscrito, es solo la reparación de un olvido, confirmado por la ausencia del mentado personaje en la «tabla». La última, en cambio, consiste en el reemplazo de una hoja preexistente, cortada en un cuadernillo ya cosido y sustituida por otra de contenido distinto. Esta intervención responde a una preocupación propiamente política que Adorno identifica con la voluntad del cronista de elogiar, en la acción gubernamental de Montesclaros, los aspectos que correspondían a los principios del «buen gobierno» propugnados en la *Nueva corónica*. Un pasaje, inclusive, anticipa la actuación futura del virrey, situándola en la continuidad de sus méritos pasados. Fue sin duda este pasaje que el autor introdujo en su obra al sustituir la página original por la nueva.

Mediante este ejemplo y otros sacados del mismo capítulo —las evocaciones de los virreyes Francisco de Toledo y Luis de Velasco—, la autora concluye postulando el carácter central, en la *Nueva corónica*, de dicho capítulo. Este sería un elemento

clave del proyecto de reforma propuesto por Guaman Poma, a tal punto que Adorno opina que, al final de cuentas, el género que mejor corresponde a la naturaleza de la obra es el que se solía designar en los siglos XVI y XVII con el término de «arbitrio», o sea, un escrito que apuntaba a remediar una situación juzgada perjudicial para el Estado.

En términos más generales, el análisis codicológico permite evidenciar varios rasgos importantes de la personalidad de Guaman Poma, particularmente lo que la autora de la contribución llama su «firmeza», es decir, su conciencia aguda de las modificaciones necesarias para que la *Nueva corónica* cumpla la función deseada y su constancia en la realización de estas enmiendas. El resultado es una obra perfectamente acabada y de profunda coherencia interna.

También corresponde a la codicología el muy sustancioso estudio de Ivan Boserup sobre la génesis de la *Historia general del Perú*, de Martín de Murúa. De esta crónica se conocen dos versiones manuscritas, una publicada hace medio siglo (manuscrito llamado *Getty*), la otra descubierta —o, mejor dicho, redescubierta— en 1996 gracias a la perseverancia de Juan Ossio y publicada por él en 2004 (manuscrito llamado *Galvin*). Aunque diferencias notables separan las dos versiones, sus destinos están íntimamente vinculados en la medida en que el *Getty* fue elaborado esencialmente a partir de ideas y, a veces, materiales presentes en el *Galvin*, el cual, de cierta manera, desempeñó en relación con el primero un papel de borrador. De ahí el interés del intento de reconstitución de las etapas que marcaron los dos primeros decenios de su existencia. No detallaremos aquí estas etapas, minuciosamente descritas por el autor, limitándonos a señalar que la de mayor consecuencia consistió en un desmantelamiento parcial. Los folios separados del *Galvin* en aquella ocasión conocieron suertes distintas: unos fueron transferidos al *Getty*, otros desaparecieron y el resto quedó a disposición de Murúa hasta que este lo utilizara en una reconstrucción, también parcial, del *Galvin*.

Entre otros resultados del análisis de Ivan Boserup, podemos citar la confirmación de la anterioridad del *Galvin* y sobre todo de su unidad. En efecto, dicho manuscrito nació de la copia en limpio de un texto más antiguo, copia progresivamente enriquecida con aportaciones textuales e iconográficas pero sin ninguna introducción de elementos materiales (folios) exteriores. Podemos mencionar también —y con ello volvemos al tema general de nuestro libro— una visión mucho más exacta de la contribución de Guaman Poma a la elaboración de la *Historia general del Perú*. Es cierto que nadie dudaba de la realidad de esta contribución a causa de la presencia, en ambas variantes, de ilustraciones de la mano del cronista indio, aunque en proporciones dispares en extremo —son suyos tres de

los treinta y ocho dibujos del *Getty* y un centenar de los ciento doce del *Galvin*—, pero no se conocían los límites precisos de esta colaboración. Sabemos ahora que esta solo afectó al *Galvin*, ya que los tres dibujos de Guaman Poma presentes en el *Getty* fueron extraídos del primero citado a raíz de su desmantelamiento. Sabemos también que la actuación de nuestro cronista, aunque significativa, fue bastante tardía, en todo caso posterior a la del copista, a la del artista desconocido que dibujó los retratos de los soberanos incas en el libro 1 y a la incorporación por Murúa de textos adicionales en las páginas en blanco. Fue además limitada desde el punto de vista temático, pues consistió esencialmente en el dibujo de frontispicios, en los libros 2, 3 y 4, para señalar el inicio de nuevos capítulos. Habida cuenta de todo ello, no puede sorprendernos que Ivan Boserup no haya encontrado ninguna muestra de influencia de Guaman Poma en el contenido textual de la *Historia general del Perú*.

Esta conclusión no significa en absoluto que la influencia inversa no haya podido manifestarse —la advertencia, ahora, es de quien escribe estas líneas—, lo que abre paso a futuras investigaciones sobre lo que la *Nueva crónica* debe a los conocimientos y la experiencia adquiridos por Guaman Poma cuando actuó como colaborador de Murúa. Sin adelantarnos demasiado en este tema que no hemos estudiado particularmente, nos parece que la deuda de aquel para con este no es menor si consideramos primero la organización interna de las dos crónicas —las evocaciones de los soberanos incas, por ejemplo, muestran semejanzas evidentes; las presentaciones de las ciudades del Perú también—, y segundo la posibilidad de que el ejemplo de Murúa tuviera mucho peso en la decisión de Guaman Poma de emprender la redacción de una crónica.

Como los dos autores precedentes, José Carlos de la Puente procura desentrañar los misterios de la vida y de la actividad literaria de Guaman Poma, pero los aborda por una vía muy distinta. Las evocaciones reiteradas del padre Martín de Ayala en la crónica de su medio hermano Guaman Poma le inspiraron un método original: en la medida en que Martín de Ayala participó en varios acontecimientos de cierta repercusión y frecuentó a personajes conocidos, del análisis de los datos históricos disponibles sobre dichos acontecimientos o personajes, podemos esperar avances en el conocimiento de su vida, pero también de la vida —que permanece en parte misteriosa, especialmente su desarrollo cronológico— de nuestro cronista.

Una primera fuente de datos reside en la filiación de Martín de Ayala: este era el hijo mestizo, ilegítimo, que el capitán español Luis Ávalos de Ayala tuvo de Juana Curi Ocllo, madre de Guaman Poma. Ahora bien, Ávalos de Ayala llegó al Perú

hacia 1548 y murió en 1564, lo que sitúa el nacimiento de Martín entre estas dos fechas.

Otra circunstancia digna de consideración fue que Martín, a los siete años, empezó a servir en el hospital de los naturales del Cuzco. Su entrada en servicio fue necesariamente posterior a 1556, año en el que se inició la construcción del hospital. En este servía también Martín Guaman Mallqui, padre de Guaman Poma. Los dos hombres, según nuestro cronista, pasaron una parte importante de su vida en dicho hospital de naturales y en el de Huamanga.

No menos interesante es el estatuto de ermitaño que Martín de Ayala recibió a la edad de doce años y que, a diferencia de la admisión en una orden religiosa, era conciliable con su condición de mestizo e hijo ilegítimo. Menos común, aunque confirmado por algunos casos documentados, fue su nombramiento como sacerdote de misa en el hospital de naturales de Huamanga. Esto sucedió hacia 1583, es decir, a la vuelta de la expedición al Antisuyo en la que se había ilustrado Martín, lo que puede explicar el honor que le fue conferido.

Precisamente, Martín de Ayala participó en la campaña dirigida por Martín Hurtado de Arbieta que apuntaba a asentar el dominio español en las tierras de los manaríes y pilcozones en el Antisuyo, esto es, el piedemonte amazónico de los Andes. Este episodio, a veces confundido con la expedición de 1572 contra el reino neoinca de Vilcabamba —en el que también tomó parte Hurtado de Arbieta— empezó en 1575 y terminó en 1583, cuando una rebelión de los indios obligó a los españoles a abandonar el territorio. Pero la presencia de Martín de Ayala se limitó al año 1582 y, tal vez, 1583, época de las entradas más importantes.

Cabe mencionar además, entre las fuentes de datos, dos dibujos de la *Nueva corónica* que representan a Martín Guaman Mallqui, Juana Curi Ocllo y el joven Martín de Ayala, sin Guaman Poma en la primera ilustración, con su presencia en la segunda; y también un hallazgo documental del autor de la ponencia, único escrito conocido que lleve la letra del personaje que nos interesa: se trata de un certificado de pago, fechado de 1579 en Huamanga, que atestigua la entrega del tributo —uno de los testigos firma «M[artín] de Ayala»— por los caciques andamarcas.

Al cotejar todos estos datos, José Carlos de la Puente concluye que Martín de Ayala nació hacia 1550 y Guaman Poma un decenio más tarde. Esta eventualidad ya fue tomada en consideración por varios autores que, sin embargo, no la aceptaron sin reticencia porque les parecía incompatible con otro dato sacado de la *Nueva corónica*: el hecho de que nuestro cronista trabajó al servicio de Cristóbal de Albornoz

cuando este se empeñaba en luchar contra los cultos paganos. Ahora bien, Pedro Guibovich demostró que dicha actividad ocupó el referido sacerdote de 1569 a 1571, es decir, cuando Guaman Poma tenía unos diez años. Para resolver este enigma, el autor invoca la edad notoriamente baja, a veces, de los auxiliares indios de los extirpadores de idolatrías.

Convencido de los méritos de José Carlos de la Puente pero no totalmente de la exactitud de su conclusión final, Juan Ossio, cuarto autor de una contribución sobre la biografía de nuestro cronista, emprende una síntesis de los trabajos existentes sobre la cronología de su vida, no sin tener en cuenta el que acabamos de presentar. De su estudio surgen nuevos datos que complementan los del ensayo anterior y contribuyen a abrir el debate.

Acerca de la mención reiterada de los ochenta años que Guaman Poma habría tenido en la fase final de la elaboración de su manuscrito, Juan Ossio no se fía mucho de ella, ya que fue puesta en tela de juicio por varios estudiosos que notaron una contradicción con otros indicios. Pero, deseoso de proceder a una verificación, advierte que esta podría consistir en una comparación del autorretrato del cronista en esta época de su vida y del dibujo del representante de la clase de edad equivalente en el Perú prehispánico. Resulta que la diferencia es patente, lo que descarta la posibilidad de valerse de dicha mención para evaluar la fecha de nacimiento de Guaman Poma.

Utilizables en la misma perspectiva pero más fiables son los datos que giran en torno a la cuestión del tiempo de preparación de la *Nueva corónica*. Son de varios tipos. Entre ellos, figuran los párrafos que, aunque fueron redactados en tiempo presente, se refieren a situaciones antiguas, lo que tiende a definirlos como vestigios de viejos borradores. También muy significativa es la concordancia literal que vincula una serie de fragmentos de la crónica con textos de notable anterioridad. Uno de estos pertenece a las actas de un proceso judicial en el que Guaman Poma estuvo involucrado y que se desarrolló a lo largo de los años 1590. Otros dos son «textos escondidos» del manuscrito *Getty* de fray Martín de Murúa, esto es, textos presentes en folios que permanecieron pegados a otros y cuyo contenido, por consiguiente, solo fue conocido últimamente, gracias a Juan Ossio y Tom Cummins. Tales coincidencias textuales demuestran que ciertas partes de la *Nueva corónica* fueron elaboradas en el último decenio del siglo XVI. En definitiva, concluye Ossio, Guaman Poma probablemente no mentía cuando declaraba que veinte o treinta años le fueron necesarios para realizar su obra.

Tampoco es completamente falaz su presentación de la vida de Luis Ávalos de Ayala, aunque Raúl Porras Barrenechea no dejó duda sobre el carácter ficticio de las hazañas que le atribuyó, especialmente su participación en la defensa de Lima cercada por los capitanes de Manco Inca y en la batalla de Huarina. Con todo, si admitimos que el capitán español llegó al Perú en 1547 o 1548, y que antes de 1550 estuvo en el Cuzco con La Gasca, como se desprende del estudio de la documentación histórica, la eventualidad de que allá encontrara a Juana Curi Ocllo, futura madre de nuestro cronista, y que tuviera por hijo natural a Martín de Ayala, futuro medio hermano mestizo del mismo, cobra un grado bastante alto de verosimilitud. En efecto, Guaman Poma nos declara que Martín murió a la edad de cuarenta años y los elementos que nos suministra nos llevan a pensar que el deceso ocurrió en 1591, lo que sitúa su nacimiento hacia 1550.

Hasta este punto, las conclusiones de Juan Ossio concuerdan con las de José Carlos de la Puente. Las divergencias aparecen a propósito de la fecha de nacimiento de Guaman Poma, quien, en la hipótesis que acabamos de exponer, habría tenido unos diez años cuando sirvió a Cristóbal de Albornoz, de 1569 a 1571. Admisible para De la Puente, tal edad resulta totalmente inaceptable para Ossio, habida cuenta de las normas imperantes en aquella época.

La dificultad del problema reside en el carácter a priori inconciliable de dos datos —la diferencia de edad de unos diez años entre los medios hermanos Martín y Felipe; el hecho de que el último acompañó a Albornoz durante su campaña contra el Taqui Oncoy— que, separadamente, se respaldan en indicios irrecusables de autenticidad. Con todo, nuestra opinión personal es que existe una manera de hacerlos compatibles si nos remitimos cabalmente a lo que nos dice Guaman Poma. Coincidimos con Juan Ossio para juzgar imposible que se confiara a un niño de diez años la función de intérprete, máxime si actuara en el marco de una investigación susceptible de desembocar en procesos de idolatrías, con la perspectiva de largos años de prisión. Pero ¿quién dijo que el cronista sirvió a Albornoz en calidad de traductor? Él, en todo caso, no lo dice, aunque sí le cupo asumir tal cargo en otras circunstancias. En definitiva, nos parece probable que Guaman Poma naciera hacia 1560 y que, unos diez años más tarde, sirviera a Cristóbal de Albornoz, pero como criado —posibilidad que no excluye De la Puente en su artículo—, no como intérprete.

## Historia inca

Los cuatro ensayos reunidos en la presente sección competen a la historia del Perú prehispánico tal como Guaman Poma la evoca en su obra. Los dos primeros, que son los de Jan Szemiński y Amnon Nir respectivamente, presentan características comunes que los distinguen netamente de los dos últimos: en primer lugar, un tema estrechamente relacionado con los conflictos que opusieron a los incas y otras etnias andinas; en segundo lugar, el hecho de que las fuentes utilizadas por el cronista andino para relatar estos conflictos consisten exclusivamente en tradiciones narrativas autóctonas. El segundo punto plantea dos problemas: la identificación de dichas tradiciones —quedará demostrado que no son necesariamente incas— y la evaluación de su grado de historicidad o, en otros términos, de la parte de realidad histórica que viene incorporada en ellas.

El vocablo «sorpresas» que figura en el título de la contribución de Szemiński («las sorpresas de la lista de los capitanes») se refiere a datos que provocan la suspicacia del lector de Guaman Poma porque difieren de la versión comúnmente aceptada, o sea, la versión emitida por la gran mayoría de los cronistas del Perú. Confrontados con semejantes singularidades, ¿tendríamos que concluir aceptando la falta de fiabilidad de los relatos históricos del autor de la *Nueva corónica*? A decir verdad, este tipo de reacción sería admisible habida cuenta de la gran libertad con que Guaman Poma narra la historia en algunas partes de su obra, especialmente el capítulo de la Conquista. Pero esta no es la óptica de Szemiński, quien, ante datos al parecer inverosímiles por no decir, a veces, incoherentes, se empeña con mucha perspicacia en buscar interpretaciones que los vuelvan plausibles. Tal es el método empleado en el estudio del capítulo «Capitanes de los reyes incas», que trata sobre los jefes de guerra que actuaban al servicio de los soberanos incas.

La primera «sorpresa» —o el primer enigma— viene de que Guaman Poma evoca una conquista de Chile a priori sin relación alguna con la que mencionan las otras fuentes —y el propio cronista andino en otro capítulo—, la cual está invariablemente situada durante el reinado de Pachacuti Inca Yupanqui. Del análisis de las secuencias referentes a dicha misteriosa conquista de Chile, se desprende que sucedió en tiempos de «incas antiguos», es decir, anteriores al fundador de la dinastía cuzqueña, Manco Capac. El término «acapana» sugiere una vinculación con el imperio de Tiahuanaco.

También enigmática es la relación especial que parece haber existido entre los incas del Cuzco y los collas, habitantes del Collao, atestiguada por la construcción, como consecuencia de la conquista de esta provincia, de un sistema de líneas inmateriales llamadas *ceques*, que reunían diversos lugares de culto a partir de un centro.

Al parecer, este tratamiento de favor fue reservado a los collas únicamente, lo que Szemiński relaciona con otra mención de Guaman Poma, la cual tiende a indicar la pertenencia de este grupo, en un pasado indeterminado, a la etnia inca. Aquí también, por consiguiente, la tradición recogida por el cronista remite a la época preinca.

Lo más desconcertante es la evocación de un conflicto interno al grupo étnico inca, del que aparecen dos versiones totalmente distintas. En la primera, dos capitanes del inca reinante, Sinchi Roca, fueron matados por los enemigos de este último. En la segunda, el propio Inca recibió de su adversario una hondada que le quebró dos dientes. Ante tamaña incongruencia, el autor del artículo propone una explicación ingeniosa: Guaman Poma, quien recogió la tradición en lengua quechua, habría interpretado erradamente la palabra *k'iru*, que designaba a los privados del Inca, como *kiru*, «diente».

En conclusión, Szemiński sitúa el origen de las tradiciones utilizadas por el cronista en el capítulo de los «Capitanes de los reyes incas» y, probablemente, en todos los capítulos que presentan a los personajes claves del Imperio inca —los soberanos incas, las *coyas* o reinas, los capitanes—, en el Cuzco mismo. El interés de dichas tradiciones reside en los dos puntos siguientes: primero, las informaciones que proporcionan sobre el comienzo de la expansión cuzqueña y sus características, especialmente las relaciones establecidas por los incas con las poblaciones dominadas; segundo, su extensión temporal que no se reduce al periodo de los doce incas de la dinastía cuzqueña. En efecto, Guaman Poma menciona a monarcas incas anteriores a la época cuzqueña y alude a la reorganización interna de la etnia inca en la zona del Cuzco. Esta especificidad, que no se encuentra en ninguna otra crónica peruana, excepción hecha de la de Fernando de Montesinos, también estudiada por Szemiński, es sintomática del inmenso valor documental de la *Nueva corónica*.

Desde luego, las tradiciones que Guaman Poma nos restituye en su obra solo pueden cobrar sentido tras un análisis minucioso. A este respecto, nos parece de notable interés metodológico la distinción, propuesta por Szemiński, entre lo que él llama los «hechos de narración», es decir, el componente factual, propiamente informativo, de un relato, y las «ampliaciones», o sea, las explicaciones o interpretaciones del cronista que se superponen a los primeros. La labor del estudioso consiste precisamente en separar unos de otros.

El tema del estudio de Amnon Nir es otra serie de episodios históricos de la *Nueva corónica*, esta vez relativos a los conflictos que opusieron a los incas y otra importante

etnia andina, los chancas. Como en el caso anterior, el texto de Guaman Poma no está exento de «sorpresas», en el sentido que presta Szemiński a este vocablo, o sea, de puntos oscuros. El más enigmático es la presencia de dos periodos de conflictos entre los mentados grupos cuando la historiografía «oficial» registra solo uno, que corresponde a los reinados de los incas Yahuar Huacac y Viracocha. Este último episodio está presente, adecuadamente localizado en la cronología dinástica inca, en la *Nueva corónica*, pero a su lado existe otro, situado durante el reinado de Manco Capac e ignorado por los demás cronistas.

Al analizar el relato de este misterioso conflicto, el autor del trabajo observa la presencia de dos grupos de elementos de especial interés. Los unos remiten a la guerra que realmente sucedió entre los incas y los chancas, por ejemplo el nombre del jefe que dirigía el ejército chanca —Anca Uallo— y la mención de la emigración de los chancas, consecutiva a su derrota y la muerte de Anca Uallo, hacia la cuenca del Amazonas. Los otros no se refieren a esta guerra, pero tienen la particularidad de ser de origen indudablemente chanca; entre ellos, se puede citar el nombre del lago Choclo Cocha, *paqarina* —así se llamaba el lugar donde la tradición situaba el nacimiento de los antepasados míticos de una etnia— de los chancas. De sus reparos, Amnon Nir concluye que el relato que infringe la cronología habitual no refleja un conflicto distinto del que suelen evocar los cronistas, sino que sigue una tradición diferente. Los indicios a los que acabamos de aludir abogan por una tradición de origen chanca, lo que es coherente con las raíces de Guaman Poma, nativo de la provincia de Lucanas, en medio del territorio chanca. Queda por explicar por qué el episodio bélico se sitúa durante el reinado de Manco Capac. Amnon Nir arguye que, siendo este último el fundador de la dinastía inca, su nombre podía perfectamente designar de manera genérica, para los chancas, cualquier rey del grupo adverso.

En definitiva, de un acontecimiento histórico único, tenemos dos versiones que reflejan dos puntos de vista —situación de excepcional interés—, el de los chancas, que es propio de Guaman Poma, y el de los incas, en el que se basan prácticamente todas las obras coloniales que tratan del Imperio inca. Es importante notar que la generalidad de este último punto de vista no excluye, en el relato de Guaman Poma, una apreciable originalidad en relación con las narraciones homólogas de las demás crónicas, a juzgar por los resultados novedosos —la función religiosa que la guerra cumplía entre los incas; la actitud de estos últimos para con las poblaciones vencidas— que el autor del artículo saca del estudio del texto y del dibujo que lo acompaña.

Quisiéramos concluir nuestra presentación de los ensayos de Jan Szemiński y Amnon Nir llamando la atención sobre una característica común: el papel decisivo que en las opciones metodológicas de estos autores desempeña el análisis filológico. Ya hemos aludido a este aspecto antes, cuando evocamos la confusión en la que incurrió Guaman Poma entre *kiru*, «diente», y *k'iru*, «privado del Inca», confusión cuya detección abrió paso a la explicitación de una secuencia al parecer incoherente. Asimismo, confrontado con la cifra absurda de cincuenta mil millones que, al parecer, se refería a la población del Estado chanca, Amnon Nir sospecha una equívocación entre los dos sentidos posibles de la voz quechua *hunu*, el de «millón», notoriamente inadecuado, y el de «unidad administrativa», que se revela pertinente mediante una explicación sociopolítica. Más generalmente, los dos autores toman como punto de partida de su lectura de Guaman Poma que el castellano en el que este se expresaba es una lengua calco del quechua. Por consiguiente, en caso de ambigüedad sobre el contenido exacto de un término, la solución consiste en identificar, valiéndose de los diccionarios coloniales, los vocablos quechuas que le corresponden. Es así como se establece que la palabra «hijo» (*churi*) puede significar «súbdito» (Szemiński), que, según el contexto, el verbo «amojonar» puede evocar, sea la acción de poner límites, sea la de crear el sistema de *ceques* que se ha definido antes (Szemiński); y que el verbo «conquistar» puede conllevar tres matices distintos que corresponden a los objetivos siguientes: «despojar al enemigo de sus bienes», «reducirlo al estatuto de subordinado» o «civilizarlo» (Nir).

Permítasenos expresar nuestra convicción de que esta prometedora pista de investigación está destinada a conocer un gran éxito en los estudios futuros sobre Guaman Poma. La razón es muy sencilla. Los esfuerzos que, en los cuatro últimos decenios, fueron desplegados en la búsqueda de las fuentes hispanas del cronista han surtido efectos y se puede considerar, hoy en día, que estas fuentes son en gran parte conocidas. La prioridad actual, por ende, es la identificación de sus fuentes andinas.

Componente de una tesis doctoral sobre el juego en el Perú prehispánico y colonial que, posteriormente al coloquio sobre Guaman Poma, fue defendida con brío, la contribución de Denis Roberge atiende específicamente a la *Nueva corónica*, en la que el autor procede al censo exhaustivo y al análisis de las menciones relativas a la actividad lúdica. La obra resulta ser una fuente especialmente fecunda al respecto, pues es en ella en que encontramos los indicios de mayor peso en pro del planteamiento que constituye el núcleo de la tesis —y, por consiguiente, del trabajo que estamos presentando—, es decir, lejos de ser un pasatiempo, el juego

desempeñaba en el Imperio inca un papel socioeconómico de primer plano. Muy a menudo, en efecto, se recurría a la competición como medio de toma de decisión, en particular cuando se trataba de una cuestión de reparto —sea de tierras, tributos, tareas...— o de la necesidad de proveer un puesto de responsabilidad. Siendo considerado indiscutible el resultado del juego, este procedimiento presentaba la ventaja de suscitar la adhesión de todos.

Si bien la función social del juego aparece más netamente en Guaman Poma que en cualquier otro autor colonial, lo que es lógico habida cuenta de la inmersión del primero en la sociedad andina, el reverso de la medalla es que nuestro cronista no se siente obligado a ponerse al alcance del lector poco familiarizado con esta sociedad. De ahí el carácter frecuentemente poco explícito de sus informaciones y la necesidad subsecuente de recurrir a otras fuentes menos parcas en detalles materiales, ora anónimas —visitas de idolatrías—, ora nominativas —Cristóbal de Albornoz, Bernabé Cobo, Cristóbal de Molina, Martín de Murúa—, sin olvidar los diccionarios coloniales de quechua y aimara, que se revelan portadores de valiosas informaciones. Los datos extraídos de estas fuentes y de la *Nueva corónica* se complementan felizmente, y su estudio desemboca en una visión global del juego en el Perú prehispánico.

Según Roberge, en el Imperio inca, los juegos se repartían en tres categorías: los de habilidad y fuerza física, los de azar y los de estrategia. Los de azar a menudo cumplían una función divinatória. Entre ellos ocupaban un lugar prominente los juegos de dados, aunque el instrumento utilizado a tal efecto difería mucho del dado europeo. Era un poliedro regular hecho de palo o hueso, largo y fino, con una sección pentagonal que originaba cinco posibilidades de resultado, lo que explica el nombre de *pichqa* («cinco» en quechua), con el cual se conoce el juego. Semejantes objetos todavía se usan entre las poblaciones andinas actuales.

Los juegos de estrategia, por su parte, gozaban del favor de los miembros de la élite inca. En uno de sus dibujos, Guaman Poma nos muestra al inca Atahualpa cautivo jugando con los españoles a uno de estos juegos, llamado en quechua *taptana*, que el cronista compara con el ajedrez. Pero el tablero representado en la ilustración no se parece al del ajedrez sino al de otro juego europeo, llamado alquerque. Totalmente desconocido hoy en día, era común en la España del siglo XVI. En la misma ocasión, el cronista nos proporciona una información capital: mediante partidas de *taptana*, Atahualpa cedía sus bienes a los españoles. Aunque estaba en una situación desesperada, no podía transgredir la tradición: en el Imperio inca, la transmisión de bienes, para tener valor legal, tenía que ser sancionada por el juego.

Del estudio de Roberge, se desprende que el juego, en el Perú prehispánico, era institucionalizado y altamente ritualizado. Un mes, llamado *Inca Raymi* —«la fiesta del Inca»—, le estaba especialmente dedicado y una legislación específica reprimía todo uso juzgado indebido. En suma, era un asunto de Estado.

Todo cambia con la Conquista: Guaman Poma, cuya opinión sobre los juegos prehispánicos es siempre favorable, denuncia la pasión frenética de los indios de su tiempo por los juegos de los españoles, especialmente los naipes. De actividad institucionalizada, colectiva y productora de vínculos sociales, el juego se ha convertido en una actividad individual que responde a fines exclusivamente lucrativos. En este contraste podemos ver una de las pruebas más convincentes de la validez de la tesis sostenida por Roberge.

También inspirado en una tesis doctoral, el trabajo de Viviana Moscovich se propone dar cuenta del aporte de Guaman Poma al conocimiento de otro aspecto de la civilización inca: la estructura y el funcionamiento de la administración.

Como en el caso del juego, la *Nueva crónica* resulta ser, de todas las crónicas del Perú, la más pródiga en informaciones sobre la administración imperial. Sin embargo, el estudio tropieza con un obstáculo ya encontrado en la contribución anterior —la propensión del cronista indio a omitir elementos indispensables para la comprensión del lector no andino—, lo que, una vez más, requiere el recurso de otras fuentes coloniales, en este caso Murúa, el Inca Garcilaso, Cobo, Las Casas, Acosta y los autores de diccionarios de quechua y aimara. En cambio, Guaman Poma se distingue de los otros cronistas en un punto esencial: mientras que estos tienden a generalizar, reuniendo en una misma descripción a funcionarios de diversas clases, aquel detalla los numerosos puestos de responsabilidad y presenta a los que los ocupaban como personajes individualizados, dotados de características propias. Varios de ellos, inclusive, resultan ser parientes suyos que, como él, procedían de la parcialidad de los Allauca Huánuco. En resumidas cuentas, tanto por su densidad como su contenido siempre concreto, la materia disponible para el análisis es de gran calidad.

La particularidad del aparato administrativo inca residía en la presencia de dos componentes que coexistían sin mezclarse: un cuerpo imperial cuyos miembros eran de sangre inca, y un cuerpo provincial constituido por la aristocracia de las naciones vencidas e integradas en el Tahuantinsuyo. Para distinguirlos, la investigadora debe afrontar primero un problema terminológico. En efecto, es preciso establecer el sentido exacto de los términos quechuas que Guaman Poma emplea en sus descripciones de funcionarios incaicos. Ahora bien, este sentido no permaneció invariable: del cotejo de los diccionarios de Domingo de Santo

Tomás (1560) y Diego González Holguín (1608), se desprende que hubo una evolución marcada por una desvalorización de los títulos indígenas de nobleza. En definitiva, en determinada provincia, la jerarquía imperial era encabezada por un gobernador o *t'uqrikuq* y unos asesores especializados en el manejo de asuntos diversos; y la jerarquía provincial por el *qhapaq apu*, señor del reino que había sido incorporado en el imperio, asesorado por *apus*, señores de menor categoría. A esta aristocracia provincial le venían de derecho los cargos que, en la organización decimal de la población, correspondían a diez mil súbditos o más. Para los cargos de menos de diez mil, los titulares eran caciques locales.

Respaldándose en estas consideraciones teóricas, la autora del ensayo se propone comentar las descripciones de los personajes representativos de los diferentes grados de la administración inca. En su trabajo de explicitación, se vale también del dibujo que acompaña cada descripción y la enriquece con precisiones útiles, por ejemplo el pelo corto y las orejeras que denotan una pertenencia al grupo inca por oposición al pelo largo y la ausencia del referido aderezo en los funcionarios no incas. Entre los personajes más interesantes, y a la vez más problemáticos, podemos citar el *qhapaq apu* Guaman Chaua, a quien el cronista presenta como su antepasado. En su calidad de señor de un reino sometido por los incas —el reino Yarovilca de Huánuco—, encarnaba la cumbre del componente no inca de la administración. Inspiran cierta desconfianza, no obstante, varias menciones de Guaman Poma a su respecto como «virrey» e *Incap rantin* («delegado del Inca»), expresiones estas que los cronistas usan más bien cuando se refieren al *t'uqrikuq*, obligatoriamente inca y jerárquicamente superior al *qhapaq apu*. Resulta también dudosa, por la misma razón, la pertenencia de Guaman Chaua al Consejo del Inca. En nuestra opinión —aquí se expresa el autor del prólogo—, no se puede descartar una confusión, probablemente voluntaria y causada por motivos relacionados con la posición personal de Guaman Poma, entre las prerrogativas del *qhapaq apu* y las del *t'uqrikuq*. Lo que no impide que, de manera general, las informaciones de nuestro cronista sean fiables y, muchas veces, inéditas.

## Nuevas lecturas

La tercera parte del libro reúne cuatro estudios; cada uno brinda una propuesta de interpretación —de nueva lectura— de determinados pasajes de la *Nueva corónica*.

En el caso del estudio de Augusta Holland, estos pasajes podrían parecer insignificantes, pues se trata de algunos dibujos de Guaman Poma, más precisamente los dibujos en los cuales figuran enanos, corcovados y/o parasoles. En realidad, este pequeño grupo de ilustraciones encierra una cuestión de considerable interés:

la posibilidad, que hasta hoy no se ha concretado en ningún trabajo sobre Guaman Poma, de identificar un rasgo cultural que no sea andino pero que tampoco sea de origen español.

Una curiosa tradición pictórica peruana, que nació en la segunda mitad del siglo XVII y se prolongó en el XVIII, consistía en representar personajes de estirpe inca protegidos del sol por un parasol sostenido por enanos y/o corcovados. Ahora bien, las premisas de esta tradición son visibles en las ilustraciones de dos obras de inicios del XVII: la *Nueva corónica*, de Guaman Poma, y la *Historia general del Perú*, escrita por Martín de Murúa, pero cuyo componente iconográfico, como sabemos, se debe en parte a Guaman Poma.

Indagando en busca de las raíces de tales imágenes, Holland examina sucesivamente las diversas hipótesis concebibles. Aunque cierto tipo de parasol debió existir en el Perú prehispánico, a juzgar por la voz quechua autóctona *achiwa*, que designa este instrumento, la hipótesis de un origen local tropieza con la ausencia de todo testimonio iconográfico anterior a las dos referidas crónicas.

¿Será, entonces, de origen europeo la representación de parasoles? Según la autora, el objeto en cuestión figuraba en grabados flamencos, italianos o españoles, los cuales, no obstante, solo gozaron de cierta difusión a partir de 1600, lo que hace poco probable que hayan influido a los dibujantes de la *Nueva corónica* y de la *Historia general del Perú*.

Una vez descartadas las dos soluciones a priori más plausibles, queda en pie la hipótesis de un origen asiático. La introducción del parasol en China es anterior a nuestra era y su traslado a Japón aconteció después, con el masivo aporte chino, que fue el factor determinante de la constitución de la cultura del archipiélago. En ambos países, el parasol fue objeto de representaciones pictóricas. Es de notar también que este, desde el principio, combinaba una función utilitaria con otra simbólica, dispensando a la vez sombra y la marca de un alto rango social. Pues bien, esta ambivalencia corresponde precisamente a la que se observa en los dibujos de Guaman Poma.

Para que adquiera consistencia, la tesis del origen asiático requiere de una doble confirmación: primera, la existencia en Asia de un centro de producción artística que diera cierta importancia al tema del parasol; segunda, la de una ruta comercial que uniera dicho centro de producción con el Perú. Empeñada en satisfacer estas exigencias, Holland relata la creación por los jesuitas instalados en Japón, en el marco de su actividad misionera, de un seminario de pintores en que estudiantes japoneses se formaban en el arte de Europa. En principio dedicado a la producción

de obras de arte sagrado para las misiones jesuíticas, el seminario contribuyó también a la eclosión de un arte profano híbrido, llamado arte *Namban*, nacido del encuentro de las técnicas pictóricas occidentales y de una visión japonesa del mundo. En la producción del *Namban* no escaseaban los parasoles, especialmente en las escenas del desembarco de una tripulación europea, tema de predilección de numerosos biombos pintados. En cuanto a la ruta comercial que habría permitido el transporte de esta producción al Perú, la autora la identifica con la línea marítima de Manila a Acapulco y vuelta, recorrida cada año por el famoso Galeón de Manila, con prolongaciones hacia los puertos de América del Sur.

La parte de la *Nueva corónica* en la que se centra Audrey Prévôtel en su artículo es el componente histórico de la obra y su propuesta de nueva lectura reside en un enfoque basado, no en la historia, sino en la memoria. El punto de partida de este trabajo es la constatación que la crónica de Guaman Poma es una mezcla de datos de valor documental muy desigual, los unos de gran interés científico, los otros ajenos a la verdad histórica. En la medida en que estos últimos, en su mayoría, son la expresión de una visión ideológica relacionada con el proyecto político propugnado por el cronista indio, la autora tuvo la intuición de que podían competir al concepto de memoria, nacido hace un siglo aproximadamente y definido primero, con una orientación sociológica, por Maurice Halbwachs y luego, desde un punto de vista histórico, por Pierre Nora.

Puede parecer sorprendente que esta interpretación nunca fuera propuesta hasta la fecha. Ello se debe sin duda al hecho de que la *Nueva corónica*, a primera vista, se adecúa impecablemente a los cánones de la historiografía de su tiempo. El cuidado con que el cronista declara haber seleccionado sus testigos —sus criterios de fiabilidad son una edad avanzada y cierto nivel social— es una buena ilustración de esta fidelidad historiográfica. Pero esta, al fin y al cabo, se deriva de la elección por Guaman Poma del modelo constituido por el género llamado «crónica» y, como tal, se traduce por el respeto de exigencias esencialmente formales, sin muchas consecuencias sobre el contenido de la obra. Ahora bien, Prévôtel, refiriéndose a estudios contemporáneos sobre la memoria, demuestra que, cada vez que esta se distingue de la historia, el contenido de la *Nueva corónica* remite a la primera. Por ejemplo, mientras que el objetivo de la historia es simplemente esclarecer el pasado, Guaman Poma, por su parte, lo reelabora. Mientras que la historia debe guardar las distancias entre el pasado y el presente, nuestro cronista tiende a abolirlas, como ocurre en el famoso mapa del Reino de las Indias, que combina una toponimia colonial con la cuatripartición del Tahuantinsuyo, las armas del Papa y del rey de España con los escudos de los grandes señores prehispánicos.

Luego de haber establecido que el componente histórico de la *Nueva corónica* compete fundamentalmente a la memoria, la autora se pregunta si puede existir una relación entre esta característica y el contexto en el cual escribía Guaman Poma. Se inspira a tal efecto en varios estudios contemporáneos sobre la antigüedad egipcia y griega, como el de Jan Assmann, que concluyen que la elaboración de una memoria, lejos de ser fortuita, sobreviene en circunstancias particulares. Dos de ellas nos interesan especialmente por corresponder a la situación de las sociedades autóctonas del Perú después de la Conquista. La primera es un contexto de ruptura, es decir, de profundas mutaciones culturales y sociales; la segunda, un contexto de dominación extranjera. Esta última clase de circunstancias concuerda con una serie de indicios, diseminados a lo largo de la *Nueva corónica*, que tienden a convencernos de que, entre los móviles del cronista, había poderosas aspiraciones que calificaríamos en la actualidad de nacionales.

Prévôtel concluye que la crónica de Guaman Poma puede ser asimilada a un «lugar de memoria» en el sentido —extensivo, desde luego, puesto que incluye aspectos inmateriales— que prestaba Pierre Nora a esta expresión. A juzgar por esta brillante muestra de una tesis sobre la imitación y la creación en la *Nueva corónica*, tenemos una idea de la originalidad y del interés científico del trabajo en su totalidad.

Otra contribución, otro objeto de investigación y otra interpretación: el pasaje de la *Nueva corónica* estudiado por Herminia Terrón es el relato del encuentro de Cajamarca, episodio clave de la conquista del Perú, y el análisis al que está sometido es de índole literaria. En este trabajo, la autora procura establecer la forma en que Guaman Poma marca un hito decisivo en el tratamiento de la historia, distinguiéndose a la vez de los autores españoles de su tiempo y de la tradición oral prehispánica.

Llama primero la atención de Terrón la coexistencia, en el relato, de dos modos de enunciación distintos, el que usa el cronista en su narración de los acontecimientos históricos y el que usa en sus reflexiones personales, especialmente su evocación de las consecuencias que tuvieron dichos sucesos. Al primero corresponde el pretérito; al segundo, el presente. Esta superposición de niveles temporales —dice la autora— refleja una oposición entre la grandeza del Imperio inca y la realidad desastrosa de la condición de los indios en el Perú colonial. Lo importante es notar que si bien hay una ruptura entre el tipo de enunciación usado por Guaman Poma y la obligación de progresión temporal típica del discurso histórico occidental, en cambio, hay una continuidad entre el primero y una serie de relatos andinos contemporáneos en los que también son visibles las concepciones temporales indígenas. La afinidad remite a la visión misma de la historia: en el ejemplo emblemático de estos relatos andinos que

es el mito de Inkarrí se insiste en el carácter pasajero del régimen colonial; asimismo, en Guaman Poma no encontramos ninguna aceptación de la situación nacida de la Conquista.

Otro contraste evidenciado por la autora es el que —de acuerdo con una terminología propuesta por Walter Mignolo— opone dos modalidades del *decir* de las poblaciones indias, según si se considera el tiempo anterior a la Conquista o posterior. El relato de Guaman Poma marca el paso de un decir «arraigado», no necesariamente en un terruño determinado, sino en tradiciones y memorias, a un decir que se ha vuelto «fuera de lugar» porque tiene la obligación de plegarse al sistema impuesto por el conquistador —lengua española, escritura— y en el que, por consiguiente, es imposible respetar la tradición. Las reflexiones propias del cronista remiten al primero. En un corto pero sobrecogedor balance de la Conquista, Guaman Poma lamenta el hundimiento de una alta espiritualidad y la desaparición de un orden en el cual todos tenían su lugar. En cambio, en el diálogo que se entabla entre fray Vicente Valverde y el Inca mediante el intérprete Felipe, se expresa un decir «fuera de lugar», el del sacerdote que desvaloriza la cultura y la religión andina, calificando las divinidades autóctonas de «cosa de burla».

La importancia crucial de este episodio reside en que es simbólico del «diálogo imposible» entre las dos culturas. En esta imposibilidad, el intérprete Felipe tiene una doble responsabilidad: primera porque no tradujo debidamente las palabras de los dos interlocutores y, luego —según Guaman Poma— porque, habiéndose enamorado de la esposa de Atahualpa, buscó perjudicar deliberadamente a este último para satisfacer su pasión.

Herminia Terrón nota que se puede ver en este relato una ilustración de la multiplicidad de los niveles de verdad. Felipe se convirtió en el narrador de la primera versión del acontecimiento, primer eslabón de una cadena de versiones que desembocaron en el actual mito de Inkarrí.

El último ensayo, que es nuestro, atiende a las oraciones cristianas que compuso Guaman Poma en lengua quechua, y el estudio que le he dedicado recurre principalmente al análisis filológico. ¿Por qué filológico? La razón esencial reside en la dificultad que este grupo de textos opone al investigador que procura establecer su significación, dificultad que aparece más claramente cuando se sabe que dicho grupo es con mucho el de mayor dimensión en el corpus quechua de la *Nueva crónica* y que, sin embargo, nunca fue realmente estudiado. Un examen superficial revela dos características esenciales: primera, que las oraciones de Guaman Poma no tienen relación con la liturgia católica consagrada; segunda,

que su contenido denota una evidente radicalidad, pues el orante pide a Dios, Jesucristo y la virgen María que lo protejan de sus opresores, entre los cuales figuran los sacerdotes.

Antes de acometer el estudio de las oraciones escritas por el cronista, hemos atendido al único texto del grupo, una plegaria oficial, esto es, la *Salve*. Resulta que esta se distingue netamente de su versión autorizada por la sustitución del final, incomprendido de Guaman Poma, por una nueva secuencia, de sentido totalmente distinto. De este conocimiento imperfecto de la liturgia, inferimos que, pese a la innegable sinceridad de sus sentimientos religiosos, el cronista era ajeno al aparato eclesiástico.

En lo que se refiere a las otras oraciones, es decir, las que Guaman Poma efectivamente escribió, observamos que una de ellas es objeto de un tratamiento estilístico, limitado pero que no por ello deja de ser significativo, que consiste en la estructuración del discurso en pares de secuencias paralelas. Este procedimiento, llamado paralelismo semántico, es de origen autóctono y se encuentra en escritos, tanto sagrados como profanos, que pertenecen a una tradición indígena. Nunca, en cambio, aparece en la literatura catequística en lengua nativa. Por ende, su presencia en una oración cristiana de la *Nueva corónica* se debe a la voluntad consciente del cronista de conferir un valor literario a este grupo de textos.

Desde un punto de vista fonético y morfológico, el análisis de las oraciones en quechua permite evidenciar tres rasgos que distinguen la lengua de estos textos de la que el cronista espontáneamente usa en otros pasajes de su obra. El primero es el numeral «cinco», del que tenemos dos variantes: la forma conservadora *pich(i)qa* y la moderna *pisqa*. Cuando Guaman Poma se expresa en forma natural, la segunda de estas variantes es mayoritaria para traducir el numeral «cinco» simple, y hegemónica para traducir el mismo numeral si antecede —caso de los equivalentes de «cincuenta» y «quinientos»— a un múltiplo de diez. En cambio, en las oraciones en quechua, solo aparece la primera variante, con una única excepción. Interpretamos esta elección de la forma arcaica *pich(i)qa* como una manifestación de la voluntad de elevar el nivel de lengua de los referidos textos.

El segundo rasgo distintivo es el morfema de caso acusativo tras vocal que, como el anterior, es susceptible de tomar dos formas, una conservadora (*ka*) y otra moderna (*ta*). Casi ausente en los textos en los cuales el cronista se expresa espontáneamente, la primera forma cobra una frecuencia netamente superior en las oraciones en quechua.

El tercer rasgo distintivo es el morfema marcador de tópico *ri*. Es objeto de una repartición desigual en extremo, pues de las siete ocurrencias registradas en la *Nueva corónica*, seis figuran en las oraciones cristianas.

En el tercer caso, la frecuencia superior del marcador de tópico *ri* no responde a una tendencia conservadora sino, probablemente, al hecho de que este morfema existía en la variedad cuzqueña mientras que otras hablas del conjunto quechua sureño lo desconocían. A este respecto, es de notar que la forma *ka* del acusativo tras vocal era la única vigente en el Cuzco en la época de Guaman Poma y la forma *pichqa* del numeral «cinco» la única presente en las obras filológicas coloniales.

Lo importante es que esta voluntad de plegarse a cánones conservadores y/o cuzqueños costó al cronista un esfuerzo considerable, pues lo obligó a contrarrestar sus tendencias lingüísticas naturales. En ello tenemos la prueba de la importancia que para él revestían sus oraciones en quechua. En estas condiciones, es legítimo postular que la meta de Guaman Poma era su oficialización, esto es, que se impusieran como componentes de una nueva liturgia.

Por fin, no nos parece absurdo pensar que este objetivo formaba parte de un proyecto de mayor envergadura, irrealizable a corto plazo pero concebible a más largo plazo. En efecto, el cronista exigía que los eclesiásticos españoles destinados al Perú lo fueran solo en calidad de interinos. Semejante reivindicación implica que preveía la sustitución progresiva de los sacerdotes españoles por otros indios: para él, el cambio de liturgia era, pues, un primer paso hacia la creación de una nueva Iglesia.

No quisiéramos terminar este prólogo sin agradecer la iniciativa de la Biblioteca Real de Copenhague de organizar el segundo coloquio dedicado a temas de Guaman Poma y su corónica, contribuyendo así a perennizar e institucionalizar al grupo de estudiosos del cronista constituido en Poitiers. Nos alegramos de ver que este coloquio, origen de este libro, ha generado un nuevo impulso en los estudios sobre la obra de Guaman Poma.

También nos es grato mencionar la escrupulosa lectura del manuscrito del presente libro que hizo nuestro colega Fernando Colla, director editorial de la colección Archivos que depende del Centro de Investigaciones Latinoamericanas de Poitiers.

A todos ellos que encuentren aquí el testimonio de nuestra gratitud.

## Bibliografía

ADORNO, Rolena

- 1978 «Felipe Guaman Poma de Ayala: An Andean View of the Peruvian Viceroyalty, 1565-1615». *Journal de la Société des Américanistes* 65, 121-143. La versión española apareció el mismo año: «Las otras fuentes de Guaman Poma: sus fuentes castellanas». *Histórica* 2 (2), 137-158.
- 1998 «Criterios de comprobación: el manuscrito Miccinelli de Nápoles y las crónicas de la conquista del Perú». *Anthropologica* 16 (16), 369-394.
- 2000 «Contenidos y contradicciones: la obra de Felipe Guaman Poma y las aseveraciones acerca de Blas Valera». *Ciberletras* 2.

ADORNO, Rolena e Ivan BOSERUP

- 2003 *New Studies of the Autograph Manuscript of Felipe Guaman Poma de Ayala's Nueva corónica y buen gobierno*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.

ADORNO, Rolena, Tom CUMMINS, Teresa GISBERT, Maarten van de GUCHTE, Mercedes LÓPEZ-BARALT y John V. MURRA

- 1992 *Guaman Poma de Ayala. The Colonial Art of an Andean Author*. Nueva York: Americas Society.

ALBERDI VALLEJO, Alfredo

- 2010 *El mundo al revés. Guaman Poma anticolonialista*. Berlín: Wissenschaftlicher Verlag Berlin.

ALBÓ, Xavier

- 1997 «La Nueva corónica y buen gobierno, ¿obra de Guaman Poma o de jesuitas?». *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica* 3, 185-219.

ALBÓ, Xavier y Félix LAYME

- 2005 «Más sobre el aymara de Guaman Poma». En Jean-Philippe Husson (ed.), *Entre tradición e innovación: cinco siglos de literaturas amerindias*, actas del simposio ART 9 («Fondo autóctono y aportes europeos en las literaturas amerindias. Aspectos metodológicos y filológicos») del 50° Congreso Internacional de Americanistas (Varsovia, julio de 2000). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 101-172.

BARNES, Mónica

- 1995 «Las edades del hombre y del mundo según Hierónimo Chaves, de Sevilla, y Guaman Poma de Ayala, del Perú». En Juan Schobinger (ed.), *Humanismo siglo XX: estudios dedicados al Dr. Juan Adolfo Vázquez*. San Juan, Argentina: Universidad Nacional de San Juan, 291-297.

CABOS FONTANA, Marie-Claude

- 2000 *Mémoire et acculturation dans les Andes. Guaman Poma de Ayala et les influences européennes (1583-1615)*, prefacio de François Chevalier. París: L'Harmattan.

CANTÙ, Francesca (ed.)

- 2001 *Actas del coloquio internacional: Guaman Poma y Blas Valera. Tradición andina e historia colonial*. Roma: Antonio Pellicani.

CHANG-RODRÍGUEZ, Raquel

- 1982a «Sobre los cronistas indígenas del Perú y los comienzos de una escritura hispanoamericana», *Revista Iberoamericana* 48 (120-121), 533-548.
- 1982b «Colonijaje y conciencia nacional: Garcilaso de la Vega Inca y Felipe Guamán Poma de Ayala». *Caravelle* 38, 29-43.
- 1987 «Reinterpretación de la conquista del Perú». *Discurso Literario. Revista de Temas Hispánicos* 4, 2, 389-398.
- 1991 *El discurso disidente: ensayos de literatura colonial peruana*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

COX, Victoria

- 2002 *Guaman Poma de Ayala: entre los conceptos andino y europeo de tiempo*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Bartolomé de Las Casas.

FERRELL R., Marco A.

- 1996 «Textos aimaras en Guaman Poma». *Revista Andina* 14 (2), diciembre, 413-455.

FLEMING, David

- 1994 «Guaman Poma, Hieronymo de Chaves and the Kings of Persia». *Latin American Indian Literatures Journal* 10 (1), 46-60.

GONZÁLEZ DÍAZ, Soledad

- 2012 «Guaman Poma y el *Repertorio* anónimo (1554): una nueva fuente para las edades del mundo en la *Nueva corónica y buen gobierno*». *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 44 (3), 377-388.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

- 1980 [1615] *El primer nueva corónica y buen gobierno*, edición comentada de John V. Murra y Rolena Adorno. México D. F.: Siglo XXI.
- 1993 *Nueva corónica y buen gobierno*, edición de Franklin Pease G. Y., vocabulario y traducciones por Jan Szemiński. Lima: Fondo de Cultura Económica, tres volúmenes.

HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro

1998 «El enigma de Guaman Poma de Ayala». *El Comercio*, 12 de agosto, A2.

HOLLAND, Augusta E.

2008 *Nueva corónica: tradiciones artísticas europeas en el virreynato del Perú*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

HUSSON, Jean-Philippe

1985 *La poésie quechua dans la chronique de Felipe Waman Puma de Ayala; de l'art lyrique de cour aux chants et danses populaires*. Paris: L'Harmattan.

1997 *Une survivance du théâtre des Incas: le cycle dramatique de la mort d'Atawallpa*. Paris: Université de Paris 3-Sorbonne Nouvelle, t. 3, segunda parte («Le chaînon manquant: la chronique de Waman Puma»), 873-1007.

LAURENCICH MINELLI, Laura, Clara MICCINELLI y Carlo ANIMATO

1995 «Il documento seicentesco "Historia et rudimenta linguæ piruanorum"». *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 61 (19-2), 363-413.

LOBSIGER, Georges

1960 «Felipe Guaman Poma de Ayala». *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes* 11 (19), marzo, 6-32.

1961 «Quelques aspects de l'érudition et de l'esprit polémique chez Felipe Guaman Poma de Ayala». *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes* 12 (21), 11-29.

1963a «La légitimité de la souveraineté des rois d'Espagne sur l'ancien royaume des Incas, d'après *El primer nueva corónica y buen gobierno* de l'Indien Felipe Guaman Poma de Ayala, 1614». *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes* 14 (25), 34-54.

1963b «Une curieuse carte du Pérou dressée en 1614 par le chroniqueur indien Felipe Guaman Poma de Ayala». *Le Globe* (103), 33-69.

LÓPEZ-BARALT, Mercedes

1979a «Guaman Poma de Ayala y el arte de la memoria en una crónica ilustrada del siglo XVII». *Cuadernos Americanos* 38 (3), 119-151.

1979b «La Contrarreforma y el arte de Guaman Poma: notas sobre una política de comunicación visual». *Histórica* 3 (1), julio, 81-95.

1988 *Ícono y conquista: Guaman Poma de Ayala*. Madrid: Hiperión.

MARCHENA FERNÁNDEZ, Juan, Luis Miguel GLAVE TESTINO y José Carlos de la PUENTE LUNA

2009 *Caminando con don Phelipe Guaman Poma de Ayala*. Cuzco: Municipalidad Provincial del Cuzco, Comisión de Educación y Cultura.

- MURÚA, Martín de  
2004 *Historia y genealogía de los reyes incas del Perú del padre mercenario fray Martín de Murúa: códice Galvin*, edición facsimilar, estudio de Juan Ossio. Madrid: Testimonio Compañía Editorial, dos volúmenes.
- OSSIO, Juan  
1973 «Guaman Poma: Nueva corónica o carta al rey. Un intento de aproximación a las categorías del pensamiento andino». En Juan M. Ossio A. (ed.), *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Ignacio Prado Pastor, 155-213.
- 1976-1977 «Guaman Poma y la historiografía indianista de los siglos XVI y XVII». *Revista del Museo Nacional de Historia* 10, 181-206.
- 1977a «Myth and History: The Seventeenth-Century Chronicle of Guaman Poma de Ayala». En Ravindra K. Jain (ed.), *Text and Context: The Social Anthropology of Tradition*. Filadelfia: Institute for the History of Human Issues, 51-93.
- 1977b «Las cinco edades del mundo según Felipe Guaman Poma de Ayala». *Revista de la Universidad Católica* 2, 43-58.
- 1998 «El original del manuscrito Loyola de fray Martín de Murúa». *Colonial Latin American Review* 7 (2), 271-278.
- 2008 *En busca del orden perdido. La idea de la historia en Felipe Guaman Poma de Ayala*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Tesis de 1970 que tuvo como título *The Idea of History in Felipe Guaman Poma de Ayala*, Universidad de Oxford, Linacre College.
- PADILLA BENDEZÚ, Abraham  
1979 *Huamán Poma, el indio cronista dibujante*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- PIETSCHMANN, Richard  
1936 «Renseignements sommaires». En Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno (codex péruvien illustré)*. París: Institut d'Ethnologie, VII-XXVIII.
- PLAS, Sophie  
1996 «Une source européenne de la *Nueva corónica y buen gobierno* [sic] de Guaman Poma». *Journal de la Société des Américanistes* 82, 97-116.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl  
1946 «El cronista indio Felipe Huaman Poma de Ayala (?1534-1615?)». *Mercurio Peruano* 21 (227), 37-101.

PRADO TELLO, Elías y Alfredo PRADO PRADO

1991 *Yno ay remedio...* Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica.

QUISPE-AGNOLI, Rocío

2006 *La fe andina en la escritura: resistencia e identidad en la obra de Guaman Poma de Ayala*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

VARALLANOS, José

1979 *Guaman Poma de Ayala; cronista, precursor y libertario*. Lima: G. Herrera.

WACHTEL, Nathan

1971 «Pensée sauvage et acculturation: l'espace et le temps chez Felipe Guaman Poma de Ayala et l'Inca Garcilaso de la Vega». *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 26 (3-4), mayo-agosto, 793-840.

WASSÉN, Henry

1931 «The Ancient Peruvian Abacus». En Erland Nordenskiöld (ed.), *Comparative Ethnological Studies*. Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, vol. 9, 189-205. Una versión española de este trabajo fue publicada en 1941 en la revista sueca *Etnologiska Studier*.

# Avances biográficos



# Los textos manuscritos de Guaman Poma (I) La preparación de la *Nueva corónica* para la impresión

Rolena Adorno

Como todos sus lectores lo saben, Felipe Guaman Poma de Ayala tuvo la esperanza de que su *El primer nueva corónica y buen gobierno* fuera impreso bajo el patrocinio de Felipe III, rey de España. Al imprimirse su obra se lograría el objetivo de «selebrar y hazer ynmortal la memoria y nombre de los grandes señores antepasados, nuestros agüelos, como lo merecieron sus hazañas» (Guaman Poma 7 [7])<sup>1</sup>. Solo así podría ser conservada la obra, como su autor lo deseaba, «en el archibo del mundo como del cielo, en el catedral de Roma para memoria y en la cauesa de nuestra cristiandad de nuestra España, adonde rrecide [su] Sacra Católica Real Magestad» (738 [751], 973 [991]). Al contemplar el libro manuscrito que poseemos y tomar en cuenta el anhelo de Guaman Poma de hacerlo imprimir, quiero cotejar las características físicas del códice de la *Nueva corónica y buen gobierno* con su contenido, es decir, integrar la discusión de Guaman Poma acerca del Perú pasado y presente con la evidencia que el manuscrito transmite acerca de su propia construcción y enmienda<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Esta paginación consecutiva del manuscrito, que corrige la paginación errada de Guaman Poma, se ha utilizado en las ediciones de 1980 de la *Nueva corónica y buen gobierno* preparadas por John V. Murra y yo (México: Siglo XXI Editores) y por Franklin Pease G. Y. (Caracas: Biblioteca de Ayacucho). Se ha reproducido en ediciones posteriores y en el facsímil digital del manuscrito autógrafa de la Biblioteca Real de Copenhague (presente en el sitio internet: [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm)). También en el sitio de la Biblioteca Real se encuentra una concordancia entre la paginación de Guaman Poma y la consecutiva, que indica dónde ocurren los errores del cronista andino; ver «Pagination Survey of Copenhagen, Royal Library, GkS 2232, 4to» en Boserup y Adorno (2002b; 2003: 107-113).

<sup>2</sup> La versión más extensa de este estudio se encuentra en Adorno 2002 y Adorno y Boserup 2003; véase también Adorno 1980.

# Los textos manuscritos de Guaman Poma (I)

## La preparación de la *Nueva corónica* para la imprenta

Rolena Adorno

Como todos sus lectores lo saben, Felipe Guaman Poma de Ayala tuvo la esperanza de que su *El primer nueva corónica y buen gobierno* fuera impreso bajo el patrocinio de Felipe III, rey de España. Al imprimirse su obra se lograría el objetivo de «selebrar y hazer ynmortal la memoria y nombre de los grandes señores antepasados, nuestros agüelos, como lo merecieron sus hazañas» (Guaman Poma 7 [7])<sup>1</sup>. Solo así podría ser conservada la obra, como su autor lo deseaba, «en el archibo del mundo como del cielo, en el catedral de Roma para memoria y en la cauesa de nuestra cristiandad de nuestra España, adonde rrecide [su] Sacra Católica Real Magestad» (738 [751], 973 [991]). Al contemplar el libro manuscrito que poseemos y tomar en cuenta el anhelo de Guaman Poma de hacerlo imprimir, quiero cotejar las características físicas del códice de la *Nueva corónica y buen gobierno* con su contenido, es decir, integrar la discusión de Guaman Poma acerca del Perú pasado y presente con la evidencia que el manuscrito transmite acerca de su propia construcción y enmienda<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Esta paginación consecutiva del manuscrito, que corrige la paginación errada de Guaman Poma, se ha utilizado en las ediciones de 1980 de la *Nueva corónica y buen gobierno* preparadas por John V. Murra y yo (México: Siglo XXI Editores) y por Franklin Pease G. Y. (Caracas: Biblioteca de Ayacucho). Se ha reproducido en ediciones posteriores y en el facsímil digital del manuscrito autógrafa de la Biblioteca Real de Copenhague (presente en el sitio internet: [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm)). También en el sitio de la Biblioteca Real se encuentra una concordancia entre la paginación de Guaman Poma y la consecutiva, que indica dónde ocurren los errores del cronista andino; ver «Pagination Survey of Copenhague, Royal Library, GkS 2232, 4to» en Boserup y Adorno (2002b; 2003: 107-113).

<sup>2</sup> La versión más extensa de este estudio se encuentra en Adorno 2002 y Adorno y Boserup 2003; véase también Adorno 1980.

Esta coordinación de evidencias revelará que la hechura de su libro no fue para Guaman Poma una empresa casual sin fines concretos, sino que exigió un esfuerzo concienzudo por parte del autor al preparar su manuscrito para un potencial editor y, más allá de este, para las autoridades reales que eventualmente tasarían la obra y le otorgarían a su autor los derechos para su impresión y venta. La finalidad a la que dirijo esta pesquisa fue anticipada por la investigación de Ivan Boserup sobre los cálculos enigmáticos que adornan los bordes de la portada del manuscrito.

La articulación de la evidencia codicológica con la textual rinde numerosos resultados. En primer lugar, resalta y refuerza la caracterización de la autoría de la obra como la empresa, unívoca en concepción y ejecución, de un solo individuo. Aunque adelanté esta hipótesis en mi primera investigación del manuscrito en 1977 (Adorno 1979-1980: 17, 27, nota 8), la presente coordinación de la evidencia codicológica y la textual revela cómo la obra fue sistemáticamente creada, corregida, aumentada, puesta al día y terminada por una sola mano. En segundo lugar, esta coordinación de la evidencia material y textual muestra por primera vez cómo Guaman Poma afrontó la escasez de recursos materiales durante las etapas finales de la preparación de su libro, y cómo acomodó la extensión y expansión de su contenido a los requisitos del diseño gráfico. En tercer lugar, en relación con las tres grandes divisiones de la obra (la *Nueva corónica* de la historia de la civilización andina, la «Conquista», o relato de la conquista española del Perú, y el *Buen gobierno*, o tratado sobre la reforma colonial), el doble análisis codicológico/textual evidencia la creciente importancia que Guaman Poma concediera al *Buen gobierno*. Esto nos permite volver a insistir en que Guaman Poma concibió su obra como un *arbitrio* —uno entre tantos otros de la época— cuya finalidad era la reforma de la administración real española para el beneficio del pueblo andino.

En cuanto a la elaboración del manuscrito, y gracias a su examen codicológico, podemos establecer la sucesión de tareas realizadas por el autor andino. Pero antes es necesario insistir, una vez más, en que Guaman Poma compuso su obra utilizando el formato moderno empleado por la imprenta, a saber, la paginación (numeración de las dos caras de una hoja), no la foliación (numeración de una sola). Por pintoresca que parezca, la costumbre arcaizante que le imponen al manuscrito muchos investigadores al denominar como «folios» lo que son las páginas de la obra, introduce un mar de errores a la hora de identificar las unidades pertinentes, y estos errores se multiplican al seguir la numeración a veces equivocada y enmendada del propio Guaman Poma (véase la nota 1). La secuencia de etapas en la preparación del autógrafo es la siguiente: (1) Guaman Poma elabora la versión final de su obra; (2) hace coser los cuadernillos, o sea, los conjuntos de hojas dobladas y

cosidas que constituyen las unidades básicas del libro manuscrito; (3) introduce la numeración de las páginas en el cuerpo del mismo; (4) en la tabla, que ocupa las páginas penúltimas del manuscrito (s. n. [1179-1187]), inserta al lado de los títulos de los capítulos los números de página correspondientes al inicio de los capítulos en los cuales había dividido el contenido de su obra; (5) al darse cuenta de algunos errores de paginación, corrige el de cuatro capítulos del manuscrito; (6) enmienda sustancialmente el capítulo 20, titulado «Buen gobierno»; (7) añade al libro cosido un nuevo capítulo, «Camina el autor»; (8) después de incorporar «Camina el autor» al manuscrito hace otras correcciones a la numeración de las páginas y calcula la extensión de su manuscrito en la portada del mismo.

No podemos precisar cuándo Guaman Poma hizo las otras enmiendas textuales (obviamente posteriores a la redacción de la obra), comúnmente intercaladas a pie de página cuando encontró espacio suficiente para hacerlo, o en qué momentos posteriores hizo siete inserciones de folios en el libro cosido. Basta decir que estas enmiendas y añadiduras reflejan sus más profundas preocupaciones por el bienestar andino y sus recomendaciones más insistentes para la reforma administrativa colonial. (Se resumen estas modificaciones en Adorno 2002, sec. 4; 2003: 66-73).

### (1) Inicios del proyecto y la redacción de la obra

Parece ahora probable que Guaman Poma empezó a escribir su obra no antes de finales de 1600, y no en fecha anterior a 1585, como una vez yo, entre otros, lo había pensado (Adorno 1979-1980: 16; 1980: xxxviii). Por las nuevas evidencias documentales suministradas por el redescubrimiento y la publicación del primer manuscrito de fray Martín de Murúa (el manuscrito *Galvin*), sabemos que Guaman Poma no podría haber trabajado para el fraile mercedario, ilustrando el manuscrito *Galvin*, antes de 1596 y que no podría haber terminado antes de 1600 porque parte de su labor se realiza después de esta fecha (Adorno y Boserup 2005: 191-198, 2008: 23). Por consiguiente, podemos reafirmar, pero con más certeza que antes (véanse Adorno 1993: 80-82; 1995: 38-40), que Guaman Poma se habría puesto a escribir su obra solo después de perder definitivamente su pleito por tierras en el área de Huamanga y después de que fuera exiliado de aquella ciudad el 19 de diciembre de 1600. Confesando su derrota solo alusivamente en la *Nueva crónica y buen gobierno*, Guaman Poma se permitió deslizar la observación, al discutir las pretensiones sociales y las actividades criminales de «indios comunes», de que se había enterado de tal desintegración social andina —el mundo vuelto «al revés»— cuando empezó sus peregrinaciones, esto es, «en el año que andamos de 160[0] y adelante» (872 [886]).

En cuanto a la fabricación del libro manuscrito, podemos afirmar que el método de composición textual de Guaman Poma en la versión final de su obra consistió en trabajar página por página y desde la parte superior a la inferior en un único proceso. Añadió posteriormente la paginación, los reclamos y las enmiendas marginales. Para las imágenes, siempre dibujó en primer lugar el marco, empezando con el encabezamiento (*running head*) o con la primera línea del título del dibujo. Esta línea superior de texto sirvió a la vez como el borde superior del marco. Siguió el mismo procedimiento para las páginas en prosa; repitió la misma trayectoria de arriba abajo, donde a veces difícilmente se acomodaron las letras del título al espacio disponible (véanse, por ejemplo, las páginas (829-830 [843-844]), «Deboción a todos los s[an]tos» y «A todos los s[an]tos y s[an]tas»).

## (2) y (3) Costura y paginación

El manuscrito de Guaman Poma consiste en veintiséis cuadernillos de extensión variada (Boserup y Adorno 2002a). El autor enumeró las páginas del libro manuscrito después de cosido. Esto lo indican las ocasionales manchas de tinta que se produjeron en el recto de la primera hoja de un cuadernillo, después de que se ingresara el número de página en el verso de la última hoja del cuadernillo anterior, volteándola antes de que la tinta se hubiera secado.

## (4) y (5) «Tabla de la dicha corónica» y la repaginación de cuatro capítulos

Mientras Guaman Poma se hallaba ingresando los números de página en la tabla, habría descubierto que había repetido en el cuerpo del manuscrito una secuencia de diez números (se trata de la repetición de la secuencia 523-532 ([527-536] y [537-546])); véase Adorno y Boserup 2003: 110). Subsiguientemente intentó rectificar el error, empezando en la página 986 [1004] y cambiando el número 986 en 996. Al notar este fenómeno en 1977, me pregunté si antes había habido un corto capítulo entre la página 985 [1003] y la próxima (996 [1004]). Al mismo tiempo, no encontré ninguna evidencia de «páginas que hubieran sido añadidas ni arrancadas de su lugar en el manuscrito» (Adorno 1979-1980: 18). El examen codicológico de la Biblioteca Real confirma mi afirmación anterior: no hay, en este ni en ningún otro punto del manuscrito, evidencia para sugerir la inserción o la eliminación de una unidad de cinco hojas adicionales, el equivalente de diez páginas (Boserup y Adorno 2002b) (solamente una hoja ha sido arrancada del manuscrito, y habrá sido una primera versión de la viñeta del virrey Montesclaros; vuelvo en seguida sobre este punto).

## (6) Enmienda del capítulo del «Buen gobierno»

Respecto a las revisiones tardías, el examen codicológico subraya la firmeza y coherencia con la que Guaman Poma preparó su versión final de la obra. Su meticulosidad revela su continuo esfuerzo por producir una obra que fuese internamente congruente y completa, corrigiendo descuidos y errores anteriores. Al mismo tiempo, tomó otras decisiones basadas en criterios artísticos. A este respecto, sus ideas fueron tan matizadas como las de cualquier autor y artista que considera en conjunto las demandas de contenido de su obra y las prerrogativas de su diseño. Sobre la marcha de la redacción, Guaman Poma trató de resolver cada nuevo problema según su importancia y a la luz de criterios complejos que a veces entraban en conflicto entre sí. La demostración más impresionante de su manejo de objetivos diversos y a veces enfrentados es su repetida enmienda del capítulo 20 (436-486 [438-490]), «sobre el buen gobierno». En efecto, las enmiendas a este capítulo revelan la centralidad en la obra de este capítulo inicial del *Buen gobierno*, además del estratégico rol histórico que Guaman Poma asignó a Juan de Mendoza y Luna, el marqués de Montesclaros, undécimo virrey del Perú (1607-1615). Entremos aquí en una discusión necesariamente enfocada en el contenido del libro en conjunción con la materialidad de su manuscrito.

Después de la costura del manuscrito, la numeración de todas sus páginas y la creación de la «Tabla de la dicha corónica», Guaman Poma insertó en el capítulo 20 una hoja para reemplazar otra cortada del mismo sitio. Esta nueva hoja inserta la presentación del marqués de Montesclaros (470 [474]), figura 1. Guaman Poma luego intercaló otra hoja en su galería de virreyes. El contenido de esta, también introducida por el autor en el manuscrito cosido y paginado (después de la creación de la tabla), es el relato de la previamente ignorada administración de Fernando de Torres y Portugal, el sétimo virrey (1586-1589) (464 [466]), figura 2. (Guaman Poma erróneamente identifica a Montesclaros como el décimo virrey y a Torres y Portugal como el sexto por haber omitido el reinado de 1560 a 1564 del cuarto virrey, Diego López de Zúñiga y Velasco, el conde de Nieva). La tardía introducción de Torres y Portugal se evidencia también por el hecho de que no aparece en el listado de virreyes que trae la tabla (véase s. n. [1185]).

Figura 1: Juan de Mendoza y Luna, marqués de Montesclaros, undécimo virrey del Perú. Este retrato se insertó en el manuscrito cosido. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): 470 [474]. Copenhagen, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).



Figura 2: El retrato de Fernando de Torres y Portugal, conde de Villar y sétimo virrey del Perú, se insertó en el manuscrito cosido después de la inserción de la imagen del undécimo virrey, el marqués de Montesclaros. Guaman Poma posteriormente corrigió el listado numérico de los virreyes en los retratos subsiguientes. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): 464 [466]. Copenhagen, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).

Cuando Guaman Poma preparaba su «Tabla de la dicha corónica», tomó en cuenta los contenidos pero no el título del capítulo 20, «Buen gobierno». Así introdujo en la tabla un listado de la sucesión de los virreyes como continuación de la lista de conquistadores y primeros gobernantes del Perú, cuyos nombres fueron ingresados bajo el encabezamiento «CONquista», el quinto segmento en la decapartita división de la obra que presenta en la tabla (s. n. [1182]), figura 3, y el segundo de los tres apartados del libro que separa el *Buen gobierno* de la *Nueva corónica* (368 [370]); figura 4. En la enmienda de su obra, el reemplazo en particular del texto sobre el

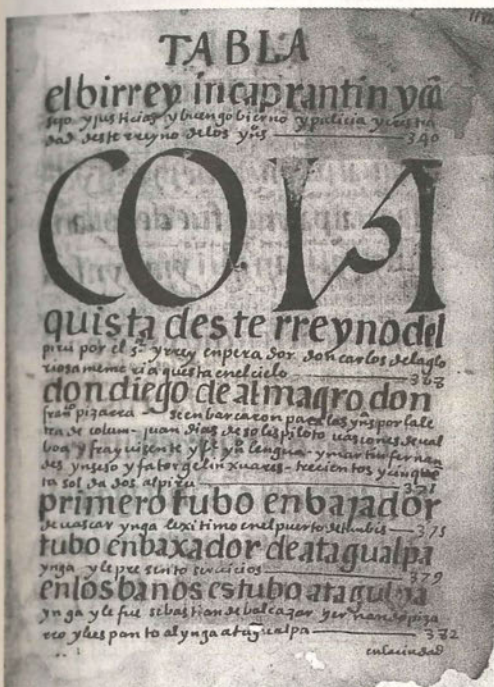
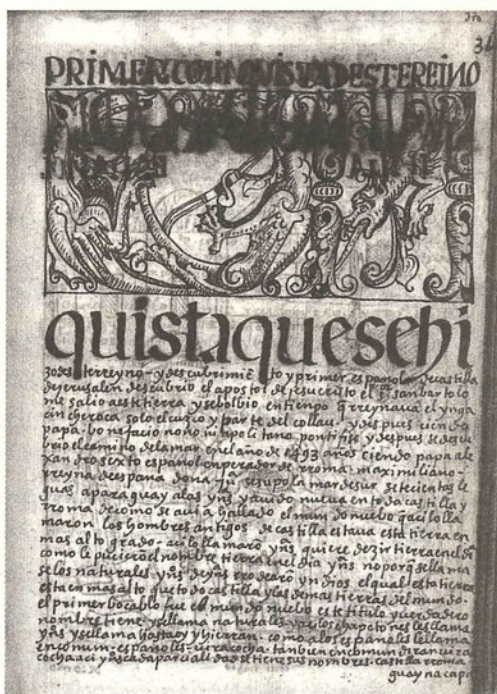


Figura 3: Conquista. El resaltado caligráfico de «Conquista» en la «Tabla de la dicha corónica» le otorga una prominencia que nos permite considerarlo como una de las (ahora tres) principales divisiones de la obra. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): s. n. [1182]. Copenhagen, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).

Figura 4: Conquista. Su presentación al inicio de este segundo apartado de la obra. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): 368 [370]. Copenhagen, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).



marqués de Montesclaros revela que Guaman Poma modificó las connotaciones implícitamente negativas acerca del gobierno virreinal expresadas en la tabla, con el nuevo propósito de su última revisión de resaltar y elevar el rol de los virreyes.

En esta dirección vale la pena examinar los recuerdos más vívidos de Guaman Poma sobre los gobernantes virreinales: estos corresponden a los virreyes Francisco de Toledo (1569-1581) y Luis de Velasco (1596-1604). A Toledo lo alabó por su viaje de inspección general por el virreinato que el mandatario realizara al iniciar su administración (444 [446]), figura 5. Guaman Poma describió los eventos del viaje del virrey de Lima al Cuzco al final de 1570, incluida su visita a Huamanga, de la cual Guaman Poma parece haber sido testigo de vista. El cronista andino elogió a Toledo por su legislación prohibiendo a los españoles vivir entre los andinos, y lo alabó por otras leyes que fijaron el carácter y la cantidad de los tributos por pagar. Otras dos acciones del gobierno de Toledo merecieron, no obstante, su desaprobación y condena inequívocas. La primera fue el programa de *reducciones*, instituido para reubicar y acercar a las comunidades andinas a las áreas donde se necesitaba la mano de obra indígena —en las ciudades coloniales y cerca de las minas de plata y de azogue—. La segunda fue la captura y ejecución, por mandato de Toledo, del último príncipe inca sobreviviente, Tupa Amaru (451 [453]), figura 6.



Figura 5: Francisco de Toledo, quinto virrey del Perú. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): 444 [446]. Copenhagen, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).

marqués de Montesclaros revela que Guaman Poma modificó las connotaciones implícitamente negativas acerca del gobierno virreinal expresadas en la tabla, con el nuevo propósito de su última revisión de resaltar y elevar el rol de los virreyes.

En esta dirección vale la pena examinar los recuerdos más vívidos de Guaman Poma sobre los gobernantes virreinales: estos corresponden a los virreyes Francisco de Toledo (1569-1581) y Luis de Velasco (1596-1604). A Toledo lo alabó por su viaje de inspección general por el virreinato que el mandatario realizara al iniciar su administración (444 [446]), figura 5. Guaman Poma describió los eventos del viaje del virrey de Lima al Cuzco al final de 1570, incluida su visita a Huamanga, de la cual Guaman Poma parece haber sido testigo de vista. El cronista andino elogió a Toledo por su legislación prohibiendo a los españoles vivir entre los andinos, y lo alabó por otras leyes que fijaron el carácter y la cantidad de los tributos por pagar. Otras dos acciones del gobierno de Toledo merecieron, no obstante, su desaprobación y condena inequívocas. La primera fue el programa de *reducciones*, instituido para reubicar y acercar a las comunidades andinas a las áreas donde se necesitaba la mano de obra indígena —en las ciudades coloniales y cerca de las minas de plata y de azogue—. La segunda fue la captura y ejecución, por mandato de Toledo, del último príncipe inca sobreviviente, Tupa Amaru (451 [453]), figura 6.



Figura 5: Francisco de Toledo, quinto virrey del Perú. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): 444 [446]. Copenhague, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).



Figura 6: La ejecución del príncipe Tupa Amaru por mandato del virrey Toledo. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno* (1615): 451 [453]. Copenhague, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).

Luis de Velasco es aun más vívidamente recordado por Guaman Poma (466 [470]), figura 7. Es retratado hasta con el detalle personal de usar este anteojos; se describen algunas de sus acciones gubernamentales y militares, como su exitosa defensa naval de Chile contra los ingleses. En su carta al rey de febrero de 1615, Guaman Poma identifica a Velasco, el marqués de Salinas, como un virrey anterior del Perú y el actual presidente del Real Consejo de Indias en Madrid, quien sería capaz de responder por él. Guaman Poma le asegura al rey que «la [entera noticia] tiene [el presidente Velasco] de mi persona del tiempo que gobernó este reino» (Guaman Poma en Adorno 2001: 86).

En cuanto al virrey actual, el marqués de Montesclaros (1607-1615), Guaman Poma muestra un conocimiento de sus acciones que, según la documentación, no pudo haberse realizado antes de 1608 y 1609, y que corresponde a una época en la que Montesclaros se hallaba en pleno ejercicio de su cargo, sin vislumbrar la transición a un sucesor (esto recalca, de nuevo, la importancia de la década de 1610 como marco temporal de la redacción de esta versión final de la obra; véase Adorno 1980: xli-xliii). A la vez, la anotación a pie de página del retrato del virrey, ingresada como una de las últimas enmiendas al manuscrito, anuncia que «gobernó hasta el año de mil y seycientos y quinze». Montesclaros finalizó su

Figura 7: Luis de Velasco, marqués de Salinas, noveno virrey del Perú, posteriormente, presidente del Consejo Real y Supremo de las Indias. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): 466 [470]. Copenhagen, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).



mandato en diciembre de dicho año, y es este dato que nos permite afirmar que Guaman Poma hizo las últimas enmiendas a su manuscrito no antes de principios de 1616 (470 [474]), figura 8. La información que Guaman Poma presenta respecto a las acciones pasadas de Montesclaros, así como las observaciones predictivas que hace acerca de los futuros logros de este (que incluye el anuncio de su anticipado prestigio histórico), nos permite asegurar que Guaman Poma reelaboró la imagen gráfica y el texto en prosa sobre el virrey, eliminando la hoja que anteriormente le había dedicado. Esta cronología sugiere lo siguiente:

Guaman Poma empezó su relato, quiero decir, el actual, de Montesclaros según la manera convencional que empleó en el caso de los virreyes anteriores, caracterizando las acciones del individuo en tiempo pretérito: «gouernó pacíficamente y faboreció a los principales y a los demás yndios pobres» (470-471 [474-475]), figura 8. Seguidamente, sin embargo, Guaman Poma varía su modelo e introduce una evaluación del gobierno de Montesclaros de un modo predictivo:

Advierta Y adelante hará otras obras muy grandes y buenas por donde crescerá más el servicio de Dios y de Su Magestad, por donde otros caualleros ciguirá el camino verdadero y derecho. Otros bizorreys tendrán envidia de que este cristianícimo a

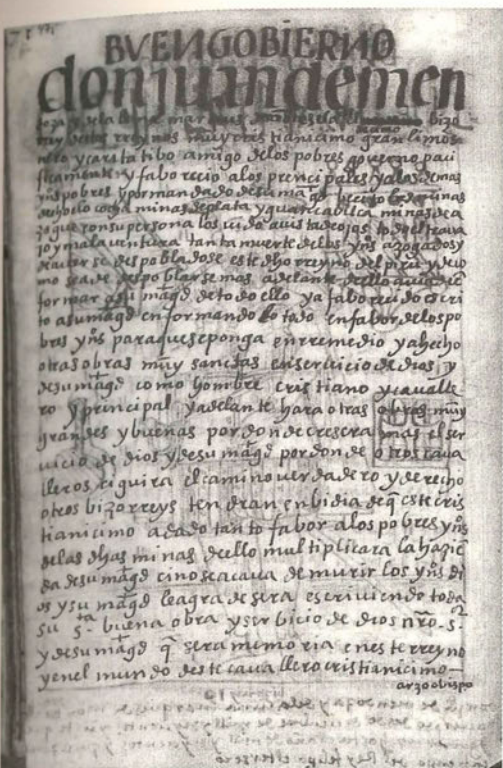


Figura 8: La descripción por Guaman Poma del mandato virreinal presente y futuro de Montesclaros. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): 471 [475]. Copenhagen, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).

dado tanto favor a los pobres yndios de las dichas minas. De ello multiplicará la hazienda de Su Magestad ci no se acaua de murir los yndios. Dios y Su Magestad le agradecerá escriuiendo toda su santa buena obra y serbicio de Dios Nuestro Señor y de Su Magestad; que será memoria en este rreyno y en el mundo deste cauallero cristianícimo (Guaman Poma 471 [475]).

Es sorprendente este pasaje, tanto por la esperanza que Guaman Poma expresa como por la información precisa, confirmada en los registros documentales, que maneja. Montesclaros había asumido formalmente su puesto en Lima el 21 de diciembre de 1607 y, según el texto de Guaman Poma, protagoniza eventos que sucedieron en 1608 y 1609: refiere los viajes de inspección personal del virrey a las minas de azogue de Huancavelica, realizados en 1608, así como a las minas de Choclococha, en la región de Castrovirreina, ocurridos antes de acabar marzo de 1609. La visita de Montesclaros a las minas de plata de Castrovirreina había sido ordenada por un decreto real, tal como lo describe Guaman Poma; el documento fue expedido en Madrid el 12 de diciembre de 1606. Luego de su inspección en 1608 de las minas de Huancavelica, Montesclaros presentó, como lo indica Guaman Poma, un largo informe al rey fechado el 14 de enero de 1609.

El anticipado rol histórico que Guaman Poma asignó a Montesclaros refleja su permanente preocupación por la explotación y mortandad de los trabajadores andinos en las minas. Dedicó una sección prominente en el capítulo sobre la administración indiana colonial, «Corregimiento», al tema de la minería, iniciando este subcapítulo interno con un dibujo de la tortura de señores nativos por parte de sus dueños mineros y los jueces civiles (525 [529]), figura 9. A continuación Guaman Poma se dedicó a retratar la conducta de la completa gama de los funcionarios mineros, desde los nativos andinos ascendidos a intermediarios hasta los mayordomos españoles, quienes eran responsables por el tratamiento de los trabajadores andinos y las condiciones en las minas (525-536 [529-540]). Sus últimas enmiendas al manuscrito reiteran asimismo la diversidad y profundidad de sus acusaciones contra los abusos a los trabajadores en las minas, la necesidad de reformar las condiciones de trabajo y la enorme ganancia económica que la producción minera proveía a la Corona española (527 [531], 949 [963], 979 [997], s. n. [1066-1067]). Queda, pues, claro que Guaman Poma elogia a Montesclaros por sus esfuerzos anteriores con la esperanza de que busque remedios aun más eficaces en el futuro.

El significado temático en la *Nueva crónica* del gobierno «presentificado» del undécimo virrey es que evidencia lo que la investigación codicológica revela más



Figura 9: Corregidor de minas. El administrador de las minas reales castiga a los señores autóctonos. Este relato pictórico enfatiza la preocupación de Guaman Poma por el maltrato de los señores y obreros andinos en las minas. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno* (1615): 525 [529]. Copenhague, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).

ampliamente. Esto es, si el régimen de Montescclaros fue el punto culminante y «viviente» de la presentación ejemplar por Guaman Poma de la buena gobernación civil, lo fue como parte de una estructura mucho más amplia de modelos para la reforma colonial que propuso el cronista andino. Las propuestas de Guaman Poma para la reforma constituyen la columna vertebral de su libro, destacando sus contenidos en relación con la tradición literaria del regimiento de príncipes. Aunque en la obra de Guaman Poma se han identificado elementos que representan una variedad de convenciones artísticas y géneros literarios europeos, desde la biografía medieval-renacentista hasta los sermones de la Contrarreforma (Adorno 2000 [1986]), el modelo que mejor sirve para clasificarla según los criterios de su tiempo es, al final, el *arbitrio*. Subrayo «al final» porque la definición de la obra cobró forma como un proceso dinámico. Hemos visto que Guaman Poma trabajó sin parar para desarrollar y enmendar su contenido, enfatizando siempre más la posible acción de remedio e identificando a los oficiales que debían realizarla.

Si la clasificación de *arbitrio* puede ser propuesta por razones del contenido de la obra, tanto más se lo puede hacer tomando en cuenta la construcción y enmienda del manuscrito. Todas las propuestas de Guaman Poma para la reforma fueron dirigidas al rey Felipe III y, en el fondo, todas sus recomendaciones para el mejoramiento político, eclesiástico y social debían tener como efecto no solo justicia para el pueblo andino —el primer objetivo anunciado por Guaman Poma— sino también el bienestar económico de la monarquía española, que llega a ser su más insistente argumento retórico. Así, la noción de *arbitrio* subraya el interés de la *Nueva corónica y buen gobierno* en asuntos gubernamentales y administrativos, y apoya y explica la meticulosidad con que Guaman Poma preparara la versión final emendada de su libro para su eventual publicación.

### (7) El capítulo suelto tardío, «Camina el autor»

Volvamos a la materialidad del manuscrito: el relato autobiográfico, «Camina el autor», es una unidad independiente, un capítulo hecho de dos cuadernillos no ligados al manuscrito (1095 [1105]), figura 10. Aunque así expuesto a su propia pérdida, este capítulo fue preparado más cuidadosamente que ningún otro. Su vulnerabilidad gira en torno a: (1) la imposibilidad de introducirlo en la tabla, ya terminada; (2) su dependencia en una ya utilizada secuencia de números 1094-1129, que previamente correspondió al capítulo —el último de la obra— de los meses del año (1130-1167 [1140-1177]), al cual debía ahora anteceder (1094-1129 [1104-1139]); y (3) la precariedad de la inserción del cuadernillo suelto antes del capítulo final del manuscrito cosido.

Figura 10: Camina el autor. El comienzo del capítulo autobiográfico insertado al manuscrito cosido. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): 1095 [1105]. Copenhague, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).



Anticipando el riesgo de la precaria ubicación o incluso extravío de este relato culminante, que revelaba el desengaño experimentado por el autor en el viaje a Lima para depositar su manuscrito con los oficiales reales, Guaman Poma buscó una solución para mantener unido al conjunto de su manuscrito este capítulo tardío pero imprescindible: escribió sobre los márgenes superiores de todas sus páginas un continuado encabezamiento narrativo. Este no solo mantiene formalmente la secuencia de las páginas del capítulo; temáticamente resume el contenido del mismo y destaca además la posición de abogado y testigo que Guaman Poma desempeñó a lo largo de su obra. Este recurso no es único —lo había empleado en los preliminares y su primer capítulo (ver 5-6 [5-6], 8-10 [8-10], 15-16 [15-16], 17-18 [17-18])—, pero es su uso más extenso. Se desenvuelve sobre las páginas que corren desde la 1095 [1105] hasta la 1129 [1139] esta afirmación:

Camina el autor por la cie[r]ra con mucha nieve, i pasa por Castrovireina, Choclo Cocha, Guanca Bilca, Valle de Xauxa, y provincia de Uarochirí. El dicho autor Ayala, servi[e]ndo a su Magestad treinta años, dejando sus hijos i perder mucha hazienda, solo en servicio de Dios y de su Magestad, favor de los pobres de Jesucristo. Anduvo en el mundo llorando en todo el camino hasta presentarse en los Rei[e]s de Lima ante Su Magestad i Su Real Audiencia, de presentarse i cumplil [sic] con la dicha *Corónica* deste reino, conpuesto por Don Felipe Guaman Poma de Ayala.

Aunque se trate de un remedio formalmente elegante y conmovedor, el encabezamiento provee solo medios internos para ordenar el capítulo en sí mismo e identificarlo como parte de una obra escrita por un tal Guaman Poma, pero no puede describir su propia ubicación en el conjunto de la obra.

### (8) Los cálculos de la portada

Luego de insertar el capítulo «Camina el autor», Guaman Poma tuvo que hacer otro ajuste a la paginación de su manuscrito, esta vez en su último capítulo —el de los meses del año— por haber utilizado en «Camina el autor» la secuencia de números 1094-1129 que previamente había empleado para el capítulo sobre el calendario agrícola. Ahora tenía que corregirlo. Lo hizo introduciendo nuevos guarismos, los que resultaron en números de cinco dígitos (Boserup y Adorno 2002b: 113), lo cual ha inspirado fantasías sobre el significado andino decimal de dichos números. Pero la investigación codicológica revela que Guaman Poma se valía de tales remedios sencillamente para no estropear con feas tachaduras los elementos gráficos de su manuscrito.

En esta etapa final Guaman Poma intentó también calcular la extensión de su obra. Realizó cuatro intentos sucesivos por cerrar y «sellar» su libro, ingresando sus resultados en la portada (portada [0]), figura 11. Su anuncio del número de «fojas»



Figura 11: Portada de la *Nueva coronica y buen gobierno* con los repetidos cálculos de Guaman Poma sobre la extensión de su obra. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva coronica y buen gobierno* (1615): portada [0]. Copenhagen, Biblioteca Real, GKS 2232.4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).

y «pliegos» que constituían el manuscrito le ofrecería información práctica a un potencial impresor, pero a la vez serviría como noticia que pretendería prevenir la expansión, reducción o modificación del manuscrito cuando llegara a las manos de otros. Aunque la introducción y consiguiente corrección de estos cálculos violaron sus criterios estéticos y estropearon la belleza de la portada, estos «sellos» producidos sucesivamente son, en efecto, la firma definitiva que puso Guaman Poma a su libro.

Desde hace muchas décadas, los cálculos hechos por Guaman Poma en los bordes superiores e inferiores de la portada han sido objeto de diversas lecturas. Este tipo de interpretación comenzó con los editores, que dedujeron que Guaman Poma había tratado de indicar el número de páginas asequibles a los que pudieran leer (leyendo «ojos», no «fojas») y a los que fueran analfabetos (al leer «ciegos» en vez de «pliegos»). Esta interpretación se vino abajo al descubrirse que las anotaciones se refieren a pliegos y «fojas», hojas o folios, que dan cuenta de la extensión del libro manuscrito y que representan, además, una serie de cálculos sucesivos (Adorno 1979-1980: 21; 1980: 1126).

Una «foja» equivale a dos páginas, un «pliego» a ocho páginas. Con esto en mente, la secuencia «5979» en el margen superior puede ser desglosada así: la primera entrada fue «quinientas y siete[n]ta y 9 oxas»; este cálculo mixto de palabras y cifras de 579 hojas equivaldría a 1.158 páginas. Después de que Guaman Poma hizo un ajuste de diez páginas comenzando en la 986 (= 996[1004]), al reconocer su indebida repetición de la secuencia 523-532 (ver Boserup y Adorno 2002b: 112), volvió a calcular el número de páginas. Añadiendo diez al total previo de 1.158 páginas le dio por resultado 1.168 páginas. Dividiendo ese número entre ocho para obtener el número de pliegos de ocho páginas, debió haber arrojado el resultado incorrecto de 144, esto es, 144 «pliegos», o unidades de ocho. Repitiendo el ejercicio de dividir 1.168 entre 8, consiguió al número correcto de 146; por lo tanto, corrigió «144 pliegos» por «146 pliegos».

Su cuarta y última cuenta, «597 fojas», que le dio por resultado 1.194 páginas, debió haberse hecho en un momento aun más tardío. Quizá tratando apresuradamente de «sellar» su libro y olvidando que ya había incorporado dentro de sus cálculos los dos cuadernillos aún sueltos de dieciocho páginas del capítulo «Camina el autor», sumó de nuevo dieciocho a su cálculo anterior de 579 hojas y obtuvo un total de 597 hojas. Por lo tanto, el estimado excesivo del volumen del manuscrito puede atribuirse a que Guaman Poma contó dos veces el capítulo «Camina el autor». No refleja ninguna intención potencial de añadir al libro otro capítulo más de dieciocho páginas, pues no hay ninguna evidencia de tal inserción adicional en

ninguno de sus intentos de enmendar la numeración. Aunque su cálculo final de 597 hojas fuese incorrecto, representa la culminación de un proceso por el cual Guaman Poma preparó su obra para un futuro incierto al cerrarla, por última vez, en 1616, probablemente a principios de ese año.

Aquí importa señalar las investigaciones de Ivan Boserup respecto a estos cálculos (Boserup 2004). Aunque había cotejado yo los cómputos de las cifras de la portada con la paginación del libro (Adorno 1979-1990; 2002), Boserup retomó el problema del significado de los cálculos, eligiendo como punto de partida no la numeración de páginas, como lo hice yo, sino el cuerpo físico del manuscrito, desde la primera hoja hasta la última. Al ofrecer en este marco una nueva interpretación de las cifras que satisficiera los criterios de la evidencia material del manuscrito, indagó también en el propósito de tales cómputos por parte de Guaman Poma y concluyó, lanzando una nueva hipótesis, que Guaman Poma había intentado conformarse a la práctica de dar relación del número de pliegos de su manuscrito, no —o no solo— para impresores eventuales, sino en última instancia para los oficiales de la Corte española.

Así, Guaman Poma preparó su libro para la tasación, o la fijación del precio de venta, por el Consejo Real de Castilla. Es cierto que, a partir de la década de 1580, muchos libros producidos en España llevaron elementos de la tasa en la misma portada. Boserup demuestra que, al agregar nuevos folios al conjunto y al calcular simultáneamente la extensión de su libro en «fojas» (unidades de dos páginas) y pliegos (unidades de ocho páginas), Guaman Poma anticipó los pasos previos a la impresión y venta de su libro manuscrito, si este alguna vez llegara, como era su deseo, a la Corte del rey de España. Boserup concluye que, al preparar en detalle y actualizar una dimensión de su libro que no se podía realizar todavía en manuscrito, Guaman Poma revela su determinación de hacerse autor y enfrentarse a estos múltiples retos a pesar de sus desventajas al respecto. Esta conclusión nos permite aseverar, más rotundamente que nunca, que la publicación de su obra fue el deseo más profundo —la prioridad suprema, si se quiere— del autor y artista Guaman Poma.

A este respecto, la puesta en relación de la evidencia codicológica y la textual echa luz sobre aspectos de la concepción de la obra, ahora congelados en el tiempo, y especialmente sobre su enmienda sistemática al registrar sus correcciones y expansiones. La evidencia codicológica en conjunto con el testimonio textual da voz al proceso silencioso pero dinámico a través del cual la *Nueva corónica y buen gobierno* contiene el relato de su ensamblaje material y la evolución de su contenido. En su conjunto, las dos dimensiones de la obra se apoyan y se

confirman mutuamente, convirtiendo el artefacto muerto en un texto viviente. Le permiten ejecutar el acto jurídicamente imposible de ser un «testigo de sí mismo», esto es, de ser un libro manuscrito que narra la historia de su propia hechura y que revela la intensificación progresiva de su enfoque arbitrista y reformador.

## Bibliografía

ADORNO, Rolena

- 1979-1980 «*The New Chronicle and Good Government: A New Look at the Royal Library's Peruvian Treasure*». *Fund og Forskning* (Copenhague) 24, 7-28. Sitio internet: [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).
- 1980 «La redacción y enmendación del autógrafo de la *Nueva corónica y buen gobierno*». En Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno (1615)*. Ed. de John V. Murra y Rolena Adorno. Traducciones del quechua por Jorge L. Urioste, México D. F.: Siglo XXI Editores, t.1, XXXII-XLVI. Sitio internet: [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).
- 1993 «The Genesis of Felipe Guaman Poma de Ayala's *Nueva corónica y buen gobierno*». *Colonial Latin American Review* (Nueva York) 2 (1-2), 53-92.
- 1995 «La génesis de la *Nueva crónica y buen gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala». *Taller de Letras. Revista del Instituto de Letras de la Pontificia Universidad Católica de Chile* (Santiago de Chile) (23), 9-45.
- 2000 [1986] *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru*. Segunda edición con una nueva introducción de la autora. Austin: University of Texas Press.
- 2001 *Guaman Poma and His Illustrated Chronicle from Colonial Perú: From a Century of Scholarship to a New Era of Reading / Guaman Poma y su crónica ilustrada del Perú colonial: un siglo de investigaciones hacia una nueva era de lectura*. Copenhague: Museum Tusculanum Press / Universidad de Copenhague / Biblioteca Real.
- 2002 «A Witness unto Itself: The Integrity of the Autograph Manuscript of Felipe Guaman Poma de Ayala's *Nueva corónica y buen gobierno (1615-1616)* / Un testigo de sí mismo. La integridad del manuscrito autógrafo de *El primer nueva corónica y buen gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala (1615-1616)». *Fund og Forskning* (Copenhague) 41, 7-106. Sitio internet: [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).

ADORNO, Rolena E Ivan BOSERUP

- 2003 *New Studies of the Autograph Manuscript of Felipe Guaman Poma de Ayala's Nueva corónica y buen gobierno*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- 2005 «Guaman Poma and the Manuscripts of Fray Martín de Murúa: Prolegomena to a Critical edition of the *Historia del Perú*», *Fund og Forskning* (Copenhagen), 44, 107-258. Sitio internet: [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).
- 2008 «The Making of Fray Martín de Murúa's *Historia general del Perú*». En Thomas B. F. Cummins, Barbara Anderson (eds.), *The Getty Murúa: Essays on the Making of the Historia general del Perú, The J. Paul Getty Museum Ms. Ludwig XIII 16*. Los Ángeles, California: The Getty Research Institute, 7-75.

BOSERUP, Ivan

- 2004 «A New Interpretation of Guaman Poma's Calculations on the Title Page of the *Nueva corónica y buen gobierno*». *Fund og Forskning* (Copenhagen), 43, 87-116. Sitio internet: [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/docs/boSerup/2004/index.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/docs/boSerup/2004/index.htm).

BOSERUP, Ivan y Rolena ADORNO

- 2002a *Codicological Survey of Copenhagen, Royal Library, GkS 2232 4to- Quires, Sheets, and Watermarks*. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).
- 2002b *Pagination Survey of Copenhagen, Royal Library, GkS 2232 4to*. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).



## Los textos manuscritos de Guaman Poma (II) Las etapas de la evolución del manuscrito *Galvin* de la *Historia general del Perú* de Martín de Murúa

Ivan Boserup

Existen hoy dos manuscritos originales de la obra historiográfica del misionero español Martín de Murúa: el *Getty* y el *Galvin*. El manuscrito *Getty*, según su portada, data de 1613, y el manuscrito *Galvin* presenta la fecha de 1590, pero data de 1596 o 1597<sup>1</sup>. El manuscrito *Getty* tiene un volumen dos veces mayor que el del *Galvin*. Pese a que estos dos manuscritos llevan títulos diferentes, son variantes de una obra única, ampliada y reorganizada en varias ocasiones. El *Getty* lleva en su portada el título *Historia general del Piru*<sup>2</sup>. Tal y como se los conocen hoy, ambos manuscritos están ilustrados con dibujos a color, treinta y ocho en el *Getty*, ciento doce en el *Galvin*. Algunos de ellos (en ambos manuscritos) fueron creados por el propio Guaman Poma, el autor-artista de la *Nueva corónica y buen gobierno* (1615). Tres de sus dibujos se encuentran en el *Getty*, casi cien en el *Galvin*.

La *Nueva corónica* fue publicada en 1936 y el *Getty* en 1962-1964, pero el *Galvin*, hasta muy recientemente, se conocía solo a través de fuentes indirectas y confusas. La presencia de dibujos de la mano de Guaman Poma en los dos manuscritos de Murúa había provocado numerosas especulaciones en torno a una posible «colaboración» e «intercambio de ideas» entre estos dos autores de los que se sabe

---

<sup>1</sup> Como analizaremos (sección 3; ver también Adorno y Boserup 2005; 2008), el manuscrito *Galvin* es una copia en limpio (con algunas adiciones) de la primera versión de la obra, ahora desaparecida, de 1590. La página de la portada actual del *Galvin* (f. 1r), redactada en 1615 o 1616 (ver la sección 4), repite la fecha de 1590 de esa primera versión de la obra de Murúa.

<sup>2</sup> Se analizan en la sección 4.1 algunos aspectos de los distintos títulos de la obra de Murúa.

que mantuvieron disputas<sup>3</sup>. Al continuar nuestras investigaciones de los aspectos materiales del manuscrito de la *Nueva corónica* (Adorno y Boserup 2003), Rolena Adorno y yo decidimos hacer un análisis codicológico de los dos manuscritos de Murúa. Al saber que Juan Ossio estaba trabajando tenazmente para conseguir la publicación en facsímil del *Galvin*, que él mismo había redescubierto en 1996 y que era inaccesible al público investigador, nos dedicamos primero al *Getty*, por estar disponible este tanto en forma de manuscrito original (Museo J. Paul Getty de Los Ángeles) como de microfilme. Así, el facsímil del *Galvin* (Murúa 2004) se publicó después de que habíamos podido examinar detenidamente los aspectos codicológicos del *Getty* (Adorno 2004; Boserup 2004). El año siguiente, publicamos un análisis de la transmisión de los dos manuscritos de Murúa, describiendo en detalle cómo el *Galvin* había sido sometido a una serie de transformaciones que, con el pasar del tiempo, había cambiado fundamentalmente su apariencia (Adorno y Boserup 2005; 2008)<sup>4</sup>. Nuestro esquema también nos permitió determinar el periodo en que Guaman Poma había trabajado para Murúa como dibujante.

En 2008 el Getty Research Institute (GRI) publicó un facsímil del manuscrito *Getty* (Murúa 2008), junto con un tomo de estudios (Cummins y Anderson [eds.] 2008) en el que Rolena Adorno y yo resumimos los resultados de nuestras investigaciones hasta el momento. En un simposio organizado por el GRI para anunciar la publicación de estos dos tomos, tuvimos la oportunidad excepcional de estudiar por algunas horas el manuscrito *Galvin*, que había sido prestado al GRI por algunos meses para examinarlo antes de exhibirse en la exposición titulada «The Marvel and Measure of Peru: Three Centuries of Visual History, 1550-1880». Esta oportunidad nos permitió verificar algunas de nuestras conjeturas anteriores. Nuestra breve autopsia del manuscrito original confirmó las hipótesis que habíamos desarrollado y publicado tres años antes con respecto a la estructura inicial del *Galvin* y la distribución y función de los elementos que habíamos llamado «folios de reemplazo» (*replacement folios*), pero que aquí, para mayor claridad, llamamos «(bi)folios de soporte»<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> En la *Nueva corónica*, Guaman Poma critica ferozmente la conducta misionera del fraile mercedario y comenta de modo poco favorable su obra historiográfica (Guaman Poma 2001 [1615]: 647 [661], 648-649 [662-663], 906 [920], 1080 [1090]).

<sup>4</sup> Adorno y Boserup 2005 se refieren al *Galvin* como «el manuscrito de Poyanne (P)» y al *Getty* como «el manuscrito de Salamanca (S)», por las ciudades en que se albergaban en siglos recientes.

<sup>5</sup> Lamentablemente, en cuanto a los textos ocultados en el verso de tres folios cortados y pegados sobre los folios de soporte, no pudimos, por falta de tiempo, complementar y ampliar la materia que habíamos recogido al estudiar exclusivamente el facsímil de 2004. [Sobre estos textos, consultar Cummins y Ossio 2013].

El presente trabajo pretende definir, con más precisión que antes, el propósito, las circunstancias y la fecha de una serie de transformaciones realizadas por Murúa (a solas o con la ayuda de un asistente) tanto en el *Galvin* como en el *Getty*. Nuestra conclusión es que estas transformaciones estuvieron íntimamente relacionadas y motivadas por el reto que se presentó a Murúa al volver a España en 1615. Guaman Poma no estaba presente durante estas operaciones. Estaba en otro continente, si no fallecido ya. Sin embargo, sus dibujos desempeñaron un papel fundamental en estos eventos que, desde una perspectiva codicológica, fueron dramáticos. Antes de analizar las huellas de estos acontecimientos tardíos en la historia temprana de los dos manuscritos (sección 4), es necesario comentar en detalle su evolución previa (secciones 1-3).

## 1. Los manuscritos de Martín de Murúa<sup>6</sup>

(1) El *Getty* consiste en tres libros y cerca de cuatrocientos folios. Desaparecido desde principios del siglo XIX, el manuscrito fue redescubierto en 1952 y publicado diez años más tarde por el historiador Manuel Ballesteros-Gaibrois (Murúa 1962-1964). Se ha conservado desde 1983 en el J. Paul Getty Museum, y, como ya mencionamos, se publicó recientemente su facsímil (Murúa 2008). El *Getty* fue producido por dos escribas que no llegaron a cumplir totalmente con su encargo: fue el propio Murúa quien caligrafió las cuatro últimas páginas del texto y la tabla de contenidos (Murúa 2008, folios 382v-387v)<sup>7</sup>. Contiene también tres folios, cada uno con un dibujo hecho por Guaman Poma, que fueron insertados en el manuscrito posteriormente a su creación. Pertenecen a un grupo de cuatro folios con dibujos que se recortaron del manuscrito *Galvin* y que se incorporaron al *Getty* para realizar los planes que Murúa tenía para la ilustración de la última versión de su obra<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> El manuscrito *Getty* fue descrito de manera profesional hace más de treinta años (Euw 1982). Semejante descripción no está disponible para el *Galvin*.

<sup>7</sup> Según una tradición tanto paleográfica como codicológica —para los autores hispanohablantes, se puede invocar la autoridad del gran *Tratado de paleografía española*, de Agustín Millares Carlo (1983, vol. 2, figura 80, por ejemplo), o la de la *Introducción a la codicología*, de Elisa Ruiz García (2002), entre otros—, he preferido recurrir a las designaciones recto y verso, de uso hoy universal, y sus abreviaciones respectivas r y v, antes que a sus equivalentes españoles «anverso» y «reverso».

<sup>8</sup> Se ha afirmado erróneamente que no fueron cuatro sino cinco los folios del *Getty* que fueron importados de otro manuscrito (ver Ossio 2004: 10; Cummins 2005: 25). En realidad, como se puede apreciar actualmente en la anotación a pie de página al facsímil del *Getty* (Murúa 2008), el «quinto» folio (*Getty* f. 19) no fue importado de otro manuscrito, sino solo se desplazó dentro del *Getty* (Boserup 2004: 84-87; Adorno y Boserup 2008: 36-40; Murúa 2008, f. 19).

(2) El *Galvin* está compuesto por cuatro libros y cerca de ciento cincuenta folios. Marcos Jiménez de la Espada lo descubrió en 1879 en el castillo de Poyanne en Francia (Aquitaine), donde los jesuitas españoles exiliados residieron desde 1869 hasta su retorno a España en 1881. El manuscrito desapareció hacia 1900 y fue adquirido hacia la segunda mitad del siglo XX por un coleccionista irlandés, John Galvin, padre de su actual propietario. Como ya se ha dicho, Juan Ossio lo redescubrió en 1996 e hizo publicar una edición en facsímil (Murúa 2004) junto con una introducción y una nueva transcripción de la obra (Ossio 2004). Antes de 2004, el manuscrito *Galvin* se conocía solo a través de una copia de mala calidad, la llamada «copia [del colegio jesuita] de Loyola», efectuada alrededor de 1890<sup>9</sup>. Se publicaron varias ediciones incompletas de esta «copia de Loyola» de 1911 a 1946<sup>10</sup>, fecha de la publicación por Constantino Bayle de una edición documentada y fiable (Murúa 1946) que está hoy obsoleta a raíz del redescubrimiento del propio manuscrito *Galvin*, su edición facsímil (Murúa 2004) y su transcripción (Ossio 2004)<sup>11</sup>.

Actualmente, el *Galvin* se encuentra en un estado algo deteriorado en contraste con su apariencia original, tal y como se puede reconstituirla a través del análisis codicológico y paleográfico. Inicialmente, el *Galvin* fue la obra de un solo escriba cuyo trabajo no fue anterior al año 1596. Lo había caligrafiado íntegramente con un trazo fino y muy regular en los rectos de los folios, y el texto en prosa del libro 1 fue acompañado por un magnífico conjunto de retratos de reyes y reinas incas. Poco después, sin embargo, se transformaría en una especie de borrador con suplementos textuales inscritos en muchos de los versos (por Murúa y varios asistentes) y, después, con un centenar de dibujos adicionales creados por Guaman Poma (etapa 1 A-E). Posteriormente el *Galvin* sufrió mayores cambios: un desmembramiento parcial y la extracción de cuarenta y cuatro de sus folios (etapa 2)<sup>12</sup>. Sin embargo, esta destrucción fue seguida poco después por una reconstrucción parcial del manuscrito, con la ayuda de otro asistente: veintidós de los folios separados del manuscrito fueron pegados en folios de soporte insertados

---

<sup>9</sup> Esta copia manuscrita, cuya signatura es «AHL. Misiones. Caja 2, n° 5», se conserva en el Archivo Histórico de Loyola, Azpeitia, Guipúzcoa, España.

<sup>10</sup> Adorno y Boserup 2005: 127-134, analizan estas ediciones.

<sup>11</sup> Desafortunadamente, los textos colocados en los folios del manuscrito *Getty* que originalmente pertenecían al *Galvin* (Rowe 1979; 1987; Euw 1982; etc.) no fueron incluidos en la transcripción realizada por Ossio en 2004.

<sup>12</sup> Adorno y Boserup (2005: 236-238) presentan una tabla que identifica estas modificaciones en relación con la estructura original de cada cuaderno del *Galvin*. La tabla 2 de este trabajo presenta la misma materia con algunas precisiones suplementarias.

precisamente para este propósito (etapa 3). Desde principios del siglo XVII hasta la actualidad parece que el *Galvin* no se ha modificado<sup>13</sup>.

Para distinguir los diversos elementos del códice, identifiqué los folios de soporte del *Galvin* con un asterisco (\*) y los folios originales pegados en folios de soporte con una tilde (-).

## 2. El testimonio obsoleto de la «copia de Loyola»

La «copia de Loyola», que contiene muy pocos datos acerca del estado complejo del manuscrito original a partir del que fue realizada, ha sido la causa por la cual se han elaborado interpretaciones erróneas en cuanto al estatus y la historia del manuscrito *Galvin*.

El manuscrito autógrafo de la *Nueva corónica y buen gobierno*, de Guaman Poma, con cerca de cuatrocientos dibujos, se había publicado en una edición facsímil poco antes de la Segunda Guerra Mundial (Guaman Poma 1936). Con respecto al *Galvin*, la edición completa de la «copia de Loyola», que salió inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial (Murúa 1946), reprodujo en facsímil solo los cinco pequeños dibujos que habían sido reproducidos por el escriba que preparó esta copia hacia 1890. Fue un gran acontecimiento cuando, veinte años más tarde, la treintena de imágenes a color del *Getty* se publicó (en facsímil en blanco y negro) en la edición de Ballesteros (Murúa 1962-1964).

A raíz de este conjunto de ediciones se postularon rápidamente vínculos entre los dibujos de Guaman Poma y los cinco dibujos de la «copia de Loyola». Parecía también confirmarse una estrecha relación entre los dos cronistas por la publicación de las imágenes del *Getty* con sus tres dibujos atribuibles a Guaman Poma. De hecho, estos tres dibujos pintados a color han desempeñado un papel significativo en los debates de la segunda mitad del siglo XX sobre la relación entre Murúa y Guaman Poma. ¿Quién influyó en quién? ¿Trabajaban juntos? ¿O en paralelo? ¿Cuál de los dos aprovechó y utilizó (probablemente amistosamente) los temas historiográficos y artísticos del otro? Al responder a estos interrogantes, me limitaré a contestar a dos de las preguntas sometidas a debate por aquel entonces:

---

<sup>13</sup> Sin embargo, en una última etapa, al restaurar el códice, probablemente en la segunda mitad del siglo XX, un folio que estaría en peligro de perderse (f. 10) fue fijado en el códice, trastocando el orden recto/verso al exponer como verso el lado recto con texto en prosa, y como recto el lado verso con dibujo. Varios juegos de agujeros a lo largo de los folios iniciales revelan que este folio 10, cuya posición hoy no corresponde a la estructura recto/verso que prevalece en el *Galvin*, fue puesto al revés en algún momento entre dos ataques de polillas.

(a) Primera: ¿cuál era la relación entre los dos manuscritos de Murúa, es decir, entre las versiones publicadas por Bayle y por Ballesteros? El último se hizo defensor de la idea de que el *Galvin* era, desde el principio, una suerte de borrador en el que se recopilaban los desechos de varios borradores anteriores, y que la versión definitiva de la obra de Murúa (que Ballesteros desafortunadamente llamó el «original») era el *Getty*, es decir, el manuscrito que el propio Ballesteros había redescubierto y publicado<sup>14</sup>.

El antropólogo John H. Rowe cuestionó las afirmaciones de Ballesteros. En 1979, aconsejó al anticuario H. P. Kraus, entonces propietario del *Getty*, que separara los folios en blanco pegados sobre el verso de cinco folios insertados o reubicados en este manuscrito para tapar su contenido. Resultó que tres páginas con textos que ahí se encontraban correspondían exactamente a lagunas en el texto de la edición de la «copia de Loyola» de Constantino Bayle. Estos folios procedían por lo tanto del original desaparecido de la «copia de Loyola» (Rowe 1979), es decir, del *Galvin*. En un caso (*Getty* folio 307) el texto en el verso no cuadraba de manera tan evidente con una laguna de la «copia de Loyola», pero había varios indicios paleográficos y codicológicos que confirmaban su origen común. En el quinto caso, un folio del mismo manuscrito había sido reubicado dentro del *Getty* mismo. Los textos destapados, revelados gracias a Rowe, junto con las ilustraciones anteriormente conocidas, permitían hacerse una idea del manuscrito *Galvin* en su estado inicial, esto es, el de una copia en limpio caligrafiada. El manuscrito había sido ilustrado y era muy hermoso, pero estaba estropeado hasta el punto de resultar interpretado tal como lo había hecho Ballesteros, quien pudo apreciarlo solo a través del testimonio confuso de la «copia de Loyola». Así, gracias a la pesquisa de Rowe, se pudo afirmar que el *Galvin* había sido una versión independiente de la versión *Getty*, más corta, más antigua, y ya entonces algo ampliada por su autor —autor este que crearía más tarde una versión mucho más extensa de su obra, es decir, el *Getty*—.

Los descubrimientos de Rowe fueron retomados en 1982 en el monumental *Catálogo* de la *Colección Ludwig* de Aquisgrán (Aachen, Alemania), donde se encontraba entonces el *Getty* con la signatura *Ms. Ludwig XIII 16* (Euw 1982). El propio Rowe publicó su evaluación de los manuscritos de Murúa algunos años después de que el J. Paul Getty Museum adquirió en 1983 el manuscrito *Getty*, junto con otros manuscritos de la *Sammlung Ludwig* (Rowe, 1987).

---

<sup>14</sup> Ballesteros describe así el *Galvin* (para él, «el manuscrito de Loyola»): «Quizá sea copia de borradores [...] o en sí mismo un *scio* anterior al original [el *Getty*]» (Ballesteros-Gaibrois en Murúa 1987: 15).

(b) La otra pregunta que surgió tras la publicación del *Getty* por Ballesteros versaba sobre la relación personal y profesional entre Murúa y Guaman Poma. Murúa no designa sus fuentes, sean orales o escritas<sup>15</sup>. Las acusaciones que Guaman Poma lanza contra Murúa en la *Nueva corónica* (ver la nota 3) eran bien conocidas y la aportación gráfica de Guaman Poma a la obra de Murúa parecía claramente documentada por los tres dibujos insertados en el *Getty*. Resultaba tentador considerarlos como solo la punta del iceberg e identificar a Guaman Poma como la fuente oral principal —o incluso única— de Murúa acerca de las tradiciones e instituciones andinas, antes de convertirse en su enemigo<sup>16</sup>. Esta hipótesis parecía ser confirmada por las coincidencias formales y factuales existentes entre la *Nueva corónica* y el *Galvin*. Además, fue muy fácil saltar de esta hipótesis a la teoría de que Murúa había aprovechado y utilizado en su obra dibujos inventados por o pertenecientes a Guaman Poma<sup>17</sup>. Para Juan Ossio, el paso siguiente consistió en sugerir que Guaman Poma era jefe de un taller artesanal en el que trabajaban varias personas, principalmente miembros de su familia<sup>18</sup>. Esta idea parecía respaldarse en la reaparición del manuscrito *Galvin*, interpretado a la luz de la hipótesis de Ballesteros como ensamblaje de elementos procedentes de varios borradores anteriores<sup>19</sup>, en vez de interpretarlo según la aproximación sugerida por Rowe, es decir, como los restos de un solo manuscrito, independiente de cualquier otro manuscrito o borrador de la obra.

Otros investigadores han interpretado los paralelismos entre Murúa y Guaman Poma en sentido inverso, al enfocar los textos en vez de los elementos gráficos:

---

<sup>15</sup> Ver Ballesteros (1978-1979); Rowe (1987).

<sup>16</sup> Ossio (1985: vi): «En otras palabras, la importancia del manuscrito Loyola [el *Galvin*] radicaría en que se trata de una versión casi indígena del pasado prehispánico en la cual Guaman Poma de Ayala posiblemente tuvo una participación muy activa».

<sup>17</sup> Esta es la segunda de las tres «hipótesis» consideradas por Manuel Ballesteros (1978-1979: 42-43), a saber: 1) Murúa se inspiraba en Guaman Poma, 2) Murúa aprovechaba los trabajos de Guaman Poma y 3) Guaman Poma utilizaba las ideas de Murúa. Es también la segunda que parece recibir el beneplácito de Ballesteros (ibídem: 43): «si, por el contrario, pertenecen [los dibujos de Guaman Poma en el *Getty*] a un libro que con anterioridad estaba elaborando Guaman Poma y cuyo original le pidió prestado fray Martín, y este se apropió de ellas, se trata de un apoderamiento ilícito»; ibídem, al final del mismo artículo Ballesteros agrega: «pero de momento, la prueba objetiva que brindo indica claramente la relación íntima entre ambas obras y un hecho concreto: *Fray Martín incluye en su libro dos figuras dibujadas por Guaman Poma de Ayala*». Ver también Ossio 1985: viii: «al punto de birlar buena parte del material de Guaman Poma, y plasmarlo en sus hermosas acuarelas o incluirlo como parte de otras curiosidades que encierra su documento».

<sup>18</sup> Ossio (2004: 49) habla de «Guaman Poma y el personal de su taller artesanal».

<sup>19</sup> Ossio (2004: 17) opina: «nuestro cronista [Murúa] tuvo otros borradores. Uno de ellos debió proporcionarle el material que fue adherido a 22 de las páginas del manuscrito [*Galvin*]».

sería Guaman Poma el que habría aprendido de Murúa. Cabe mencionar en esta línea de investigación a Ramiro Condarco Morales, autor de un estudio que salió poco después de la publicación de la edición de Ballesteros del manuscrito *Getty* (Condarco Morales 1967). Esta hipótesis ha sido confirmada por el análisis codicológico del recién reaparecido manuscrito *Galvin*.

### 3. Las etapas de la evolución del *Galvin*

El redescubrimiento del *Galvin* en 1996 y la publicación de su edición en facsímil en 2004 han ofrecido una ocasión excepcional para investigar la relación entre «los tres manuscritos peruanos ilustrados» desde el punto cero, sin dejarse influir por la representación falsa del *Galvin* que se había impuesto a raíz del estudio de la «copia de Loyola». La documentación actualmente disponible abre un nuevo horizonte.

El *Galvin* está conservado en una colección privada en Irlanda, y es evidente que hay algunas cuestiones codicológicas y paleográficas, entre otras, que requieren el examen detenido del original<sup>20</sup>. Sin embargo, un facsímil de alta calidad, como es el del *Galvin*, ofrece mucha información básica que se suele encontrar en catálogos científicos de manuscritos. El mismo facsímil ofrece una base sólida para reconstruir las etapas más importantes de la creación inicial del *Galvin* por un solo escriba y de su evolución posterior (textos suplementarios, frontispicios añadidos, folios eliminados y folios pegados, etcétera). Como ya se ha dicho, un breve examen autóptico del original en 2008 ha confirmado las hipótesis sobre la estructura del manuscrito *Galvin* emitidas tres años antes (Adorno y Boserup 2005) sobre la base del facsímil publicado en 2004.

---

<sup>20</sup> Los análisis hechos en 2008 en el Getty Research Institute por espectrometría de fluorescencia de rayos X (*X-RAY fluorescence (XRF) spectroscopy*) y por microespectroscopia «Raman» de los pigmentos inorgánicos de los dibujos del *Getty* y del *Galvin* (Trentelman 2014; ver también Phipps y otros 2008: 134-149) han confirmado los resultados de los análisis codicológicos (*Getty*: Euw 1982; Boserup 2004; *Galvin*: Adorno y Boserup 2005; 2008): 1) el folio 19 del *Getty* pertenece a este manuscrito desde el origen; 2) el *Getty* contiene cuatro folios *Galvin-en-Getty*; (3) la gama cromática (*palette*) de pigmentos utilizados por el artista del *Getty* se distingue de las utilizadas en el *Galvin* y en los cuatro folios *Galvin-en-Getty*: la gama cromática del artista del *Getty* (excluyendo los folios *Galvin-en-Getty*) registra el uso exclusivo de algunos pigmentos inorgánicos, pero ningún uso de otros; 4) en el *Galvin*, la diferencia entre el artista anónimo y Guaman Poma se puede definir de la manera siguiente: el artista anónimo emplea el índigo («en púrpura») que falta en Guaman Poma, y Guaman Poma emplea el carmín que falta en los dibujos hechos por el artista anónimo; 5) los colorantes utilizados en los escudos de armas agregados a los retratos de las reinas en el *Galvin* son los mismos empleados allí por Guaman Poma con la excepción de un rojo orgánico que falta en los escudos. Para más información sobre las *palettes* y sus variantes, ver Trentelman (2014).

A primera vista, el *Galvin* es un documento desconcertante: hay dos tipos de folios, hay algunas páginas pegadas sobre otras, hay capítulos cuyos títulos están anunciados pero cuyas páginas están en blanco. Y estos son solo los aspectos anómalos inmediatamente visibles. Al identificar y agrupar los diversos tipos de intervenciones en el texto en prosa y en las imágenes, y al analizar la posible sucesión de estas transformaciones del manuscrito, es posible establecer un esquema de las etapas de la evolución del *Galvin*. Como se presenta hoy, el *Galvin* es el resultado de: (1) una evolución en varias fases sucesivas (de 1 A a 1 E), seguida por (2) un desmantelamiento parcial y (3) una reconstrucción incompleta. Cada una de estas etapas está sucintamente descrita en la tabla 1 presentada a continuación y con más detalles en las secciones 3.1-3.3 complementadas por la tabla 2.

Tabla 1. Las etapas de la evolución del manuscrito *Galvin*

1 A	Copia en limpio de un manuscrito anterior. Cada capítulo ocupa una sola página, y se deja en blanco una página delante de cada uno. Es decir, el capítulo en prosa se ubica en el recto de un folio; el verso en blanco del folio anterior crea con ese recto una exposición de dos páginas. Es del todo probable que en esta etapa inicial de producción Murúa anticipara que su manuscrito se iluminaría con un frontispicio enfrente de cada capítulo.
1 B	Un artista anónimo ilustra el libro 1 con retratos de soberanos incas (frontispicios). Con una sola excepción (folio 141v), los libros 2, 3 y 4 no están ilustrados.
1 C	Murúa añade textos suplementarios en las páginas en blanco de los libros 2, 3 y 4. El manuscrito pasa a ser un borrador.
1 D	Guaman Poma añade frontispicios, donde sea posible, a los capítulos de los libros 2, 3 y 4. En el primer libro, añade escudos con emblemas heráldicas a los retratos de las reinas.
1 E	El manuscrito-borrador está sin espacios vacíos, pero Murúa añade algunos breves textos suplementarios y algunas notas y leyendas sobre dibujos hechos por Guaman Poma.
2	Desmantelamiento parcial del manuscrito. De este se quitan cuarenta y cuatro folios (veintidós bifolios); cuatro folios se trasladan al manuscrito <i>Getty</i> ; desaparecen dieciocho folios.
3	Reconstrucción parcial del manuscrito. Veintidós folios extraídos que quedaban disponibles están pegados sobre diecinueve «bifolios de soporte» insertados en los cuadernos desarmados. Recostura del manuscrito y reajuste de la encuadernación del manuscrito que ahora se encuentra algo más grueso.

### 3.1 La creación del Galvin

**Etapa 1 A.** La primera etapa fue la caligrafía del texto por un solo escriba profesional, siguiendo un modelo. Murúa lo explica: la parte principal del *Galvin*, es decir, los libros 1-4, consisten en una copia en limpio de un manuscrito anterior dividido en tres libros a la que él mismo (Murúa) agregó un libro adicional nuevamente compuesto, el libro 4<sup>21</sup>. No poseemos ninguna parte de ese manuscrito-modelo del *Galvin*. Una vez copiado, ese manuscrito anterior ya no servía para nada<sup>22</sup>.

Sin embargo, existe otra referencia a ese manuscrito perdido: es un documento cuzqueño «oficial» de 1596 que se encuentra transcrito, de la mano del escriba del *Galvin*, en uno de los cuatro folios importados al *Getty*. Esta transferencia se debió al dibujo de las armas del Perú que se encuentra en su verso, reciclado como frontispicio del libro 3 (*Getty* folio 307r). En el *Galvin* este folio estaba situado muy cerca de la portada. El documento copiado relata que los caciques del Cuzco recomiendan la impresión de una versión de la obra de Murúa que habían recibido cinco años antes, en 1591<sup>23</sup>. No cabe duda de que se trata del modelo de los tres primeros libros del *Galvin* que Murúa menciona en el prólogo al libro 4. El documento se asemeja en cuanto a su propósito y forma al famoso informe del examen del manuscrito de Pedro Sarmiento de Gamboa en 1572 por caciques e indios principales andinos<sup>24</sup>. De manera parecida, pero en escala menor, el folio

---

<sup>21</sup> En el prólogo al libro 4, leemos este pasaje que se refiere al rey Felipe III y que, por lo tanto, fue añadido de la mano de Murúa en una fecha no anterior a 1598: «Viendo la ocasión en las manos [...] para sacar en limpio el presente libro, no quise perdonar a mi trabajo ni contentarme con solo la historia y gobierno de los ingas [libros 1-3], por ser muy falto sino hacerlo entero y cumplido, poniendo aquí las grandezas y riquezas deste Reino del Perú [libro 4]» (f. 126v). De hecho, la copia en limpio del *Galvin* incluye también un breve relato, la «Ficción» de Acoytrapa y Chuquillantú (ff. 144r-147v), la tabla de contenidos (ff. 148r-150r), y una «Memoria de un famosso chumbi», que es una instrucción para hacer un tejido (f. 150v).

<sup>22</sup> Adorno y Boserup (2005) se refieren al manuscrito de 1590 dividido en tres libros y desaparecido como «el manuscrito Cuzco».

<sup>23</sup> «... nos a paresçido hazer estima de el yngenio e curiosidad de el padre fray Martin de Morua [...] El qual abra çinco años que a escrito una ystoria de nuestros antepassados los rreyes deste Reino de el piru Y de su gouierno, con otras muchas curiosidades por relacion que de ello como de los viejos antiguos deste dicho Reino y de nosotros, etc.» (*Getty*, f. 307v).

<sup>24</sup> En esta «Fe de la provança y verificación desta historia», los indios principales «y de mejor entendimiento de los doze ayillos y decendencias de los doze Yngas y otras personas» expresan sus opiniones sobre los méritos de la historia de los incas del cosmógrafo Sarmiento de Gamboa. Pidiendo ciertas enmiendas a la misma (la corrección de los nombres de ciertas personas y algunos lugares), «todos los dichos yndios de una conformidad dixeron que la dicha historia está buena y verdadera, conforme a lo que ellos saben e oyeron decir» (ff. 135r-140r). Ver la edición de Richard Pietschmann (Pedro Sarmiento de Gamboa, *Geschichte des Inkareiches*, en: *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse, Neue Folge*, 6, 4, Gotinga 1906).

307v del *Getty* revela un procedimiento realizado por los caciques del Cuzco, y no hay ninguna razón para dudar de la autenticidad de este documento, introducido entre la portada y el cuerpo de la crónica, que contiene una recomendación de la obra<sup>25</sup>.

En el estado actual del *Galvin*, no se encuentra la letra del escriba de esta obra hasta el folio 24r, porque el resultado de su actuación anterior en el recto de folios que están ahora pegados a folios de soporte quedó ocultado durante la etapa 3. Desde el folio 24, sin embargo, hasta el último folio, el 150, la caligrafía del escriba en los rectos crea en el lector una fuerte impresión de homogeneidad, pese a que se interrumpe por dibujos (frontispicios), páginas en blanco o páginas escritas por otras manos. Se puede decir que el reto presentado por el *Galvin* consiste en explicar racionalmente la presencia y la sucesión de estas interrupciones en la copia en limpio inicial creada por el escriba.

En su estructura inicial, el *Galvin* constaba de 79 bifolios (158 folios) repartidos en siete cuadernos de extensión variable. Es importante notar que en ningún caso coincide la estructura del cuaderno (su principio y su fin) con el contenido de la obra, es decir, con sus unidades de base: los libros 1-4 y la «Ficción». Esto puede apreciarse abajo, en la Tabla 2.

Como copia en limpio de estos textos, el *Galvin* fue estructurado según un patrón constante. Cada capítulo (había ciento treinta y tres en total) consistía en una sola página de texto, caligrafiada sobre el recto de un folio, frente al verso en blanco del folio anterior<sup>26</sup>. Esta era la estructura deseada por Murúa, para luego introducir e

---

<sup>25</sup> Ossio (2004: 18 ff.), rechaza la idea que *Getty* f. 307 viene del *Galvin* y propone que el documento sea una carta de recomendación falsa fabricada para Murúa por Guaman Poma. Es cierto que la «carta de recomendación» del padre de Guaman Poma (*Nueva corónica y buen gobierno*: 5) tiene notables puntos en común con la de los caciques del Cuzco a favor de Murúa (Ossio 2004: 19), pero por saber que Guaman Poma ilustró el *Galvin*, la razón parece ser que, al haber leído la carta de los caciques en el *Galvin*, se le ocurrió a Guaman Poma la idea de componer una carta semejante, que llevara el nombre de su padre y que recomendara su propia obra al rey de España.

<sup>26</sup> La única excepción es el último capítulo del libro 3, que era el último capítulo de la obra en la versión de 1590, y que se extiende sobre dos páginas, ff. 125 recto y verso, ambas caligrafiadas por el escriba, y seguidas (durante las etapas 1A y 1B) por un folio en blanco. Es probable que el último relato del *Galvin*, es decir, la «Ficción» (ff. 144r-147v), que se encuentra entre el libro 4 (ff. 127r-142v) y la tabla de contenidos (ff. 148r-150r), no formaba parte de la versión de 1590 de la obra de Murúa sino que fue incluido por primera vez en el mismo *Galvin*, en que inicialmente era precedido por un folio en blanco ([143]) que separaba el libro 4 de la «Ficción», tal como el folio en blanco 126 separa del libro 1 al 3 del libro 4.

iluminar cada capítulo con un dibujo (un frontispicio) en la página izquierda que anunciara el tema del capítulo situado en la página derecha<sup>27</sup>.

Otro aspecto fundamental del trabajo del escriba debe mencionarse para que se tengan en cuenta las profundas aspiraciones estéticas que guiaban la fabricación de esta copia en limpio. Antes de copiar un capítulo (título y texto) en el recto de un folio, el escriba preparaba la página trazando un pautado (o rayado) de líneas verticales y horizontales<sup>28</sup>. El pautado del espacio reservado para el título del capítulo puede verse claramente en muchas páginas de la edición facsímil de 2004<sup>29</sup>. Como era previsible, el número de palabras por capítulo varía mucho. Al diseñar cada página según su esquema, el escriba resolvió este problema usando letras más pequeñas y creando líneas de texto más apretadas que lo usual. Para apreciar el único caso en que no logró su meta, ver el folio 137r, en que el escriba de repente disminuyó el espacio de las últimas siete líneas.

Después de haberse completado la transcripción caligráfica de un capítulo (que ocupa una página), se enmarcaba con tinta el título y el texto, siguiendo cuidadosamente el pautado<sup>30</sup>. La estructura y el diseño del marco de los títulos varían a lo largo del manuscrito (ver figuras 1-5).

Finalmente, se debe comentar la foliación, que tiene tres aspectos distintivos. A pesar de haber sido cortados, muchos folios del *Galvin* todavía ostentan la foliación inicial del manuscrito en el ángulo superior derecho de los rectos. Esta foliación inicial se registra en la tabla 2, y debe de haber correspondido, en

---

<sup>27</sup> En las páginas dedicadas a la «Ficción», el escriba intencionalmente dejó en blanco por lo menos dos páginas, dejando así espacio para dibujos. Esto prueba que Murúa esperaba que el *Galvin* fuera profusamente ilustrado, para ser digno de la persona a quien quería dedicarlo. No hay ninguna evidencia de que la versión de 1590 fuera ilustrada. De hecho, Murúa declaró que el *Galvin* iba a ser una «copia limpia» de esa versión. Puede ser, no obstante, que a esas alturas ya había pensado mandar ilustrar lujosamente su obra.

<sup>28</sup> En su *Introducción a la codicología*, Elisa Ruiz García escribe (refiriéndose a códices medievales, pero sus aclaraciones quedan válidas para manuscritos de fechas posteriores confeccionados sobre papel): «Los folios, antes de recibir la escritura, eran sometidos a unas operaciones [...] con la finalidad de ayudar al copista en su paciente cometido. El resultado práctico de estas manipulaciones se resumía al dibujo de una especie de falsilla [el rayado], más o menos visible, según épocas y lugares [...]. Bajo el término de pautado o rayado entenderemos la operación consistente en trazar una serie de líneas que sirven para delimitar la superficie de escritura y guiar su ejecución» (Ruiz García 2002: 202-203).

<sup>29</sup> Por ejemplo, líneas horizontales guían el título y las primeras líneas del texto de los ff. 36, 39, 40, 41, etcétera, 70, 72, 77, 78, etcétera, 104, 110, 111, 116, 124; líneas verticales visibles encima del marco del título: ff. 28, 31, 34, 36, 39, etcétera, 90, 110, 123, etcétera.

<sup>30</sup> Para la descripción detallada de este marco, ver el apéndice 1.



Figura 1: Etapa 1 B de la evolución del manuscrito *Galvin* (Colección privada, Irlanda). A la izquierda: el retrato de la cuarta reina dibujado por el artista anónimo (con el marco y el escudo de armas añadidos por Guaman Poma). A la derecha: el libro 1, capítulo 19, con un frontispicio en frente. Martín de Murúa, *Historia del Perú* (1596), folios 25v y 26r. Edición facsimilar del manuscrito *Galvin*, 2014. Madrid: Testimonio Compañía Editorial.

la etapa 1, a las referencias a folios que encontramos en la tabla de contenidos al final del manuscrito. En la etapa 3, los bifolios nuevamente insertados en el manuscrito habían de foliarse, y los dos folios de soporte «paginados» (42/43 y 61/62) atestiguan la importancia de hacer coherente el *Galvin* reconstruido con la tabla de contenidos original y todavía existente. Como resultado, todo el *Galvin* restante, del folio 8 al folio 150, fue una vez más numerado, repitiéndose sin alteración la foliación de la etapa 1<sup>31</sup>.

**Etapa 1 B.** En una segunda etapa un artista por nosotros desconocido ilustró el libro 1 con dos series de doce retratos de reyes y reinas incas, y con otros cuatro

<sup>31</sup> El cercenamiento del cuaderno 1 se refleja en algunas correcciones, hechas por la mano de Murúa, al comienzo de la tabla de contenidos. Con respecto al f. «145b» (no numerado por haber sido saltado), no había necesidad de corregir el error, porque este folio formaba parte de la «Ficción» y no figuraba de por sí en la tabla de contenidos.



Figura 2: Etapa 1 C de la evolución del manuscrito *Galvin* (Colección privada, Irlanda). A la izquierda: el texto suplementario (inscrito por Murúa) al libro 3, capítulo 3. A la derecha: el capítulo 4 del libro 3, sin frontispicio. Martín de Murúa, *Historia del Perú* (1596), folios 55v y 56r. Edición facsimilar del manuscrito *Galvin*, 2014. Madrid: Testimonio Compañía Editorial.

dibujos (ver Tabla 2: \*A-A, \*B-B, \*9-9-\*23-23, 24-31, 141; Getty 79, 307)<sup>32</sup>. El primer libro del *Galvin* estaba en ese entonces terminado, y el manuscrito estaba en vías de transformarse en un objeto lujosamente ilustrado en el que, al abrir el volumen, al lector se le presentaría un frontispicio (el verso de un folio, a la izquierda) y el capítulo que este anuncia e ilustra (el recto del folio siguiente, a la derecha) (figura 1). La intención inicial de Murúa era probablemente que este conjunto de dos páginas, o sea, el juego frontispicio/capítulo, en el que el frontispicio introduce el capítulo de al lado, se repitiera a lo largo de la obra. Para el cronista, el manuscrito constituido con tal diseño habría resultado digno de ser presentado al rey de España para que este lo mandara imprimir con grabados que reprodujeran las imágenes del original. Solo faltaba, aparentemente, un artista capaz de producir los frontispicios restantes.

<sup>32</sup> En adelante, \* significa un folio de soporte, - un folio original pagado sobre un folio de soporte.



Figura 3: Etapa 1 C de la evolución del manuscrito *Galvin* (Colección privada, Irlanda). A la izquierda: el texto suplementario cuya línea inicial y correcciones son de la mano de Murúa. Es una copia de un texto de Jerónimo Román y Zamora publicado en 1595, y es un suplemento al libro 3, capítulo 70, que se encuentra en el recto. A la derecha: el libro 3, capítulo 71, sin frontispicio. Martín de Murúa, *Historia del Perú* (1596), folios 122v y 123r. Edición facsimilar del manuscrito *Galvin*, 2014. Madrid: Testimonio Compañía Editorial.

Etapa 1 C. La tercera etapa revela la renuncia de las aspiraciones estéticas expresadas en las dos primeras. En un momento dado, Murúa empieza a aprovechar las páginas en blanco de los libros 2-4 para añadir notas o textos suplementarios, como el prólogo al libro 4, donde se refiere a Felipe III, rey de España desde 1598. Así el *Galvin* cambió radicalmente (figura 2). Ya no era un manuscrito en el que solo faltaba una serie de frontispicios para remitírselo al rey y ser publicado. El *Galvin* se estaba convirtiendo en materiales más o menos preliminares que servirían para la creación de una nueva versión de la obra corregida, ampliada y refundida<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> Ver Adorno y Boserup (2008, apéndice 1: 48-61), para una comparación de los contenidos del *Galvin* con los del *Getty*. Como se mencionó antes, el *Getty* es también una copia en limpio y su modelo debe haber sido un manuscrito intermedio, ya perdido, entre las dos versiones de la obra de Murúa que poseemos.



Figura 4: Etapa 1 D de la evolución del manuscrito *Galvin* (Colección privada, Irlanda). A la izquierda: un frontispicio de página completa dibujado por Guaman Poma para el libro 3, capítulo 69. A la derecha: el libro 3, capítulo 69. Martín de Murúa, *Historia del Perú* (1596), folios 120v y 121r. Edición facsimilar del manuscrito *Galvin*, 2014. Madrid: Testimonio Compañía Editorial.

Los suplementos textuales añadidos en esta etapa incluyen citas (palabra por palabra) de una obra publicada en 1595: la segunda edición de *De las repúblicas del mundo*, de fray Jerónimo Román y Zamora<sup>34</sup>. Murúa seleccionó para su manuscrito varios pasajes sacados de «la República de las Indias Occidentales». Algunos fueron transcritos por un asistente y corregidos después por Murúa (figura 3). La fecha de 1595 es significativa como *terminus post quem*. El periodo en que Murúa efectuó estas intervenciones también puede deducirse de una larga exposición adicional sobre el terremoto de Arequipa, que ocurrió en febrero de 1600 (folio ~137v, un texto tapado, pero copiado en el folio \*137v por un asistente de Murúa en la etapa 3). La importancia de ambas fechas radica en su función de confirmación de que la fecha de 1590, presente en la portada del *Galvin* y al final de la tabla de

<sup>34</sup> Martti Pärssinen descubrió los préstamos hechos por Murúa de la obra de Román y Zamora; véase Pärssinen (1989: 45-65). Ver también Adorno y Boserup (2005: 190).



En el manuscrito, reducido ahora a un borrador y un conjunto de notas, el artista andino dibujó y pintó a color frontispicios en todos los espacios que Murúa había dejado en blanco después de ampliar el texto en la etapa anterior (1 C). Así, Murúa pudo reunir en el *Galvin* una amplia documentación gráfica sobre el Perú, su historia y su cultura. Cada dibujo de Guaman Poma se relacionaba con el texto del capítulo de enfrente, ya fuera con el texto caligrafiado en el recto del folio de enfrente o con el texto suplementario en el verso de dicho folio (figura 4)<sup>36</sup>.

Murúa agregó también en esta etapa notas que identificaban personajes u objetos en algunas de las imágenes creadas por Guaman Poma.

Los frontispicios de Guaman Poma son de dimensión variada, según el espacio en blanco disponible. La mayor parte del *Galvin*, a la cual Murúa no había añadido textos adicionales, se configuraba así en la forma originalmente deseada por Murúa para todo el manuscrito, es decir, en frontispicios que ocupaban la página completa. En otros casos los frontispicios de Guaman Poma ocupan media página o un cuarto de página o menos, pero siempre en la parte inferior de la página (figura 5), esto es, siempre después de que Murúa introdujo sus textos suplementarios en la etapa 1 C<sup>37</sup>. Está claro que estos frontispicios son de un tamaño reducido solo por no contar Guaman Poma con una página completa a su disposición. En doce casos, no hay ningún frontispicio, porque Murúa, al incluir un suplemento textual al capítulo anterior, no había dejado espacio suficiente para la creación por Guaman Poma de un frontispicio para el capítulo siguiente. Por ejemplo, el anteriormente mencionado texto adicional sobre el terremoto de Arequipa de 1600 (folio original pegado ~137v [copiado en folio de soporte \*137v

---

<sup>36</sup> Este es el caso, por ejemplo, de la imagen que fue el f. \*52v del *Galvin*, pero reciclada en el *Getty* (f. 84r, ver la figura 7; ver también el apéndice 2) y que en el conjunto original del *Galvin* ilustraba el suplemento textual de Murúa situado en el verso del folio de enfrente (*Galvin* f. \*53r): «he jugado que no es ageno deste lugar tocar la manera que los Ingas tenían en yr a sus templos a orar y reverenciar al sol, aunque con religión bana y supertiziosa. [...] Lleuaua [el Inca] detrás de sí muchos pajes. Uno de los quales lleuaua el arco y flecha del rey».

<sup>37</sup> El dibujo del folio pegado al f. \*143r no es una excepción: en la etapa 3 la porción de este folio dedicada a un dibujo fue recortada y pegada en la parte superior del folio de soporte, mientras que la porción que llevaba el suplemento textual fue pegada en la parte inferior. Todos los dibujos de los libros 2-4 pueden ser denominados frontispicios porque siempre introducen el texto del capítulo siguiente, sea en el recto del folio de enfrente o en su verso. Nunca introducen el texto del propio folio, que invariablemente se relaciona con el capítulo anterior. Si el folio original pegado al folio de soporte \*143r fue el folio recortado [155], es decir, la última página caligrafiada del *Galvin* (ver la referencia que hace el mismo Murúa en *Galvin* f. 95r), este caso (ilustración por una imagen del texto que la precede) resulta excepcional. En otras palabras, en la etapa 3, la inversión del orden texto/imagen en el f. ~143 (pegado al f. \*143r) impuso de nuevo la sucesión normal en el *Galvin*, es decir, la imagen seguida por el texto pertinente. Esto confirma que el propio Murúa participaba en la preparación del manuscrito en la etapa 3.

en la etapa 3)) impidió a Guaman Poma, en ese mismo año o poco después, crear un frontispicio para el capítulo de enfrente (folio 138r) sobre la ciudad de Arica.

Guaman Poma agregó un marco a todas las páginas sobre las cuales había creado frontispicios; lo hizo trazando el marco grueso visible desde el otro lado del folio (ver el apéndice 1). También agregó numerosas leyendas o anotaciones a sus propios frontispicios. Su letra, ampliamente documentada en el manuscrito autógrafo de la *Nueva corónica y buen gobierno*, se identifica con certeza<sup>38</sup>.

En el libro 1 del *Galvin*, Murúa había añadido varios textos cortos en la parte superior de las páginas que contienen los retratos de los reyes incas (ver folios ~14v, ~18v, ~19v, ~20v), pero no en los retratos de las reinas. Ahí existían espacios en blanco a ambos lados de la cabeza de cada reina. Aunque los retratos de las reinas fueron creados por el artista anónimo en la etapa 1 B, fue Guaman Poma quien, posteriormente, al enmarcar los retratos de las reinas (figura 1), cumplió con la tarea de añadir ahí un escudo para cada pareja real (Adorno y Boserup 2008: 20)<sup>39</sup>.

**Etapas 1 E.** El manuscrito *Galvin* ya estaba completo: cada página se había llenado de materiales textuales o gráficos o de ambos tipos. Sobre algunas ilustraciones de Guaman Poma, sin embargo, Murúa incorporó algunos textos adicionales, evitando cuidadosamente escribir sobre el dibujo. Dos ejemplos de este caso son de particular interés porque pueden fecharse justo antes del año 1600 o inmediatamente después (folios 37v y 51v) (figura 6). Es también pertinente mencionar que Juan Ossio ha llamado la atención sobre una breve nota de Murúa, inscrita en la parte inferior del folio 106r, que señala un evento acontecido entre 1604 y 1606 (Ossio 2004: 18).

Fue así como Murúa convirtió su manuscrito, listo en un momento dado para ser dedicado al rey y entregado para su publicación, en una colección de materiales historiográficos, de textos en prosa y de dibujos a color. Tan pronto como Murúa emprendiera la confección de la próxima versión de su obra, el valor del *Galvin* residiría en sus dibujos. En efecto, siempre se podría volver a copiar pasajes en prosa, pero reproducir una y otra vez las imágenes sería más problemático; por eso fue necesario guardarlas para la versión final del manuscrito o para el grabador que, siendo contratado por el impresor encargado de la publicación, reprodujera en última instancia las imágenes.

---

<sup>38</sup> Estas notas o leyendas (incluyendo las que aparecen en los folios *Galvin-en-Getty*) están transcritas en el apéndice 6 de Adorno y Boserup 2005: 241-243.

<sup>39</sup> Cummins 2008 propuso otra explicación para la presencia de los escudos reales en los cuadros de las reinas; ver el apéndice 1.



Figura 6: Etapa 1 E de la evolución del manuscrito *Galvin* (Colección privada, Irlanda). Textos suplementarios inscitos por Murúa después de la adición de dibujos por Guaman Poma. Martín de Murúa, *Historia del Perú* (1596), folios 37v y 51v. Edición facsimilar del manuscrito *Galvin*, 2014. Madrid: Testimonio Compañía Editorial.

### 3.2 El desmembramiento parcial del *Galvin* y la transferencia de folios al *Getty*

En algún momento el primer cuaderno y ciertos otros bifolios fueron descosidos del *Galvin*. En total, veinte y dos bifolios (cuarenta y cuatro folios). Este desmembramiento parcial tuvo probablemente un objetivo racional, lo que confirma la presencia en el *Getty* de varios folios provistos de frontispicios y procedentes del *Galvin*.

Veamos primero dos casos interesantes de tales frontispicios del *Galvin* transferidos al *Getty*. En ambos casos, estas ilustraciones dejaron de corresponder a su tema original. Aunque la undécima reina inca del *Galvin* (folio [32v]) pasó a ser la undécima reina inca del *Getty* (folio 79r), los «retratos» de la última pareja real, el heredero legítimo inca Huascar y su esposa Chuquillantú (*Getty* folios 84r y 89r), no procedían del primer libro del *Galvin*, dedicado a los soberanos incas, sino del tercer libro, donde representaban de manera genérica las grandes procesiones de la realeza inca. Este cambio funcional de los dos dibujos, que los llevó a representar la última pareja real en el *Getty*, está confirmado por Murúa en dos anotaciones a estos

dibujos, las cuales identifican a los personajes representados con «guascar ynga» (figura 7) y «Chuquillantó muger de guascar ynga», respectivamente. Además, otras anotaciones cortas en el *Getty* señalan el lugar donde el folio precedente del *Galvin* debía ser pegado. Se encuentran en las páginas en blanco situadas enfrente de los capítulos que tratan, respectivamente, del ascenso al poder de Huascar (*Getty* folio 83v, frente a 84r: «Mo[do] de caminar Los Reyes Ingas») (figura 7) y del triste destino de Chuquillantó (*Getty* folio 88v, frente a 89r: «Modo de Caminar Las Coyas y Reynas Mugeres de los Ingas»). Estas anotaciones, que indican el tema original de cada dibujo en el *Galvin*, fueron inscritas en el *Getty* para señalar el lugar en que cada uno debía ser colocado.



Figura 7: Etapa 2 de la evolución del manuscrito *Galvin* (Colección privada, Irlanda). A la izquierda: una página en blanco que indica el motivo original del dibujo («Mo[do] de caminar los Reyes Yngas») del *Galvin* que debe pegarse sobre ella. A la derecha: folio trasladado al manuscrito *Getty* (Los Ángeles, J. Paul Getty Museum, Ms. Ludwig XIII 16). Martín de Murúa, *Historia del Perú* (1613-1615), folios 83v y 84r. J. Paul Getty Museum.

Sin embargo, en vez de pegar cada folio ilustrado del *Galvin* al folio del *Getty* que identificaba su nueva ubicación, se lo ajustó con una fina banda de pegamento a uno de los folios adyacentes, lo que transformó las hojas del *Galvin* transferidas al *Getty* en folios propios de este último manuscrito. Luego se pegó una hoja en blanco al otro lado del folio insertado, manteniendo expuesto el lado ilustrado de la hoja y tapando el que contenía el texto en prosa, el cual había dejado su contexto original y apropiado<sup>40</sup>. Así, una página en blanco separaba el frontispicio del capítulo que debía introducir. De haber sido correctamente insertados en el *Getty*, los folios extraídos del *Galvin* habrían formado parte de dobles páginas perfectas conforme a la estructura frontispicio/capítulo deseada por Murúa para la ilustración de sus manuscritos.

La apariencia de estos dibujos de Guaman Poma, incorrectamente insertados, confunde al lector, y este efecto se agudizó a partir de 1979, cuando fueron despegados los folios que tapaban el verso de los dibujos importados al *Getty*. Entonces, los frontispicios resultaron alejados del capítulo que debían ilustrar por una distancia de tres páginas, a saber, el verso del folio provisto del dibujo y las dos caras del folio tapador. Este fenómeno se ha reproducido en la edición facsímil del *Getty*, y se puede observar también en los otros dos folios pasados del *Galvin* al *Getty* (folios 79 y 307)<sup>41</sup>. Pero mientras Murúa dotó al frontispicio del libro 3 del *Getty* de un título, «Las armas del Reyno del pirú» (folio 307r), y señaló su lugar previsto («Armas del Reyno del Piru», folio 306v), la importación del retrato de la undécima reina, Rahua Ocllo (folio 79r), fue un caso más complicado. Por haberse comenzado su capítulo (capítulo 38: «De la gran coya Rahua Ocllo muger de Huaina Capac...») en un verso (*Getty*, folio 77v), le fue imposible añadir un frontispicio del modo acostumbrado, es decir, que saliera el frontispicio a mano izquierda y el capítulo a la derecha, según el juego frontispicio/capítulo. Este problema estructural lo resolvió Murúa al insertar el folio del *Galvin* al final del capítulo 38 del *Getty* para luego agregar al mismo fin de capítulo una nota que lo

---

<sup>40</sup> Estos folios en blanco fueron incorporados al *Getty* antes de emprenderse el proceso de la censura real (1616). Lo indica el verso del f. 89bis, que contiene manchas de tinta de la rúbrica del censor, aplicada al recto del folio de enfrente (f. 90r). Adorno 2008: 98 ha identificado a este oficial como Gerónimo Núñez de León, *escribano de cámara* del rey.

<sup>41</sup> El mismo fenómeno codicológico se produce con respecto a un folio ilustrado (f. 19) que Murúa desplazó varias veces dentro del mismo *Getty*. Cuando fue desplazado y reubicado por primera vez, la página que llevaba un texto ya descontextualizado fue tapado con un folio en blanco pegado sobre él.

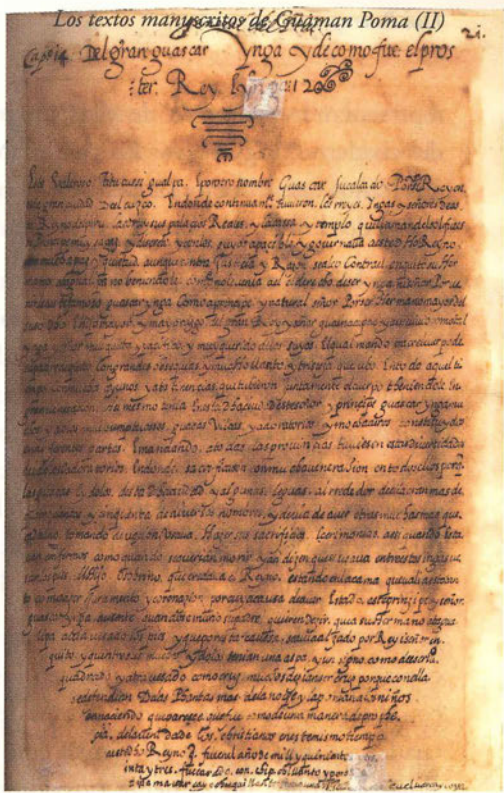


Figura 8: Etapa 3 de la evolución del manuscrito *Galvin* (Colección privada, Irlanda). A la izquierda: un folio de soporte con el folio -20 original pegado, que expone el verso con frontispicio al libro 1, capítulo 14. A la derecha: la copia por un asistente de Murúa del texto del libro 1, capítulo 14 que fue tapado cuando el folio original 21, fue pegado sobre el verso de este folio de soporte. Martín de Murúa, *Historia del Perú* (1596), folios \*20-20v y \*21r. Edición facsimilar del manuscrito *Galvin*, 2014. Madrid: Testimonio Compañía Editorial.

relaciona con el retrato dinástico de Rahua Ocllo: «Su Retrato Al viuo es el que se vee en La figura siguiente»<sup>42</sup>.

### 3.3 La reconstrucción parcial del *Galvin*

Murúa interrumpió el desmembramiento del *Galvin* después de haber desarmado casi una tercera parte del manuscrito. Posteriormente lo reconstruyó con bifolios de soporte y los folios recortados que le quedaban. Todo el primer cuaderno, que contenía los capítulos dedicados a los reyes incas y a la mayoría de las reinas, fue reconstruido con bifolios de soporte, no en un solo cuaderno sino en dos,

<sup>42</sup> El mismo problema (y la misma solución) se encuentra en el *Getty* en un caso en que el orden normal está trastocado por modificaciones hechas por Murúa: «La salida de los hermanos [...] se vera en La figura siguiente» (*Getty* f. 22v, ver Boserup 2004).

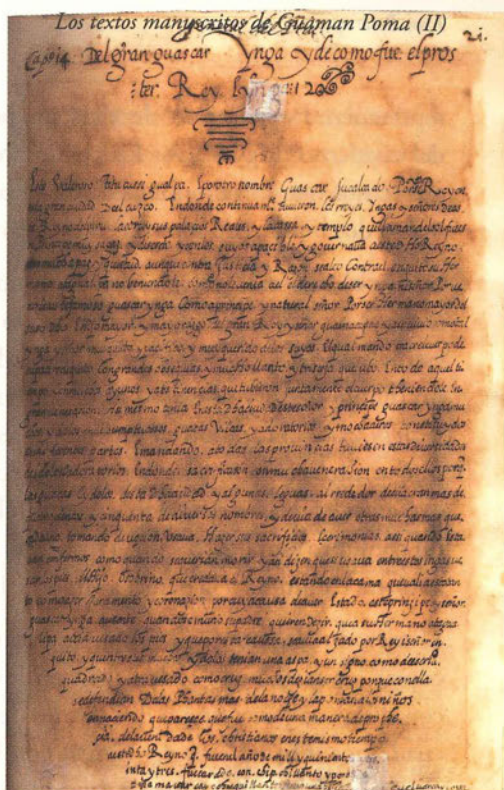


Figura 8: Etapa 3 de la evolución del manuscrito *Galvin* (Colección privada, Irlanda). A la izquierda: un folio de soporte con el folio -20 original pegado, que expone el verso con frontispicio al libro 1, capítulo 14. A la derecha: la copia por un asistente de Murúa del texto del libro 1, capítulo 14 que fue tapado cuando el folio original 21, fue pegado sobre el verso de este folio de soporte. Martín de Murúa, *Historia del Perú* (1596), folios \*20-20v y \*21r. Edición facsimilar del manuscrito *Galvin*, 2014. Madrid: Testimonio Compañía Editorial.

relaciona con el retrato dinástico de Rahua Ocllo: «Su Retrato Al viuo es el que se vee en La figura siguiente»<sup>42</sup>.

### 3.3 La reconstrucción parcial del Galvin

Murúa interrumpió el desmembramiento del *Galvin* después de haber desarmado casi una tercera parte del manuscrito. Posteriormente lo reconstruyó con bifolios de soporte y los folios recortados que le quedaban. Todo el primer cuaderno, que contenía los capítulos dedicados a los reyes incas y a la mayoría de las reinas, fue reconstruido con bifolios de soporte, no en un solo cuaderno sino en dos,

<sup>42</sup> El mismo problema (y la misma solución) se encuentra en el *Getty* en un caso en que el orden normal está trastocado por modificaciones hechas por Murúa: «La salida de los hermanos [...] se vera en La figura siguiente» (*Getty* f. 22v, ver Boserup 2004).

representando cada uno de ellos un poco menos de la mitad de la extensión del cuaderno original (ver los cuadernos 1a y 1b en la tabla 2). Todos los otros cuadernos que sufrieron la pérdida de bifolios pudieron ser reparados insertando uno o dos bifolios de soporte en el lugar apropiado.

Si su objetivo era quitar todos los frontispicios del *Galvin* para reciclarlos en el *Getty*, Murúa pudo haber abandonado este proyecto al anticipar que la propia estructura del *Galvin* causaría una pérdida significativa de información al alejar un dibujo de su contexto. Las dos caras de una hoja con dibujo del manuscrito *Galvin*, con un capítulo en prosa en el recto y un frontispicio en el verso, no tenían ninguna relación entre sí. Era una consecuencia del patrón elegido por Murúa para el *Galvin*, en el que cada doble página (el juego frontispicio/capítulo) debía formar un conjunto semántico, con el frontispicio a la izquierda y el texto del capítulo que anuncia e ilumina a la derecha (figuras 1, 4, 5 y 8).

El método elegido por Murúa para rearmar el *Galvin* requería que se volviera a copiar los textos que se hallaban en los rectos de los restantes folios recortados con dibujos. Pese a uno o dos errores de cálculo, Murúa volvió a recrear todos los cuadernos incompletos del *Galvin* con bifolios de soporte en blanco que podían alojar los folios previamente extraídos. En los folios sencillos de estos bifolios preveía pegar los folios originales restantes en sus lugares iniciales y sabía que, en caso de duda, podría guiarse por la detallada tabla de contenidos (folios 148r-150r).

En el caso de los folios separados que contenían imágenes, Murúa o su asistente naturalmente eligió exponer este lado y pegar al verso del folio de soporte el lado del folio original que llevaba el texto (ver la figura 8, parte izquierda, folio de soporte \*20v, que expone el lado con dibujo del folio original 20 [-20v]). Pero antes de pegar y así tapar el texto original, Murúa (o, en la mayoría de los casos, su asistente) tuvo que inscribir en el recto del folio de soporte una copia del texto que después sería tapado (ver la misma figura 8, parte derecha, folio \*21r, con la copia del texto tapado). En tres casos, es decir, los folios pegados ~52, ~137 y ~149, no había imagen para exponer, y así no fue el verso del folio original, sino el recto (caligrafiado por el copista profesional) el que se expuso en el recto del folio de soporte, después de que el texto suplementario situado en el verso había sido copiado en el verso del folio de soporte<sup>43</sup>. El escrúpulo con el que se manejaba el

---

<sup>43</sup> Para el f. ~52, ver el apéndice 2. Los dos lados del folio original 149, esto es, el segundo folio de la tabla de contenidos, fueron caligrafiados por el escriba; el recto original está expuesto (-149r) y el texto del verso está copiado en el verso del folio de soporte (\*149v).

manuscrito en esta etapa y la íntima colaboración entre Murúa y su asistente se transparentan en el hecho de que este último no pudo descifrar algunas palabras del texto a copiar, y el propio Murúa lo completó, llenando los espacios dejados en blanco por el copista (folio \*18r, líneas 15-16).

De los cuarenta y cuatro folios recortados, veintidós estaban disponibles para rearmar el manuscrito. Si añadimos los cuatro folios transferidos al *Getty*, se han perdido del *Galvin* solo dieciocho folios. Por lo tanto, sobrevive alrededor del ochenta y cinco por ciento de los folios originales del *Galvin*.

Nos faltan los folios con tres retratos de reyes y tres de reinas incas, obras del artista anónimo, pero no todos los folios faltantes contaban con un dibujo. Lo demuestran los tres folios sin dibujo que fueron reinstalados. Estos se han separado solo porque cada uno formaba parte de un bifolio cuya otra mitad contenía un frontispicio que Murúa pensaba utilizar en otro contexto.

Los nuevos bifolios que soportan los folios reinstalados son de un papel más grueso que el empleado en la realización inicial del *Galvin*<sup>44</sup>. El análisis de la estructura actual del *Galvin* se halla facilitado y confirmado por el hecho de que las dos partes de cada bifolio original y las de cada bifolio de soporte se reparten simétricamente en cada cuaderno recosido (ver la tabla 2). Por ejemplo, en el cuaderno 4 que abarca del folio 64 al 91, compuesto por catorce bifolios con la costura entre los folios 77 y 78, los folios \*68 y \*87 forman juntos un bifolio de soporte, siendo de nueve folios la distancia que separa cada uno de ellos de la costura (no así en el facsímil, cuya costura evidentemente no reproduce la del original). Estos dos folios de soporte están hoy en blanco (aparte de los títulos de los capítulos faltantes, copiados de la tabla de contenidos), porque ninguno de los dos folios originales del bifolio 68 + 87 estaba disponible durante esta última etapa de la historia del *Galvin*.

---

<sup>44</sup> Ossio (1999) ha descrito los dos tipos de filigranas; ver también Ossio (2004: 22) y Turner (2014: 86-87).

Tabla 2. Estructura y contenido del *Galvin*, 1596-1616

A-C y 24-156 (sin adición) significan folios originales *in situ*; [ ] folios originales removidos;  
 \* un folio de soporte; ~ un folio original pegado en un folio de soporte.

Para los folios originales intactos, ' significa una foliación original (etapa 1) idéntica a la de la etapa 3; ( ), una foliación de la etapa 3 faltante.

Cuaderno	Folios	Primera mitad del cuaderno		Secunda mitad del cuaderno	
1	24	Escudo/ Carta	[0, 1-11] (cuaderno reconstruido en 1a y 1b) [entre A y C: ver <i>Getty</i> 307]		[12-23] (ídem)
1a	10 > 9		[0] (sin reemplazo)	1,6	[13] > *13
		Portada	[A] > *A-A	1,5	[12] > *12
		Escudo	[B] > *B-B	1,4	[11] > *11
		Libro 1	[C] > *C-143 (folio sencillo)	1,3	[10] > *10-10 (folio sencillo)
		1,1/ Prol.	[8] > *8	1,2	[9] > *9-9
1b	10	1,7	[14] > *14-14	1,16	[23] > *23-23
		1,8	[15] > *15-15	1,15	[22] > *22-22
		1,9	[16] > *16-16	1,14	[21] > *21-21
		1,10	[17] > *17-17	1,13	[20] > *20-20
		1,11	[18] > *18-18	1,12	[19] > *19-19
2	18	1,17	24	2,7	41'
		1,18	25	2,6	40
		1,19	26	2,4	39'
		1,20	27	2,3	38
		1,21	28	2,2	37'
		1,22	29	2,1	36'
		1,23	[30] > *30	Libro 2	[35] > *35
		1,24	31'	1,27	34
		1,25	[32: ver <i>Getty</i> 79] > *32	1,26	[33] > *33
3	22 > 20	2,8	[42] > *42/43	3,11	[63] > *63-63
		2,9	[43] (sin reemplazo)	3,10	[62] (sin reemplazo)
		2,10	[44] > *44-44	3,9	[61: ver <i>Getty</i> 89] > *61/62
		2,11	45	3,8	60'
		2,12	46'	3,7	59'
		2,13	47	3,6	58'
		2,14	48	3,5	57'
		2,15	49	3,4	56'
		2,16	50	3,3	55
		2,17	51	3,2	54'
		Libro 3	[52: ver <i>Getty</i> 84] > *52-53	3,1	[53] > *53

4	28	3,12	64'	3,39	91'
		3,13	65'	3,38	90'
		3,14	66'	3,37	89'
		3,15	67	3,36	88'
		3,16	[68] > *68	3,35	[87] > *87
		3,17	69	3,34	86'
		3,18	70	3,33	85'
		3,19	71'	3,32	84'
		3,20	72	3,31	83'
		3,21	73'	3,30	82'
		3,22	74'	3,29	81
		3,23	75'	3,28	80'
		3,24	76	3,27	79'
		3,25	77	3,26	78
		5	20	3,40	92
3,41	93'			3,58	110'
3,42	94'			3,57	109'
3,43	95'			3,56	108'
3,44	96'			3,55	107'
3,45	97			3,54	106'
3,46	98			3,53	105'
3,47	99'			3,52	104'
3,48	100'			3,51	103'
3,49	101	3,50	102		
6	24	3,60	112	4,9	135
		3,61	113'	4,8	134'
		3,62	114'	4,7	133'
		3,63	115'	4,6	132'
		3,64	116'	4,5	131'
		3,65	117'	4,4	(130)'
		3,66	118'	4,3	129
		3,67	119'	4,2	128'
		3,68	120'	4,1	127
		3,69	121'	[Lib. 4]	126'
		3,70	122'	3,73	125'
3,71	123'	3,72	124'		
7	22 > 18	4,10	[136] > *136-136		[156] > *156
		4,11	[137] > *137-137		[155: ver *143-155]; > *155
		4,12	138		[154]
		4,13	139	Tabla 3	[153]
		4,14	140'	Tabla 2	[152]
		4,15	141	Tabla 1	[151]
		4,16	(142)	Tabla 1	150
		[Ficción]	[143: ver *C-143]; > *143-155	Ficción 5	[149] > *149-149
		Ficción 1	144	Ficción 4	148
		Ficción 2	145		147
Ficción 3	(145bis)		146		

A causa de estos cambios, el libro resultó más grueso. Al estudiar el manuscrito original en el Getty Research Institute, Nancy Turner notó cómo el pergamino blando debió ser arreglado para ajustarse al manuscrito reencuadrado, que era 14 milímetros más grueso que antes (Turner 2014: 98-101). Según el modelo de Adorno y Boserup (2005), este aumento del espesor del manuscrito se debía a las operaciones siguientes: después de la extracción de cuarenta y cuatro folios de papel delgado en la etapa 2, treinta y ocho folios de soporte, de papel más grueso, fueron incorporados al manuscrito en la etapa 3. A la vez, veintidós de los cuarenta y cuatro folios de papel delgado previamente quitados fueron reincorporados, pegados al mismo número de folios de soporte. En total, se trata de la pérdida de veintidós folios delgados, de la incorporación de treinta y ocho folios gruesos, y de la aplicación, en veintidós ocasiones, de pegamento.

Una vez que hemos comprendido el método empleado para la reconstrucción del *Galvin*, es posible, por el contexto material específico, entender la lógica de cada uno de los casos particulares, sean estos ejemplos de la regla general o pequeñas excepciones a ella<sup>45</sup>.

### 3.4 *El papel de Guaman Poma en el manuscrito Galvin*

Del análisis de la evolución del *Galvin* cabe recordar que, salvo los bifolios en blanco que sirven de soporte a los folios recortados y conservados al reinsertarlos en los cuadernos del códice desmembrado, no se puede identificar en el *Galvin* ningún elemento procedente de otra fuente. Todos los folios pegados que allí se encuentran (así como los cuatro folios del *Galvin* pegados en el *Getty*) comparten con los folios que se han mantenido intactos en el *Galvin* el mismo carácter material, estructural, paleográfico y gráfico.

Por otra parte, la evolución del manuscrito, tal como la hemos reconstituido, no deja lugar, por parte de Guaman Poma, a ninguna aportación relativa al texto de la versión *Galvin* de la obra de Murúa. Guaman Poma entró en escena demasiado tarde para que ello fuera posible, hacia el año 1598 o poco después, y solo ofició de ilustrador. Si Murúa y él ya se conocían antes del año 1590 (antes y durante la redacción de la primera versión de la obra de Murúa, correspondiente del libro 1 al 3 del *Galvin*), ¿por qué intervino Guaman Poma tan tarde como ilustrador? Si hubiera participado en la producción del contenido del manuscrito-modelo del *Galvin*, o en la del propio *Galvin*, habría sido lógico que se encargara de la

---

<sup>45</sup> Para un caso que aparentemente pone en entredicho el modelo de Adorno y Boserup, ver el apéndice 2.

ilustración de todos los capítulos del *Galvin* desde el inicio del proyecto. Cabe concluir que el texto de la versión *Galvin* (el texto inicial, los suplementos textuales y otras anotaciones, salvo unas pocas excepciones pos-Guaman Poma) había sido completado por Murúa *antes* de que este solicitara la participación de Guaman Poma. Hacia el año 1600, cuando Guaman Poma creaba dibujos en el *Galvin*, Murúa había abandonado este manuscrito y probablemente trabajaba en otro, hoy perdido, que más tarde llegó a ser el manuscrito-modelo del *Getty*.

Murúa y Guaman Poma sí estuvieron en contacto en esta etapa tardía (1 D). Las anotaciones de Murúa en los folios que contienen imágenes creadas por Guaman Poma atestiguan que el primero solía consultar al último: se puede imaginar que Murúa, al oír al dibujante andino explicándole la relevancia, para los diferentes capítulos de la obra, de las imágenes que los acompañaban, añadía palabras o frases que identificaban los temas pictóricos y aclaraban su propósito.

#### 4. ¿Dónde y cuándo se realizó el desmembramiento y la reconstrucción del *Galvin*?

El *Galvin* fue creado y transformado durante diez años, de 1596 a 1606 (etapa 1). Pero ¿cuándo se produjo su desmembramiento y su reconstrucción (etapas 2 y 3)? ¿Fue entre 1606 y 1611, es decir, antes de que Murúa partiera para España? ¿O durante el viaje, interrumpido por una larga estadía en Huata, cerca de La Plata (nombrada en la portada del *Getty*)?<sup>46</sup> ¿O tal vez ocurrió después de su llegada a Madrid en 1615? Varios indicios permiten afirmar que el desmembramiento aconteció en la capital castellana, y que era causado por el proceso de censura del *Getty*.

##### 4.1 El título original del *Galvin*

En el siglo XVIII, el *Galvin* se encontraba en Alcalá de Henares<sup>47</sup> y el *Getty*, en el Colegio Mayor de Cuenca en Salamanca<sup>48</sup>. Si bien los manuscritos estaban alejados uno del otro entonces, perfectamente podrían haber sido traídos juntos por Murúa desde el Cuzco a Madrid.

<sup>46</sup> Ossio (2004: 57) y Adorno (2008: 116-118) comentan esta trayectoria.

<sup>47</sup> Así lo indica en 1757 Miguel Venegas, en su *Noticia de la California y de su conquista temporal y espiritual hasta el tiempo presente: Sacada de la historia manuscrita, formada en México año de 1739*. Ver Adorno y Boserup 2008: 43, nota 4, con referencia a Ossio 2004: 14; Ossio 2005.

<sup>48</sup> *Getty*, f. 2r (portada): «De la Biblioth[eca] del Coll[egio] M[ay]or de Cuenca».

Cinco folios insertados en la primera parte del *Getty* (folios 3-7) documentan el hecho de que, en su ruta por La Paz, La Plata, Potosí, Tucumán y Buenos Aires, Murúa iba solicitando y acumulando cartas de recomendación, escritas por oficiales eclesiásticos y estatales, que le sirvieran para abogar en Madrid por la publicación de su obra<sup>49</sup>. Como hemos visto, en 1596, Murúa había obtenido y hecho copiar en el *Galvin* una carta de recomendación de los caciques del Cuzco para apoyar la publicación de la versión de 1590 de su obra. Quince años después, Murúa solicitó y recibió —para la versión más reciente y definitiva de su obra— el apoyo explícito de una serie de altos funcionarios del virreinato del Perú. Once cartas de recomendación, insertadas en el *Getty*, ofrecen datos importantes sobre el contenido del *dossier* «Historia general» que acompañaba Murúa en su camino.

El título del *Getty*, *Historia general del Piru. Origen y deçendencia de los incas*, es el que se encuentra más frecuentemente empleado en las primeras cartas de recomendación, que llevan fechas de 1611 en adelante<sup>50</sup>. La mención de la obra de Murúa varía de carta en carta, pero se destaca en particular una que está fechada el 12 de mayo de 1612, en Huata, cerca de La Plata (*Getty* folio 5r). Esta carta recomienda la obra, nombrándola «*La famosa historia y relación de los reyes yncas señores deste rreyno del Pirú*» (cursivas mías). No encontramos una fórmula semejante en la portada ni del *Getty* ni del *Galvin*. El título del *Galvin*, tal y como se lo ve hoy en un folio de soporte (por lo tanto, del periodo posterior al desmembramiento del manuscrito), también difiere: «Historia del origen y Genealogía Real de los Reyes ingas del Piru»<sup>51</sup>. No obstante, la expresión «la famosa ystoria y relación» aparece como título de la obra de Murúa en el interior del *Galvin*. Al principio y al final de la tabla de contenidos (los folios originales 148 y 150), el título que se refiere a la obra corresponde exactamente al título indicado en la carta de recomendación del 12 de mayo de 1612 (cursivas mías):

Tabla de los capitulos que ay En este pressente libro, De *la famosa ystoria y relacion*, Del origen principio y generalogia [sic] de los grandes Reyes y señores que fueron deste Reyno del piru (148r).

---

<sup>49</sup> Están seguidas (ff. 8-11) por documentos oficiales relacionados con las aprobaciones de la orden mercedaria y del Consejo Real.

<sup>50</sup> Por ejemplo, una carta del 25 de agosto de 1611 se refiere a «un libro titulado *Historia general de Pirú*» (f. 4r); otra, del 9 de junio de 1611, describe «un libro yntitulado la ystoria general» (f. 5r).

<sup>51</sup> Este es el título de la «copia de Loyola», reproducido en la portada de la edición de Bayle (Murúa 1946).

y, al final:

con que se da fin a este libro de *la famosa ystoria* de los yngas Reyes y señores que fueron deste rreyno del piru. año de 1590 (150r).

Podemos concluir que el título «La famosa ystoria y relación...» pertenece a la época anterior al desmembramiento del *Galvin*, lo que significa que fue el título empleado en 1596 por Murúa para la versión *Galvin* de su obra. Sin duda había sido también el título de la versión de 1590.

A no ser que se postule que el *Getty* llevaba el mismo título que el *Galvin* antes de 1613<sup>52</sup>, parece indiscutible que el *Galvin* acompañaba al *Getty* al hacer Murúa su peregrinación por Sudamérica con destino a España. Además, la portada original del *Galvin* debe haber llevado este título durante la redacción en Huata de la carta de recomendación del 12 de mayo de 1612. El *Galvin* estaba por lo tanto íntegro en el momento de la partida de Murúa para España, y pertenecía al *dossier* de historia y etnografía peruanas que Murúa presentaba a importantes oficiales eclesiásticos y civiles a lo largo de su camino<sup>53</sup>.

#### 4.2 El programa de ilustración del *Getty* y algunos dibujos de Guaman Poma

En un momento determinado, Murúa inició un programa de ilustración para el *Getty* en un formato más o menos semejante al que había seguido en el *Galvin*<sup>54</sup>. Los escribas del *Getty* habían dejado en blanco una página antes de cada capítulo a la vez que abandonaron dos otros aspectos del patrón que Murúa había seguido en el *Galvin*. En el *Getty* un capítulo no se limita a una sola página de texto, y un tema no se limita a un solo capítulo. El tratamiento de los distintos reinados de los incas nos servirá de ejemplo. Tales exposiciones abarcaban varios capítulos, muchos de los cuales ocupaban más de una página. Así, cuando en el *Galvin* Murúa cuenta la historia del reinado de cada Inca en un solo capítulo de una sola página, en el *Getty*, sus relatos del reinado del noveno rey, inca Pachacuti Yupanqui,

---

<sup>52</sup> Las cartas de recomendación de 1611 desmienten esta hipótesis, así como el hecho de que uno de los primeros folios del *Galvin* llevaba una variante adicional (de la mano de Murúa) del título que prefigura el del *Getty*: «Ystoria general e libro del origen y descendencia etc.» (ver *Getty* f. 307v).

<sup>53</sup> Es de notar que ninguna carta de recomendación sudamericana menciona las ilustraciones del *Galvin* ni las del *Getty*, y que las cartas de aprobación oficial del *Getty* en 1615 y 1616 igualmente silencian esta dimensión de la obra de Murúa.

<sup>54</sup> Los historiadores de arte que se han ocupado del asunto consideran las ilustraciones del *Getty* como representativas de un estilo «europeo» (Cummins 2008: 150-151), pero producidas en el Perú antes de la partida de Murúa para España.

y de los reinados posteriores se extienden todos sobre varios capítulos —y estos, de extensión no fija sino variable—.

Solo el libro 1 del *Getty* llegó a ilustrarse, y esto solo parcialmente<sup>55</sup>. Por ser la estructura del *Getty* tal que había páginas en blanco entre todos sus capítulos, al artista del *Getty* se le ocurrió que no solo tenía que crear un frontispicio para cada rey y cada reina de la dinastía (se puede denominarlos frontispicios «primarios» o «dinásticos»), sino también para todos los capítulos que narraran la historia dinástica inca. Así, además de los veinticuatro frontispicios primarios —doce reyes y doce reinas—, el ilustrador habría tenido que crear treinta y cinco frontispicios «secundarios». En realidad, solo creó veintiún frontispicios primarios y nueve frontispicios secundarios. Esto significa que abandonó el proyecto en medio de la serie de los diez capítulos dedicados al reinado del undécimo inca, Huayna Capac. Quedaron sin iluminar los capítulos restantes que trataban de Huayna Capac, su esposa Rahua Ocllo, el duodécimo soberano Huascar y su esposa Chuquillantú. En definitiva, faltaban en el *Getty* tres frontispicios primarios de dichos personajes reales (Rahua Ocllo, Huascar y Chuquillantú) y veintiséis frontispicios secundarios: cinco relacionados con Huayna Capac, veintiún con Huascar.

Tres de los cuatro folios del *Galvin* insertados en el *Getty* cumplieron, en su nuevo contexto, con la tarea de salvar el programa de ilustración del *Getty* reducido a su mínimo aceptable, es decir, limitado a la secuencia de frontispicios primarios. Estos respondían a la importante necesidad de presentar iconográficamente la línea dinástica de los reyes incas que precedieron al monarca español Carlos V, «sucesor legítimo» de Huascar. Otra consecuencia de la aplicación de esta idea fue la eliminación de todos los frontispicios secundarios del *Getty*. De hecho, los nueve frontispicios secundarios llevan anotaciones que indican que no debían ser reproducidos. Tal es el significado de las palabras «No se a de pintar» o simplemente, «No» que fueron inscritas en la parte superior de estos nueve dibujos<sup>56</sup>. Esta eliminación de los nueve frontispicios secundarios es el corolario de la incorporación de los tres frontispicios sacados del *Galvin* e incorporados en el *Getty*, que completan la serie primaria o dinástica.

Este ajuste, a la vez extensivo y restrictivo, al programa de ilustración del *Getty* se ha vuelto especialmente revelador con la identificación por Rolena Adorno de

---

<sup>55</sup> Aparte de los tres dibujos del *Galvin* transferidos al primer libro del *Getty*, un cuarto frontispicio, que se encontraba en los folios preliminares del *Galvin*, fue reciclado como frontispicio al libro 3 del *Getty* (*Getty* f. 307r). Con esta única excepción, los libros 2 y 3 del *Getty* no contienen ilustraciones.

<sup>56</sup> Ver Adorno y Boserup 2005: 208, nota 168; Adorno 2008: 103-104.

la mano que redactó las referidas anotaciones para reclamar la eliminación de los frontispicios secundarios. Esta mano era la de fray Alonso Remón (1561-1632), cronista, miembro de la Orden de la Merced a la que también pertenecía Murúa y censor encargado del examen de su manuscrito (Adorno 2008: 103). Del análisis que Adorno hizo de este examen, se desprende que Remón actuó más de consejero y editor de la obra de Murúa que de censor (Adorno 2008: 103-113). Es verdad que eliminó una descripción de las fiestas organizadas en 1606 en el Cuzco para celebrar el nacimiento del príncipe Felipe (el futuro rey Felipe IV) y borró varios pasajes sin duda muy importantes para Murúa, entre otros un largo texto muy crítico de la conducta del capitán conquistador Francisco Pizarro.

Pero el objetivo de Remón, según el análisis de Adorno, era una «censura amistosa» que apuntaba a permitir que la obra pasara sin obstáculos ni reparos por las manos de las autoridades eclesiásticas para recibir el visto bueno de la censura real. Una vez desempeñado su papel, que se situaba a medio camino entre el de editor y de censor, Remón recomendó a su superior (el general de la Orden mercedaria, Francisco de Ribera) que diera el *imprimatur* eclesiástico (*Getty* folio 10r), antes de que el escribano de cámara realizara el examen político del *Getty* (folio 11r). Es plausible que Murúa, después de pasar tantos años fuera de España, se dejara guiar por Remón, muy informado sobre la cultura política de la cámara del Rey. En este contexto, tenemos que interrogarnos sobre la elección a primera vista sorprendente de dos de los cuatro folios trasladados del *Galvin* al *Getty*.

#### 4.3 Elección y ubicación de los «retratos» de Huascar y de Chuquillantu

La preocupación de fray Alonso Remón por las ilustraciones secundarias revela que la transposición de imágenes del *Galvin* al *Getty* no era solo una cuestión de simple embellecimiento del manuscrito. No nos parece osado suponer que el riesgo de ver el *Getty* privado de sus frontispicios principales desempeñó un papel importante, por no decir determinante, en la decisión de Murúa de desmembrar el *Galvin* e incorporar una parte de sus componentes en el *Getty*.

Ya hemos observado que entre los frontispicios del *Galvin* traspasados al *Getty*, el retrato de Rahua Ocllo, esposa de Huayna Capac, cumplía la misma función en un manuscrito y otro. Se trata de un caso de reciclaje simple entre el origen (el *Galvin*) y la localización final (el *Getty*). Al contrario, los dibujos insertados en el *Getty* para representar a Huascar y su esposa Chuquillantu no fueron extraídos del libro 1 del *Galvin* dedicado a la realeza inca y, por ende, no pueden ser considerados como verdaderos retratos dinásticos. Fueron sacados del libro 3 del *Galvin*, titulado «Del gobierno que los yngas y señores tubieron antes que los

Españoles viniesen a este rreyno del piru»<sup>57</sup>, que trata de las instituciones estatales incaicas. De hecho, el retrato dinástico auténtico de Huascar se reubicó en su lugar original durante la reconstrucción del *Galvin* (frontispicio del libro 1, capítulo 14, folio ~20v; ver la figura 8). En cambio, el folio del *Galvin* en el que se encontraba el retrato dinástico de su esposa había desaparecido. En su lugar (folio [33v]) solo queda el folio de soporte correspondiente, folio \*33v, que está en blanco, frente al capítulo 27 del libro 1, folio 34r: «De la Hermossa Chuquillanto vltima Reina y señora muger de Guascar». Así, en vez de completar el conjunto de retratos dinásticos del *Getty* recurriendo a los que figuraban en el libro 1 del *Galvin*, en dos casos Murúa eligió frontispicios del libro 3 que representaban genéricamente las procesiones reales. Los monarcas presentes en este tipo de ilustraciones no eran personajes individualizados. ¿Por qué utilizarlos en estas condiciones?

Para contestar a esta pregunta, es necesario analizar la narración de la historia de los reyes incas que se halla en el libro 1 del *Getty*. Al pasar del *Galvin* al *Getty*, Murúa transformó las tres series consecutivas de narraciones —las biografías de los reyes, de las reinas, y de los «príncipes y capitanes del inca» (*Galvin*, libros 1 y 2)— en una sola narración estructurada por la sucesión de los reinados. A cada reinado corresponde la evocación de la pareja real y la de los príncipes y los generales (*Getty* libro 1). Esta estructura funcionaba de forma satisfactoria en el *Getty* para los ocho primeros reinados, porque Murúa tenía poca información al respecto. Pero desde el reinado del noveno monarca, inca Pachacuti Yupanqui, tenía más información disponible en cuanto a la historia política y militar de los reyes y sus generales, información que faltaba en el caso de las reinas. Así, la historia de inca Pachacuti Yupanqui (el noveno Inca) ocupa cuatro capítulos, seguidos por un solo capítulo dedicado a su esposa; Tupa Inca Yupanqui (el décimo) ocupa tres capítulos, y el undécimo Inca, Huayna Capac, diez. Finalmente, Huascar ocupa veintidós capítulos (capítulos 39-60, en total casi 50 folios, que tratan también de Atahualpa y Pizarro), seguidos por un solo capítulo sobre su esposa Chuquillantu.

Murúa no ignoraba que había puesto al lector a prueba con los diez capítulos sobre Huayna Capac y los veintidós sobre Huascar. De hecho, anticipa una crítica de su manera de componer el libro al inicio del capítulo 61, escribiendo: «Por guardar el orden con que empezamos este libro, que después de la Vida y successos del ynga se ponga la de su muger, aunque en la vida de Huascar Inga se a tratado especialmente de la Coya Chuquillanto, y por otro nombre Chuquihuipa, su muger,

---

<sup>57</sup> Este título original del libro 3 del *Galvin* se encuentra en el folio *Galvin* [52r] = *Getty* 84v (portada del libro 3) y en la tabla de contenidos del *Galvin*, f. -149r. En la etapa 3, en el folio de soporte *Galvin* \*52r, Murúa escribió «Libro 3º Del gouierno deste Reyno del Piru».

y su casamiento y sucesos, por auer ydo mezclados con los de su marido [capítulo 43], aquí solo breuemente diré algunas tocantes a esta *Coya*». Evidentemente, este problema de orden y balance del texto era aún más serio en cuanto a su programa de ilustración: el retrato dinástico de Chuquillantú iba a quedarse separado del de su esposo por unos cincuenta folios.

Era sin duda inaceptable presentar una serie incompleta de los monarcas. En materia de retratos de los «predecesores» incas del rey de España, cabe imaginarse que era una política de todo o nada, si el manuscrito debía recibir la aprobación real. Murúa se encontraba ante un dilema. Si usaba los «auténticos» retratos dinásticos del libro 1 del *Galvin* y los colocaba según «el orden con que empezamos este libro» (capítulos 39 y 61), el retrato de Chuquillantú quedaría muy lejos del retrato de su esposo. Si colocaba los retratos auténticos lo más cerca posible uno de otro, como frontispicios de los capítulos 41 y 43 (donde ahora se encuentran los retratos «falsos» que representan a Huascar y Chuquillantú), el lector resultaría desorientado al encontrar, dieciocho capítulos más tarde (capítulo 61), el capítulo que debería acompañar al retrato dinástico y auténtico de Chuquillantú ya expuesto como el frontispicio al capítulo 43.

Para resolver este problema, Murúa efectuó una doble ruptura con la idea fundamental de su «programa de ilustración» y con la del «orden y balance» del libro. Por un lado, abandonó los retratos dinásticos «auténticos» del *Galvin* y eligió otros. Por otro, Murúa reubicó estos seudorretratos de Huascar y de Chuquillantú, abandonando el «orden del libro», es decir, la estructura textual del libro 1.

En el libro 3 del *Galvin*, Murúa encontró otros dos frontispicios, que de algún modo podían constituir una pareja real y al mismo tiempo ilustrar un acontecimiento del reinado de Huascar (*Galvin*, folios 52v y 61v, que se vuelven en *Getty*, folios 84r y 89r)<sup>58</sup>. Siendo profusamente documentada la letra de Murúa, como ya se ha dicho, no cabe duda de que él mismo fue quien escribió en la parte superior de las dos imágenes las menciones «guascar ynga» y «chuquillanto muger de guascar ynga»<sup>59</sup>, respectivamente. Así, al insertar estos dibujos de las procesiones ceremoniales en el *Getty*, Murúa volvió a definirlos: los convirtió en retratos dinásticos.

<sup>58</sup> Quienquiera que fuera el que organizara la etapa 3 sabía de antemano que los ff. 52 y 61 del *Galvin* (ff. 84 y 89 del *Getty*) no figurarían en la reconstrucción: el «lugar» del f. 52 fue «ocupado» por otro folio (el 53; ver el apéndice 2) y no se preparó ningún espacio para reincorporar el f. 61 (ver el apéndice 3, nota 69).

<sup>59</sup> La inserción de estos dibujos en el *Getty* se comenta en la sección 3.2.

Así, el «falso» retrato de Huascar (que puede ser visto como un rey en un momento, por ejemplo, de triunfo militar) no estaba insertado en el *Getty* donde se lo esperaba como retrato dinástico, es decir, al principio del capítulo 39: «De lo que ordeno Huaina Capac en su testamento y de como alçaron por ynga a Tupa Cusi Hualpa y por otro nombre Huascar Ynga». En cambio, Murúa lo insertó al principio del capítulo 41: «Del solene triumpho [arreglado por Huascar] con que entró el ejército de Huaina Capac [en ese momento difunto] en el Cuzco». Por su parte, el «falso» retrato de Chuquillantú no se encontraba al principio del capítulo 61: «De la coya Chuqui Huipa [= Chuquillantú] muger de Huascar Ynga», sino anteriormente, al principio del capítulo 43, es decir, tan pronto como se mencionaba su nombre en el título de un capítulo (también en un contexto de fiestas y procesiones): «De como Huascar Inga se casso con su hermana Chuqui Huipa y de las grandes fiestas que en el cassamiento se hicieron». Así, el dibujo sacado del *Galvin* representa a Chuquillantú en fiesta y procesión «nupcial», paralelamente a la procesión «triumfal» de su marido<sup>60</sup>.

Con estas manipulaciones, que presuponen un perfecto conocimiento del *Galvin* y del *Getty*, Murúa completó la serie de 12 × 2 retratos primarios o dinásticos (reyes y reinas) sin separar excesivamente el seudorretrato de Chuquillantú del de su esposo (*Getty*, folios 84r y 89r)<sup>61</sup>.

En definitiva, la terminación de la serie de retratos dinásticos del *Getty* requirió el uso de cinco bifolios del *Galvin*, alterando así cada uno de los tres primeros cuadernos, hasta el folio 63 inclusive (ver tabla 2). El primer cuaderno original

---

<sup>60</sup> La imagen que ilustra a «Huascar Inca» (*Getty*, f. 84) tiene tres significados diferentes: 1) originalmente, en el *Galvin*, es una procesión real que representa a un inca montado en su litera real; 2) como frontispicio al capítulo 43 del *Getty*, es Huascar durante su entrada triunfal en el Cuzco con el ejército de su padre fallecido; 3) finalmente, en la serie de los retratos dinásticos del *Getty*, es Huascar, el duodécimo (y último) soberano Inca. Sufrir una serie de transformaciones parecidas la imagen que al tercer nivel representa a «Chuquillantú».

<sup>61</sup> La posición normal del frontispicio de Huascar (siguiendo «la orden del libro»), es decir, inmediatamente antes del capítulo 39, está ocupada por el retrato dinástico de la madre de Huascar por la necesidad de colocar su retrato al final del capítulo que la describe (capítulo 38, ver la sección 3.2). Se podría suponer, por consiguiente, que esta colisión de dos frontispicios dinásticos haya contribuido a la decisión de Murúa de omitir los retratos auténticos de Huascar y su esposa y, en cambio, buscar otra pareja de entre los dibujos del *Galvin* e introducirlos más adelante en su narración (sin estatus de frontispicios dinásticos). Sin embargo, Murúa tenía la opción de repetir la operación que ya había realizado en el caso de Rahua Ocllo, es decir, colocar el retrato auténtico de Huascar (*Galvin*, f. 20v) inmediatamente después del capítulo que narra su ascenso al trono. Por eso parece probable que, para Murúa, el desafío gráfico que la colocación de la última pareja real inca le causaba tenía su origen en la estructura literaria del libro, en esa circunstancia en conflicto con su contenido.

(folio 0 [portada] + folios 1-23) fue deshecho en sus elementos constitutivos, los cuales fueron armados de nuevo en dos cuadernos de tamaño menor (folios \*A-\*C + \*8-\*13 y folios \*14-\*23, respectivamente). En el total de los 44 folios separados (22 bifolios), no menos de 24 (12 bifolios) pertenecían al original cuaderno 1. A partir del folio 24 ningún cuaderno fue enteramente desmantelado; en cambio, bifolios individuales fueron separados de la estructura de los cuadernos. Siete bifolios fueron quitados de los cuadernos 2-4, mientras que ninguno fue quitado de los cuadernos 5 y 6. Finalmente, tres bifolios (136+156, 137+155, 143+149) fueron extraídos del séptimo y último cuaderno, además de la pérdida de cuatro folios individuales ([151]-[154]), probablemente con suplementos textuales compactos y sin imágenes y por esta razón inútiles en el contexto de la reconstrucción del manuscrito (etapa 3), siendo situados después del último folio de la versión Galvin de la crónica de Murúa.

Por lo tanto, la preparación del *Getty* para los censores reales parece ser el contexto que explica numerosos aspectos de las últimas etapas (2 y 3) de la evolución del *Galvin*. Así, fue en Madrid, antes de mediados de octubre de 1615 (la aprobación del censor real es del 22 de dicho mes), donde y cuando se desarmó parcialmente el manuscrito *Galvin* para que algunos de sus elementos sirvieran para completar el programa de ilustración del *Getty*. El manuscrito *Getty* recibió el *imprimatur* del rey el 26 de mayo de 1616 (Murúa 2008, folio 11r).

En cuanto a la reconstrucción del *Galvin* (etapa 3), el asistente de Murúa, en esta fase final, se revela buen conocedor de los archivos españoles. En efecto, por propia iniciativa, agregó a varios títulos de capítulos algunas plumadas que son típicas de los documentos del Medievo español tardío (ver los folios \*19r, \*20r, \*21r [figura 8], \*22r, \*42r, \*44r), pero ajenas al escriba del *Galvin*, al propio Murúa y a sus asistentes anteriores. Además, este último asistente, como hemos visto, tenía cierta dificultad para leer la letra del escriba principal, porque dejó en blanco espacios donde no sabía completar el pasaje a transcribir (Murúa tuvo que hacerlo) y cometió por lo menos un error que no se esperaba por parte de un copista que trabajaba en el Perú<sup>62</sup>. Esto confirmaría que estas operaciones fueron realizadas en España. Sin embargo, Nancy Turner ha aseverado que la reencuadernación del *Galvin* ocurrió en el Perú, porque el hilo utilizado para la costura es de color azul, fenómeno documentado en el Perú pero poco usual en España (Turner 2014: 101-102).

---

<sup>62</sup> *Galvin* f. \*15r, línea 5: «Hanan cuzco y Uran [sic; la forma correcta es Urin] cusco». Esta frase está copiada del folio pegado en su verso, y por consiguiente ocultado, que contiene el texto original de 1596. De los veintidós folios pegados del *Galvin*, en dieciocho de los casos el texto tapado en el recto o el verso ha sido copiado en un folio de soporte y así «salvado».

La afirmación de Turner está documentada por investigaciones científicas sobre este tema, y la evidencia resultaría convincente si Murúa hubiera pasado toda su vida en España, sin acceso a la cultura material peruana. Al contrario, por haber regresado recientemente de una larga estadía (toda su vida profesional) en el Perú, no se puede excluir la posibilidad de haber traído a la Metrópoli no solo impresiones vívidas de algunas de las tradiciones artesanales peruanas que había observado<sup>63</sup>, sino también algunos de los artefactos locales empleados en el ejercicio de tales artesanías, por ejemplo, hilos de color azul.

## 5. Conclusiones

La investigación sobre el manuscrito *Galvin* que Rolena Adorno y yo hemos emprendido ha sido codicológica, es decir, ha consistido en someter a una aproximación «arqueológica» —para usar una metáfora común— de *un libro manuscrito*, en el presente caso, un códice. Hemos intentado prestar una atención minuciosa a toda la materia presente en el *Galvin*, desde la calidad del papel que lo compone hasta las estructuras textuales y gráficas que contiene. Al considerar la materia en su totalidad, evitando en lo posible aplicar modelos de interpretación preconcebidos, hemos intentado definir una serie de «niveles» (o «etapas», para retomar la metáfora temporal empleada en la presente contribución) sincrónicos de actividades y hechos en la vida del manuscrito. Estos niveles, los consideramos significativos de por sí, sobre todo cuando se ordenan en una secuencia cronológica que permite proponer una «historia», más o menos completa, de la evolución de este libro manuscrito. Hemos favorecido explicaciones y modelos sencillos antes que otros complicados, pero no hemos dejado de sugerir soluciones complejas cuando era imposible interpretar los hechos observados de otra manera. Es importante notar que la reconstitución por la vía codicológica de la historia de un manuscrito en forma de códex, resulta especialmente exigente para el investigador, privándolo de la libertad de centrarse a su antojo en una sola dimensión —cualquiera que sea, paleográfica, decorativa, etcétera— del manuscrito. A este respecto, el método codicológico contrasta con las aproximaciones que enfocan un solo aspecto, o algunos pocos, de un manuscrito.

---

<sup>63</sup> Como ya se ha mencionado, la última página del *Galvin* (f. 150v) contiene un «texto» caligrafiado por el escriba de este manuscrito que describe la estructura de una bufanda o correa llevada puesta por las reinas incaicas en festivales grandes («Memoria de un famosso chumbi...»). Juan Ossio ha subrayado la «afición excesiva de textiles» por parte de Murúa (Ossio 2008: 81). Es también bastante conocido el dibujo de Guaman Poma, revelador de su mala opinión de Murúa, que representa a este castigando violentamente a una mujer andina mientras tejía (*Nueva corónica y buen gobierno*: 647 [661]).

A continuación, resumo las cinco conclusiones más significativas de nuestras investigaciones sobre el manuscrito *Galvin*.

- (1) El *Galvin* no consta de elementos dispares constituidos de borradores anteriores, como lo pensaba Manuel Ballesteros. Es un manuscrito en sí, integral y anterior a la versión *Getty* de la *Historia general del Perú*. Todos los elementos materiales del *Galvin*, aparte de los bifolios de soporte, proceden del propio *Galvin*. Se separaron cuatro folios del *Galvin* que fueron insertados en el *Getty*. Tres de estos folios presentan un dibujo de la mano de Guaman Poma. No se encuentran ni en el *Galvin* ni en el *Getty* indicios materiales de la existencia de «otros borradores» de Murúa. Solo el *Galvin* cumplía esta función. El «taller artesanal de Guaman Poma» es una hipótesis no documentada.
- (2) La aportación casi única de Guaman Poma al *Galvin* consistió en la creación de frontispicios donde quedaba espacio para ellos; lo hizo muy a la postre, después de que Murúa añadió al manuscrito muchos textos suplementarios en previsión de una nueva versión de su obra.
- (3) El *Galvin* no muestra ninguna influencia de Guaman Poma sobre el contenido textual de la obra de Murúa. Si se produjo tal influencia, habría que buscarla y documentarla a partir de la versión elaborada por Murúa posteriormente a la intervención de Guaman Poma en el *Galvin*, es decir, en el texto del manuscrito *Getty*.
- (4) No fue en el Perú, antes de su regreso a España, sino en Madrid, una vez llegado, cuando Murúa, bajo la presión anticipada de la censura real y siguiendo los consejos de fray Alonso Remón, se decidió a aprovechar el *Galvin* e incorporar cuatro de sus folios al *Getty* para la mayor coherencia gráfica y simbólica de este. La censura real subsiguiente se centró sin duda en otros aspectos de la obra, especialmente el juicio de Murúa sobre la conducta de la guerra de conquista y el comportamiento de algunos de los misioneros (Adorno 2008: 113-116). El *Galvin*, guardado por Murúa como suplemento gráfico del *Getty*, no fue sometido a la censura. La reconstrucción del *Galvin*, con lo que quedaba de los folios recortados y con la ayuda de un escriba madrileño profesional y concienzudo —pero poco versado en las realidades peruanas (ver nota 62)— aconteció probablemente antes de saber que no se iba a publicar el *Getty*, ya fuera por falta de apoyo y recursos financieros, como lo sugiere Adorno (2008: 118-121), o por otra razón.

- (5) El análisis del *Galvin* revela el contraste entre el estado actual de este manuscrito y su estado en el momento en que Guaman Poma lo adornó con sus dibujos. Si se deja aparte la interpretación del *Galvin* basada en la «copia de Loyola», ya obsoleta, la edición facsímil del *Galvin* publicada en 2004 deja paso a nuevas investigaciones, no sobre la contribución de Guaman Poma a la obra de Murúa, sino sobre la influencia de esta en Guaman Poma y su proyecto de *Nueva corónica*. Se trata de una doble influencia: mientras que determinados aspectos formales unen el *Galvin* con la *Nueva corónica*, la lectura profundizada por Guaman Poma de la versión *Galvin* de la obra de Murúa —requisito imprescindible para su tarea de artista ilustrador— pudo convencer al futuro cronista andino de la necesidad urgente de redactar una «nueva» crónica, cuyo mensaje político no tendría nada que ver con los objetivos literarios y estéticos de la obra historiográfica de fray Martín de Murúa.

No quisiera terminar esta contribución sin agradecer a la profesora Rolena Adorno, quien se ha tomado la molestia de examinar minuciosamente su contenido y forma. En su esencia, el presente trabajo retoma desarrollándolos —por primera vez en español— los resultados de las investigaciones que a partir de 2004 efectuamos sobre los manuscritos de Murúa, y explora algunas hipótesis hasta hoy sin publicar sobre el papel del manuscrito *Galvin* en la preparación del manuscrito *Getty* para la censura. Soy, por supuesto, enteramente responsable de cualquier deficiencia que quede. También señalo mi deuda con Nancy Turner y Karen Trentelman, ambas del Getty Research Institute, por compartir conmigo sus trabajos en prensa y por permitirme, en el mejor espíritu de colaboración científica, comentar nuestras divergencias de opinión.

## APÉNDICE 1. Los escudos reales en los retratos de las reinas y el enmarcado de las páginas del *Galvin*

Existe un consenso general para sostener que los escudos reales pintados en el ángulo superior izquierdo de cada uno de los retratos de las reinas fueron creados por Guaman Poma (ver la figura 1)<sup>64</sup>. Thomas Cummins ha observado, además, que el enmarcado de los escudos está integrado dentro de los marcos de las páginas que contienen los retratos de las mismas reinas; según él, esto significa que los marcos dibujados para los escudos fueron elementos consubstanciales a la composición de los retratos de las reinas, tal como Murúa los había planeado y el artista anónimo los había realizado, dejando vacíos los espacios que más tarde llevarían el contenido gráfico de los mismos escudos, creados y pintados por Guaman Poma. Cummins piensa que el motivo de Murúa, al encargar al artista anónimo que preparara espacios para la incorporación de escudos en los retratos de las *coyas*, fue el deseo de atribuir a los incas una filiación por línea materna. En este caso, forzoso es admitir que el cronista mercedario cambió de parecer al respecto, ya que, cuando trabajó sobre el manuscrito *Getty*, optó por una filiación patrilineal y mandó colocar escudos reales al lado de los retratos de los reyes (Cummins 2008: 169-170; 173 nota 72).

Sin embargo, tal cambio completo de opinión por parte de Murúa («*a radical alteration*» que «*reconfigures the nature of dynastic relations*», Cummins 2008: 154, 156) no se apoya en ninguna evidencia textual ni en el *Galvin* ni en el *Getty*. Como se ha mencionado varias veces, Murúa organiza sus biografías de reyes, reinas y capitanes de modo diferente en sus dos manuscritos (Cummins 2008: 169): en el *Galvin* figuran como grupos distintos y paralelos, cada uno presentado cronológicamente, mientras que en el *Getty* forman una sola secuencia cronológica. Pero hay que reconocer que este cambio de estructuración literaria no desemboca en consecuencias pertinentes en cuanto al tema de la descendencia real, patrilineal o matrilineal, pues, en ambos manuscritos, la jerarquía inca-coya-capitán está estrictamente mantenida.

Existe una explicación más sencilla para las composiciones escudo/retrato. Ya la hemos sugerido en la sección 3.1. Se basa en dos observaciones: (a) el enmarcado de los retratos de las reinas no pertenece a la etapa 1 B (el artista anónimo) sino a la etapa 1 D (Guaman Poma); (b) los escudos se ubican en los retratos de las

---

<sup>64</sup> Aparte de que reconocemos su estilo personal, el análisis de los pigmentos ha revelado que la gama de colores empleada en los escudos de armas es una porción de la gama de colores que Guaman Poma utilizó en el resto del *Galvin*; ver Trentelman 2014: 117-123.

reinas porque no había espacio para ellos en los retratos de los reyes después de que Murúa, en la etapa 1 C, les había añadido textos suplementarios.

(a) Casi todas las trescientas páginas del *Galvin* están enmarcadas. La interpretación de un conjunto particular de marcos, por ejemplo, los que enmarcan los retratos de las doce reinas, debe ser considerada en este contexto general. Podemos resumir en diez puntos los diversos pasos del proceso de enmarcado de los rectos y versos de la etapa 1 A a la 1 D, tomando en cuenta especialmente los marcos de los retratos reales:

En la etapa 1 A:

- 1) Rectos: se crea un rayado por lápiz o punta de plomo.
- 2) Rectos: al caligrafiar el texto, palabras o letras ocasionalmente trasgreden el margen derecho del rayado.
- 3) Rectos: enmarcado con pluma del texto caligrafiado<sup>65</sup>.
- 4) Versos: el marco con pluma en el recto está visible en el verso a través de la hoja y así puede servir de marco virtual de texto o dibujo.

En la etapa 1 B:

- 5) Versos provistos de retratos de los reyes: el artista anónimo crea retratos de los doce reyes con dimensiones que corresponden a las exigencias del espacio disponible dentro del marco en el recto, visible a través de la hoja.
- 6) Versos provistos de retratos de los reyes: el artista anónimo pinta marcos de color rosado<sup>66</sup> alrededor de la mayoría de los retratos, siguiendo las líneas del marco visible del recto, ver figura 8.
- 7) Versos provistos de retratos de las reinas: el artista anónimo crea retratos de las doce reinas, según las exigencias del espacio disponible dentro del marco en el recto, visible a través de la hoja; deja estos retratos sin enmarcar.

<sup>65</sup> Quienquiera que fuera, el que en esta etapa dibujó con tinta el trazado del margen interior vertical se cuidó de no violar ningún elemento textual con la línea de este enmarcado. En cambio, en cierto número de casos en los que letras habían traspasado el límite derecho de la zona dedicada al texto, el trazado del marco fue interrumpido y reanudado debajo de la línea que había ligeramente ultrapasado el límite (ver ff. 58r, 60r, 66r, 67r, 69r, etc.).

<sup>66</sup> El pigmento de color rosado se encuentra en la gama de colores empleada por el artista anónimo; véase Trentelman 2014: 118, 122.

En la etapa 1 C:

- 8) Versos provistos de retratos de los reyes: Murúa inscribe canciones en quechua al lado de los retratos; con una sola excepción, folio 14; estos textos no ultrapasan las líneas del enmarcado de color rosado.

En la etapa 1 D:

9. Versos provistos de retratos de las reinas pintados por el artista anónimo: en cada retrato, en el ángulo superior izquierdo, siguiendo por el lado superior e izquierdo las líneas del marco interior del doble marco trazado con tinta negra en el recto, Guaman Poma añade un escudo real de su propia fantasía, dándole la dimensión máxima compatible con el espacio disponible a la izquierda de la cabeza de la reina (ver figura 1).
10. Versos provistos de retratos de las reinas (del artista anónimo) y de escudos reales (de Guaman Poma): Guaman Poma completa el doble marco de la página entera, siguiendo de nuevo las líneas del doble marco situado en el recto pero visible a través de la hoja, de tal manera que el escudo parece estrechamente integrado al marco del retrato de la reina (ver figura 1).

El enmarcado general de los versos por Guaman Poma (etapa 1 D) abarca todo el *Galvin*. Están enmarcados con la misma técnica no solo los frontispicios de página completa de Guaman Poma (ver figuras 4, 6, 7), sino también las páginas que llevan textos suplementarios de Murúa y los pequeños frontispicios (ver figura 5). La operación también incluyó algunos versos sin imágenes cuando el texto añadido por Murúa en la etapa C no lo obstaculizaba (folios 77v, 125v, y cinco casos en el libro 4)<sup>67</sup>.

(b) En su campaña de decoración del *Galvin* (etapa 1 D), Guaman Poma no encontró los retratos de los incas como los había dejado su predecesor, es decir, el artista anónimo. En el intervalo (etapa 1 C) Murúa había transcrito canciones en quechua, con sus traducciones al castellano, en la parte superior de los retratos de los reyes; esto ocurre en cinco de los nueve retratos sobrevivientes (ver figura 8). También, en tres de estos retratos los reyes llevan en la mano un bastón de mando o un arma que reduce el espacio disponible, obstaculizando la introducción de otros elementos. En contraste, existían espacios de tamaño variado en el ángulo superior izquierdo de cada uno de los doce retratos de las coyas. Esto hacía posible la inclusión de la serie ya mencionada de escudos reales. Por fin, la ubicación de estos escudos no refleja un conflicto entre dos clases de «reglas de descendencia y

<sup>67</sup> En los libros 2 y 3 hay ocho casos de verso sin imagen ni marco: son los f. 48v, 55v (ver figura 2), 56v, 58v, 60v, 67v, 73v y 122v (ver figura 3); Guaman Poma no pudo enmarcarlos porque en todos estos casos el texto suplementario trasgrede el borde del marco visible del recto del folio.

### En la etapa 1 C:

- 8) Versos provistos de retratos de los reyes: Murúa inscribe canciones en quechua al lado de los retratos; con una sola excepción, folio 14; estos textos no ultrapasan las líneas del enmarcado de color rosado.

### En la etapa 1 D:

9. Versos provistos de retratos de las reinas pintados por el artista anónimo: en cada retrato, en el ángulo superior izquierdo, siguiendo por el lado superior e izquierdo las líneas del marco interior del doble marco trazado con tinta negra en el recto, Guaman Poma añade un escudo real de su propia fantasía, dándole la dimensión máxima compatible con el espacio disponible a la izquierda de la cabeza de la reina (ver figura 1).
10. Versos provistos de retratos de las reinas (del artista anónimo) y de escudos reales (de Guaman Poma): Guaman Poma completa el doble marco de la página entera, siguiendo de nuevo las líneas del doble marco situado en el recto pero visible a través de la hoja, de tal manera que el escudo parece estrechamente integrado al marco del retrato de la reina (ver figura 1).

El enmarcado general de los versos por Guaman Poma (etapa 1 D) abarca todo el *Galvin*. Están enmarcados con la misma técnica no solo los frontispicios de página completa de Guaman Poma (ver figuras 4, 6, 7), sino también las páginas que llevan textos suplementarios de Murúa y los pequeños frontispicios (ver figura 5). La operación también incluyó algunos versos sin imágenes cuando el texto añadido por Murúa en la etapa C no lo obstaculizaba (folios 77v, 125v, y cinco casos en el libro 4)<sup>67</sup>.

(b) En su campaña de decoración del *Galvin* (etapa 1 D), Guaman Poma no encontró los retratos de los incas como los había dejado su predecesor, es decir, el artista anónimo. En el intervalo (etapa 1 C) Murúa había transcrito canciones en quechua, con sus traducciones al castellano, en la parte superior de los retratos de los reyes; esto ocurre en cinco de los nueve retratos sobrevivientes (ver figura 8). También, en tres de estos retratos los reyes llevan en la mano un bastón de mando o un arma que reduce el espacio disponible, obstaculizando la introducción de otros elementos. En contraste, existían espacios de tamaño variado en el ángulo superior izquierdo de cada uno de los doce retratos de las coyas. Esto hacía posible la inclusión de la serie ya mencionada de escudos reales. Por fin, la ubicación de estos escudos no refleja un conflicto entre dos clases de «reglas de descendencia y

<sup>67</sup> En los libros 2 y 3 hay ocho casos de verso sin imagen ni marco: son los f. 48v, 55v (ver figura 2), 56v, 58v, 60v, 67v, 73v y 122v (ver figura 3); Guaman Poma no pudo enmarcarlos porque en todos estos casos el texto suplementario trasgrede el borde del marco visible del recto del folio.

herencia» (*rules of descent and inheritance*, Cummins 2008: 169), sino un episodio del conflicto entre las exigencias espaciales de elementos respectivamente textuales y gráficos que se manifestó a lo largo del proceso complejo de creación y evolución del manuscrito ilustrado.

Para completar el análisis de la relación entre texto, marco e imagen en las distintas etapas, se debe mencionar que los artistas de Murúa crearon sus imágenes de tal manera que solo en cuatro casos violaron el marco «virtual» en la página en que trabajaban. Tres se encuentran en los retratos de los reyes incas (del artista anónimo), folios 9v, 10r (= el folio 10v introducido al revés) y 14v. El cuarto es un dibujo de la mano de Guaman Poma, folio 126v; es un caso complejo pero revelador. En la etapa 1 A, el copista había dejado en blanco un folio entero entre el final del libro 3 y el comienzo del libro 4, y también lo hizo entre el final del libro 4 y la «Ficción». El folio 126 era el folio intermedio entre los libros 3 y 4 en las etapas 1 A y 1 B, y no tiene rayado en su recto. En la etapa 1 C, sin embargo, Murúa había agregado, de su propia mano, un prólogo al libro 4 en el folio 126v, enfrente del capítulo 1, y lo enmarcó, siguiendo el enmarcado del folio 125v que, excepcionalmente, era una página verso con texto y, como tal, provista de un marco trazado con pluma<sup>68</sup>. En el folio 126r, Guaman Poma respetó el marco del verso en la parte inferior de su dibujo, pero a la izquierda trasgredió la línea interior del enmarcado, lo que puede explicar que esta composición pictórica suya no esté enmarcada, en contraste con todas las otras páginas en las cuales creó dibujos.

---

<sup>68</sup> El folio 125v es la última página del libro 3 del *Galvin*, es decir, del manuscrito perdido del cual los libros 1-3 del *Galvin* son una copia. Ya que no había necesidad de un frontispicio en este lugar del manuscrito perdido, Murúa se había permitido extender el último capítulo añadiéndole una página de texto en prosa, en contraste con todos los capítulos anteriores que consistían en una sola página de texto, incluido el último capítulo del libro 1 y del libro 2. Esta página adicional (f. 125v), caligrafiada como parte de la copia en limpio inicial del *Galvin* (etapa 1 A), estaba probablemente ya enmarcada cuando Murúa, en el f. 126v, redactó y enmarcó el prólogo al libro 4 (etapa 1 C).

APÉNDICE 2. ¿Cómo el folio 84 del *Getty* se ajusta al *Galvin* como folio 52?

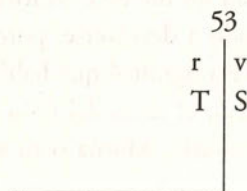
Un caso particular parece contradecir el principio sostenido por Adorno y Boserup (2005; ídem 2008), según el cual todos los elementos que se encuentran hoy en el *Galvin* tienen su origen en el *Galvin* mismo. De hecho, el folio de soporte *Galvin* folio \*52 que, según este principio, debería estar en blanco para permitir una reinstalación o «retorno virtual» del folio 84 del *Getty* («guascar ynga»), está ocupado por otro folio, pegado al folio \*52v. Juan Ossio observó esta paradoja: «Aquel [dibujo] de Huascar Inca cargado en una litera [*Getty* folio 84r] es cierto que no encaja directamente con ninguno de los capítulos del manuscrito que se reproduce en este facsímile [del *Galvin*]» (Ossio 2004: 21). Es correcto afirmar que *Getty* folio 84 no se encaja «directamente», pero esto no quiere decir que la única solución sea postular otra fuente («otro borrador»), aparte del *Galvin*, como lo hace Ossio.

El fenómeno codicológico del folio \*52 del *Galvin* puede ser explicado e ilustrado mediante los cinco diagramas presentados a continuación. Las abreviaturas tienen los significados siguientes: la letra *T* indica un texto copiado en limpio, *D* se refiere a un dibujo, *S* a un texto suplementario y *C* a una copia de *T* o *S*; *r* y *v* indican recto y verso respectivamente; la letra *p* es pegamento y la *m* es la costura en el medio del cuaderno.

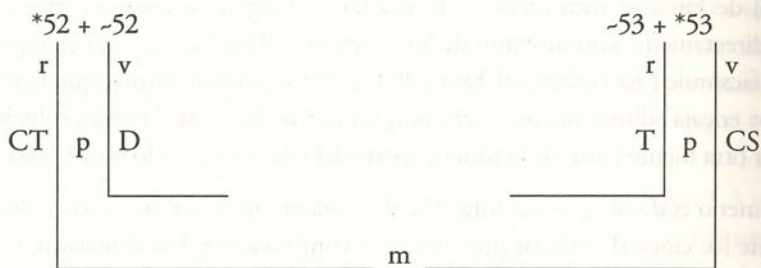
1. En la etapa 1 (A-E), los folios 52 y 53 originales del *Galvin* formaban un bifolio en el centro del tercer cuaderno. El folio 53 no tenía dibujo en su verso, debido a los suplementos textuales (S):



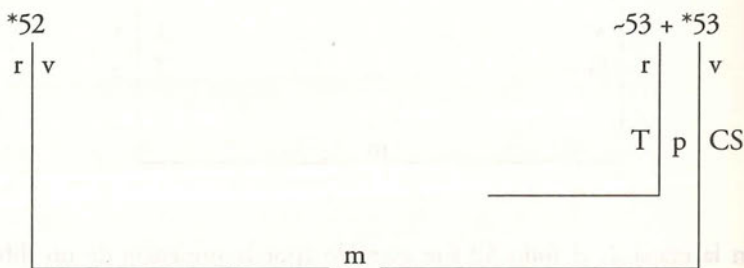
2. En la etapa 2, el folio 52 fue extraído (por la presencia de un dibujo) y reciclado en el *Getty* (folio 84). El folio 53, la otra mitad del bifolio, se había desatado pero fue conservado:



3. En la etapa 3, si los dos folios originales 52 y 53 hubieran estado disponibles, la reconstrucción habría sido sencilla: con la ayuda de un bifolio de soporte \*52 + \*53, el folio 52 habría sido pegado al folio de soporte \*52v, exponiendo el dibujo, después de que el texto (T) del folio 52r estuviera copiado en el folio de soporte \*52r; a su vez el folio original 53 habría sido pegado al folio de soporte \*53r y expondría el texto caligrafiado (T), después de haberse copiado el texto suplementario (S) en el folio \*53v:

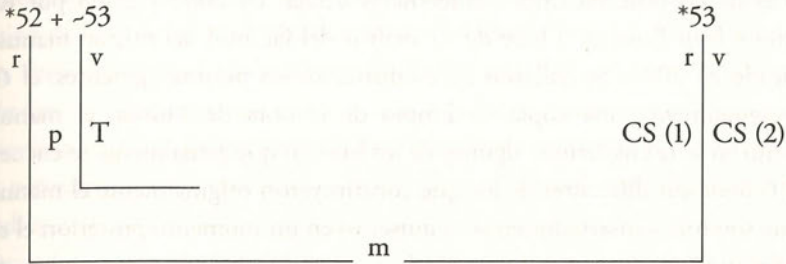


4. Pero esto no corresponde a lo que ocurrió porque el folio 52 del *Galvin* pasó al manuscrito *Getty*. Se podría suponer, entonces, que el folio 53 fuera manipulado de la manera «normal», esto es, pegado al folio de soporte \*53r, mientras que el folio de soporte \*52 se quedara en blanco. Así, habría habido un espacio disponible para reinstalar el folio 52 donde anteriormente se había colocado:



5. Pero la realidad no fue esta: Murúa o su asistente sabía que el folio 52 no estaba destinado a devolverse, porque había sido recientemente insertado en el *Getty*. Esto significó que había tres páginas disponibles (\*52v, \*53r y \*53v) para salvar el texto del folio original 53. Por ser bastante extenso el texto suplementario, Murúa o su asistente eligió aprovecharse del espacio

adicional disponible. Así tomó la decisión de pegar el folio original 53 al folio de soporte \*52v, exponiendo el título y el texto (T) del folio original 53r, después de haber copiado el texto suplementario (S) del folio original 53v, utilizando ambos lados del folio de soporte \*53, recto (1) y verso (2):



¿Qué pasó con el folio \*52r, situado entre el último capítulo del libro 2 y el capítulo 1 del libro 3? En el folio original 52r (*Getty* 84v) se encuentra el título del libro 3, caligrafiado y que se extiende sobre ocho líneas: «El gouierno que estos Reyes y grandes señores yngas tuvieron antes que los españoles viniesen a este Reyno del Piru mui gustosso y con mucha curiosidad. Es como se sigue». En la tabla de contenidos (folio ~149r) la misma frase se encuentra en forma abreviada: «Tabla del gouierno que los yngas y señores tubieron antes que los españoles viniesen a este rreyno del piru», a la cual Murúa, en la etapa 3, agregó «Libro Tercero». En el folio de soporte \*52r, Murúa escribió: «Libro 3º Del gouierno deste Reyno del Piru».

La reinstalación anómala del folio original 53 es única en el *Galvin*, pero es comprensible como resultado de decisiones racionales tomadas dentro del contexto de la reintroducción de folios quitados del *Galvin* y la reconstrucción de este manuscrito —en la medida en que ello fuera posible después de su desmantelamiento—. En definitiva, es verdad que el folio 84 del *Getty*, hoy, no se ajusta tan fácilmente al *Galvin* como lo hacen lo demás folios que fueron separados de este último. Pero esto es solo una cuestión de época: desde que ocurrió la etapa 3, el ajuste no es posible, pero sí lo era de manera normal entre la etapa 2 (la destrucción) y la etapa 3 (la reconstrucción) del manuscrito.

### APÉNDICE 3. ¿Cómo debe interpretarse la extensión variable de los cuadernos del *Galvin*?

Al difundir informaciones sobre los resultados de su examen del manuscrito *Galvin* realizado en 2008 en el Getty Research Institute, Nancy Turner confirmó muchas de las observaciones e inferencias hechas en 2005 y 2008 por Rolena Adorno e Ivan Boserup a base de su análisis del facsímil del mismo manuscrito, publicado en 2004. Se hallaron así confirmados los puntos siguientes: el *Galvin* fue originalmente una copia en limpio de la obra de Murúa; el manuscrito consistió en siete cuadernos; algunos de los bifolios que actualmente se encuentran en el *Galvin* son diferentes de los que constituyeron originalmente el manuscrito porque son folios insertados en el manuscrito en un momento posterior; el códice fue reencuadernado a consecuencia de la introducción de estos nuevos folios; el primero de los siete cuadernos originales fue desmantelado por completo y reconstituido en dos cuadernos menores con la introducción de nuevos folios (Adorno y Boserup 2005; 2008; ver también Turner 2014: 98-101 sobre los detalles materiales de la encuadernación).

Tal como se ha mencionado anteriormente (sección 3.3), Turner ha demostrado con referencias pertinentes que la encuadernación de pergamino blando, típicamente española, al no utilizar pegamento, hacía fácil la reencuadernación de un códice, y si las costuras originales se deshacían, permitían también la adición de otros bifolios (y, de la misma manera, la sustracción o la reordenación de bifolios). Gracias a la precisión de las medidas que tomó de diversos aspectos de la encuadernación y del mismo códice, Turner no deja lugar a dudas: el manuscrito ha sido reencuadernado y así se tiene que considerar para entender en detalle su historia. Sin embargo, aunque Turner describe el *Galvin* como objeto de «adiciones hechas en distintos episodios temporalmente ordenados» (*added to in campaigns, sequentially over time*), se debe recordar también que no hay ningún indicio en el manuscrito que permita sugerir que haya habido más de una reencuadernación en toda su historia.

Turner se refiere a los (bi)folios insertados como «folios de reemplazo» (*replacement folios*), como lo hicieron Adorno y Boserup, pero el concepto tiene un significado diferente para Turner. Según ella, estos folios del *Galvin* fueron insertados para reemplazar textos o dibujos anteriormente creados y luego rechazados por el autor por más o nuevos textos en prosa o más o nuevos dibujos. En contraste, según Adorno y Boserup, estos (bi)folios insertados, llamados en el presente trabajo «(bi) folios de soporte», sirven para hacer posible la reintroducción en el manuscrito de folios con textos en prosa o con imágenes pictóricas, que habían sido quitados,

pero que estaban (la mayoría de ellos) todavía disponibles<sup>69</sup>. Turner no comenta los pros y los contras de este asunto clave, ni toma en cuenta la evidencia paleográfica y literaria que presenta el *Galvin*<sup>70</sup>.

Otro aspecto problemático del análisis de Turner es su comentario sobre la extensión de los cuadernos. Los encuentra, en general, muy grandes y con gran variación de su extensión (de nueve a catorce bifolios: 12, 9, 11, 14, 10, 12, y 11). Según Turner, esta variación confirma la adición de bifolios, lo que sugiere que el *Galvin* fue originalmente una construcción regular, ya encuadernada, con pliegos de extensión idéntica que se volvieron muy irregulares en el curso de las «campañas» —los periodos de intervenciones— de los que manejaron el manuscrito. Turner no indica cuál habría sido el número de bifolios que constituían inicialmente estos cuadernos de extensión uniforme, pero, de todos modos, las evidencias materiales contradicen su teoría. Por ejemplo, el cuaderno 4 del *Galvin*, que es el más extenso, incluye un solo bifolio insertado (los folios en blanco \*68 + \*87).

<sup>69</sup> Del bloque principal del *Galvin* (libros 1-4, «Ficción», tabla de contenidos y «Memoria...»), constituido por los folios originales 9-150, trece folios quitados no fueron reinsertados. Tres de ellos fueron reciclados en el *Getty*. Están perdidos los otros diez folios originales y los folios de soporte quedaron en blanco: \*11, \*12, \*13, \*30, \*33, \*35, \*43, \*62, \*68 y \*87. Hoy el folio original 42 está también perdido, pero Murúa (etapa 3) lo debe haber manejado porque el contenido de su recto fue copiado sobre el recto del folio de soporte \*42/43. El folio 42 original no fue pegado al verso, que llevaba un frontispicio o texto suplementario, porque en este sitio del manuscrito (la parte exterior del cuaderno 3), tres bifolios habían sido quitados pero fueron reemplazados por solo dos bifolios de soporte. Entre los folios originales 41 y 45 (que corresponden a 60 y 64 en la otra mitad del cuaderno) se encuentran dos bifolios de soporte, cada uno con un folio con paginación para presentar una numeración ininterrumpida (como en la tabla de contenidos): 42/43 + 63 y 44 + 61/62, respectivamente (ver tabla 2). Por consiguiente, no hay espacio para una reinstalación «normal» de los folios originales 42, 43, 61 y 62. ¿Fue un error? No necesariamente. Como hemos dicho, sabemos que el folio 42 estaba presente, que el folio 43 no reapareció, y que Murúa o su asistente sabía que el folio 61 (*Getty* f. 89, «Chuquillantu») no podía aparecer o ser utilizado, de modo que había muy buenas razones para insertar solo dos bifolios de soporte en esta parte del cuaderno 3 (ver tabla 2).

<sup>70</sup> Nancy Turner ha publicado una colación de los cuadernos del *Galvin* (Turner 2014, en prensa). La autora toma como punto de partida el estado actual del *Galvin* y presenta una serie de observaciones que permiten reconstituir su estado antes de que se emprendiera su restauración reciente, esto es, antes de que muchos folios, en la época contemporánea, se hubieran desatado y el manuscrito fuera restaurado. La representación gráfica de la estructura del *Galvin* que nuestra colega presenta como resultado de su aproximación puede parecer contradictoria con los eventos codicológicos «antiguos» (etapas 2 y 3) de la evolución del manuscrito, tal como están descritos en el presente trabajo. Seguramente, todos los aspectos de la transformación del *Galvin* desde 1596 hasta el presente no pueden resumirse en un solo gráfico sin que este cause más confusión que aclaración. Para un resumen tabular limitado a los acontecimientos codicológicos que ocurrieron durante la vida de Murúa, ver antes la tabla 2 (en la sección 3.3), que se basa en el apéndice 2 en Adorno y Boserup 2005: 236-238.

Ahora bien, los capítulos numerados que aparecen anterior y posteriormente a los dos folios \*68 y \*87, atestiguan que en la copia en limpio preparada por el escriba, el cuarto cuaderno constaba de catorce bifolios. En conclusión, podemos confirmar que los (bi)folios insertados no pueden explicar la extensión variada de los cuadernos del *Galvin*.

Turner basa su teoría de la extensión uniforme inicial de los cuadernos del *Galvin* en lo que llama «una tradición notarial de estructuras de libros de registros de datos que incluía tomos en blanco vendidos por los papeleros» (*a notarial tradition of record-keeping book structures including blank stationers' bindings*). Sin embargo, en la hipótesis de que esta teoría corresponda a la realidad, si los cuadernos originales del *Galvin* constaban de un mínimo de catorce bifolios, el cálculo revela que el copista tendría que haber arrancado por lo menos diecisiete bifolios del libro previamente encuadernado (sin tener en cuenta las manipulaciones posteriores, ampliamente documentadas, para sacar bifolios e introducir «folios de reemplazo»). La imposibilidad de tal escenario reside en el hecho (tenemos al respecto el testimonio del mismo Murúa en el *Galvin* folio 126v) de que el *Galvin* es una copia caligrafiada en limpio, en vez de ser un primer borrador o libro de notas preliminares hecho por su autor<sup>71</sup>.

Por consiguiente, la extensión variable de los cuadernos del *Galvin* no puede atribuirse a la adición de bifolios a una estructura encuadernada producida para el mercado. Tenemos que concluir que el *Galvin* es un libro hecho a mano y que sus cuadernos fueron fabricados por Murúa o su escriba que tenía a su disposición un surtido de hojas sueltas<sup>72</sup>.

La formación de Murúa fue la de un sacerdote misionero. Como cronista, fue autodidacta, y los dos manuscritos que poseemos de su obra revelan que aprendió

---

<sup>71</sup> Al caligrafiar la primera mitad de un cuaderno, el copista tiene la libertad de arrancar un bifolio si ha cometido, por ejemplo, algún error que no puede remediar de otra manera, pero no lo puede hacer al trabajar en la segunda mitad del cuaderno sin causar un daño irremediable a la primera mitad.

<sup>72</sup> En el sitio donde se juntan los cuadernos 4 y 5, Turner ha observado en el folio 91v la mancha producida por el punto de la letra «i» que aparece en el título presente en el folio 92r. A partir de esta observación, la referida autora sugiere que el *Galvin* estaba ya encuadernado en el momento en que el escriba hiciera la copia en limpio (Turner 2014: 91). No obstante, este detalle caligráfico se distingue de los dos tipos de puntos de la «i», escritos en forma de una coma, que el copista solía trazar al caligrafiar los títulos de los capítulos. Se nota además que estos puntos particulares a menudo fueron olvidados por el copista. Resulta que el punto de la «i» que causó la mancha, como dos o tres otros puntos ordinarios que aparecen en el manuscrito, puede haber sido añadido por otra persona y en un momento posterior.

a trabajar y mejoró a través de los errores que cometía a medida que avanzaba en su proyecto. La estructura material «anómala» del *Galvin* caligrafiado (etapa 1 A) es solo una manifestación (marginal) de las múltiples aproximaciones no convencionales de Murúa en su tarea literaria. Su modo idiosincrático (y laborioso) de reinstalar folios anteriormente quitados al pegarlos a bifolios de soporte es otro de estos procedimientos inventados ad hoc. Retrospectivamente, podemos entender y apreciar cómo Murúa luchaba para convertir en realidad sus profundas aspiraciones literarias y artísticas. También debemos reconocer su falta fundamental de destreza profesional como autor: sabemos que rechazó el *Galvin* poco después de haberlo terminado parcialmente para su presentación formal a las autoridades (con retratos de los reyes y reinas incas) y que comenzó de nuevo un proceso laborioso de composición y reescritura cuyo resultado final fue el *Getty*. Este manuscrito lo concibió y ordenó, materialmente y en cuanto a su estructura literaria, de un modo más convencional que el *Galvin*.

Turner concluye que Murúa «había mandado escribir sus historias del Perú en el códice expandible del libro notarial», y sugiere que este texto se debe considerar como «el equivalente colonial del quipu» (*had his histories of Peru written in the expandable codex of the notarial book, the colonial equivalent to the quipu*), pues, como escribe ella, «la estructura del quipu incaico se podía extender y aumentar a medida que se recogía más datos» (*the structure of the Inca quipu is one that is expanded and added to as data is collected*). Sin embargo, la idea de un paralelismo casi material entre el quipu y el códice o libro notarial es peligrosa. El punto de partida de la teoría formulada por Turner es su aseveración que *nuevos contenidos* fueron añadidos al *Galvin* por la inserción de bifolios y folios. Esta aseveración no solo no corresponde a la realidad del manuscrito *Galvin* como objeto sino que —además— la contradice por las evidencias paleográficas y literarias —el contenido del manuscrito— que Turner ha elegido ignorar.

## Bibliografía

ADORNO, Rolena

- 2004 «La censura de la *Historia General del Perú* (1611-1613) de fray Martín de Murúa». En Ignacio Arellano y Fermín del Pino Díaz (eds.), *Lecturas y ediciones de Crónicas de Indias. Una propuesta interdisciplinar*. Madrid: Iberoamericana/Fránkfort: Vervuert, 37-76.
- 2008 «Censorship and Approbation in Murúa's *Historia General del Piru*». En Thomas B. F. Cummins, Barbara Anderson (eds.), *The Getty Murúa. Essays on the Making of Martín de Murúa's Historia General del Piru*,

*The J. Paul Getty Museum Ms. Ludwig XIII 16*. Los Ángeles, California: The Getty Research Institute, 95-124.

ADORNO, Rolena e Ivan BOSERUP

2003 *New Studies of the Autograph Manuscript of Felipe Guaman Poma de Ayala's Nueva corónica y buen gobierno*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.

2005 «Guaman Poma and the Manuscripts of Fray Martín de Murúa: Prolegomena to a Critical Edition of the *Historia del Perú*», *Fund og Forskning i Det Kongelige Biblioteks Samlinger* (Copenhagen) 44, 107-258.

2008 «The Making of Fray Martín de Murúa's *Historia general del Perú*». En Thomas B. F. Cummins y Barbara Anderson (eds.), *The Getty Murúa. Essays on the Making of Martín de Murúa's Historia general del Perú*, *The J. Paul Getty Museum Ms. Ludwig XIII 16*. Los Ángeles, California: The Getty Research Institute, 7-75.

BALLESTEROS GAIBROIS, Manuel

1978-1979 «Relación entre fray Martín de Murúa y Felipe Huaman Poma de Ayala». En Roswith Hatmann y Udo Oberem (eds.), *Amerikanistische Studien: Festschrift für Hermann Trimborn / Estudios americanistas: Libro jubilar en homenaje a Hermann Trimborn*, San Agustín, Alemania: Haus Völker & Kulturen, Anthropos-Institut, vol. 1, 39-47.

BOSERUP, Ivan

2004 «Quelques observations sur l'évolution matérielle et textuelle du manuscrit de Salamanque (Getty Museum, Ms. Ludwig XIII 16) de l'*Historia General del Perú* de fray Martín de Murúa». En Ignacio Arellano y Fermín del Pino Díaz (eds.), *Lecturas y ediciones de Crónicas de Indias. Una propuesta interdisciplinaria*. Madrid: Iberoamericana/Fránfort: Vervuert, 77-94.

CONDARCO MORALES, Ramiro

1967 *Protohistoria andina: propedéutica*. Oruro, Bolivia: Universidad Técnica de Oruro.

CUMMINS, Thomas

2005 «La fábula y el retrato: imágenes tempranas del inca». En *Los incas, reyes del Perú*. Lima: Banco de Crédito, 1-41.

2008 «The Images in Murúa's *Historia general del Piru*: An Art Historical Study». En Thomas B. F. Cummins y Barbara Anderson (eds.), *The Getty Murúa. Essays on the Making of Martín de Murúa's Historia general*

*The J. Paul Getty Museum Ms. Ludwig XIII 16*. Los Ángeles, California: The Getty Research Institute, 95-124.

ADORNO, Rolena e Ivan BOSERUP

- 2003 *New Studies of the Autograph Manuscript of Felipe Guaman Poma de Ayala's Nueva corónica y buen gobierno*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- 2005 «Guaman Poma and the Manuscripts of Fray Martín de Murúa: Prolegomena to a Critical Edition of the *Historia del Perú*», *Fund og Forskning i Det Kongelige Biblioteks Samlinger* (Copenhagen) 44, 107-258.
- 2008 «The Making of Fray Martín de Murúa's *Historia general del Perú*». En Thomas B. F. Cummins y Barbara Anderson (eds.), *The Getty Murúa. Essays on the Making of Martín de Murúa's Historia general del Perú*, *The J. Paul Getty Museum Ms. Ludwig XIII 16*. Los Ángeles, California: The Getty Research Institute, 7-75.

BALLESTEROS GAIBROIS, Manuel

- 1978-1979 «Relación entre fray Martín de Murúa y Felipe Huaman Poma de Ayala». En Roswith Hatmann y Udo Oberem (eds.), *Amerikanistische Studien: Festschrift für Hermann Trimborn / Estudios americanistas: Libro jubilar en homenaje a Hermann Trimborn*, San Agustín, Alemania: Haus Völker & Kulturen, Anthropos-Institut, vol. 1, 39-47.

BOSERUP, Ivan

- 2004 «Quelques observations sur l'évolution matérielle et textuelle du manuscrit de Salamanque (Getty Museum, Ms. Ludwig XIII 16) de l'*Historia General del Perú* de fray Martín de Murúa». En Ignacio Arellano y Fermín del Pino Díaz (eds.), *Lecturas y ediciones de Crónicas de Indias. Una propuesta interdisciplinar*. Madrid: Iberoamericana/Fráncofurt: Vervuert, 77-94.

CONDARCO MORALES, Ramiro

- 1967 *Protohistoria andina: propedéutica*. Oruro, Bolivia: Universidad Técnica de Oruro.

CUMMINS, Thomas

- 2005 «La fábula y el retrato: imágenes tempranas del inca». En *Los incas, reyes del Perú*. Lima: Banco de Crédito, 1-41.
- 2008 «The Images in Murúa's *Historia general del Piru*: An Art Historical Study». En Thomas B. F. Cummins y Barbara Anderson (eds.), *The Getty Murúa. Essays on the Making of Martín de Murúa's Historia general*

del Perú, *The J. Paul Getty Museum Ms. Ludwig XIII 16*. Los Ángeles, California: The Getty Research Institute, 147-173.

CUMMINS, Thomas y Barbara ANDERSON (eds.)

2008 *The Getty Murúa. Essays on the Making of Martín de Murúa's Historia general del Perú, The J. Paul Getty Museum Ms. Ludwig XIII 16*. Los Ángeles, California: The Getty Research Institute.

CUMMINS, Thomas y Juan OSSIO

2013 «Muchas veces dudé Real Mag. aceptar esta dicha ympressa»: La tarea de hacer *La famosa historia de los Reyes Incas* de Fray Martín de Murúa. En Juan Carlos Garavaglia, Jacques Poloni-Simard y Gilles Rivière (eds.), *Au miroir de l'anthropologie historique. Mélanges offerts à Nathan Wachtel*. Rennes, Francia: Presses Universitaires de Rennes, 151-170 y láminas I y II.

EUW, Anton von

1982 «XIII 16 Martín de Murúa, Historia general del Perú, La Plata (Sucre, Bolivien), um 1611-13». En Anton von Euw y Joachim M. Plotzek (eds.), *Die Handschriften der Sammlung Ludwig*. Colonia, Alemania: Schnütgen-Museum der Stadt Köln, t. 3, 309-313.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

1936 [1615] *Nueva corónica y buen gobierno (Codex péruvien illustré)*. «Avant-propos» de Paul Rivet, «Renseignements sommaires» de Richard Pietschmann. París: Université de Paris, Institut d'Ethnologie, (colección Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, 23).

2001 *Nueva corónica y buen gobierno (1615)*. Facsímil digital del manuscrito de Copenhague (Det Kongelige Bibliotek, GKS 2232 4to) y de la transcripción y edición de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste (1980, 1982, 1992), corregida por Ivan Boserup y Rolena Adorno (2001, 2004). Copenhague: Det Kongelige Bibliotek [1615]. Sitio internet: [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).

JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos

1879 *Tres relaciones de antigüedades peruanas*. Madrid: Ministerio de Fomento.

MILLARES CARLO, Agustín

1983 *Tratado de paleografía española*, tercera edición. Madrid: Espasa-Calpe.

- MURÚA, Martín de  
1946 *Historia del origen y genealogía real de los reyes incas del Perú. De sus hechos, costumbres, trages y manera de gobierno.* Introducción, notas y arreglo por Constantino Bayle. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- 1962-1964 *Historia general del Perú, origen y descendencia de los incas.* Introducción y notas de Manuel Ballesteros Gaibrois. Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo (colección Joyas Bibliográficas. Biblioteca América Vetus), 2 vols.
- 1987 *Historia general del Perú.* Edición de Manuel Ballesteros. Madrid: Historia 16 (Crónicas de América, 35), 2 vols.
- 2004 *Historia del origen y genealogía real de los reyes incas del Perú. De sus hechos, costumbres, trages y manera de gobierno. Códice Murúa.* Edición facsimilar del manuscrito *Galvin*. Madrid: Testimonio Compañía Editorial.
- 2008 *Historia general del Piru. Facsimile of J. Paul Getty Museum Ms. Ludwig XIII 16.* Los Ángeles, California: The Getty Research Institute.
- OSSIO, JUAN  
1985 *Los retratos de los incas en la crónica de fray Martín de Murúa.* Lima: Oficina de Asuntos Culturales de la Corporación Financiera de Desarrollo.
- 2001 «Tras la huella de fray Martín de Murúa», *Revista del Museo Nacional* (Lima) 49, 2001, 433-454 [ponencia presentada en el Primer Congreso Internacional de Peruanistas en el Extranjero, Harvard University, 29 de abril-1 de mayo 1999; véase el sitio internet: [www.fas.harvard.edu/~icop/juanossio.html](http://www.fas.harvard.edu/~icop/juanossio.html)].
- 2004 «Introducción». En *Códice Murúa. Manuscrito Galvin. Estudio.* Madrid: Testimonio Compañía Editorial, 7-72.
- 2005 «Polemizando sobre los manuscritos del padre fray Martín de Murúa», *Histórica* (Lima) 29, 163-182 [Acerca de Adorno y Boserup 2005].
- 2008 «Murúa's Two Manuscripts: A Comparison». En Thomas B. F. Cummins y Barbara Anderson (eds.), *The Getty Murúa. Essays on the Making of Martín de Murúa's Historia general del Perú, The J. Paul Getty Museum Ms. Ludwig XIII 16.* Los Ángeles, California: The Getty Research Institute, 77-94.
- PÄRSSINEN, Martti  
1989 «Otras fuentes escritas por los cronistas: los casos de Martín de Morúa y Pedro Gutiérrez de Santa Clara», en *Histórica* (Lima), vol. 13, 45-65.

PHIPPS, Elena, Nancy TURNER y Karen TRENTELMAN

2008 «Colors, Textiles, and Artistic Production in Murúa's *Historia general del Piru*». En Thomas B. F. Cummins y Barbara Anderson (eds.) *The Getty Murúa. Essays on the Making of Martín de Murúa's Historia general del Perú, The J. Paul Getty Museum Ms. Ludwig XIII 16*. Los Ángeles, California: The Getty Research Institute, 125-145.

ROWE, John H.

1979 *Martín de Murúa's Manuscripts on Inca History and Culture* [Report for H. P. Kraus], [8 pp.].

1987 «La mentira literaria en la obra de Martín de Murúa». En *Libro de homenaje a Aurelio Miró Quesada Sosa*. Lima: Talleres Gráficos P. L. Villanueva Editores, vol. 2, 753-761.

RUIZ GARCÍA, Elisa

2002 *Introducción a la codicología*. Madrid: Fundación Germán Sánchez Rui Pérez.

TRENTELMAN, Karen

2014 «Colorants and Artists' Palettes in the Murúa Manuscripts». En Thomas B. F. Cummins, Emily Engel, Barbara Anderson y Juan Ossio (eds.), *Manuscript Cultures of Colonial Mexico and Peru: New Questions and Approaches*. Los Ángeles, California: The Getty Research Institute, 116-138.

TURNER, Nancy K.

2014 «Accounting for Unfinished History: How Evidence of Book Structure Provides a New Context for the Making of the Galvin and Getty Murúa». En Thomas B. F. Cummins, Emily Engel, Barbara Anderson y Juan Ossio (eds.), *Manuscript Cultures of Colonial Mexico and Peru: New Questions and Approaches*. Los Ángeles, California: The Getty Research Institute, 85-115.





## El capitán, el ermitaño y el cronista Claves para establecer cuándo nació el autor de la *Nueva corónica y buen gobierno*

*José Carlos de la Puente Luna*

El padre Ayala dormía poco pero soñaba mucho, a veces con los ángeles. Al alba, el canto del gallo le indicaba que había pasado la noche atado a su cabecera que ya era tiempo para la primera oración. El padre se levantaba de la estera de paja y, mientras completaba sus rezos en su celda del Hospital de Naturales de Huamanga, pájaros y ratones acudían a acompañarlo y a recibir su bendición —al menos así lo aseguraban algunos—. Enseguida, Martín iniciaba su ronda de visitas entre los enfermos y desahuciados del hospital. Nunca se reía ni miraba a las mujeres a los ojos, evitaba pronunciar malas palabras y concebir malos pensamientos, celebraba misa todos los días, condenaba el trato cruel hacia cualquier ser animado y repartía su corto caudal entre los pobres y necesitados de la ciudad. A pesar del frío, jamás traía camisa bajo el hábito —aunque un cilicio lo acompañaba a todo lugar—. Generoso, humilde y hasta milagroso era el padre Ayala. Un retrato de este santo hombre colgaría pronto de una de las paredes del Hospital de Naturales.

Este es el perfil de Martín de Ayala que emerge casi desde las primeras páginas de *El primer nueva corónica y buen gobierno*, aunque la vida edificante del clérigo del Hospital de Naturales impregna en realidad toda la obra<sup>1</sup>. La labor del padre Martín entre los indios, y en particular su cercanía a la familia de Felipe Guaman Poma, es parte de la argumentación central de la *Nueva corónica*. Como ha señalado Rocío Quispe-Agnoli, gracias al padre Ayala, «Guamán Poma traslada la cristiandad y santidad al lado nativo y familiar», pues el cronista hace al clérigo, merced a una enrevesada genealogía, su medio hermano por parte de madre (Quispe-Agnoli

---

<sup>1</sup> Los pasajes más relevantes sobre la vida del padre Ayala aparecen en Guaman Poma 1615: 14-21 [14-21], 393 [395], 598-599 [612-613], 733 [747].

2004: 242; véase también Adorno 2000: XLV; Porras Barrenechea 1948). El perfil de Martín de Ayala es, además, una imagen invertida del terrible cura español. Es el padre Ayala, en tal sentido, instrumento divino para la implantación del buen gobierno y de la Policía cristiana que propone el autor con sólidas bases lascasianas (Adorno 1978; 2000). Sobre la imagen de santidad de Martín de Ayala reposa también la identidad colonial, católica y letrada del artífice de la *Nueva corónica*, pues, gracias a los cuidados y enseñanzas del padre ermitaño, tanto Guaman Poma como sus familiares aprenden a leer y a escribir, además de iniciarse en los rudimentos —y quizá también en algunas de las sutilezas— de la fe (figura 1). Finalmente, la obra se escribe gracias al padre Ayala pues, a través de él, Dios ordena «la dicha historia» (Guaman Poma 1615: 14). Martín de Ayala es una figura central del discurso hagiográfico de la *Nueva corónica*, pero también una viva demostración, dirigida al monarca, de que los indios pueden ser verdaderos cristianos.

Aunque el perfil de Martín ofrece numerosas claves de lectura para entender la *Nueva corónica*, las inconsistencias a las que parece enfrentarnos Guaman Poma al relatar la vida de este padre ermitaño, supuesto hijo ilegítimo y mestizo del capitán Luis Dávalos de Ayala, así como la ausencia de datos independientes



Figura 1: «P[adr]e Martín de Aiala, S[an]to de Dios Amado». Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): 17 [17]. Copenhague, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).

que la confirmen hasta ahora, han llevado a varios expertos a poner en tela de juicio su historicidad. Algunos especialistas han sugerido que el misterioso clérigo sería una especie de avatar del padre homónimo de Guaman Poma, a quien el cronista atribuye ese y otros nombres pero que nosotros, en aras de la claridad y la consistencia, llamaremos aquí Martín Guaman Mallqui. Para otros autores, Martín podría ser un producto de la fértil imaginación del cronista, destinado principalmente a reforzar sus argumentos principales (Alberdi 2007: 12; Murra 1987: LVII, nota 23; Ossio 2002: 339; 2008: 67 y ss., 86). Nosotros proponemos, en cambio, que los datos dispersos que ofrece la *Nueva corónica* acerca de Martín de Ayala no solo retratan a un personaje de carne y hueso, sino que también ofrecen una descripción, muy valiosa por su textura y su atención al detalle, sobre un sector de la temprana iglesia colonial que, a pesar de su importancia para las políticas evangelizadoras y la adopción del catolicismo por las poblaciones nativas, permanece todavía oculto entre las bulas papales, decretos episcopales y cédulas reales que buscaron regular la presencia de la institución y de la fe en los Andes desde arriba.

Martín debió pertenecer a la primera generación de mestizos que reconoció en la admisión en el sacerdocio o la pertenencia a una orden una opción acorde con su posición social en tanto hijos ilegítimos de inmigrantes españoles y mujeres de la tierra, aunque las opiniones encontradas acerca de la conveniencia de que estos hijos de indios y españoles recibieran las órdenes les haya impedido a muchos como él sumarse plenamente al estado eclesiástico<sup>2</sup>. Fieles devotos como el padre Ayala, algunos de ellos bilingües en quechua y español, pasaron a engrosar las filas de los ermitaños, catequistas, clérigos de misa, asistentes de doctrina y otros ministros formales e informales que, de la mano de las órdenes religiosas, ayudarían a que el catolicismo echara raíces en la tierra de Guaman Poma. Así, el cronista, antes que enfrentarnos al retrato estereotipado de un hombre que nunca existió, nos ofrece un testimonio de parte, en tanto proveniente de un indio ladino, intérprete y cristiano como él, respecto de los debates acerca de la plena admisión de indios y

---

<sup>2</sup> Esta fue la opinión de Juan Bautista Olaechea Labayén, quien señaló en un trabajo poco conocido sobre el clero mestizo que Martín de Ayala «estaba ordenado de presbítero» (Olaechea Labayén 1975a: 656). Para una discusión reciente acerca del debate sobre la ordenación de mestizos a partir de una serie de iniciativas legales presentadas por un grupo de mestizos andinos ante el Tercer Concilio Limense y la Corte real en Madrid, véase Ruan 2012. El personaje más emblemático de esta polémica es, por supuesto, el padre jesuita Blas Valera, hijo del conquistador y encomendero Luis de Valera y de Francisca Pérez. Blas Valera entró a la orden en 1568 y fue ordenado en 1573. Jerónimo, su hermano de padre y madre, tomó el hábito franciscano en 1588 (Hyland 1998: 22-32). Para el debate tal y como se dio en el Cuzco del siglo XVI, véase Burns (1999). Otros autores, a quienes citaremos más adelante, han abordado también esta temática.

mestizos en el sacerdocio. Se trata de un segmento clave de la Iglesia colonial para cuya reconstrucción aquello de que adolecemos es, precisamente, la sutileza del dato biográfico que, en este caso, solo Guaman Poma aporta.

La discusión que sigue fue en parte motivada por una pista que da sustancia al relato de Guaman Poma. En setiembre de 1579, Garcí Núñez Vela, tesorero de la real Hacienda en Huamanga, emitió carta de pago a favor de los caciques andamarcas de la provincia de Lucanas, territorio con el que Guaman Poma estaba tan familiarizado y del cual probablemente fuera natural (Adorno 2008: 255; Barnes 1999; Husson 1995). Con este recibo de pago, el tesorero certificó la entrega del tributo que los indios debían desde el tercio de Navidad de 1578 hasta el tercio de San Juan de 1579. Sus autoridades habían viajado hasta la ciudad para tal fin. Entre los testigos de esta entrega al tesorero figura «el padre Ayala», quien firma su nombre como «M[art]in de Ayala», tal como aparece en la imagen reproducida a continuación (figura 2)<sup>3</sup>.

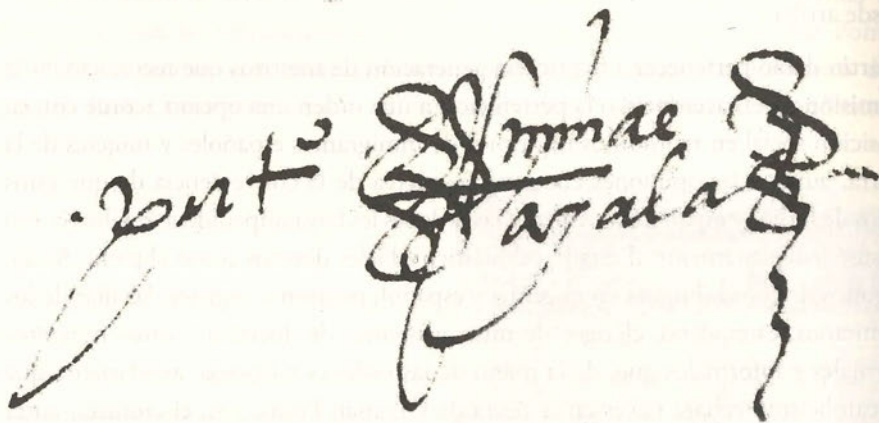
A detailed view of a handwritten signature in cursive script. The signature reads 'Martín de Ayala'. The word 'Martín' is written on the left, followed by 'de' and 'Ayala'. The letters are highly stylized and interconnected, characteristic of 16th-century Spanish cursive. The ink is dark on a light background.

Figura 2: «Por t[estigo] M[art]in de Ayala». Detalle de la carta de pago emitida por Garcí Núñez Vela, Huamanga, 17 de setiembre de 1579 (Ver apéndice). Sevilla, Archivo General de Indias, Escribanía de cámara, legajo 529A.

Quizá los andamarcas buscaran a Martín de Ayala para que diera fe de la transacción pues, de otra manera, no se explica fácilmente que Ayala estuviera con el tesorero en el preciso momento en que ellos hacían efectivo el pago del tributo debido a Su Majestad. Es poco probable que hubiera dos personajes homónimos en Huamanga a fines del siglo XVI, que ambos fueran además «padres» y que ambos estuvieran

<sup>3</sup> La carta de pago se encuentra en AGI, Escribanía de Cámara, 529A.

vinculados a los indios andamarcas de Lucanas. Mi premisa en las páginas siguientes, reforzada por informaciones adicionales, será que este personaje es el «Martín de Ayala» a quien Guaman Poma identifica como su medio hermano, hijo de la madre del cronista y del capitán y conquistador Luis Dávalos de Ayala, independientemente de la veracidad de esta porción específica de la enmarañada historia. Tomando como base esta información, mis reflexiones girarán en torno a la revaluación de tres aspectos de la vida del padre Ayala: primero, su participación en la entrada al Antisuyo a cargo del capitán Martín Hurtado de Arbieta; segundo, su condición de padre ermitaño y clérigo de misa; y tercero, su labor evangelizadora en el Hospital de Naturales de Huamanga. En la secuencia de estos eventos, corroborados con testimonios externos a los del cronista, se encuentran algunas de las claves más importantes para fechar el nacimiento y vicisitudes del autor de la *Nueva corónica y buen gobierno*, tema que abordaré al final de este ensayo.

### **El capitán Dávalos de Ayala**

Comencemos por el final. Guaman Poma nos dice que, hacia 1590, y por orden del obispo del Cuzco fray Gregorio de Montalvo, el padre Martín de Ayala tuvo que abandonar su labor como capellán del Hospital de Indios en San Juan de Dios de Huamanga, fundado en 1555, para pasar a servir como cura interino del pueblo de Canaria, en la provincia de Vilcashuamán, relativamente cerca de la ciudad. A los pocos meses de su retorno a Huamanga, quizá en 1591, Martín murió y fue enterrado en la iglesia de San Francisco, a la cual el hospital estaba vinculado. El padre Ayala tenía, según Guaman Poma, cuarenta años (Guaman Poma 1615: 20, 747)<sup>4</sup>. Así, Martín habría nacido hacia 1550, producto de la unión entre el capitán Luis Dávalos de Ayala y Juana Curiocllo Coya. Es probable también que su patria haya sido el Cuzco, pues, como lo han notado Abraham Padilla Bendezú (1979: 36) y, más recientemente, Juan Ossio (2008: 88-89), la infancia y temprana formación del padre Ayala transcurren en dicha ciudad. Además, el dibujo de la página 14 de la *Nueva corónica* aclara que Martín de Ayala recibe al Espíritu Santo «en la ciudad del Cuzco» (figura 3). Cuando contaba siete años, refiere Guaman Poma, Martín entró a servir en el Hospital de los Naturales del Cuzco, el cual se

---

<sup>4</sup> Estas fechas se desprenden, además, de que fray Gregorio de Montalvo fue designado obispo del Cuzco el 16 de noviembre de 1587, entró a la ciudad y falleció en su diócesis el 11 de diciembre de 1592 (Vargas Ugarte 1938: 148-149).



Figura 3: «Cómo Dios ordenó la di[ch]a his[tori]a, primer cor[on]ica». Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): 14 [14]. Copenhague, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).

había comenzado a construir un año después que el de Huamanga, es decir, en 1556. A los doce años de edad, Martín recibió el «hábito» de ermitaño<sup>5</sup>.

El esforzado capitán bien pudo ser el padre del sacrificado clérigo. Mil quinientos cincuenta, la fecha que propongo para el nacimiento del padre Ayala en el Cuzco, se condice con la llegada de Luis Dávalos de Ayala al reino del Perú (hacia 1548) y con dos estancias en la antigua capital imperial. Dávalos estuvo allí al menos en dos oportunidades, en 1548 y 1551, pero sus actividades comerciales pudieron llevarlo por esos lares en otras ocasiones. En efecto, los testigos de una probanza de méritos y servicios elaborada por Dávalos en 1557 afirman que, luego de la batalla de Jaquijaguana (9 de abril de 1548), el pretendiente viajó al Cuzco con Pedro de la Gasca y se quedó con él «ciertos días», hasta que el licenciado regresó a Lima. El famoso reparto de Huaynarima se realizó muy cerca del Cuzco, entre mediados de julio y mediados de agosto de 1548, por lo que esos «días» bien

<sup>5</sup> Guaman Poma (1615: 15 [15], 598-599 [612-613]). El Hospital de Naturales del Cuzco se comenzó a construir el 13 de julio de 1556. La parroquia del Hospital de Naturales de esta urbe, también llamado de San Pedro, se erigió en 1572 (Esquivel Coronado s. f.: 9; Julien 1998; Ramos 2010: 102).

podieron extenderse por cerca de un mes<sup>6</sup>. Por otra parte, entre febrero y octubre de 1551, el capitán Dávalos estuvo en el Cuzco, donde un tal Hernando de Cabra lo nombró su albacea y tenedor de bienes, revelando así las conexiones del capitán con la ciudad y sus habitantes (AGN, Protocolos, 9, ff. 683r-v, 988r-989r).

Solo un mes antes, sin embargo, Dávalos se había presentado ante un escribano en Lima para cancelar una compañía que había formado el 8 de noviembre de 1548, también en Lima, para la compraventa de mercaderías<sup>7</sup>. Tras un lapso de más de diez años de silencio en las fuentes, el escurridizo capitán pasaría por Arequipa. En 1559, firmaría un contrato para transportar maíz desde el Cuzco hacia dicha ciudad. Sabemos que Dávalos tenía, por estas mismas fechas, un apoderado de negocios en Potosí (Lohmann Villena 1969: 47). Lo hallamos en Lima, finalmente, en los últimos días de julio de 1562. Quizá viajara a la Corte limeña para insistir en que se hiciera efectiva la merced real decretada en 1559 y que el virrey conde Nieva recién otorgaría en abril de 1563<sup>8</sup>. La fecha límite para el nacimiento de Martín de Ayala sería 1564, dado que, en dicho año, muy enfermo y tendido en una cama, el capitán Dávalos de Ayala dictó su testamento y falleció. Sus tres hijos legítimos, al parecer nacidos en Lima, eran menores de edad en ese entonces<sup>9</sup>. El testador se describe a sí mismo como «estante» en la ciudad de Lima, lo cual lleva a pensar que el capitán tenía otro lugar de residencia fija, quizá el Cuzco o el Alto Perú, por lo que nunca se habría avvicinado realmente en la Ciudad de los Reyes. Martín, su hijo ilegítimo, habría permanecido en la ciudad imperial, quizá sin muchas oportunidades aparte de ingresar al estado eclesiástico<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> AGI, Patronato, 100, r. 2, ff. 9r, 24r, 31r. La Gasca estaba ya en Lima el 17 de setiembre. El licenciado dejó el Perú a fines de enero de 1550 (Hampe Martínez 1989: 421-424).

<sup>7</sup> La escritura se encuentra en la colección de manuscritos latinoamericanos de la Lilly Library (Latin American mss.-Peru).

<sup>8</sup> Véase Porras Barrenechea 1948 y AGN, Protocolos, 127, f. 895r.

<sup>9</sup> AGN, Protocolos, 41, ff. 675r-680v. Luis Dávalos de Ayala murió en Lima el 16 de mayo de 1564. En su fe de muerte, el escribano Juan García de Nogal transcribió algunas cláusulas de su testamento cerrado. Allí se dice que, de su matrimonio con Ana de Ayala, el capitán Dávalos tuvo tres hijos legítimos: Luis, Pedro y Juan Dávalos de Ayala. El cuarto hijo, Pablo, falleció en 1563. Doña Ana de Ayala tenía una hermana: Guiomar de Ayala.

<sup>10</sup> Pienso aquí en el caso del Inca Garcilaso, hijo del capitán Sebastián Garcilaso de la Vega, y de otros mestizos del Cuzco, algunos clérigos, cuyos padres se casaron con mujeres españolas y formaron hogares de los cuales estos hijos ilegítimos estuvieron en cierta medida excluidos. Al respecto, véase Glave (2010: 102-104) y Ares Queija (2010), en que se discute la carrera del sacerdote mestizo cuzqueño Diego de Alcobaza a la cabeza de varias doctrinas de indios.

## La entrada al Antisuyo

Durante la segunda mitad del siglo XVI, la evangelización de las poblaciones indígenas del Perú, especialmente la de aquellas ubicadas en las tierras de frontera del virreinato, fue en parte encomendada a los clérigos mestizos de la primera generación, cuyo conocimiento de las lenguas de la tierra fue comentado, casi siempre positivamente, por varios observadores de la época. Un episodio central en la vida del padre Ayala, según la relata Guaman Poma, es su participación en la conquista y conversión de los «Ande Suyos y Chunchos» en compañía de Martín Hurtado de Arbieta (figura 4).

Esta información nos permite fechar el traslado, al parecer definitivo, del padre Ayala desde el Cuzco hacia Huamanga. En efecto, según la *Nueva corónica*, los contactos iniciales se habían producido entre Arbieta, el padre Gaspar de Zúñiga y Tomás Topa Inga Yupanqui, por un lado, y los indios mañari antis, por otro. Solo luego de la rebelión de los antis, en un segundo momento, Martín de Ayala se internó en los Andes en compañía de Arbieta «por morir mártir en servicio de Dios». A pesar de un segundo, repentino y devastador alzamiento de los manaríes y antis, continúa Guaman Poma, Martín escapó y, muy enfermo, retornó al

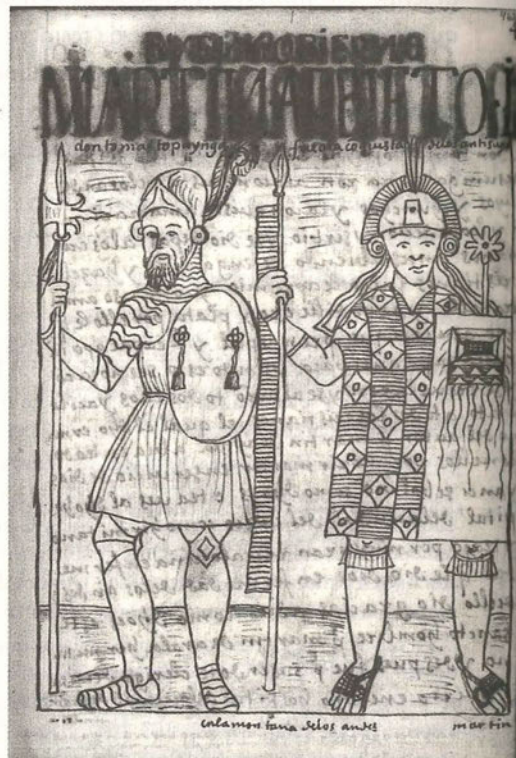


Figura 4: «Martín Arbieta y don Tomás Topa Ynga fue a la conquista de los Anti Suyo». Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): 460 [462]. Copenhagen, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).

Hospital de Naturales del Cuzco. Algún tiempo después luego de su recuperación, se trasladó a Huamanga, como ya se ha dicho (Guaman Poma 1615: 425 [427], 461 [463]).

La confusión en torno a estos episodios radica en que algunos estudiosos los han tomado como una referencia a la célebre campaña contra los incas de Vilcabamba, realizada entre abril y junio de 1572, en la cual Martín Hurtado de Arbieta sirvió como capitán general. Quienes así lo han hecho han resaltado las incongruencias a que la cronología resultante nos enfrenta<sup>11</sup>. En realidad, se trata de eventos diferentes y algo posteriores, como lo certifican documentos independientes que ahora paso a discutir.

Arbieta, nombrado gobernador de Vilcabamba en julio de 1572, solicitó autorización virreinal, recién a fines de 1575, para continuar el descubrimiento y pacificación de la «prouincia de Guanuco Marcamomori y los Mañaries» que había comenzado poco tiempo antes<sup>12</sup>. Según la versión de Arbieta, algunos caciques habían salido de paz hasta San Juan de la Victoria de Vilcabamba, fundada en 1572, y le habían pedido que enviara sacerdotes a sus tierras para recibir la doctrina. Convencido por el persuasivo argumento, el virrey Toledo lo nombró gobernador de la provincia aún por pacificar en noviembre de 1575 y le dio amplios poderes para organizar sucesivas expediciones<sup>13</sup>. Aunque Arbieta y sus seguidores hicieron varias entradas a las tierras de los infieles, las más importantes

---

<sup>11</sup> Véase, por ejemplo, Adorno 2000: XLV; Padilla Bendezú 1979: 23. Sobre la campaña contra Vilcabamba, Hemming 1970, cap. 22. Porras Barrenechea 1948 ya había intuido que la entrada debió producirse durante el gobierno del virrey Martín Enríquez de Almansa (1581-1583), sugiriendo la fecha de 1582.

<sup>12</sup> Sobre la carrera inicial de Martín Hurtado de Arbieta al servicio del rey, véase AGI, Lima, 566, l. 6, f. 318v [1550]. La provisión del virrey Francisco de Toledo nombrando a Arbieta gobernador, capitán general y justicia mayor de la provincia de Vilcabamba, fechada en el Cuzco el 30 de julio de 1572, se encuentra en AGI, Patronato, 139, n. 1, r. 1 [1601], ff. 45r-49v. Existe una copia en ARC, Colección Betancourt, libro 1, ff. 189-201. En una provisión fechada en Lima en noviembre de 1582, se menciona que Arbieta había salido de la primera jornada y se aprestaba a la segunda (f. 127v).

<sup>13</sup> En su petición al virrey Toledo, Hurtado de Arbieta afirma: «con el fauor de Dios nuestro señor e descubierto y comenzado a pacificar la prouincia de Guanuco Marcamomori y los Mañaries [...] de los quales me han salido de paz A la dicha ciudad de Sanct Francisco de la Victoria Muchos caciques principales y yndios pidiendo les haga la Doctrina del Sancto euangelio offresciendo daran obediencia a Su Magestad y se han baptizado y cassado Algunos dellos». La provisión que incluye la petición está fechada en Arequipa el 4 de noviembre de 1575. AGI, Patronato, 139, n. 1, r. 1 [1601], ff. 51r-55r.

para nuestro propósito fueron las jornadas de los manaríes y de los pilcozones, emprendidas recién en 1582 y 1583, respectivamente<sup>14</sup>.

El padre Ayala debió participar al menos en la primera de ellas. Varios testigos certifican la presencia de clérigos, así como de religiosos jesuitas del Cuzco, en ambas expediciones<sup>15</sup>. Según algunos testigos de los hechos, Arbieto también solicitó a los franciscanos y «teatinos» del Cuzco —quizá en alusión a la Orden de los Clérigos Regulares comúnmente designada con ese nombre— que proporcionaran sacerdotes para la expedición. Los padres y hermanos jesuitas, por su parte, llevaban poco más de diez años en el Cuzco y habían sido favorecidos por Hurtado de Arbieto y Juana de Ayala, su mujer, con varas de minas, un sitio para edificar un colegio, una huerta y muchas tierras para maíz trigo y ganado en San Francisco de la Victoria (Lopetegui 1943: 195, nota 36; Vega 1948: 68). Además, a comienzos de 1577, los padres del Colegio del Cuzco fueron contactados por «doze indios infieles» de la provincia de los mañaríes, quienes les dijeron que «venían a adorar a Dios» y les pidieron que les fuera a enseñar la doctrina (Egaña 1958: 226). Para la jornada a las tierras de los manaríes en concreto, entre agosto y setiembre de 1582, Hurtado de Arbieto salió de la ciudad de San Juan de la Victoria con muchos indios amigos, sesenta soldados españoles, dos «religiosos» y un «hermano» de la Compañía de Jesús. El gobernador los había reclutado en

---

<sup>14</sup> En la probanza de méritos y servicios de Martín Hurtado de Arbieto, Juan de Salas de Valdés testificó que las entradas a las tierras de los manaríes y pilcozones se hicieron después de que Arbieto «pacificara» la provincia de Vilcabamba. Gonzalo Becerra de Guevara declaró que Arbieto «hizo diversas entradas a los Manarís y Pilcozones». Otros testigos corroboran esta información. El testigo Esteban Pérez, quien llegó a la provincia de Vilcabamba hacia 1582 y participó en la expedición al valle de Maniel (¿1583?), certificó que «antes que el dicho Governador hiziese la Jornada que a dicho fue cossa publica en esta prouincia que fue a hacer otra Jornada con soldados y gente de Guerra a conquistar los Yndios Mañaríes». AGI, Patronato, 139, n. 1, r. 1 [1601], ff. 19v, 28r, 63v. Sobre contactos iniciales de los españoles con los manaríes y pilcozones, véase Hemming 1970: 330-331.

<sup>15</sup> El nombramiento inicial de Arbieto como gobernador de Vilcabamba precisaba que el gobernador debía «predicalles el sagrado evangelio y enseñar las cossas de nuestra ssanta fee catholica a los naturales e ynfieles della para lo qual se proueera de sacerdotes para que los naturales della rreciban nuestra ssanta fee catholica y rreligion christiana». AGI, Patronato, 139, n. 1, r. 1 [1601], f. 47r. La instrucción posterior al gobernador, fechada en Checacupe el 15 de octubre de 1572, incide en el mismo punto. Al momento de reducir a los indios, había que edificar iglesias para la misa y los entierros. Además, los «sacerdotes y ministros de la Iglesia» que se requerían para la tarea cobrarían su salario de la caja real del Cuzco, como se hacía antes de la conquista de Vilcabamba. La instrucción de Toledo precisaba en este punto: «Que el uno sea cura y vicario en la ciudad [de San Juan de la Frontera de Vilcabamba] y administre los sacramentos a los españoles de la ciudad de negros y yanaconas y de su servicio y en el otro anden doctrinando los yndios de esas prouincias» (ff. 47r, 49r y ss.).

el Cuzco durante la segunda mitad de 1581, pues le tomó cuatro meses aparejar la expedición<sup>16</sup>. Estos tres religiosos eran, según los documentos presentados ante la justicia por los herederos del capitán Arbieto, el doctor Juan de Montoya, el padre Pedro de Cartagena y un tal hermano Madrid. Las fuentes jesuitas así lo corroboran<sup>17</sup>.

Según otro testigo de los acontecimientos, estos mismos padres y el hermano de la compañía salieron a la conquista de los pilcozones, realizada a fines de 1582 o comienzos del año siguiente. En esta ocasión —y aquí los documentos se condicen claramente con la historia relatada por Guaman Poma— los cristianos establecieron una ciudad y un fuerte en el llamado valle de Mariel. Pero muchos de ellos sufrieron de calenturas y otras enfermedades<sup>18</sup>. Para empeorar las cosas, luego de seis u ocho meses, los indios sitiaron el fuerte y quemaron las pocas casas

---

<sup>16</sup> Sobre la participación de la compañía en esta campaña, véase la provisión del virrey Enríquez a favor del gobernador Arbieto para que a este se le pagase su salario pese a haber estado ausente de su gobernación. La disposición está fechada en Lima el 11 de enero de 1582 (Arbieto estaba de vuelta en Cuzco el 13 de marzo de 1582). Esta menciona que «al presente, [por parte del gobernador Martín Hurtado de Arbieto] se le ofresce nuevos gastos por auer de lleuar religiosos del nombre de Jesus y gente que entren la tierra adentro a pedricar [sic] el sancto ebangelio a los naturales de las prouinçias de los mañaries y pilcozones y otras de su comarca». Más adelante, la provisión especifica que «de presente se me a ofreçido [el gobernador Arbieto] de hazer una entrada la tierra adentro de la dicha prouinçia de Bilcabamba para procurar traer de paz al conocimiento de nuestra sancta fee catolica y obidiencia de su magestad los yndios comarcanos a la dicha prouinçia». AGI, Patronato, 139, n. 1, r. 1 [1601], ff. 124r-125r, 155r-v, 158v-159r.

<sup>17</sup> El padre Juan de Montoya, doctor en Teología, además de rector y provincial en algunas provincias de Europa, vivió algún tiempo en el Colegio de la Compañía del Cuzco. Una historia general de la Compañía en el Perú confirma que el padre Juan de Montoya, el padre Pedro de Cartagena y «un herm.º antiguo de nra. Comp.ª su compañero» fueron quienes entraron en Compañía del gobernador Hurtado de Arbieto a la conquista de los «chunchos». Cuando contaba setenta años, el padre Montoya recibió licencia para la jornada a la provincia de los pilcozones. El hermano De la Madrid, «de nra. Comp.ª, persona muy religiosa y fidedigna», vivía todavía cuando se escribió la *Historia*, hacia 1600 (Anónimo 1944, t. 2: 49-51). Véase también la carta del padre Andrés López a su provincial, fechada en el Cuzco el 15 de junio de 1576 («ya han venido indios hartos, porque los mañaries, que es gente muy poblada, vinieron, avrá un mes, a pedir al governador Arbieto, que tiene aquella comarca, les embiase quien les enseñase la ley del verdadero Dios» [Egaña 1958: 250-251]), así como la relación de 1601 del padre José de Teruel (Teruel 1912 [1605]: 95-96) y su informe al virrey Luis de Velasco (Jiménez de la Espada 1897: CLXVI, nota 1).

<sup>18</sup> Una descripción de la jornada a los pilcozones se encuentra en el «Requerimiento» que hicieron los soldados al gobernador, fechado en el «rrio y puerto de Simaponte» el 18 de setiembre de 1582. AGI, Patronato, 139, n. 1, r. 1 [1601], ff. 45r-55v; 163v-168v. Véase también Anónimo 1944, t. 2: 51-52, en que se relatan estos mismos incidentes. La «Relación» del padre José de Teruel de 1601 certifica: «El año de 1581 fueron de nuevo 12 sacerdotes [al Colegio de Arequipa] y con este socorro envió la Compañía algunos de ellos á la Conquista de los Pilcozones con el Gobernador Arbieto, donde pasaron innumerables trabajos, hasta que los españoles la dejaron» (Teruel 1912 [1605]: 95-96). El padre José de Teruel era entonces rector del Colegio del Cuzco (Anónimo

y la iglesia que allí había, matando a muchos españoles. El propio Arbieta, luego de una «gran batalla», quedó «muy herido de seis heridas en el rostro y una en el brazo derecho». Gracias al socorro providencial brindado por el cuñado del gobernador Arbieta, quien era vecino de Huamanga, los sobrevivientes lograron abrirse paso, río arriba, hacia dicha ciudad. El gobernador Arbieta y otros heridos y enfermos partieron luego hacia el Cuzco para recuperarse de la fallida expedición, tal como lo relata Guaman Poma. Otro testigo de los hechos afirmó que los dos religiosos y el hermano de la compañía también salieron con vida de la frustrada jornada contra los pilcozones. Era 1582 o 1583. Esta fue la última entrada liderada por Arbieta<sup>19</sup>.

### Martín, el clérigo ermitaño

Recapitemos. El padre Martín de Ayala habría nacido en Cuzco hacia 1550. En fecha necesariamente posterior a 1556, habría comenzado a servir en el Hospital de Naturales del Cuzco. Lo encontramos en 1579 en Huamanga, sirviendo como testigo de la entrega del tributo de los indios andamarcas. Pocos años después, entre 1582 y 1583, acompañaría al capitán Martín Hurtado de Arbieta en la fracasada expedición a la provincia de los manaríes y pilcozones. Tras una breve estancia en el Cuzco, Martín se trasladaría a Huamanga a servir en el Hospital de Naturales, donde permanecería hasta 1589 o 1590. Entonces, y por orden del obispo Montalvo, pasaría —a regañadientes según Guaman Poma— a servir como doctrinero del pueblo de Canaria. A los pocos meses, encontraría la muerte, siendo enterrado en la capilla del hospital<sup>20</sup>.

Así, la figura que emerge es la de un hombre que —como el capitán Dávalos antes que él— se movía entre el Cuzco y Huamanga, y cuya vida religiosa transcurría en estrecho contacto con los indios de la urbe y de la montaña. El carácter itinerante del padre Ayala no debería sorprendernos si consideramos, en primer lugar, que

---

1944, t. 2: 50). La segunda entrada también estuvo a cargo del doctor Montoya (Jiménez de la España 1894: CLXVI, nota 1).

<sup>19</sup> Véase, en particular, las declaraciones de Andrés Gómez Marrón, Toribio de Bustamante y Diego García Moreno. AGI, Patronato, 139, n. 1, r. 1 [1601], ff. 69v-81r.

<sup>20</sup> Los jesuitas no establecerían un colegio en Huamanga sino hasta 1605 (Vargas Ugarte 1941: 18-19). En 1582, sin embargo, realizaron una misión a la ciudad y su comarca, la que estuvo a cargo del padre Juan Gómez «con vn hermano» (Anónimo 1944, t. 2: 315). En 1588, el padre Gregorio Cisneros y «un hermano que le ayudaba» realizaron otra misión a Huamanga. Durante la visita, Cisneros «acudió a los naturales que en aquella ciudad residían, predicandoles de ordinario y confesando todo el día, no dejando las cárceles ni hospitales, ni faltando a las disciplinas ordinarias que los yndios hazían» (Anónimo 1944, t. 2: 131-132).

los personajes en torno a esta historia vivieron en un mundo en el cual Cuzco y sus centros satélites —incluidos los yacimientos de Porco y Potosí— aún disputaban la primacía en el reino a la Ciudad de los Reyes. El capitán Martín Hurtado de Arbieto, por ejemplo, era vecino y regidor del Cuzco, así como gobernador de Vilcabamba, pero tenía algunos censos y otros negocios en Huamanga<sup>21</sup>. Su cuñado, como ya lo mencionamos, era vecino de Huamanga. Juan Ponce de León, que así se llamaba, fue además uno de los testigos de la toma de posesión de Vilcabamba en 1572; en este año, encontramos a Ponce de León firmando un poder en el Cuzco<sup>22</sup>. Recordemos, además, que la guerra contra el Inca de Vilcabamba se encargó a los vecinos encomenderos de estas dos ciudades andinas. El contingente principal se dirigió a Vilcabamba a través de la ruta tradicional del puente de Chuquichaca. Un segundo contingente debía aproximarse desde Abancay. Finalmente, un tercer contingente de cincuenta vecinos de Huamanga, al mando de Luis de Toledo Pimentel, se dirigió al valle de Mayamarca (Hemming 1970: 426-427). Estos eran los espacios y las redes sociales —quizá familiares— en que se movía el padre Martín de Ayala<sup>23</sup>.

En segundo término, la vocación itinerante de Martín se relaciona con el rol de «ermitaño» que Guaman Poma le adscribe, otro de los pilares para entender su misteriosa vida. Este «hábito» no se refiere, como han pensado algunos autores, a una «orden religiosa»<sup>24</sup>. En la España medieval y moderna, la tradición eremítica era una de las vías por las cuales los laicos podían consagrarse a la vida religiosa sin necesariamente tomar las órdenes. Excepcionalmente, algunos lograron ser recibidos como miembros del clero regular; por lo general, sin embargo, solo

---

<sup>21</sup> AGI, Patronato, 139, n. 1, r. 1 [1601], f. 136v.

<sup>22</sup> Nombrado alguacil mayor de campo para la expedición, Ponce de León fue uno de los testigos de la toma de posesión de Vilcabamba el 24 de junio de 1572 (Del Campo Conejeros 1906: 318; Levillier 1935: 330-331). El poder se encuentra en ARC. Protocolos, 21, ff. 94r-v. En 1594 Ponce de León fue, además, testigo del pleito por tierras de Chupas en el que estuvo involucrado Guaman Poma, siendo presentado por Cristóbal Peña de Chaves (Prado Tello y Prado Prado 1991, ff. 20r-v). Se identificó como vecino de Huamanga. Dijo tener cincuenta años, poco más o menos, en setiembre de 1594.

<sup>23</sup> Alberdi Vallejo (2010) ha avanzado ya esta teoría, pero comete algunas inexactitudes al reconstruir la genealogía de los personajes involucrados. Martín Hurtado de Arbieto se casó con Juana de Ayala Ponce de León, hermana de Juan Ponce de León, vecino de Huamanga. Leonor de Ayala, madre de Juana de Ayala y de Juan Ponce de León, era originaria de Úbeda, en Jaén, Andalucía. El capitán Luis Dávalos de Ayala, por su parte, descendía de unos Ayala establecidos en Toledo, Castilla-La Mancha, en el siglo XV. Luis Dávalos se casó con una Ana de Ayala, cuya filiación no he podido establecer pero que quizá sea el nexo entre los Ayala cuzqueños y los Ayala huamanguinos.

<sup>24</sup> Véase Ossio 2008: 73.

los personajes en torno a esta historia vivieron en un mundo en el cual Cuzco y sus centros satélites —incluidos los yacimientos de Porco y Potosí— aún disputaban la primacía en el reino a la Ciudad de los Reyes. El capitán Martín Hurtado de Arbieto, por ejemplo, era vecino y regidor del Cuzco, así como gobernador de Vilcabamba, pero tenía algunos censos y otros negocios en Huamanga<sup>21</sup>. Su cuñado, como ya lo mencionamos, era vecino de Huamanga. Juan Ponce de León, que así se llamaba, fue además uno de los testigos de la toma de posesión de Vilcabamba en 1572; en este año, encontramos a Ponce de León firmando un poder en el Cuzco<sup>22</sup>. Recordemos, además, que la guerra contra el Inca de Vilcabamba se encargó a los vecinos encomenderos de estas dos ciudades andinas. El contingente principal se dirigió a Vilcabamba a través de la ruta tradicional del puente de Chuquichaca. Un segundo contingente debía aproximarse desde Abancay. Finalmente, un tercer contingente de cincuenta vecinos de Huamanga, al mando de Luis de Toledo Pimentel, se dirigió al valle de Mayamarca (Hemming 1970: 426-427). Estos eran los espacios y las redes sociales —quizá familiares— en que se movía el padre Martín de Ayala<sup>23</sup>.

En segundo término, la vocación itinerante de Martín se relaciona con el rol de «ermitaño» que Guaman Poma le adscribe, otro de los pilares para entender su misteriosa vida. Este «hábito» no se refiere, como han pensado algunos autores, a una «orden religiosa»<sup>24</sup>. En la España medieval y moderna, la tradición eremítica era una de las vías por las cuales los laicos podían consagrarse a la vida religiosa sin necesariamente tomar las órdenes. Excepcionalmente, algunos lograron ser recibidos como miembros del clero regular; por lo general, sin embargo, solo

---

<sup>21</sup> AGI, Patronato, 139, n. 1, r. 1 [1601], f. 136v.

<sup>22</sup> Nombrado alguacil mayor de campo para la expedición, Ponce de León fue uno de los testigos de la toma de posesión de Vilcabamba el 24 de junio de 1572 (Del Campo Conejeros 1906: 318; Levillier 1935: 330-331). El poder se encuentra en ARC. Protocolos, 21, ff. 94r-v. En 1594 Ponce de León fue, además, testigo del pleito por tierras de Chupas en el que estuvo involucrado Guaman Poma, siendo presentado por Cristóbal Peña de Chaves (Prado Tello y Prado Prado 1991, ff. 20r-v). Se identificó como vecino de Huamanga. Dijo tener cincuenta años, poco más o menos, en setiembre de 1594.

<sup>23</sup> Alberdi Vallejo (2010) ha avanzado ya esta teoría, pero comete algunas inexactitudes al reconstruir la genealogía de los personajes involucrados. Martín Hurtado de Arbieto se casó con Juana de Ayala Ponce de León, hermana de Juan Ponce de León, vecino de Huamanga. Leonor de Ayala, madre de Juana de Ayala y de Juan Ponce de León, era originaria de Úbeda, en Jaén, Andalucía. El capitán Luis Dávalos de Ayala, por su parte, descendía de unos Ayala establecidos en Toledo, Castilla-La Mancha, en el siglo XV. Luis Dávalos se casó con una Ana de Ayala, cuya filiación no he podido establecer pero que quizá sea el nexo entre los Ayala cuzqueños y los Ayala huamanguinos.

<sup>24</sup> Véase Ossio 2008: 73.

aspiraban a ser hermanos donados, terciarios o legos. Hermanos ermitaños, los hubo pobres y ricos, sedentarios e itinerantes, españoles, mestizos y mulatos. Varios de estos hermanos ermitaños pasaron desde España hacia el Perú. Otros nacieron y vivieron en América.

Uno de ellos, llamado Diego de Torres, pasaba el tiempo recogido en una ermita a las afueras de la ciudad de La Serena, en el reino de Chile. En 1586, decidió abandonar su refugio, donde vivía «en gran soledad y rrecogimiento», solo para emprender el viaje a la Corte y peregrinar desde España hasta Roma y Jerusalén. Las circunstancias de este ermitaño profeso fueron sorprendentemente análogas a las del padre Ayala que retrata Guaman Poma y también a las de muchos mestizos de la primera etapa colonizadora, lo cual nos hace pensar en el valor que tiene la historia de Martín para seguir desentrañando estas dinámicas sociales. Diego fue hijo natural de Alonso de Torres, apodado «El Viejo», encomendero de La Serena y uno de los primeros conquistadores y pobladores del reino de Chile, y de una mujer «natural de México». Quizá se tratase de una india esclava o cautiva, pues, como era común en esos casos, Diego no mencionó su nombre y se vio en la necesidad de precisar que «fue cristiana». Además, su padre, el conquistador, contrajo legítimo matrimonio con una mujer en La Serena. Sería el hijo de ambos quien heredara la encomienda paterna, obligando a Diego a tantear suerte en las guerras del Arauco por catorce años antes de decidirse a profesar la «religión y vida» de los ermitaños<sup>25</sup>.

Estos «santos vivos», como se les llamaba en México, practicaban el celibato por lo general; algunos vivían una vida de extremo ascetismo (tráigase a la memoria aquí la descripción del padre Ayala que abre este ensayo, así como las mortificaciones de la carne que representa Guaman Poma en el dibujo de la página 19). Para ganarse la vida, algunos ermitaños en México pedían limosna; otros, como sus pares en Iberia, se hacían cargo de las numerosas ermitas que poblaban el paisaje novohispano o enseñaban la doctrina en escuelas y hospitales de indios<sup>26</sup>. En el

---

<sup>25</sup> Sobre Diego de Torres y otros ermitaños, véase AGI, Contratación, 5261, n. 2, r. 35 [1600]; 5326, n. 11 [1612]; 5327, n. 47 [1612]; 5327, n. 66 [1612]; Patronato, 130, r. 3 [1586].

<sup>26</sup> William Christian (1989: 71-73, 169-170) define una ermita como un centro de devoción popular bajo la advocación de un santo, quien no pertenecía ni a la iglesia parroquial del pueblo ni a un monasterio. Las ermitas, construidas por pueblos, hermandades e individuos particulares, eran lugares de apariciones y curaciones milagrosas. Véase, también, Bristol 2007: 50; Rubial García 2006: 19-32. En este último trabajo, Rubial García (2006: 23) escribe: «En cuanto a su relación con las instituciones religiosas, algún ermitaño, como excepción, había sido recibido como miembro del clero regular [...], pero lo común era que esos hombres no pertenecieran a ninguna orden religiosa, ni siquiera a los terciarios; a pesar de esto, varios habían solicitado su ingreso a un

Cuzco, posible cuna del padre Ayala, había ermitaños laicos encargados de enseñar la doctrina a los indios ya a fines de la década de 1530, probablemente amparados por la relativa debilidad institucional de la Iglesia y de las órdenes en ese entonces. En principio, estos ermitaños no estaban autorizados para decir misa o para bautizar a los indios (tareas reservadas a los frailes), pero, al menos en el caso del Cuzco, les enseñaban las oraciones y la doctrina, así como a leer y a escribir en la lengua de Castilla.

Así, una *Información* levantada en el Cuzco en 1599 relata que, cuando Cristóbal Paullu Topa Inca, el famoso «Paulo» hijo de Huayna Capac, decidió convertirse a la fe católica a fines de la década de 1530, encargó su instrucción y la de sus deudos nobles a un franciscano, a un sacerdote y a seis ermitaños (que no eran ni frailes ni sacerdotes), quienes habían llegado a la ciudad con los cristianos. Cristóbal exhibió particular cuidado en proveer de paga y de sustento a estos personajes, quienes catequizaban a los indios y les enseñaban buena policía, esto en una ermita y capilla bajo la advocación de San Cristóbal que el hijo del Inca mandó construir junto a su palacio de Colcampata. En la ermita se congregaban indios grandes y pequeños, nobles y plebeyos por igual. Aunque varios años después las alteraciones del reino alejaron a los seis ermitaños, la ermita siguió siendo centro de catequización y, con el tiempo, se transformó en la iglesia que hasta ahora, desde la famosa cuesta de San Cristóbal, domina la ciudad<sup>27</sup>.

No es difícil ubicar al padre Ayala en la tradición eremítica que se trasplantó desde España y se aclimató en las ciudades andinas como el Cuzco. Como otros eremitas, quizá Martín fuera recibido como miembro del clero secular. Es muy probable, sin embargo, que su condición de mestizo e hijo ilegítimo, así como la política oscilante de la Iglesia y de la Corona respecto a la ordenación de mestizos en la segunda mitad del siglo XVI, dificultaran su carrera en pos de los hábitos. Como sucedería con los mestizos con aspiraciones eclesiásticas en los Andes, en la España moderna, la jerarquía eclesiástica y la Corona unieron esfuerzos en más de una ocasión para tratar de regular las devociones populares, incluidas las tan difundidas prácticas eremíticas. En las peninsulares Toledo y Cuenca, por ejemplo, se ordenó

---

convento en el que, o bien no habían sido aceptados, o del que fueron expulsados al poco tiempo de haber ingresado».

<sup>27</sup> Si hemos de creer a los testigos de la *Información*, algunos de los primos y deudos de Paullu tomaron el hábito de ermitaño, predicando a los naturales en su lengua. Y, «queriendo así mismo el dicho don Cristóbal Paullu tomar el dicho abito de hermitaño para que hiziese lo mismo los demas naturales y todos se volviesen cristianos y siruiesen a dios», le fue prohibido por el gobernador Cristóbal Vaca de Castro. Biblioteca Nacional de España. Manuscritos, 20193, ff. 37r, 65r, 79r-v, 99r, 103r; Manuscritos, 2010, ff. 63r-v.

que nadie pudiera portar el hábito de ermitaño sin permiso del obispo. El Tercer Concilio Limense, por su parte, reguló el hábito de los ermitaños para que no se confundiese con el de los sacerdotes (Christian 1989: 107-109; Rubial García 2006: 19, 24-25, 34).

Hasta donde sabemos, el problema de la ordenación de indios y mestizos siguió un cauce incluso más accidentado. El Segundo Concilio Limense le cerró las puertas de las órdenes a los primeros en 1567, decretando que no debía admitírseles a ningún cargo superior al de sacristán o acólito. El Concilio no se manifestó expresamente en relación con los segundos (Lopetegui 1943: 184; Olaechea Labayén 1975a: 657-658). Una bula de Pío V, sin embargo, confirió en 1571 a los obispos americanos la autoridad para dispensar a ciertos candidatos mestizos al sacerdocio del requisito de legitimidad. Un breve, esta vez de Gregorio XII, confirmó en 1576 esta atribución episcopal en aras de la conversión de los indios por parte de un sacerdocio en parte mestizo y lingüísticamente bien calificado. A través de un dictamen, el Tercer Concilio Limense mostró su parecer favorable a esta política en 1583, en parte gracias al activismo legal de los mestizos del reino<sup>28</sup>.

Aunque eventualmente las órdenes religiosas comenzarían a adoptar disposiciones prohibiendo la ordenación de mestizos, esta práctica parece haber sido común entre los miembros del clero secular al menos hasta 1578, año en que una famosa real cédula trataría de imponer a los obispos y arzobispos americanos la prohibición de ordenar mestizos<sup>29</sup>. El obispado del Cuzco parece haber sido terreno fértil para la ordenación de sacerdotes mestizos. En 1577, se prohibió a Sebastián de Lartaún, obispo del Cuzco, que confiriera las órdenes, como lo había hecho, «a muchas personas que no tienen suficiencia para poder recibirlas, y a mestizos y otra gente de esta calidad». Al año siguiente, Lartaún recibiría la disposición general

---

<sup>28</sup> Sobre la polémica acerca de la ordenación de indios y mestizos, véase Ares Queija (1997); Coello de la Rosa (2003: 1211); Dueñas (2010, cap. 6); Durston (2007: 80); Olaechea Labayén (1975b); Rowe (1957: 187); Ruan (2012: 214-219); Vargas Ugarte (1954: 43-47). Los aspectos jurídicos y las estrategias legales detrás de la propuesta de los mestizos ante el Tercer Concilio Limense se discuten en Duve (2010) y Ruan (2012).

<sup>29</sup> La política de la Corona en estos años se caracterizó por su relativa ambigüedad, pues, pese a la mentada cédula de 1578, una real cédula de 1588 terminaría por aceptar que los obispos pudieran ordenar mestizos que cumplieran las calidades y suficiencias necesarias, dispensándolos de la traba de ilegitimidad. La política de los jesuitas fue también ambigua en estos años. Después del breve expedido por Gregorio XIII en enero de 1576, los jesuitas autorizaron la ordenación de unos pocos hijos ilegítimos y mestizos. La orden volvió a prohibir la recepción de mestizos en 1582, pero dicha prohibición no parece haber sido seguida al pie de la letra en todos los casos (Coello de la Rosa 2003: 121-122; Coello de la Rosa 2008; Hyland 2003: 184, nota 5; Lopetegui 1943: 184-190; Ruan 2012: 216-217).

prohibiendo la ordenación de mestizos. En su carta de respuesta al Rey, fechada en 1580, el prelado se mostraría partidario de seguir ordenando mestizos, dado su conocimiento de las lenguas indígenas y el respeto de que gozaban entre los indios, entre otras razones. El obispo indicaba en su misiva al Rey que, a su llegada al Cuzco, había encontrado algunos mestizos ordenados, costumbre al parecer bien establecida en la ciudad imperial y que él honraría al ordenar a cinco mestizos más. Hacia 1583, había en la diócesis siete sacerdotes mestizos que ocupaban o habían ocupado recientemente doctrinas en propiedad. Muchos otros mestizos habían sido ordenados subdiáconos, diáconos y clérigos de órdenes menores, todos pasos previos a la ordenación sacerdotal, pero su ascenso al presbiterato había quedado trunco debido a la cédula real de 1578<sup>30</sup>.

El destino de Martín de Ayala se forjó en esta encrucijada. Es posible que su condición de mestizo ilegítimo lo haya condenado, al menos en un inicio, a la posición de relativa marginalidad del ermitaño, pasando luego a desempeñarse como cura de misa y capellán de un hospital de naturales, que es como lo identifica el cronista. Después de todo, aunque muchos mestizos fueron ordenados, muchos otros no lo fueron o lo fueron solo parcialmente, recibiendo solo las órdenes menores. Los años de juventud y madurez de Martín de Ayala se caracterizaron precisamente por la posición ambivalente de las órdenes religiosas y las autoridades reales y eclesiásticas acerca del espinoso tema. Las tachas de linaje e ilegitimidad nublaron las aspiraciones de muchos mestizos que aspiraban al sacerdocio. Pese a estas trabas institucionales, el padre Ayala ascendió en la jerarquía. Guaman Poma —quien lo llama «padre» y no «hermano», por ejemplo— afirma que Martín fue «cura y beneficiado del hospital», lo que indica que debió ser nombrado para tal beneficio por el obispo del Cuzco (Guaman Poma 1615: 463, 612-613, 747)<sup>31</sup>. Quizá Martín de Ayala obtuviera ciertas dispensas, pues había algunos «ermitaños de misa» predicando y celebrando misa en América. Según Guaman Poma, el padre Ayala habría «recibido» el hábito de ermitaño en el Cuzco a los doce años. Su elevación posterior al rango de «padre sacerdote, clérigo de misa» —como lo

---

<sup>30</sup> Sobre la ordenación de mestizos en el Cuzco, véase Ares Queija (1997); Lopetegui (1943: 183); Olaechea Labayén (1975b: 165-166; 1975a: 679-680).

<sup>31</sup> Juan Bautista Olaechea Labayén explica que, tanto en el caso de la ordenación en el secular o diocesano como en el de la ordenación en un instituto religioso regular, era el obispo quien confería el sacramento y quien, por tanto, debía juzgar canónicamente la idoneidad del pretendiente. Según este autor, «en el segundo caso la presentación del ordenando la realiza el superior religioso a cuyo cargo ha corrido el reclutamiento y la formación del mismo, mientras que en el primero la inspección episcopal se extiende a todo el proceso de la selección y formación del aspirante» (Olaechea Labayén 1975b: 647).

denomina Guaman Poma— podría responder precisamente a la autorización del obispo para celebrar misa en tanto flamante capellán del hospital de Huamanga, así como al reconocimiento posterior del mestizo como «cura» o párroco, especialmente cuando pasó a hacerse cargo de la doctrina de Canaria. Existen algunos casos documentados<sup>32</sup>. Es preciso recordar, finalmente, que Guaman Poma establece que Martín de Ayala recibió primero el «hábito» de ermitaño en el Cuzco y que, solo tiempo después, estando ya en Huamanga, se hizo «zaserdote de misa». Este ministerio habría formalizado un poco más su posición dentro de la todavía muy fluida jerarquía eclesiástica andina.

### El servidor del Hospital de Naturales

La actuación del padre Ayala como testigo de la entrega de tributo de los indios andamarcas en 1579 sugiere que Martín había tejido algunos lazos con los indios de Lucanas incluso antes de ocuparse del cuidado de los enfermos del Hospital de Naturales. Tal y como lo refieren las *Relaciones geográficas* de Lucanas de 1586, los indios de la provincia que 'mitaban' en las minas de azogue de Huancavelica iban a curarse al hospital de la ciudad con regularidad (Jiménez de la Espada 1881: 177). Parece sensato pensar que los caciques que en aquella ocasión viajaron a Huamanga confiaban en Martín de Ayala como uno de los testigos de tan importante trámite. Un vínculo similar se puede plantear en el caso de la relación entre el padre Ayala y Martín Guaman Mallqui (padre del cronista, según el cronista). Estos personajes parecen haberse conocido en el Hospital de Naturales del Cuzco en algún momento de la década de 1560 o, más probablemente, a comienzos del decenio siguiente, quizá en torno a los sucesos y personajes asociados a la llegada de la Compañía de Jesús al Cuzco, la cual se produjo en enero de 1571. Guaman Poma refuerza esta hipótesis textual y visualmente, pues escribe que su padre sirvió como *yanacona* de los hospitales del Cuzco y de Huamanga por más de treinta años, además de

---

<sup>32</sup> En 1573, por ejemplo, el cabildo eclesiástico del Cuzco otorgó licencia a un capellán para que administrara los sacramentos en la capilla del Hospital de Naturales de esta ciudad (Ramos 2010: 106). Un Diego de Garay, hijo natural de Antonio de Garay, conquistador y encomendero, y de la india Francisca, era clérigo de grados y corona cuando preparó su información de servicios en 1586. AGI. Lima, 127. El padre Vega, en su historia del Colegio de la Compañía de Jesús en el Cuzco, refiere: «Por la misericordia de Dios no han sido muchos los despedidos de la Compañía por sus culpas en este Colegio. A uno recibió el P. Gerónimo Ruiz de Portillo, el cual era diácono. Fue necesario despedirle de ella, como se hizo; ordenóse de misa, después de salido—y luego, le dieron doctrina de indios; dentro de un poco tiempo como se ordenó y entró en la doctrina, yendo de un pueblo a otro, se espantó la cabalgadura en que iba y le echó de sí por una ladera abajo y allí murió hecho mil pedazos» (Vega 1948: 86).

dibujar a un joven Martín de Ayala y a sus propios padres (los del cronista) «en la ciudad del Cuzco»<sup>33</sup>.

El templo de la compañía en la ciudad imperial andina, construido en el espacio ocupado anteriormente por el Amarucancha, tenía una iglesia adyacente para los indios, a la cual se entraba originalmente por el templo mismo. La iglesia tenía dos capillas, una para los *yanaconas* del colegio, «que es lo mismo que ayudantes y criados», y otra para los miembros de la Cofradía del Nombre de Jesús, fundada por los naturales de la ciudad a comienzos de la década de 1570. Los cofrades sesionaban en la iglesia, además de celebrar las elecciones de prioste, mayordomo y veinticuatro, y oían misa allí todos los días. Algunos *yanaconas* y cofrades, «no todos sino los más exemplares y virtuosos» y quienes habían «seruido en casa y trauajado fielm.<sup>te</sup> en la obra de la yglesia», incluso habían recibido licencia de los padres para enterrarse en estas capillas. De continuo, se ocupaban de catequizar a los forasteros que llegaban a confesarse y a aprender la doctrina. Los viernes por la mañana, acompañaban a dos padres de la compañía a visitar a los enfermos del hospital y «consolallos, barrelles los aposentos y hazelles las camas». Los cofrades y *yanaconas* preparaban a los enfermos para la confesión, les daban limosnas y regalos y enseñaban la doctrina a sus familiares por la noche<sup>34</sup>.

Echemos una ojeada a las vicisitudes de Martín Guaman Mallqui, quien recibió doctrina y educación del padre Martín de Ayala, a la luz del testimonio jesuita. Era Martín un indio principal que, a fines del siglo XVI, pasaba sus últimos días en la ciudad de Huamanga. Como lo ha sugerido Alfredo Alberdi Vallejo, Guaman Mallqui era del linaje de los indios andamarcas, probablemente los asentados en dicha ciudad desde 1543, en el barrio del mismo nombre, espacio que compartían con algunos indios Soras y Lucanas (Alberdi Vallejo 2010:

---

<sup>33</sup> Guaman Poma (1615: 14 [14]); Prado Tello y Prado Prado (1991, f. 49v). La carta del padre jesuita Juan Gómez a Francisco de Borja que da cuenta de la llegada y del establecimiento inicial de la Compañía en el Cuzco refiere: «Ay muchos clérigos mobidos a la Compañía, los quales son grandes lenguas de indios y de alguna erudición, y muy aptos para nuestros ministerios. En tomando cassa, esperamos en Nuestro Señor que serán recibidos» (Egaña 1954: 430).

<sup>34</sup> Una descripción pormenorizada de la Cofradía del Nombre de Jesús y de las actividades de sus miembros aparece en Anónimo, (1944, t. 2: 32-37, 136-139). Es difícil precisar cuándo se fundó la cofradía, pero estuvo a cargo principalmente del padre Gregorio de Cisneros. La crónica de 1600 afirma que se fundó siendo rector el padre Jerónimo Ruiz de Portillo (es decir, antes de 1575) y que el padre Cisneros, quien entró al noviciado el 6 de enero de 1579, se había ocupado en este ministerio «poco menos de beinte años», es decir, desde comienzos de la década de 1580. (Anónimo, 1944, t. 1: 257; Anónimo, 1944, t. 2: 35, 38). El cronista precisa, sin embargo, que «han trauajado en conserualla y augmentalla los padres Blas Valera, Alonso de Barzana y Bartholomé de Sanctiagio, Xpoual Ortiz, Ju.º de Montoya y otros muchos».

211-212). Guaman Poma (1615: 902-903 [916-917]) refiere que, años después de la derrota del rebelde Hernández Girón, Martín Guaman Mallqui fue nombrado capitán de la campaña contra Vilcabamba por Francisco de Toledo, en la cual participaron dos mil «indios amigos» (Hemming 1970: 427). Esta expedición lo habría sacado de Huamanga. Si la información de Guaman Poma es cierta en este punto, entonces Martín Guaman Mallqui estaba en el Cuzco a comienzos de la década de 1570, pues la campaña de Vilcabamba terminó en junio de 1572 y hacia allí se dirigieron los vencedores con el Inca apresado. Desde allí, Martín Guaman Mallqui se habría trasladado —o habría regresado— a Huamanga, donde pasaría a servir en el Hospital de Naturales. Según Guaman Poma, Martín Guaman Mallqui se ocupaba de «sacar seruidores y limpiar la casa y comprar de comer para los pobres del hospital», tareas propias de un *yanacona* cuya condición de servidor o dependiente, en este contexto, como se ha visto, no se contradecía con su calidad de indio principal<sup>35</sup>. Como muchos otros indios urbanos en el Cuzco, Huamanga y otras partes del virreinato, Martín Guaman Mallqui fue, además, uno de los hermanos fundadores de la cofradía de la Limpia Concepción, en Huamanga, asociada a la Iglesia de San Francisco de esta ciudad, donde sería sepultado. Martín murió a los ochenta años, entre agosto de 1595 y setiembre de 1597<sup>36</sup>.

Así, teniendo como base dicho lapso para el término de la vida de Martín Guaman Mallqui, se llega a conclusiones similares a las anteriores respecto de este y de otros personajes del relato hagiográfico asociado con el «sancto hombre» Martín de Ayala. Martín Guaman Mallqui nació antes de la Conquista y comenzó a servir en el Hospital de Naturales del Cuzco en la década de 1570, muy probablemente luego de participar en la conquista de Vilcabamba (los «más de treinta años» a que se refiere Guaman Poma). La relación con los jesuitas es solo una posibilidad, pero es claro que algunos *yanaconas* de la orden servían a los enfermos en este hospital. Algún tiempo después, Guaman Mallqui y su familia debieron tomar el apellido «De Ayala», quizá tras entrar en contacto con el padre Martín de Ayala y recibir de él doctrina e instrucción en el Cuzco y Huamanga, pues el padre Ayala comenzó

---

<sup>35</sup> Aunque la edad de los personajes lo permitiría, más problemática me parece la afirmación de que el padre Martín de Ayala era «entonado» de Martín Guaman Mallqui, quien lo crio y «le metió» a servir a Dios, compeliéndolo a que estudiara la doctrina desde la niñez (Guaman Poma 1615: 14-15 [14-15], 18 [18], 20 [20], 393 [395], 736 [750], 819 [833]). Sobre los *yanaconas* de Huamanga, véase Rivera Serna 1999-2001: 132.

<sup>36</sup> Véase Prado Tello y Prado Prado (1991, ff. 49v-50v, 66v). En f. 67r, se describe a Inés Coca y a su madre, María Bohatinta, así como a Martín de Ayala, «yanacona del ospital de esta ciudad», como «biejos y muy pobres». Este documento está fechado en 1594.

a desempeñarse como cura y capellán en el Hospital de Naturales de Huamanga hacia 1582 o 1583, como ya se dijo. Después de todo, hospitales de naturales como el de Santa Ana en Lima y el de Naturales del Cuzco eran centros donde los curas, además de decir misa regularmente en la capilla, se encargaban de enseñar a los indios la doctrina, así como a leer y a escribir (Ramos 2010: 104). Asimismo, la adopción, por parte de los indígenas, de los apellidos de sus preceptores religiosos —así como de los de virreyes, encomenderos y gobernadores— estuvo bastante difundida en el Perú colonial, especialmente entre los indios de la ciudad. El relato de cómo Martín Guaman Mallqui habría ganado el nombre «De Ayala» en la batalla de Huarina, aunque no pueda descartarse del todo, parece una construcción a posteriori del cronista, tal y como lo sugiriera Raúl Porras Barrenechea hace muchos años<sup>37</sup>.

### **Conclusiones: ¿cuándo nació Felipe Guaman Poma de Ayala?**

Determinar la edad de Guaman Poma a través de la vida del «medio hermano» Martín de Ayala puede conducirnos por un camino sinuoso. Como lo ha notado Juan Ossio en un comentario acerca de la obra de Abraham Padilla Bendezú, la información visual, en particular la contenida en las páginas 14 [14] y 17 [17] del manuscrito (figuras 1 y 3), parece contradictoria. Para este último autor, el cronista habría nacido en 1550 y el padre Martín, en 1535 (Padilla Bendezú 1979: 36-38). Ossio, por su parte, presenta el dilema así: por un lado, si el hermano mestizo era menor que Felipe Guaman Poma, entonces «¿cómo se convirtió en su preceptor y aparece representado como mucho mayor que el cronista?». Si, por otro lado, seguimos el dibujo de la página 17, el padre Martín de Ayala es claramente mayor que el cronista (la hipótesis de Padilla Bendezú). Si aquel nació hacia 1550 o 1552, razona Ossio, Felipe Guaman Poma debió nacer hacia 1560 o 1562. Pero, para Ossio, esta opción tampoco nos conduce muy lejos. Difícilmente, sostiene, Guaman Poma habría podido servir de intérprete al clérigo Cristóbal de Albornoz cuando contaba solo ocho o diez años. En opinión de Ossio, Guaman Poma «debó hacerlo ya de adulto, luego de un largo proceso de familiarización con el español» (Ossio 2008: 71-72; cfr. Adorno 2008: 255-256).

La interpretación de Ossio amerita dos observaciones. Primero, Guaman Poma no afirma que aprendió el castellano del padre Martín de Ayala, sino que él y sus hermanos recibieron instrucción religiosa (es decir, la doctrina) y aprendieron 'a leer y escribir' del padre Ayala. En otras palabras, Guaman Poma no tuvo que

<sup>37</sup> Cfr. Guaman Poma (1615: 736 [750], 903 [917], 1078 [1088]).

esperar al padre Ayala para aprender a ‘hablar’ en castellano, especialmente si vivió parte de su infancia en la ciudad. Además, la escena de la página 17 condensa una instrucción ‘sistemática’ en las letras y en la fe que, incluso en condiciones idóneas, debió prolongarse al menos por un par de años. Por lo tanto, la misma solo pudo producirse una vez que el padre Ayala se estableció en el Hospital de Huamanga, luego de 1582 o 1583, como he sugerido en líneas anteriores. En segundo lugar, Guaman Poma no afirma que fuera «intérprete» o «traductor» de Cristóbal de Albornoz<sup>38</sup>. En el famoso pasaje de la *Nueva corónica*, se presenta a sí mismo simplemente como testigo presencial de la visita de Albornoz de 1569-1571. En otro pasaje, igualmente relevante, declara haberle «servido» durante la inspección eclesiástica, pero no explica en qué consistió este servicio<sup>39</sup>. Pero incluso si aceptamos la interpretación establecida, muchos de los intérpretes y asistentes indígenas de visitas eclesiásticas como las de Cristóbal de Albornoz eran bastante jóvenes. Para ese entonces, tanto las órdenes religiosas como la iglesia secular habían consolidado su política de captar las almas de los indios más ladinos a temprana edad, con la esperanza de que ayudaran en la conversión de las generaciones pasadas y por venir (Charles 2010; Durston 2007). El propio cronista refiere que, en sus ordenanzas, Francisco de Toledo había mandado «que los dichos muchachos de la dicha dotrina entrasen a la dotrina de edad de quatro años y que saliese de says [seis] años» (Guaman Poma 1615: 448). Así, la edad de Guaman Poma al «servir» a Albornoz entre 1569 y 1571 —esto es, entre nueve y once años—, antes que excepcional, se ajusta a la norma en el virreinato peruano del siglo XVI. Si en la escena representada en la página 17 [17] Martín de Ayala parece tener unos treinta años, el pupilo Felipe pudo perfectamente tener unos veinte a la sazón. El cronista habría nacido, pues, hacia 1560. Es preciso, entonces, añadir diez años como mínimo al rango que se ha venido manejando hasta ahora para situar su nacimiento, esto es, entre 1530 y 1550 (Adorno 2007: 14, 23; 2008: 255).

Igual de importante, la documentación discutida hasta aquí permite postular no solo la existencia del padre ermitaño Martín de Ayala sino sugerir que los contornos de su vida, tal como los describe Guaman Poma en la *Nueva corónica*,

---

<sup>38</sup> Cfr. Alberdi Vallejo 2010: 175, quien lo identifica como «traductor».

<sup>39</sup> «Todo lo escrito de los pontífeses lo sé porque fue serbiendo a Cristóbal de Albornós, uecitor general de la santa madre yglecia, que consumió todas las *uacas* ydolos y hechaserías del rreyno. Fue cristiano jues» (Guaman Poma 1615: 280 [282]). En otra parte de la *Nueva corónica*, Guaman Poma sostiene: «Todo lo dicho de los hicheros lo uide quando el señor Cristóbal de Albornoz, uecitor de la santa yglecia, castigó a muy muchos yndios. Fue muy cristiano jues, castigaua a los padres y a todos» (Guaman Poma 1615: 283 [285]). Sobre la carrera de Albornoz, véase Padilla Bendezú (1979: 55-56).

guardan importantes semejanzas con la trayectoria de muchos otros mestizos e hijos ilegítimos cuya voluntad de acceder a las órdenes y al sacerdocio se fue viendo constreñida por una sociedad y una institución que cada día se mostraban más excluyentes con ellos. En tanto escrita por un oficial colonial indígena que fue hasta cierto punto el resultado de las políticas reales y eclesiásticas en las cuales el debate sobre la ordenación de mestizos se encuadró, la *Nueva corónica* emerge, entonces, como una fuente privilegiada para repensar las múltiples posturas que la interacción, cara a cara y en el terreno, entre los agentes de la Iglesia y las poblaciones indígenas rurales y urbanas de los Andes generó.

Gracias a estos testimonios, es posible trazar una cronología que, a su vez, permita ubicar en el tiempo a personajes tan importantes como Martín Guaman Mallqui, indio andamarca y *yanacona* del Hospital de Naturales de Huamanga, compañero del padre Ayala y supuesto padre del cronista. Martín Guaman Mallqui habría nacido antes de la Conquista y habría fallecido en algún momento hacia 1596. Tras conocer al padre Ayala, quizá a comienzos de la década de 1570, Guaman Mallqui estrechó vínculos con él en Huamanga al iniciarse el decenio siguiente. El capellán del Hospital contribuyó a la educación de Martín, de su «hijo» Felipe Guaman Poma y de los hermanos de este. A la luz de esta propuesta, podemos ahora volver a la *Nueva corónica* y reexaminar acontecimientos tan importantes como la estancia del virrey Toledo en el Cuzco, la guerra de Vilcabamba y la prisión y ejecución del inca Tupa Amaru, así como la entrada de Martín Hurtado de Arbieta a tierras de los antis. Guaman Poma parece haber obtenido esta información parcialmente de su padre, pero también del padre Ayala, protagonista y testigo de algunos de estos acontecimientos<sup>40</sup>.

Estas aseveraciones nos conducen a formular dos interrogantes finales. Primero, es preciso establecer qué relación guardaban Felipe Guaman Poma y su padre Martín de Ayala con ese anciano cacique principal, Domingo Guaman Mallqui, que aparece en los pleitos de tierras de Chupas, zona que, aunque muy cercana a la ciudad de Huamanga, no parece haber tenido ninguna relación tradicional con los indios andamarcas. Segundo, es preciso aclarar por qué, en los conocidos pleitos por las tierras de Chupas, Martín, el *yanacona* del Hospital de Naturales, aparece en repetidas ocasiones como «Martín de Ayala», mientras que su supuesto hijo,

---

<sup>40</sup> Los acontecimientos en torno a Toledo en el Cuzco y a la prisión y ejecución del último Inca son descritos, especialmente, en Guaman Poma (1615: 444-445 [446-447], 449-452 [451-454]), y la entrada de Hurtado de Arbieta (en 460 [462] y ss.). Raúl Porras Barrenechea ya había sugerido que estos detalles tuvieron su origen en los recuerdos personales o familiares del cronista (Porras Barrenechea 1948: 26). Me inclino por lo segundo.

Felipe Guaman Poma, quien retoma el pleito tras la muerte de Martín en 1597, prescinde del apellido «De Ayala» —contrariamente a lo que hará posteriormente en la *Nueva corónica*— en sus múltiples escritos durante el litigio. ¿Estaba el cronista realmente conectado por vínculos de sangre con el *yanacona* Martín de Ayala? ¿Pertenece a este, a su vez, al linaje de Domingo Guaman Mallqui? Es probable que, como he sugerido en otro trabajo, el cronista tomara el apellido «De Ayala» luego de asumir la representación legal en la causa por las tierras de Chupas, como una estrategia para hacerse parte legítima en este reclamo. ¿Se vio entonces obligado a tejer en la *Nueva corónica* una historia familiar a posteriori que lo atara al *yanacona* Martín de Ayala, al capitán Luis Dávalos de Ayala y a su hijo ilegítimo, el mestizo Martín de Ayala? Quizá se tratara de un esfuerzo para explicar, en términos jurídico-genealógicos, por qué un indio que se reclamaba heredero de la nobleza prehispánica llevaba este apellido español con cierta resonancia en el temprano Perú colonial. Solo el hallazgo de nuevas evidencias como la carta de pago de los indios andamarcas de 1579 nos permitirá seguir reconstruyendo la vida y experiencias del cronista y príncipe. Hay que hacerlo palmo a palmo, con la atención que muchos de sus contemporáneos le negaron pero que, a todas luces, él se merece<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Véase Puente Luna (2008: 144). Allí sugerí que la famosa sentencia de destierro por dos años y doscientos azotes que sufriría Guaman Poma en 1600 respondía a la determinación de que el futuro cronista era «no parte» en la causa que enfrentaba a los indios chachapoyas con los descendientes de Juan Tingo y Martín/Domingo Guaman Mallqui por las tierras de Chupas. Al parecer, Guaman Poma, quien es acusado de ser un indio del común llamado «Lázaro», había venido actuando como procurador informal ante el corregidor y la Audiencia. En opinión del funcionario a cargo de la causa en Huamanga, sin embargo, Guaman Poma no tenía ningún derecho legítimo para reclamar los terrenos. La sentencia de 1600 contra Guaman Poma es análoga a la que el virrey Luis de Velasco impondría en México en 1592 a los indios, mestizos y mulatos que actuaran como procuradores en causas de indios sin autorización real: cien azotes y un exilio de cinco años (Borah 1983: 99). Queda por averiguar si, a su paso por el virreinato del Perú, Velasco impuso penas similares a este tipo de infractores, pues se hallaba en el gobierno al tiempo de la batalla legal por las tierras de Chupas.

**APÉNDICE: Carta de pago del tesorero Garcé Núñez Vela a los indios andamarcas. Huamanga, 17 de setiembre de 1579**

[Yo Garcé Núñez Vela, tesorero de la Real] açienda de Su Mag.<sup>dad</sup> [roto] su jurisdiccion que es berdad que recibi de don Diego Quispilla e don Luis Chuqui Gualca y de don Pedro Curi Guaracaya y de don Francisco Molle Guam[an]i y de don Pedro Chipana y de don Diego Asto Lima açiques y prencipales del repartimiento de Andamarca questa en la corona Real con [...] en plata ensayada y marcada ochoçientos y diez pesos [...] onze pesos y cinco tomines y tres granos – y doçientas y tres p[i]eças de ropa de abasca – y ochenta carneros de tierra los sesenta y tres se dieron a Pedro de Ribera por los aber sacado en almoneda y los d[i]eçisiete pagaron en plata dos pesos ensayados cada un carnero y mas reçibi treinta y dos puercos y medio a peso y medio en plata ensayada cada un puerco todo lo qual reçibi como tesorero de Su Mag.<sup>dad</sup> para cuenta del tributo que el dicho repartimiento de Andamarca es obligado a dar en los seis meses que començaron a correr el día de Navidad del año de setenta y ocho y se cumplio el dia de San Juan deste año de sesenta[sic] y nueve y porque es berdad que reçi[bi] todo lo susodicho di esta firmada de my nonbre que es ffecha en Guamanga en d[i]eçisiete de setiembre de mill y quinientos y setenta y nueve años siendo testigos el padre Ayala y el bachiller Diego Nuñez de Silba y Pedro de Ermosilla.

Garcé Núñez Vela [rubricado]

por t.º el bachiller D.º Nuñez de Silba [rubricado]

por t.º Min. de Ayala [rubricado]

por t.º P.º de Ermosilla [rubricado]

[en el reverso]

Carta de pago del tributo de Andamarca de los seis meses de Nabidad a San Juan.

Quinientos ochenta.

Tesorero.

## **Bibliografía**

ADORNO, Rolena

1978

«Las otras fuentes de Guaman Poma: sus lecturas castellanas», *Histórica* (Lima) 2 (2), 137-158.

2000

*Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru*, segunda edición. Austin: University of Texas Press.

- 2007 *The Polemics of Possession in Spanish American Narrative*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- 2008 «Guaman Poma de Ayala, Felipe (ca. 1535-1550-ca. 1616)». En Joanne Pillsbury (ed.), *Guide to Documentary Sources for Andean Studies 1530-1900*. Norman: University of Oklahoma Press, vol. 2, A-L, 255-268.
- ALBERDI VALLEJO, Alfredo
- 2007 «De Felipe Lázaro Guaman, indio, a Don Felipe Guaman Poma de Ayala», *Runa Yachachiy*. Sitio internet: [www.alberdi.de/GPAREDSINCLA.19.07.07.pdf](http://www.alberdi.de/GPAREDSINCLA.19.07.07.pdf).
- 2010 *El mundo al revés. Guaman Poma anticolonialista*. Berlín: Wissenschaftlicher Verlag.
- ANÓNIMO
- 1944a *Historia General de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú: crónica anónima de 1600 que trata del establecimiento y misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española en la América meridional*, t. 1, *Historia General y del Colegio de Lima*. Edición preparada por F. Mateos, S. J. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- 1944b *Historia General de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú: crónica anónima de 1600 que trata del establecimiento y misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española en la América meridional*, t. 2, *Relaciones de colegios y misiones*. Edición preparada por F. Mateos, S. J. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- ARES QUEIJA, Berta
- 1997 «El papel de mediadores y la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos (siglo XVI)». En Berta Ares Queija y Serge Gruzinski (eds.), *Entre dos mundos: fronteras culturales y agentes mediadores*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 37-59.
- 2010 «El Inca Garcilaso y sus "parientes" mestizos». En Carmen de Mora, Guillermo Serés y Mercedes Serna (eds.), *Humanismo, mestizaje y escritura en los Comentarios reales*. Madrid: Iberoamericana/Fránkfort: Vervuert, 15-29.
- BARNES, Mónica
- 1999 «La *Nueva corónica y buen gobierno* fue escrita por un residente de Lucanas». Trabajo leído en el simposio *Guaman Poma de Ayala y Blas Valera: tradición andina e historia colonial*. Roma, 29 de setiembre.
- BORAH, Woodrow
- 1983 *Justice by Insurance: The General Indian Court of Colonial Mexico and the Legal Aides of the Half-Real*. Berkeley, Los Ángeles y Londres: University of California Press.

- BRISTOL, Joan Cameron  
2007 *Christians, Blasphemers, and Witches. Afro-Mexican Ritual Practice in the Seventeenth Century*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- BURNS, Kathryn  
1999 *Colonial Habits: Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru*. Durham: Duke University Press.
- CAMPO CONEJEROS, Baltasar del  
1906 «Descripción de la provincia de San Francisco de la Victoria de Vilcabamba: Como se tuvo noticias de ella, y su descubrimiento etc. (1608-1610)». En Víctor Maúrtua (ed.), *Juicio de límites entre Perú y Bolivia*, t. 7, Barcelona: Henrich y Comp., 306-344.
- CHARLES, John  
2010 *Allies at Odds. The Andean Church and Its Indigenous Agents, 1583-1671*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- CHRISTIAN, William  
1989 *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*. Princeton: Princeton University Press.
- COELLO DE LA ROSA, Alexandre  
2003 *Espacios de exclusión, espacios de poder: el Mercado de Lima colonial (1568-1606)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 2008 «De mestizos y criollos en la compañía de Jesús (Perú, siglos XVI-XVII)». *Revista de Indias* (Madrid) 68 (243), 37-66.
- DUEÑAS, Alcira  
2010 *Indians and Mestizos in the «Lettered City»: Reshaping Justice, Social Hierarchy, and Political Culture in Colonial Peru*. Boulder: University Press of Colorado.
- DURSTON, Alan  
2007 *Pastoral Quechua: The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- DUVE, Thomas  
2010 «El concilio como instancia de autorización: la ordenación sacerdotal de mestizos ante el Tercer Concilio Limense». *Revista de Historia del Derecho* (Buenos Aires) 40, 1-29.

EGAÑA, Antonio de

1954 *Monumenta Peruana*, vol. 1, 1565-1575. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu.

1958 *Monumenta Peruana*, vol. 2, 1576-1580. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu.

ESQUIVEL CORONADO, Jessica

s. f. *La parroquia de Hospital de los Naturales en el Cusco colonial (1572-1821)*.  
Sitio internet: <http://academic02.tripod.com/hosnat.pdf>.

ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos

2003 *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Pontificia Universidad Católica del Perú.

GLAVE, Luis Miguel

2010 «El Cuzco de Garcilaso». En Carmen de Mora, Guillermo Serés y Mercedes Serna (eds.), *Humanismo, mestizaje y escritura en los Comentarios reales*. Madrid, Iberoamericana/Fráncofurt: Vervuert, 93-125.

HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro

1989 *Don Pedro de la Gasca. Su obra política en España y América*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

HEMMING, John

1970 *The Conquest of the Incas*. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich.

HUSSON, Jean-Philippe

1995 «En busca de las fuentes indígenas de Waman Puma de Ayala. Las raíces incas y yaruwillka del cronista indio: ¿invención o realidad?», *Histórica* (Lima) 19 (1), julio, 29-71.

HYLAND, Sabine

2003 *The Jesuit and the Incas: The Extraordinary Life of Padre Blas Valera, S. J.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos

1881 *Relaciones geográficas de Indias. Perú*, vol. 1. Madrid: Atlas (colección Biblioteca de Autores Españoles).

1897 *Relaciones geográficas de Indias. Perú*, vol. 4. Madrid: Atlas (colección Biblioteca de Autores Españoles).

JULIEN, Catherine

1998 «La organización parroquial del Cusco y la ciudad Incaica», *Tawantinsuyu* (Canberra) 5, 82-96.

- LEVILLIER, Roberto  
1935 *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú: su vida, su obra (1515-1582)*, vol. 1. Madrid: Espasa-Calpe.
- LOHMANN VILLENA, Guillermo  
1969 «El licenciado Diego Álvarez», *Revista Chilena de Historia del Derecho* (Santiago) 5, 45-53.
- LOPETEGUI, León  
1943 *El papa Gregorio XII y la ordenación de mestizos hispano-incásicos* [sic]. Roma: Herder.
- MURRA, John V.  
1987 «Una visión indígena del mundo andino». En Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*. Edición de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste. Madrid: Historia 16, vol. 1, II-LXIII.
- OLAECHEA LABAYÉN, Juan Bautista  
1975a «La primera generación mestiza de América en el clero», *Boletín de la Real Academia de la Historia* 172 (3), 647-686.  
1975b «Un recurso al rey de la primera generación mestiza del Perú», *Anuario de Estudios Americanos* 35, 155-186.
- OSSIO, Juan  
2002 «Algunas reflexiones en torno a la historicidad del cronista indio Felipe Guamán Poma de Ayala: su ubicación en el tiempo». En Javier Flores E. y Rafael Varón G. (eds.), *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 325-344.  
2008 *En busca del orden perdido. La idea de la historia en Felipe Guaman Poma de Ayala*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PADILLA BENDEZÚ, Abraham  
1979 *Huamán Poma. El indio cronista dibujante*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- PORRAS BARRENECHA, Raúl  
1948 *El cronista indio Felipe Huaman Poma de Ayala*. Lima: Lumen.
- PRADO TELLO, Elías y Alfredo PRADO PRADO  
1991 *Phelipe Guaman Poma de Ayala: Y no ay remedio*. Lima: Centro de Investigaciones y Promoción Amazónica.
- PUENTE LUNA, José Carlos de la  
2008 «Cuando el "punto de vista nativo" no es el punto de vista de los nativos: Felipe Guaman Poma de Ayala y la apropiación de tierras en el Perú colonial», *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 37, 123-149.

- QUISPE-AGNOLI, Rocío  
2004 «Yo y el otro: identidad y alteridad en la *Nueva corónica y buen gobierno*», *Modern Language Notes* 119 (2), 226-251.
- RAMOS, Gabriela  
2010 *Death and Conversion in the Andes: Lima and Cuzco, 1532-1670*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- RIVERA SERNA, Raúl  
1999-2001 «Huamanga en el siglo XVI», *Histórica* (Lima) 40, 121-169.
- ROWE, John H.  
1957 «The Incas under Spanish Colonial Institutions», *Hispanic American Historical Review* 37, 155-199.
- RUAN, Felipe E.  
2012 «Andean Activism and the Reformulation of Mestizo Agency and Identity in Early Colonial Peru», *Colonial Latin American Review* 21 (2), 209-237.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio  
2006 *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- TERUEL, José de  
1912 [1615] «Relación de las ocupaciones que han tenido y tienen, y frutos que han hecho y hacen los religiosos de la Compañía de Jesús en el Perú y Reinos anejos á él, entre los indios». En Pablo Pastells, S. J. (ed.), *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil) según los documentos originales del Archivo General de Indias*, t. 1. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 85-103.
- VARGAS UGARTE, Rubén  
1938 *Manuscritos peruanos del Archivo de Indias*. Lima: La Prensa.  
1941 *Los jesuitas del Perú (1568-1767)*. Lima: s. e.  
1954 *Concilios Limenses (1571-1772)*, vol. 3. Lima: Tipografía Peruana.
- VEGA, Antonio de  
1948 *Historia del colegio y universidad de San Ignacio de Loyola de la ciudad del Cuzco*. Introducción y notas de Rubén Vargas Ugarte. Lima: Cía. de Impresiones y Publicidad.

## Mito e historia en torno a la fecha de nacimiento de Guaman Poma de Ayala\*

Juan M. Ossio A.

He sostenido, en mi tesis *The Idea of History in Felipe Guaman Poma de Ayala*, con la que me gradué de *B. Litt.* en la Universidad de Oxford (1970), en un artículo posterior (2002) y en mi libro *En busca del orden perdido* (2008) que Felipe Guaman Poma de Ayala debió nacer después de la Conquista y concluir su obra de manera definitiva en 1615. En consecuencia, se trata de un personaje que vivió durante todo el proceso de consolidación del virreinato, desapareciendo de los registros históricos a principios de 1615. Concretamente, el 14 de febrero de dicho año, el cronista escribe desde San Cristóbal de Sondondo una carta al rey de España, en la que informa que le enviará su crónica (Guaman Poma 1615). Se desconocía entonces que el príncipe de Esquilache sucedería como virrey del Perú a Juan de Mendoza y Luna, marqués de Montesclaros.

En esta carta, la edad que se atribuye nuestro autor es ochenta años. Lo propio se observa en las páginas 962 [976], 1094 [1104], 1096 [1106], 1108 [1118] y 1109 [1119], que corresponden a un texto añadido escrito en 1614 en que Guaman Poma narra un viaje a Lima para despachar su crónica a España. De ser cierta su afirmación, su nacimiento debió haber ocurrido en 1535 o 1534. No obstante, siempre hemos tenido dudas sobre la autenticidad de esta fecha, pues se reitera de manera inmutable en distintas etapas terminales (que se remontan a 1613, 1614 o 1615) de la redacción de su crónica. Además, si comparamos el autorretrato que abre la relación de su viaje a Lima (Guaman Poma 1615: 1095 [1105]), cuando

---

\* El presente texto difiere del que se leyó originalmente en el simposio de Poitiers y fue elaborado posteriormente, también por el interés y los interrogantes despertados por la ponencia «El padre Martín de Ayala» presentada en aquella ocasión por José Carlos de la Puente y por una primera versión del artículo publicado por el mismo autor en esta compilación.

se suponía que contaba con ochenta años, con el dibujo del personaje designado como «Rocto Macho» (Guaman Poma 1615: 198 [200]), también de ochenta años —pertenece a la tercera «calle» o clase de edad de la época inca—, los dos hombres están muy lejos de mostrar parecidos (figura 1). Algo semejante ocurre con los treinta años que aduce el cronista para la duración de la elaboración de su obra.

Que nuestro cronista indio no fue muy preciso en asociar los eventos históricos con las fechas en que ocurrieron es algo que ya fue notado por historiadores como Raúl Porras Barrenechea (1948). Si lo hubiera sido, no habría dado distintas fechas para un mismo acontecimiento como la conquista ni habría asociado a determinados personajes supuestamente históricos como los reyes incas con edades inverosímiles que en algunos casos llegaban hasta los doscientos años. Como lo he señalado desde que escribí mi tesis y últimamente en *Ages of the World in the Andes* (en prensa), a nuestro cronista, fiel a la tradición prehispánica andina, más le interesaban las consideraciones simbólicas que las históricas. Por lo demás, llevar con precisión



Figura 1: El viajero Guaman Poma y un miembro de la tercera calle o clase de edad. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): 1095 [1105] y 198 [200]. Copenhague, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).

una contabilidad por años para fijar la edad de una persona o la duración de un acontecimiento me parece ser una tendencia más propia de los europeos que de los pueblos andinos. Incluso, en nuestros días es posible constatar que muchos de nuestros campesinos andinos contemporáneos son incapaces de señalar la edad que tienen. Ni siquiera la introducción de las partidas de nacimiento y bautismo ha hecho mucho para contrarrestar esta tendencia. Puede ser que en nuestros días algo haya cambiado con la obligatoriedad de contar con documentos de identidad. Ello sería interesante comprobarlo.

Esto no quiere decir que las culturas prehispánicas no se fijaran en los cambios fisiológicos de las personas a lo largo de sus vidas; de lo contrario hubieran carecido de ritos de pasaje, como se dan en otras partes del mundo, y de divisiones por edades para efectos de tributación. Más aun, de manera semejante a otros grupos sudamericanos y allende este subcontinente, hasta forjaron un sistema clasificatorio por clases de edad que seguían un patrón numérico quinquenal, correspondiendo cada unidad a una duración de cinco años según valores simbólicos profundamente arraigados en la cultura andina.

A estos argumentos se suma otro que tiene que ver con la vinculación de Guaman Poma con fray Martín de Murúa. Este último, a mi modo de ver, ejerció una marcada influencia en la obra del primero, al punto de inspirarle ciertas fechas y duraciones que fueron repetidas al pie de la letra. Inicialmente, estas menciones figuraban en el manuscrito *Galvin*, pero los folios correspondientes fueron transferidos al manuscrito *Getty*, en que permanecieron pegados a otros, lo que impidió su lectura hasta una fecha reciente<sup>1</sup>. He analizado estos textos escondidos con Tom Cummins (2013)<sup>2</sup>. Uno de ellos está pegado al folio 307 del manuscrito *Getty* y se presenta como una carta de recomendación de curacas cuzqueños a favor de la publicación del *Origen y genealogía de los reyes incas del Perú*. Se puede observar que no solo este texto es casi idéntico a la carta del padre de Guaman Poma recomendando la publicación de la obra de su hijo (Guaman Poma 1615: 5 [5]-7 [7]), sino también que ambos escritos llevan la mención de fecha «quinze (del mes) maio»<sup>3</sup> (Cummins y Ossio 2013: 158-159). Más sorprendente aún es otro texto escondido ubicado en el folio 3 del manuscrito *Getty*. Adelantándose a lo que diría Guaman Poma años después, Murúa deja entender que escribir el

<sup>1</sup> Este aspecto está desarrollado en la contribución de Ivan Boserup.

<sup>2</sup> Para otro estudio mío sobre el tema véase Ossio 2014.

<sup>3</sup> Sin embargo, hay que destacar que solo hasta aquí van las semejanzas, pues los años son distintos: la carta de los curacas es fechada en 1596 y la del padre de Guaman Poma, en 1587.

*Origen y genealogía real de los reyes incas del Perú* le tomó «treinta de mi edad», (Cummins y Ossio 2013: 165).

Aunque, como ya hemos visto en otras ocasiones, Guaman Poma quizá no estuvo muy lejos de la verdad cuando afirma que le tomó entre veinte y treinta años escribir su crónica<sup>4</sup> y que tampoco debió estar tan lejos de los ochenta años cuando concluye su manuscrito, con los antecedentes señalados debemos ser un tanto cautos y acudir a otras evidencias indirectas para acercarnos a la edad que pudo tener en esta etapa de su vida.

Por su parte, el diplomático e historiador Abraham Padilla se valió de datos que se refieren específicamente a Martín de Ayala, el medio hermano mestizo de nuestro cronista. Dichos datos resultan más precisos que los que poseemos sobre el propio Guaman Poma. Este, además de indicarnos la fecha de la muerte de Martín y la edad que tenía en tal circunstancia, lo representa en una ilustración (Guaman Poma 1615: 17 [17]), reproducida en la figura 2. Notamos que Martín es retratado mayor que su medio hermano, lo que lleva a Padilla a suponer que pudo antecederle en el nacimiento. En esta eventualidad, formula dos hipótesis acerca de su fecha de nacimiento: 1552 si, cuando murió en 1592, tenía cuarenta años como afirma Guaman Poma; o antes, hacia 1535, suponiendo que su padre no hubiese sido Luis Ávalos de Ayala sino el encomendero de los Rucanas-Antamarcas, cuyo nombre era Francisco Dávalos.

Que este último hubiese sido el padre de Martín de Ayala lo he descartado de plano en mi libro de 2008, pues, de haber sido este el caso, el medio hermano no se hubiese apellidado Ayala sino Dávalos. Por lo demás, Luis Ávalos de Ayala sí contó con un apellido más coincidente y explícitamente es aludido por Guaman Poma como el progenitor de Martín. Forzoso es admitir, sin embargo, que su

---

<sup>4</sup> Que pudo haberle tomado veinte o treinta años construir su crónica me ha parecido plausible, como señalé en *En busca del orden perdido* (Ossio 2008: 19), en primer lugar porque de la lectura de la *Nueva crónica* se desprende que su autor contaba con borradores de su trabajo, por «...ciertos párrafos escritos en tiempo presente que correspondían a etapas históricas muy anteriores (véase cap. I: 49)». Más decisiva aún es la presencia en *Y no ay rremedio* —libro que versa sobre un proceso judicial que se da en casi toda la última década del siglo XVI— de un texto sobre las propiedades del cronista en Chupas, del cual encontramos una réplica literal en la *Nueva crónica*. También es muy significativa la colaboración que Guaman Poma brinda a fray Martín de Murúa para su crónica que lleva como fecha 1590 (manuscrito *Galvin*). Esta obra encierra numerosos dibujos a color hechos por el propio Guaman Poma y posteriormente reproducidos por él en blanco y negro en su propia crónica. A todo esto podemos añadir su afirmación que «Todo lo escrito de los pontífices lo sé porque fue serbiendo a Cristóbal de Albornós, uecitor general de la santa madre yglecia, que consumió todas las uacas ydolos y hechaserías del reyno...» (Guaman Poma 2001: 280 [282]), pues esta visita la hizo entre 1569 y 1571.

participación en los acontecimientos históricos que —según el cronista indio— lo entroncan con su familia no parece muy fidedigna. Uno de ellos, por ejemplo, que tiene que ver con el cerco de Lima por Manco Inca y su lugarteniente Quizu Yupanqui, en 1536, claramente le es por completo ajeno porque llegó al Perú con Pedro de La Gasca en 1547. Otra circunstancia sospechosa es su participación en la batalla de Huarina, ocurrida en octubre de 1547. Guaman Poma afirma que su padre, Guaman Mallque de Ayala, salvó a Ávalos de Ayala victimando a Martín de Olmos, quien estaba a punto de lancearlo. El hecho es inverosímil pues el susodicho agresor siguió con vida, figurando en 1572 como caballero del Hábito de Santiago y como capitán para la entrada a Vilcabamba y, un año más tarde, como alcalde del Cuzco. Además, en el Informe de Servicios de Cristóbal de Albornoz, que data de 1577, también se le ve figurar entre los testigos presentados (Padilla 1979: 30). Finalmente, ni siquiera queda demostrado que Olmos participara en la batalla de Huarina. En efecto, su presencia es muy dudosa, pues él no estaba al servicio de Diego Centeno, jefe de los realistas en Huarina, sino de La Gasca, quien a la sazón se encontraba en Jauja.

Entender el momento y las razones de la vinculación de la familia de Guaman Poma con Luis Ávalos de Ayala es todavía una gran incógnita. Sin embargo, el hecho de que el mencionado compañero de La Gasca hubiese llegado por 1547 o 1548 y que el sacerdote ermitaño hubiese podido nacer por 1552 abona a favor de que el primero pudiese haber sido el padre del segundo (Padilla 1979: 36).

Pero si este fue el caso y si el medio hermano fue mayor que Guaman Poma, como parece sugerirle a Padilla el dibujo que representa al primero adocrinando a su familia, el último debió nacer bastante después. Para Padilla, posiblemente entre diez y quince años<sup>5</sup>. Trasladada esta diferencia de edad al año 1552, Guaman Poma debería haber nacido entre 1562 y 1567 y, por lo tanto, en 1613 su edad hubiese sido de cuarenta y seis o cincuenta y un años.

No muy lejos de esta argumentación, y ofreciendo sólidos datos sobre la biografía del medio hermano de nuestro cronista, José Carlos de la Puente, en un magnífico trabajo incluido en este libro, estima que debió nacer hacia 1550 y fallecer hacia 1590. Seducido también por el dibujo que mostramos en la figura 2, coincide con Padilla en que debió ser mayor que Guaman Poma, pero en su caso en unos diez años (no quince como en la hipótesis alternativa propuesta por el historiador

---

<sup>5</sup> Esto lo sugiere al suponer que Francisco Dávalos hubiese sido el padre de Martín de Ayala y el nacimiento de este último hubiese ocurrido en 1535, confirmándose «...que el presbítero Ayala (o Dávalos) fue mayor que el cronista con diez o quince años» (Padilla 1979: 40).

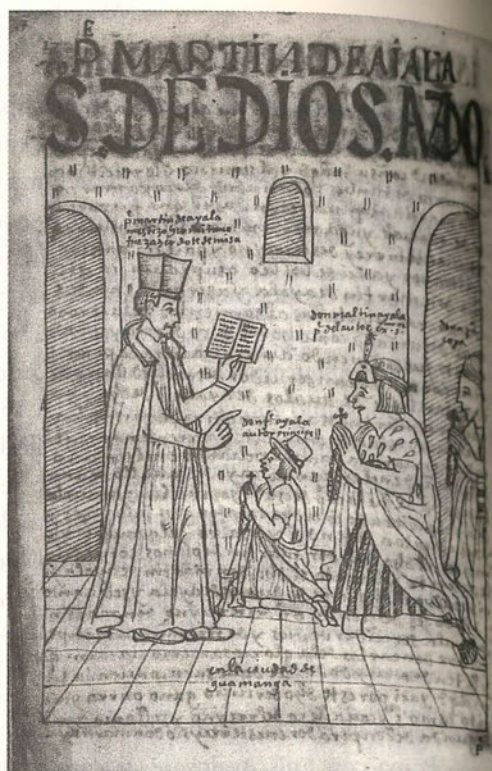


Figura 2: Martín de Ayala adoctrinando a su familia. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): 17 [17]. Copenhague, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).

diplomático), pues postula que según el dibujo el medio hermano pudo tener unos treinta años y el discípulo veinte.

Como esfuerzo de imaginación, este cálculo me parece excesivo. ¿Sobre qué bases De la Puente concluye que el ermitaño pueda tener treinta años y Guaman Poma veinte? Porque más bien, si nos atenemos a las diferencias de edad calculadas por Padilla, el primero tendría unos veintidós o diecinueve y el segundo unos doce o nueve, según la representación (figura 3) de los niños del sexto y sétimo grupo de edad de la sociedad inca (Guaman Poma 2001: 204 [206] y 206 [208]).

Ahora bien, suponiendo que se llevaban diez años de diferencia y que Guaman Poma nació en 1560, como ya lo dejé entrever en mi libro de 2008, ¿habría estado nuestro cronista indio en capacidad de servir a Cristóbal de Albornoz en la extirpación del desafiante movimiento mesiánico conocido como Taki Onqoy? Desde el punto de vista geográfico, ciertamente lo habría podido, pues dicho movimiento se expandió a lo largo de 1560 por la provincia ayacuchana del Repartimiento de los Rucanas Antamarcas, con los cuales la familia de Guaman Poma tenía estrechas relaciones. Pero ¿era posible confiar a un niño de nueve u once años una misión de esta naturaleza? De la Puente sostiene:



Figura 3: Niños del sexto y séptimo grupo de edad de la sociedad inca. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): 204 [206] y 206 [208]. Copenhague, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).

Para ese entonces, tanto las órdenes religiosas como la iglesia secular habían consolidado su política de captar las almas de los indios más ladinos a temprana edad, con la esperanza de que ayudaran en la conversión de las generaciones pasadas y por venir (Charles 2010; Durston 2007). El propio cronista refiere que, en sus ordenanzas, Francisco de Toledo había mandado “que los dichos muchachos de la dicha dotrina entrasen a la dotrina de edad de quatro años y que saliese de says [seis] años” (Guaman Poma 1615: 448). Así, la edad de Guaman Poma al “servir” a Albornoz entre 1569 y 1571 —esto es, entre nueve y once años—, antes que excepcional, se ajusta a la norma en el virreinato peruano del siglo XVI (cfr. José Carlos de la Puente en el presente libro).

Dudo mucho que para una empresa de esta envergadura un niño pudiera haber sido llamado como intérprete, que es el oficio con el que más se le asocia a Guaman Poma cuando sirve a sacerdotes como Gabriel Solano de Figueroa, y menos como adoctrinador en circunstancias tan conflictivas. Por otro lado, una cosa era introducirlos a la doctrina desde muy temprano para que la asimilasen mejor y pudiesen convertirse en buenos predicadores y otra que los aventurasen

de predicadores desde muy jóvenes cuando todavía les faltase mucho camino por recorrer.

Al margen de las sugerencias inspiradas por la figura 2, en que el ermitaño aparece mayor que su medio hermano, el otro detalle que lleva a De la Puente a sospechar que la situación fuese esta son sus dudas sobre la posibilidad de una relación adúltera de la madre de Guaman Poma con Luis Ávalos de Ayala y su preferencia por la eventualidad de una relación previa a su unión con Mallque de Ayala.

Que el referido conquistador pudo ser el padre del mestizo, procreándolo hacia 1550, tiene a su favor el hecho de que habría llegado al Perú dos o tres años antes del nacimiento del religioso mestizo y que hay evidencias de que con La Gasca estuvo en el Cuzco casi un año antes de su nacimiento. Pero si bien esto puede ser cierto, nada confirma que Juana Curi Ocllo estuviese soltera y hubiese dado luz a Guaman Poma como legítima esposa de Mallque de Ayala.

En todo caso, el mayor aporte de De la Puente es haber ofrecido evidencias contundentes de que el medio hermano de Guaman Poma realmente existió, que fue religioso y que en 1579, estando en Huamanga, actuó como testigo del pago del tributo adeudado por los curacas de Andamarca desde el tercio de Navidad de 1578 hasta el tercio de San Juan del año siguiente.

Además, su trabajo tiene la virtud de resaltarnos que los familiares de Guaman Poma debieron permanecer varios años en el Cuzco, por lo menos desde antes de la llegada de Luis Ávalos de Ayala hasta algunos años después de 1556, que fue cuando se comenzó a construir el hospital de indios de esta ciudad<sup>6</sup>.

Esto no quiere decir, empero, que antes no hubiesen estado en Huamanga, pues Guaman Poma es muy reiterativo en señalar que su padre Martín Guaman Mallque de Ayala fundó Huamanga en compañía de Hernando Cacyamarca y Juan Tingo. Desafortunadamente, aparte de su afirmación no hay ningún otro documento que lo respalde. Sin embargo, luego de escogerse Quinuacocha, cerca de Huamanguilla, para una primera fundación el 28 de enero de 1539, como segunda opción se barajó Chupas, donde la familia de nuestro cronista indio tenía

---

<sup>6</sup> Si el mestizo nació en 1550 y a los siete o doce años se hizo ermitaño y comenzó a servir en el hospital de indios en el Cuzco, sus padres debieron de permanecer en esta ciudad hasta 1562 y quizá un poco más. Posiblemente hasta la llegada del virrey Toledo y el ajusticiamiento de Tupa Amaru. Deducimos esto último del lujo de detalles con que Guaman Poma describe la ejecución de este Inca postrero. Tampoco sería muy descabellado pensar que por estos años Guaman Poma conoció a fray Martín de Murúa, involucrándose ambos en los famosos paños que mandó a pintar este virrey con las imágenes de los gobernantes incas.

tierras por las cuales litigó a fines del siglo XVI, optándose el 25 de abril de 1540, finalmente, por la llanura de Pucaray.

Que algo de verdad podría contener la afirmación de Guaman Poma se confirma por la presencia temprana de mitimaes andamarquinos como Cacyamarca<sup>7</sup> en la zona. Tan notoria es su presencia por aquella época que hasta dan lugar a un barrio en el seno de Huamanga que hasta la fecha lleva el nombre de «Andamarca» y es famoso por sus tejedores. Y algo parecido sucede en Chupas, donde este nombre se mantiene también hasta nuestros días como un topónimo.

Lo que sí desconocemos son los quehaceres a los que Martín Guaman Mallque de Ayala pudo dedicarse y las razones por las cuales emigró al Cuzco. Pero si este personaje fue el mismo padre de Guaman Poma, debió procrearlo bastante mayor y, posiblemente, ya casado, aunque no necesariamente con Juana Curi Ocllo. Con cierta cautela, por la falta de precisión de nuestro cronista en fijar la edad de las personas, podría suponerse que nació en 1517 porque en 1597, cuando litigaban por las tierras de Chupas, se afirma que muere a la edad de ochenta años (Prado y Prado 1991: 49v)<sup>8</sup>.

Si estos datos fueran correctos, cuando nació el ermitaño en 1550, su padrastro debía tener treinta y tres años, siendo impensable que a esa edad permaneciera soltero y carente de hijos. Por otro lado, para la fundación de Huamanga en 1539, su edad debía haber sido veintidós años. Conforme a los estándares andinos, ya estaría casado o por casarse y, si Guaman Poma era su hijo mayor, estaría en vísperas de venir al mundo.

---

<sup>7</sup> Como lo señalé en la nota 25 de *En busca del orden perdido* (2008), «el nombre de este personaje figura entre los *curacas* citados por Luis de Monzón en la visita que realizó al repartimiento de los Rucanas Antamarcas en 1586 y que fue publicada por Jiménez de la Espada en el primer tomo de sus *Relaciones geográficas de Indias* (Jiménez de la Espada 1965, t. 1: 237). Se trata de Hernando Caquiamarca, que figura como tercero en una lista de *curacas* que se inicia con Esteban Pillconi, que bien pudo ser el *curaca* principal del repartimiento en aquel momento. Para ello, me baso en la posición de su nombre en la lista y en el hecho de que Guaman Poma asocia en su crónica a este apellido con un personaje llamado Juan Pilcone, de quien dice era *curaca camachico* del *ayllu* Apcara (reducido en un pueblo que actuaba de cabecera) de este repartimiento (588 [602]). En otras referencias que Guaman Poma hace del apellido Cacyamarca lo asocia con el *ayllu* Antamarca (751 [765]) y con el pueblo de Sondondo (1096 [1106]). Este último, junto con Cabana, Huaycahuacho y Andamarca, fue uno de los cuatro pueblos adonde este *ayllu* fue reducido. Es interesante notar que este apellido figure asociado con Sondondo, pues es uno de los pueblos donde Guaman Poma aduce haber tenido su casa y propiedades, y al que hace figurar como el más cercano a él».

<sup>8</sup> En la página 76 [76] de la *Nueva crónica*, se dice que falleció a la inverosímil edad de ciento cincuenta años.

Valgan estas disquisiciones como un ejercicio de concatenación de información de las personas allegadas a él, aunque sazonadas por varias especulaciones imaginativas para ordenar ciertas evidencias que nos permitirían aproximarnos a la edad de Guaman Poma al terminar su crónica. No obstante, todavía queda mucho camino por recorrer para alcanzar mayor certidumbre sobre este tema, pero quizá algo del trecho se acortaría si se descubriese las tumbas de los padres de Guaman Poma y de su medio hermano, para cuya ubicación hay una referencia concreta. Se trata de la capilla de Nuestra Señora de la Limpia Concepción, que estuvo vinculada a la iglesia de San Francisco y a los cófrades que se le asociaron.

Sobre la existencia de esta capilla no cabe la menor duda. Según Pío Max Medina, citado por el padre Mañaricúa («Mínimus») en su libro sobre el *IV Centenario de la Fundación de San Francisco de Asís*:

hay otro monasterio del Señor Sant Francisco, que se fundó a lo que se ha podido entender de personas de aquel tiempo el año de cincuenta y dos [1552]. Está bien edificado [...]. Hay en dicho monumento instituidas la cofradía del Santísimo Sacramento y la de la Veracruz y la de la Concepción de Nuestra Señora las cuales sirven españoles. También tienen los indios otra cofradía de la Concepción de Nuestra Señora, con su altar e la pared y junto a él tienen los negros otro altar con una imagen de san Antonio, con su cofradía (Mínimus [Mañaricúa] 1953: 10).

A la par que la iglesia de San Francisco y la capilla de la Limpia Concepción, no se puede dejar de lado el paso de los familiares de nuestro cronista indio por los hospitales de indios, tanto del Cuzco como de Huamanga, que fueron fundados en etapas muy cercanas: el primero empezó a construirse en 1556 y el segundo un año antes. Con ambos hospitales se asociaron los mencionados familiares, pero en el caso de Martín Guaman Mallque de Ayala, tanto en la *Nueva corónica* como en *Y no ay rremedio*, la duración que se atribuye a este vínculo es de treinta años. En estas condiciones, su presencia en el hospital de Huamanga podría haberse extendido hasta 1597 o 1598, cuando falleció, o hasta 1593, si empezó a trabajar cuando su hijastro mestizo ingresó en el del Cuzco en 1563, cuando tenía siete años, o 1598, año cercano a su muerte, si el ermitaño se incorporó a la edad de doce años por 1568.

¿Cuánto tiempo permanecieron en el hospital de indios del Cuzco? Es difícil decir, pero, gracias al descubrimiento de De la Puente, en 1579 ya debían estar en Huamanga. También por aquella época ya debía ser administrador de dicho hospital Diego Beltrán de Caicedo, muy mentado y hasta dibujado en la *Nueva corónica* junto con el presbítero Martín de Ayala.

Que efectivamente este personaje existió y cumplió la mencionada función es corroborado por Miguel Rabí Chara, quien nos dice que el primer mayordomo o administrador del hospital del Cuzco fundado en 1556 fue Juan de Mañuelo, cuyos sucesores fueron:

...Hernando de Saavedra en 1560, quien cumplió igualmente con las funciones a su cargo; continuó Ruy Gómez de Leiva, así como Beltrán de Caicedo, y en 1594 el destacado Diego García de Guzmán... (Rabí Chara 2005: 5).

Como tuvimos la oportunidad de señalarlo en *En busca del orden perdido*, Diego Beltrán de Caicedo está mencionado en un documento citado por el investigador ayacuchano Alfredo Alberdi Vallejo<sup>9</sup>. Se trata de la información de servicios de Diego Gavilán el mozo, hijo del conquistador homónimo, sobre la salida de los antis (chunchos) de la región de Huamanga (1582). El administrador del hospital actúa en calidad de testigo y, contestando a las preguntas generales, declara que tiene cuarenta y cinco años de edad. Ello significa que su nacimiento debió producirse en 1537, cuando Guaman Mallque de Ayala supuestamente debía tener veinte años y su hijastro ni siquiera estaba en ciernes. Sin embargo, en un dibujo (figura 4) que nos ofrece el cronista indio en la *Nueva coronica* (Guaman Poma 1615: 19 [19], esto es, dos páginas después de la que nos enseña a Martín de Ayala adoctrinando a Guaman Poma y sus padres) están retratados juntos el presbítero y el administrador. Casi parecen tener la misma edad, aunque Beltrán de Caicedo quizá luzca un poco mayor.

¿Serían sus edades tan vecinas como lo sugiere el dibujo? Si el presbítero hubiese nacido en 1550 como lo propone De la Puente, entonces en 1582 hubiese tenido treinta y dos. De ser este el caso, el mencionado dibujo no sería tan alejado de la realidad y podría dar mayores visos de veracidad al de la figura 2, pues al menos en ambos casos el escenario es Huamanga y las representaciones de Martín de Ayala no son tan disímiles. Pero hasta aquí nomás, pues es muy difícil que por aquella época Guaman Poma fuese un niño de unos nueve o doce años, como es representado, porque de haber sido así hubiese sido un párvulo cuando prestó sus servicios a Cristóbal de Albornoz.

<sup>9</sup> Este documento, inicialmente publicado en 2006 en «De Felipe Lázaro Guaman, indio, a don Felipe Guaman Poma de Ayala» (revista electrónica *Runa Yachachi*), figura ahora en las páginas 173-174 de *El mundo al revés*, libro que el mencionado Alberdi ha sacado a luz en 2010 en Alemania y, en forma más completa, en el anexo 2 (391-433) de esta obra. El testimonio de Diego Beltrán de Caicedo corresponde a las páginas 401-403.



Figura 4: Martín de Ayala y Beltrán de Caicedo. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): 19 [19]. Copenhague, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).

Por consiguiente, de todo lo especulado, el más importante hito para acercarnos a la edad del cronista ayacuchano es la colaboración que brindó a Cristóbal de Albornoz en la extirpación del Taki Onqoy y de las idolatrías que se le asociaron.

Según Pedro Guibovich, este sacerdote habría nacido en Huelva hacia 1530 y llegado al Perú a comienzos de 1567. Basándose en la probanza de servicios que hace en Huamanga en 1570, la visita que hizo en esta región, entre cuyas acciones estuvo combatir al movimiento del Taki Onqoy —que, según testimonios en esta misma probanza, existiría desde 1560—, debió efectuarse entre 1569 y 1571 (Guibovich 1991: 210-211).

También en esta misma probanza los testigos afirman categóricamente que la visita la hizo con su propio peculio y que estuvo acompañado de lenguas de «crédito y confianza» como el sacerdote Gerónimo Martín, que fue pagado con 300 pesos por cumplir esta función y la de secretario; Juan Vizcaíno, que actuando únicamente como intérprete recibió 150 pesos; y Pedro Blasco, que como fiscal recibió 80 pesos (Millones 2007: 122).

Desconozco las razones por las cuales Guaman Poma no es mencionado. Sin embargo, es muy probable que fuese cercano a Gerónimo Martín, quien también figura como testigo de esta probanza y del cual se dice que era «clérigo presbítero cura y vicario del repartimiento encomendado en Diego Gavilán». Ahora bien, si nos remitimos nuevamente al documento de 1582 dado a conocer por Alberdi Vallejo, que, como lo sabemos, es una información de servicios del referido encomendero, se desprende de su lectura que la encomienda de Gavilán es Luricocha, cerca de Huanta, que Gerónimo Martín, en aquel año, era de la edad de sesenta años, que desde hacía veinte años conocía al encomendero y que su conocimiento del quechua le había permitido comunicarse con los nativos amazónicos, todos hablantes de este idioma, que aparecieron por sus cocales. Además, nos enteramos de que entre los líderes de dicho grupo, uno, llamado Nina Rua, era conocido de Guaman Poma, quien lo presenta en su crónica como rey del Antisuyo (Guaman Poma 1615: 167 [169]-168 [170]).

De estos datos se deduce que Gerónimo Martín debió tener cuarenta y ocho años cuando acompañó a Cristóbal de Albornoz por las áreas donde se había expandido el Taki Onqoy, confirmándose así que para desempeñar el rol de intérprete no podía ser un imberbe sino alguien experimentado y de edad avanzada por la envergadura de la tarea.

Aunque Guaman Poma no alcanzó la resonancia de los otros intérpretes, el conjunto de detalles que he hilvanado me parece sugerir que no debió ser muy menor cuando, entre los años 1569, 1570 y 1571, pudo acompañar a Cristóbal de Albornoz en su visita por los territorios ayacuchanos. Pero, por el momento, creo que solo podemos conformarnos con los derroteros que he trazado, y aquel que nos aporta muy talentosamente José Carlos de la Puente, para seguir incrementando el corpus de información que nos ayuden algún día a tener una idea más cabal sobre la historicidad de nuestro cronista indio.

## Bibliografía

ALBERDI VALLEJO, Alfredo

2007 «De Felipe Lázaro Guaman, indio, a don Felipe Guaman Poma de Ayala», *Runa Yachachiy, revista electrónica virtual*. Sitio internet: [www.alberdi.de/GPAREDSINCLA.19.07.07.pdf](http://www.alberdi.de/GPAREDSINCLA.19.07.07.pdf).

2010 *El mundo al revés*. Berlín: Wissenschaftlicher Verlag Berlin.

CUMMINS, Thomas y Juan OSSIO

- 2013 «Muchas veces dudé Real Mag. aceptar esta dicha ympressa»: La tarea de hacer *La Famossa Historia de los Reyes Incas* de fray Martín de Murúa». En Juan Carlos Garavaglia, Jacques Poloni-Simard y Gilles Rivière (eds.), *Au miroir de l'anthropologie historique: Mélanges offerts à Nathan Wachtel*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 151-170.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

- 2001 [1615] *El primer nueva coronica y buen gobierno*. Edición electrónica facsimilar, dirigida por Rolena Adorno e Ivan Boserup, del manuscrito conservado en la Biblioteca Real de Copenhague (GKS 2232 4°). Transcripción con anotaciones, documentos y otros recursos digitales, bibliografía. Sitio internet: [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).

GUIBOVICH, Pedro

- 1991 «Cristóbal de Albornoz y el Taki Ongoy», *Histórica* (Lima) 15 (2), diciembre, 205-236.

MILLONES SANTA GADEA, Luis

- 1971 *Las informaciones de Cristóbal de Albornoz. Documentos para el estudio del Taki Ongoy*. Cuernavaca, México: CIDOC (colección Sondeos, 79).

MINIMUS (seudónimo) [MAÑARICÚA, Pedro]

- 1953 *IV Centenario de la Fundación de San Francisco de Asís*. Ayacucho: Imp. Gonzales.

MONZÓN, Luis de

- 1965 [1586] «Descripción de la tierra del repartimiento de los Rucanas Antamarcas de la Corona Real, jurisdicción de la ciudad de Guamanga». En Marcos Jiménez de la Espada (ed.), *Relaciones Geográficas de Indias; Perú*. Madrid: Atlas (colección Biblioteca de Autores Españoles, t. 183), vol. 1, 237-248.

MURÚA, Martín de

- 2004 *Historia del origen y genealogía real de los reyes Incas del Perú. De sus hechos, costumbres, trages y manera de gouierno. Códice Murúa*. Edición facsimilar del manuscrito Galvin. Madrid: Testimonio Compañía Editorial [hacia 1590].
- 2008 *Historia general del Piru. Facsimile of J. Paul Getty Museum Ms. Ludwig XIII 16*. Los Ángeles: The Getty Research Institute.

OSSIO A., Juan M.

- 1970 *The Idea of History in Felipe Guaman Poma de Ayala*. Tesis inédita. Oxford: Universidad de Oxford.
- 2002 «Algunas reflexiones en torno a la historicidad del cronista indio Felipe Guamán Poma de Ayala: su ubicación en el tiempo». En Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai (eds.), *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, t. 1, 325-344.
- 2008 *En busca del orden perdido. La idea de la Historia en Felipe Guaman Poma de Ayala*. Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (colección Estudios Andinos, 5), 2008.
- 2014 «New Assessment of the Hidden Texts in the Galvin Manuscript of Fray Martín de Murúa», en Thomas B. F. Cummins et al. (eds.), *Manuscript Cultures of Colonial Mexico and Peru*. Los Ángeles: The Getty Research Institute, 11-34.
- s. f. «Ages of the World in the Andes». En A. Aveni (ed.), *The Measure and Meaning of Time in the Americas*, Washington D.C.: Dumbarton Oaks, en prensa.

PADILLA BENDEZÚ, Abraham

- 1979 *Huamán Poma, el indio cronista dibujante*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica (colección Tierra Firme).

PORRAS BARRENECHEA, Raúl

- 1948 *El cronista indio Felipe Huamán Poma de Ayala*. Lima: Lumen.

PRADO TELLO, Elías y Alfredo PRADO PRADO

- 2001 [1991] *Y no ay rremedio*. Lima: CIPA (1991). Sitio internet (2001): [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).

PUNTE LUNA, José Carlos de la

- 2016 «El capitán, el ermitaño y el cronista: claves para entender cuándo nació el autor de la *Nueva corónica y buen gobierno*», en Jean-Philippe Husson (ed.), *La memoria del mundo inca. Guaman Poma y la escritura de la Nueva corónica*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú y Apus Graph Ediciones, 125-156.

RABÍ CHARA, Miguel

2005

«Algunos apuntes sobre la historia del Hospital de Huamanga»,  
*Mediavisión* 29, noviembre. Sitio internet: [www.revistamedica.8m.com/miscel16.htm](http://www.revistamedica.8m.com/miscel16.htm).

# Historia inca



# Las sorpresas de la lista de los capitanes

Jan Szemiński

## Introducción

Las investigaciones sobre la *Nueva corónica y buen gobierno* progresan. Sabemos ya mucho, aunque siempre es insuficiente, sobre las fuentes escritas (manuscritas e impresas) usadas por su autor a lo largo de su vida. Menos se sabe sobre sus fuentes andinas. En la descripción del gobierno inca contenida en la obra, aparecen datos únicos o muy poco usuales, como la evocación de diversos burócratas con sus funciones, jurisdicción e indicación de los linajes a los que tenían que pertenecer para ser reclutados. Trataremos de determinar su origen.

El autor organizó la historia de los gobernantes *inqas* («incas»)<sup>1</sup> en tres capítulos o, mejor dicho, grupos de capítulos paralelos: la serie de los reyes *inqas*, la serie de las reinas *quyas* y la serie de los capitanes. Esta última ha suscitado poca atención hasta ahora, pues parece ser una amplificación de la serie de los *inqas*, con los mismos datos y los mismos nombres. La realidad, como lo veremos, es bastante distinta.

En las páginas 145-181 [145-183]<sup>2</sup> se encuentran las evocaciones de los capitanes. Este conjunto abarca varios capítulos:

---

<sup>1</sup> Todas las palabras andinas vienen escritas en cursivas. En las citas conservo su ortografía original, mientras que en mi propio texto uso reconstrucciones fonémicas, aunque siempre dudosas. En el presente caso, reconstruyo así: *Inqa*, el término generalmente transcrito «Inca» que designaba al soberano peruano prehispánico.

<sup>2</sup> En todo este trabajo, utilizaré las referencias de páginas de la edición electrónica de la Biblioteca Real de Copenhague (Guaman Poma [1615], sitio internet: [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm)). El primer número de página es el que corresponde a la numeración propia del cronista. Cuando el número exacto difiere de este primer número, se indica entre corchetes.

1. Capitanes de los reyes *inças* en las páginas 145-164 [145-166].
2. Capitanes de los cuatro *suyus* en las páginas 165-172 [167-174].
3. Señoras de los capitanes de los cuatro *suyus* en las páginas 173-180 [175-182].
4. Capitanes asalariados por Su Majestad en la página 181 [183].

En este trabajo, presentaré reflexiones sobre la sección que trata de los capitanes de los reyes *inças*. Para aprovechar las informaciones que contiene, es necesario, como en cualquier otro caso:

1. identificar la procedencia de estas informaciones;
2. depurarlas de sus ampliaciones<sup>3</sup>;
3. establecer el significado de los hechos de narración presentes en el texto.

Intentaré, pues, descubrir el origen de las informaciones contenidas en los textos estudiados y proponer pistas para interpretarlas.

### Primera sorpresa

En la página 146 [146] escribió Felipe Guaman Poma de Ayala lo siguiente:

#### EL PRIMERO CAPITÁ

hijo de *mango*

*capac* primer *ynga* aunq' antiguamête abia muy muchos y famosos y ualerosos capitanes antes q' fuese el *ynga* y después aca q' no se escriue cino el primero hijo de *mâgo capac ynga* - fue *ynga yupanqui* . *pachacutichic ynga* no conquistaron ni hizieron nada cino todo era dormir y comer y ueuer y putear y holgar y hazer fiestas y uanquetes y pasearse en la ciudad con los demas caualleros *auquiconas yngaconas* y acauaron sus uidas en la ciudad del *cuzco* en tienpo de su padre y los capitanes que fue ynfantes hijos de los rreys *yngas* pasados y de sus famosos hechos y de otros capitanes hijos y nietos de los grandes señores y principales destos rreynos de los *chinchay suyos*. *ande suyos colla suyos conde suyos* balerosos hombres en la guerra y

---

En las citas, no he reproducido la transcripción anotada de dicha edición sino la versión manuscrita del cronista.

<sup>3</sup> Las ampliaciones son informaciones añadidas por el autor con el fin de hacer su texto más comprensible para el lector o conferirle la forma deseada, por ejemplo siguiendo las pautas de determinado género. A estas ampliaciones se oponen los hechos de narración (sección siguiente de la enumeración), que son informaciones «novedosas» en el sentido de que no desempeñan un papel explicativo ni son culturalmente predecibles.

batalla q' no se escriue por ser proligidad de q' fueron mas estimados gauilanes leones ticres y sorras buytres dizen q' de un salto saltaua una pena grandicimo bolaua mas que gauilan y anci se llamaron *acapana* pues q' bencierò a todo chile y tubieron sugeto por ellos fue rrey *ynga* rreyno en este rreyno.

Las negrillas indican expresiones cuyo sentido parece poco claro y que, por consiguiente, requieren una aclaración.

En la frase: «aunq' antiguamête abia muy muchos y famosos y ualerosos capitanes antes q' fuese el *ynga* y después aca q' no se escriue», la palabra «antiguamente» sugiere que en un tiempo anterior a la existencia de un rey *Inqa* hubo capitanes famosos, valerosos y en gran cantidad.

Busqué entonces los equivalentes quechuas de «antiguamente» y encontré los siguientes:

*huaymapacha* antiguamente mucho tiempo ha (Gonçalez Holguin 1608: 180 [1952: 186]).

*Huayma huata caypacha*. Antaño por agora (Gonçalez Holguin 1608: 188 [1952: 193]).

*Huaymapacha*. Antiguamente, o en el tiempo passado (Gonçalez Holguin 1608: 188 [1952: 193]).

*Ñaua ñaua pacha*. Antiguamente en tiempos passados (Gonçalez Holguin 1608: 256 [1952: 259]).

La eventualidad de que Guaman Poma conociera tradiciones que hablaban de grandes capitanes de la época preinca está confirmada por el nombre de *Awqa Runa* (literalmente «gente guerrera») con que designa el periodo anterior a los *inças*.

A la misma época debe referirse el cronista cuando dice:

y los capitanes que fue ynfantes hijos de los rreys *yngas* pasados y de sus famosos hechos y de otros capitanes hijos y nietos de los grandes señores y principales destos rreynos de los *chinchay suyos*. *ande suyos colla suyos conde suyos* balerosos hombres en la guerra y batalla q' no se escriue por ser proligidad de q' fueron mas estimados gauilanes leones ticres y sorras buytres dizen q' de un salto saltaua una pena grandicimo bolaua mas que gauilan y anci se llamaron *acapana* pues q' bencierò a todo *chile* y tubieron sugeto por ellos fue rrey *ynga* rreyno en este rreyno (146 [146]).

El texto afirma que hubo capitanes infantes, hijos de los reyes *inqas* pasados. Ahora bien, una estrecha afinidad de forma y fondo une la evocación de aquellos capitanes y la de los *Awqa Runa*, a juzgar por el pasaje siguiente:

y se hizieron grandes capitanes y ualerosos prinzepes de puro uallente dizen q' ellos se tornauan enla batalla leones y tigres y sorras y buitres gabilanes y gatos de monte y anci sus descendientes hasta oy se llaman *poma . otorongo - atoc . condor. anca . usco*. y biento *acapana . paxaro uayanay*. colebra *machacuay* serpiente *amaro* – y aci se llamaron de otros animales sus nombres y armas que trayya sus antepasados los ganaron en la batalla que ellos tubieron el mas estimado nombre de señor fue *poma. guaman . anca. condor. acapana. guayanay. curi . cullque* como parese hasta oy (Guaman Poma 2001 [1615]: 65 [65]).

En estas condiciones, ¿quiénes fueron los *inqas* pasados? En la versión original de la tradición recogida por Guaman Poma, se los designaba probablemente por los términos *wayma inqa* o *ñawpa inqa*, que eran sinónimos, de la misma manera que lo eran *wayma pacha* y *ñawpa pacha*. Estos *inqas* pasados tuvieron hijos y descendientes, llamados precisamente capitanes, como eran capitanes *Inqa Yupanki* y *Pacha Kutichiq Inqa*, hijos de *Manqu Qhapaq Inqa*<sup>4</sup>. Esta constante asociación de las nociones *a priori* muy distintas de «hijo» y «descendiente», por un lado, y de «capitán», por otro, induce a pensar que las primeras podrían tener significados ajenos a su sentido propio. Una primera búsqueda léxica nos informa que los equivalentes quechuas de las palabras «padre» e «hijo» servían para traducir una amplia serie de relaciones, no solo de parentesco, sino también sociales:

*Yaya*. Padre, amo Señor (Gonçalez Holguin 1608: 367 [1952: 366]).

*Caca*. El tío hermano de madre y el de padre *yaya* (Gonçalez Holguin 1608: 35 [1952: 42]).

*Quihuach*. El suegro della y el yerno le dize *kaca*, o *yaya* (Gonçalez Holguin 1608: 306 [1952: 308]).

*Churi*. Dize el padre a su hijo o hija» (Gonçalez Holguin 1608: 115 [1952: 123]).

*Churi*. Dize el tío a su sobrino, o sobrina hijos de sus hermanos) (Gonçalez Holguin 1608: 116 [1952: 123]).

*Huauququey*. Mi hermano, o primo, o el primo segundo, o tercero, o a su sobrino quando es igual, o maior que el, mas si es menor *churi* (Gonçalez Holguin 1608: 185 [1952: 190]).

---

<sup>4</sup> Manco Capac según la ortografía usual.

Se desprende de estas definiciones que *yaya* significa no solo «padre», sino también «amo» o «señor». El *churi* relacionado con este género de *yaya* es, por consiguiente, su siervo o súbdito. Una huella de tal significado aparece en el título del *Inqa*: *Intip churin*, que difícilmente puede ser traducido «hijo del sol», ya que todos, en la Corte, conocían a sus verdaderos padres. En esta expresión, pues, *churi* no significa «hijo» sino «el que sirve» al sol o, tal vez, «el que cree» en él.

Resulta entonces que los capitanes, tanto de *inças* pasados como de los más recientes, no necesariamente eran sus hijos, sino que pudieron ser sus dependientes.

Los capitanes pasados fueron conquistadores:

y anci se llamaron *acapana* pues q' bencierô a todo *chile* y tubieron sugeto por ellos fue rrey *ynga* rreyno en este rreyno.

No dispongo de una explicación satisfactoria para esclarecer la conexión misteriosa que une el nombre de *Chile* y la designación *Akapana* que se refiere a los capitanes. Estos, según leemos, vencieron a todo *Chile*. La información no se refiere a la conquista de *Chile* por los *inças*, atribuida, en el capítulo de capitanes, a los que combatían bajo la autoridad de *Pacha Kuti Inqa Yupanki* (*Pachacuti Inca Yupanqui*) y al mismo *Inqa*. Se trata de otros *inças* y otros capitanes.

Además, sabemos que estos últimos «vencieron a todo *chile*». ¿Qué significa «vencieron»? El diccionario colonial de Diego González Holguín traduce la raíz *ati-* por «Vençer en armas, o en pleito, o porfias, y las dificultades, o impedimentos» (Gonçalez Holguin 1608: 29 [1952: 37]). Estos significados tienden a indicar que la victoria no necesariamente trajo consigo un dominio sobre *Chile*. Además es un problema saber a qué tierras se refería la palabra «*Chile*» o «todo *Chile*» en las tradiciones relativas a los capitanes *Akapana*. Por ahora asumiré que a las mismas que en el siglo XVI, es decir, al valle central chileno.

Sin embargo, no solo los capitanes vencieron *Chile* sino también lo «tubieron sugeto». Los vocabularios coloniales mencionan el verbo *runacha-* (derivado de *runa*, «ser humano», pero también «vasallo»), que González Holguín define así: «Conquistar hombres sujetar rendirlos» (Gonçalez Holguin 1608: 320 [1952: 320]), «Conquistar subjectando y rindiendo gente» (Gonçalez Holguin 1608, II: 86 [1952: 458]). La presencia en la misma obra filológica de la expresión «*Padrecunam runachacun*. Los padres doman gente ponenlas en policia chistiana, o humana» (Gonçalez Holguin 1608: 320 [1952: 321]) indica que *runacha-* se refería también a la imposición de un modo de vida o una religión.

En definitiva, la tradición transcrita por Guaman Poma atribuía a unos capitanes llamados *Akapana* una conquista de *Chile* efectuada en tiempos de los *ingas* antiguos, anteriores a los *ingas* cuzqueños, en todo caso anteriores al *Manqu Qhapaq Inga* fundador del *Quzqu / Cuzco*. De estos capitanes *Akapana* no sabemos casi nada, pero podemos sospechar una relación con la pirámide denominada *Akapana* de *Thiya Wanaku / Tiahuanaco*.

## Segunda sorpresa

Los capitanes de *Manqu Qhapaq* y este mismo son presentados en la tradición anotada por Guaman Poma como gente que no salió del *Quzqu / Cuzco*. No hicieron conquistas.

Durante los reinados de los dos reyes siguientes de la lista, y en las evocaciones de los capitanes que les corresponden, aparecen grupos que formaron parte de la etnia *ingá* como consecuencia de su conquista por los cuzqueños. Son todos grupos muy cercanos al *Quzqu / Cuzco*, dentro de lo que Brian S. Bauer llama el «Inca Heartland» (Bauer 2004).

Sin embargo, la relación de las conquistas incluye también tierras muy distantes del *Quzqu / Cuzco*. Dice el cronista:

*CINCHE ROCA INGA* conquisto hasta *hatun colla ariquipa* (Guaman Poma 2001 [1615]: 88 [88])

*CINCHI ROCA INGA* [...] gouerno el *cuzco* y conquisto todos los orexones y gano todo *colla suyo hatun colla puquina colla pacaxi quispillacta poma canche hatun conde cullaua conde* y este dho *ynga* mato al primer *ynga* legitimo [...] al rey primero *tocay capac pinau capac ynga* desde *xacxa uana* hasta *quiqui xana* fue conquistado primero con poca gente los yndios *collas* [...] y tubo ynfantis hijos *mama cora ocllo coya* y *lloqui yupanqui ynga uari tito ynga topa amaro ynga* (Guaman Poma 2001 [1615]: 89 [89])

EL SEGVNDO CAPITAN,

*TOPA AMARO INGA*

*collasuyo* (Guaman Poma 2001 [1615]: 147 [147])

EL SEGVNDO CAPITAN

*topa amaro ynga* y los demas fue hijo del *ynga çinche roca ynga* fueron baleroso capitanes conquistaua y mataua y sacaua ojos a sus enemigos a los dichos yndios prencipales *collasuyos* conqui[s]to todo *colla puquina cana quispillacta poma canche* y hizo muy gran destruccion y conquisto desde *xacxauana* hasta *quiquixana* a los

yndios *chillques*. *acos*. y murio en la guerra y su ermano *uari tito yngá*, brabo capitan ynfante peleo con los yndios *cauinas yuto churi* y con los yndios *uaroc conga churi queuar yngá anta yngá tanbo yngá quillescachi yngá mayo yngá lari yngá* pelearon con el primer *yngá tocapac* y *pinaw capac yngá*<sup>5</sup> y le mato a los susodichos dos ermanos *topa amaro*, *uari tito yngá* y murieron cin conquistar mas yndios y tierras estos dichos capitanes y mojonaron desde dadonde gano y los demas prouincias se defendian brabamente y no le dejaua entrar a su rreyno y senorio los demas rreys *yngas* en todo el rreyno (Guaman Poma 2001 [1615]: 148 [148]).

Si no nos preocupamos de los conflictos ocurridos cerca del *Quzqu / Cuzco*, es decir, internos a la etnia *inqa*, el cotejo de las tierras conquistadas por el rey y sus capitanes desemboca en el siguiente cuadro:

- *Zinchi Ruq'a Inqa*<sup>6</sup>:

*Hatun Colla, Arequipa* 88 [88]; *Colla Suyu, Hatun Colla, Puquina Colla, Pacaxi, Quispi Llacta, Poma Canche, Hatun Conde, Cullaua Conde, Collas* 89 [89].

- *Tupa Amaru Inqa*:

*Colla Suyu* 147 [147], *Colla, Puquina, Cana, Qiuispi Llacta, Poma Canche* 148 [148].

- *Wari Titu Inqa*:

*Cauinas Yuto Churi, Uaroc Conga Churi* 148 [148].

He dejado en la lista grupos de estatus poco claro, pues, por un lado, estaban cerca del *Quzqu / Cuzco* en la dirección de *Qulla Suyu*, pero, por otro lado, no formaban parte de la etnia *inqa*, como los *Puma Qanchi*. También dejé a los grupos de identificación dudosa como los *Waruq*. Si los omitimos, las conquistas en *Qulla Suyu* y *Kunti Suyu* se establecen como se ha indicado a continuación:

<i>Qulla Suyu</i>	<i>Kunti Suyu</i>
<i>Hatun Colla, Puquina Colla, Pacaxi, Collas, Colla VSuyo, Colla, Puquina</i>	<i>Arequipa, Hatun Conde, Cullaua Conde</i>

<sup>5</sup> El texto no permite determinar si los *Qiwari Inqa*, *Anta Inqa*, *Tampu Inqa*, *K'illis Kachi Inqa*, *Mayu Inqa* y *Lari Inqa* pelearon del lado de los *Waruq Kunka Churi* contra los capitanes del *Inqa*, o del lado de los capitanes del *Inqa* contra *T'uqay Qhapaq* y *Pinaw Qhapaq*. A juzgar por sus funciones en la administración imperial, debieron pelear del lado de los cuzqueños.

<sup>6</sup> La ortografía común es: *Sinchi Roca*.

yndios *chillques* . *acos* . y murio en la guerra y su ermano *uari tito ynga*, brabo capitan ynfante pelea con los yndios *cauinas yuto churi* y con los yndios *uaroc conga churi queuar ynga anta ynga tanbo ynga quillescachi ynga mayo ynga lari ynga* pelearon con el primer *ynga tocay capac* y *pinaw capac ynga*<sup>5</sup> y le mato a los susodichos dos ermanos *topa amaro*, *uari tito ynga* y murieron cin conquistar mas yndios y tierras estos dichos capitanes y mojonaron desde dadonde gano y los demas prouincias se defendian brabamente y no le dejaua entrar a su rreyno y seniorio los demas rreys *yngas* en todo el rreyno (Guaman Poma 2001 [1615]: 148 [148]).

Si no nos preocupamos de los conflictos ocurridos cerca del *Quzqu / Cuzco*, es decir, internos a la etnia *inqa*, el cotejo de las tierras conquistadas por el rey y sus capitanes desemboca en el siguiente cuadro:

- *Zinchi Ruq'a Inqa*<sup>6</sup>:

*Hatun Colla, Arequipa* 88 [88]; *Colla Suyo, Hatun Colla, Puquina Colla, Pacaxi, Quispi Llacta, Poma Canche, Hatun Conde, Cullaua Conde, Collas* 89 [89].

- *Tupa Amaru Inqa*:

*Colla Suyo* 147 [147], *Colla, Puquina, Cana, Qiuwipi Llacta, Poma Canche* 148 [148].

- *Wari Titu Inqa*:

*Cauinas Yuto Churi, Uaroc Conga Churi* 148 [148].

He dejado en la lista grupos de estatus poco claro, pues, por un lado, estaban cerca del *Quzqu / Cuzco* en la dirección de *Qulla Suyu*, pero, por otro lado, no formaban parte de la etnia *inqa*, como los *Puma Qanchi*. También dejé a los grupos de identificación dudosa como los *Waruq*. Si los omitimos, las conquistas en *Qulla Suyu* y *Kunti Suyu* se establecen como se ha indicado a continuación:

<i>Qulla Suyu</i>	<i>Kunti Suyu</i>
<i>Hatun Colla, Puquina Colla, Pacaxi, Collas, Colla VSuyo, Colla, Puquina</i>	<i>Arequipa, Hatun Conde, Cullaua Conde</i>

<sup>5</sup> El texto no permite determinar si los *Qiwari Inqa*, *Anta Inqa*, *Tampu Inqa*, *K'illis Kachi Inqa*, *Mayu Inqa* y *Lari Inqa* pelearon del lado de los *Waruq Kunka Churi* contra los capitanes del *Inqa*, o del lado de los capitanes del *Inqa* contra *T'uqay Qhapaq* y *Pinaw Qhapaq*. A juzgar por sus funciones en la administración imperial, debieron pelear del lado de los cuzqueños.

<sup>6</sup> La ortografía común es: *Sinchi Roca*.

Resulta que según la tradición recogida por Guaman Poma, en *Qulla Suyu*, el *Inqa* y sus hijos capitanes conquistaron el estado *Qulla*, siempre descrito como compuesto de *Hatun Qulla*, *Puqina Qulla* y *Uru Qulla* (aquí omitido), y la provincia de los *Pacajes*, lo cual sugiere que también *Chucuito* (*Lucanas*) fue conquistado, así como *Arequipa* y la provincia llamada más tarde *Condesuyos*, en *Kunti Suyu*.

La lista de las conquistas de *Zinchi Ruq'a Inqa* comienza así: «y conquisto todos los orejones y gano todo *colla suyo*». Los orejones llamados en quechua *paquyuq* —«Los indios orejones que los hacían por valor en la guerra» (Gonçalez Holguin 1608: 268 [1952: 271])— obviamente son todos los subgrupos de la etnia *inqa*. La información parece provenir de una tradición cuzqueña y se refiere a alguna reorganización interna de la entidad *inqa*. En tal caso, los términos que expresaban dicha reorganización son sin duda los que propuse más arriba, esto es *ati-* y *runacha-*. En el presente contexto, traducen el reconocimiento por lo menos parcial del liderazgo de *Zinchi Ruq'a Inqa* y de los cuzqueños entre los *inqas*. Otro verbo usado en los fragmentos analizados es «ganar», que se refiere a la acción de los *inqas* sobre *Qulla Suyu* y a la que corresponde la palabra quechua *ati-*, ya citada: «Vençer en armas, o en pleito, o porfias, y las dificultades, o impedimentos» (Gonçalez Holguin 1608: 29 [1952: 37]).

Estas informaciones despiertan dudas e inquietudes:

- ¿Por qué otras tradiciones cuzqueñas mencionan la conquista de *Qulla Suyu* en generaciones bastante posteriores a *Zinchi Ruq'a Inqa*?
- ¿Qué relación tiene la información sobre la acción de *Zinchi Ruq'a Inqa* en *Qulla Suyu* (*ati-*) con la información del mismo cronista, según la cual los *Qulla* habían sido *inqas*?

La misma tradición apuntada por Guaman Poma sugiere, pero sin darles importancia alguna, otros conflictos en *Qulla Suyu*, en los cuales participaron el cuarto rey de la lista del cronista y sus capitanes:

EL QVARTO INGA

MAITA CAPAC INGA

Reyno hasta la prouincia delos *charcas chuui carauaya*<sup>7</sup> (Guaman Poma 2001 [1615]: 98 [98])

<sup>7</sup> La edición electrónica de la Biblioteca Real de Copenhague lee «carauayos» ([www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm)).

*mayta capac* [...] y conquisto demas que tenia su padre hasta *potoci* y *charca* y muchas prouincias y pueblos y tubo hijos ynfantes. *chinbo uello mama caua. apo maytac ynga. uilcac ynga. uiza topa ynga. capac yupanqui ynga. curi ocllo...* (Guaman Poma 2001 [1615]: 99 [99])

EL QVARTO CAPITAN,  
*APO MAITAC INGA*

*charcacuna* yndios de *Charca* (Guaman Poma 2001 [1615]: 151 [151])

EL QVARTO CAPITAN

*apo maytac ynga* y *bilcac ynga* fueron grandes balerosos capitanes y conquistaron por mandado de su padre . *mayta capac ynga* toda la prouincia de *charca* y *chuquiayapo* . *chuquisaca* y *potoci*, las minas de plata y las minas de oro - *callauaya* oro de ueynte quatro quilates oro finicimo - y hizo una destruccion y mato muy mucha gente y destruyyo y puso grandes ydulos y *uacas* y sacreficios y mando hazer tenplos de los dioses ydolos y tubo desde la ciudad del *cuzco* todo el rreyno del *Collau* sugeto y amojonado (Guaman Poma 2001 [1615]: 152 [152]).

En las enumeraciones que figuran en estas citas, llama la atención que el capitán *Apu Maytaq Inqa* haya «[tenido] desde la ciudad del *Cuzco* todo el rreyno del *Collau* sugeto y amojonado». El nombre *Quillaw* («el Collao») se refiere a todo el país *Qulla*, es decir, todo el Altiplano que rodea el lago Titicaca, por lo menos. De aquella área también forman parte *Callauaya* o *Carauaya* y los *Chuis*. Sin embargo, el rey y sus capitanes conquistaron también los *Charcas* y *Potosí*. Por fin requiere una explicitación la acción de tener «sugeto y amojonado» todo el reino del *Quillaw* / *Collao*, por parte del capitán y, por consiguiente, de su *yaya* —padre o amo— el *inqa Mayta Qhapaq*. En quechua, el equivalente de «sugeto» es *uyaq*, literalmente «el que obedece». En comparación con la acción —expresada por el verbo *ati*— de *Zinchi Ruqa Inqa* en el país *Qulla*, no hay cambio significativo. Lo que cambia con el capitán *Apu Maytaq Inqa* y su *yaya Mayta Qhapaq* es que dicho territorio fue también «amojonado».

Para entender lo que significa exactamente este participio de pasado, es necesario identificar los equivalentes del verbo «amojonar» en el quechua del siglo XVI y comienzos del XVII. Según los datos registrados por Diego González Holguín, a «amojonar» correspondían tres raíces quechuas:

- *Churucha-*, de *churu*, linde: «Alindar poner lindes. [...] *churuchani*» (González Holguín 1608, II: 26 [1952: 401]); «Amojonar tierras. [...] *churuchani*» (González Holguín 1608, II: 31 [1952: 405]).

- *Saywa*:- «*Sayhua*. Mojón de tierras» (Gonçalez Holguin 1608: 325 [1952: 325]); «Alindar poner lindes. *Say huani*» (Gonçalez Holguin 1608, II: 26 [1952: 401]); «*Sayhuani sayhuacuni*. Amojonar tierra hazer linderos» (Gonçalez Holguin 1608: 325 [1952: 325]); «Amojonar tierras. *Say huani*» (Gonçalez Holguin 1608, II: 31 [1952: 405]).
- *Ziq'i*:- «*Ceqque*. Raya linea término» (Gonçalez Holguin 1608: 73 [1952: 81]); «*Ceqqueni*. Rayar, linear, deslindar» (Gonçalez Holguin 1608: 73 [1952: 82]).

En definitiva, el verbo «amojonar» designa dos actividades diferentes:

1. establecer límites entre tierras que podían ser sea propiedad de la gente del lugar, sea propiedad del rey.
2. crear un sistema de *ziq'i* («*ceques*») como el que fue estudiado por R. T. Zuidema, para el Cuzco y su región, en 1962 (Zuidema 1964).

Los *ziq'i* eran líneas inmateriales que reunían una serie de lugares de culto, extendiéndose en zigzag a partir de un centro ceremonial. Según la única descripción que tenemos, tales sistemas existían en todos los centros ceremoniales del imperio. Cada etnia poseía el suyo, el cual cubría todo el espacio que constituía el territorio étnico, llamado *llaqta* o *marka*.

¿Qué hicieron los *inqs* conquistadores en el *Qullaw / Collao*? ¿Deslindaron tierras para sí mismos? ¿Resolvieron conflictos de tierras entre las poblaciones conquistadas? ¿Impusieron una organización religiosa del espacio? Cualquiera que fuera el motivo del establecimiento de mojones por los *inqs*, este significó un avance de la penetración imperial. Los datos presentes en el texto tienden a indicar que los *ziq'i* no fueron impuestos en todo el espacio controlado de algún modo por los cuzqueños. La pregunta crucial es la siguiente: ¿por qué el amojonamiento solo fue realizado en el *Qullaw / Collao* y no en todas las tierras conquistadas? Una posible explicación consiste en una confusión del cronista: este, aunque escribió «collau», se habría referido mentalmente a todo *Qulla Suyu*. Pero resulta mucho más probable que la actitud de los capitanes en el *Qullaw / Collao* haya diferido de la que se manifestó en las otras provincias, según se desprende de la frase siguiente:

y hizo una destrucion y mato muy mucha gente y destruyyo y puso grandes ydulos y *uacas* y sacreficios y mando hazer tenplos de los dioses ydolos.

Al parecer, el *Qullaw / Collao* fue reorganizado a la manera cuzqueña mientras que en las demás regiones solo se impusieron *wak'as*, es decir, nuevas divinidades y los

correspondientes lugares de culto. Esta diferencia separa el *Qullaw / Collao*, por una parte, y, por otra, la «prouincia de *Charca y Chuquiyapo, Chuquisaca y Potocí*, las minas de plata y las minas de oro, *Callauaya*».

En definitiva, podemos concluir que la tradición recogida por Guaman Poma refleja dos maneras distintas de incorporación religiosa de los pueblos conquistados al imperio. La primera consistía en construir *wak'as* para sustituir las de los conquistados o coexistir con ellas. La segunda consistía en la imposición de la organización cuzqueña del espacio simbólico, incluida la instauración de los *ziq'i*. Queda por explicar por qué fueron los cuzqueños los que, según la tradición anotada por el cronista, introdujeron el sistema de los *ziq'i* si las tradiciones tiahuanacotas sugieren la existencia de los *ziq'i* ya en *Thiya Wanaku / Tiahuanaco*. Al respecto, dice el cronista:

y los *poquina collas* tambien fue casta de *yngas* que porq' fueron peresosos no alcanzaron ni alligaron a la rreparticion de orexas de *ynga* y aci le llaman *poquis millma rinri* tienen orexas de lana blanca porq' no llegaron al *tanbo toco* (Guaman Poma 2001 [1615]: 85).

La información es fundamental: en un pasado indeterminado, pero anterior a la presencia de un *inca* en *Tampu T'uqu / Tambo Toco*, los *puquina qulla* formaban parte de la etnia *inca*.

Estudí los datos de la *Nueva corónica* sobre los *qulla* y el *Qullaw / Collao* en otro trabajo. Aquí me limitaré a formular mi conclusión respecto a los *puquina qullas*: según los datos del cronista, los *qulla* formaban un Estado compuesto de *Hatun Qulla, Puquina Qulla* y *Uru Qulla*, el que fue incorporado al área de influencia cuzqueña por *Zinchi Ruq'a Inca*. Aunque permanecían separados por el idioma y ciertos dioses, los tres grupos integrantes tenían cultos comunes. Dentro de aquel Estado de los *qulla*, los *puquina qulla* eran *ingas* de algún modo mientras que los *hatun qulla* no los fueron jamás. Esta comunidad *inca* que unía a los *puquina qulla* y los cuzqueños plantea varios problemas. Primero, su efecto sobre la conquista cuzqueña: ¿la facilitó o no? Luego, la determinación de la época en la que era vigente dicha comunidad. Es obvio que no existía bajo el dominio del *Quzqu / Cuzco*, porque durante el imperio los *puquina qulla* ya no eran *ingas*. Tampoco había existido en el periodo anterior, el de *Paqari Tampu / Pacaritambo*, porque, a diferencia de otros *ingas*, los *puquina qulla* no llegaron a *Paqari Tampu* para recibir sus orejeras. Queda, pues, la posibilidad de algún «reparto de orejeras» anterior al de *Paqari Tampu*.

Una sola vez, Guaman Poma menciona a los *urus* como un subgrupo de los *inqas*.

Como tenía sus u[f]icios y horadamientos y costumbres antiguos de los *y[n]gas* - *capac apo ynga* y de los *yngas auquiconas* - y comunes *yngas hanan cuzco lurin cuzco* - *anta ynga* - *tanbo ynga* - *queuar ynga* - *uaroc ynga* - *quillis cachi ynga* - *uaro condo ynga* - *lari ynga* - *masca ynga* - *acos ynga* - *chillque ynga* - *cauina ynga* - *quichiuua ynga* - *yana uara ynga* - *chilpaca yunga* - *uro collo puquis colla milma rinri* - cada uno conforme a su calidad se oradauan las orexas en su ley y serimonia que usaron en tiempo del *ynga* - los yndios y los que se horadan lo usan en esta uida con su serimonia (Guaman Poma 2001 [1615]: 337 [339])<sup>8</sup>.

De esta cita se desprende que ya no se puede tener dudas acerca del origen de las informaciones del cronista: estas corresponden a tradiciones que no solo eran cuzqueñas sino que le fueron comunicadas por los *inqas* mismos. De ahí su notable dificultad de interpretación. En efecto, Guaman Poma las recogió en quechua, pero las expuso en castellano, obligándonos, para establecer el sentido de una palabra, a investigar en busca de sus equivalentes quechuas; análisis que requiere mucha minuciosidad y en el que el aspecto filológico ocupa un lugar de primer plano.

Procediendo así y cotejando los textos relativos a los capitanes con los que se refieren a los reyes, nos percatamos de que la expansión *inca* revistió varias formas, cada una expresada por una raíz verbal quechua: primero, *ati-*, vencer; luego *runacha-*, sujetar; y finalmente, *ziq'i-*, deslindar propiedades e imponer una organización religiosa común. Además, el estudio revela que la expansión *inca* trató primero de reunir a los antiguos miembros del mismo conjunto: *inqas* y *qullas*, y solo después a otros grupos. Si las etimologías supuestas de ambos etnónimos resultan acertadas —*inca*: pastores y *qulla*: labradores—, es lícito postular la existencia de una organización económica común en el Altiplano.

En la ocasión de una búsqueda en el Archivo Nacional de Bolivia, en Sucre, encontré un documento denominado:

Relacion dela provincia delos *Pacaxes* que imbia El corregidor deaquella provincia conforme al interrogatorio general que Su Magestad mando embiar [Archivo Nacional de Bolivia: CaCH 1608.1101].

El documento «fue fecho en el pueblo de *Caquiuaire* veynte y dos dias del mes de otubre de mill y seysçientos y ocho años» y firmado por Don Estevan de Lartan ante Juan de Ribera «escruiano publico». Lo estudié en otro trabajo (Szemiński

<sup>8</sup> Este fragmento se analiza con más detalles en el libro que dediqué al personaje de Manqu Qhapaq en la tradición andina: Szemiński (1997: 241 y ss.).

2003), por eso aquí me limitaré a mencionar mis conclusiones. El documento incluye varios elementos de una tradición relativa a las ruinas de *Thiya Wanaku / Tiahuanaco*, según la cual:

[5v] Y dizen los naturales dela dha prouincia que no se acuerdan de cossa ninguna mas deque en tiempo antiguo hubo alli unos gigantes que truxeron las dichas piedras al dicho edificio y esto se entiende que es verdad porque ay un gigante labrado que el tamaño que se hecha de ver que esta fuera dela tierra es de dos baras en alto por que lo demas esta metido debajo dela tierra y ay vna piedra enel suelo del aposento del [6r] dicho edificio de treinta pies de quadra y las demas que ay son en mucha cantidad

Y diçen los yndios antiguos que el *ynga* hizo cortes enel dicho edificio y que hizo medir la tierra desde Quito a Chile y hallo ser la mitad del paraje - Los dichos edificios y que para señal deellos hizo poner vna piedra grandisima ala entrada del dicho edificio y que los españoles por notiçia que tenian de que auia mucho oro alli lo an desbaratado.

Los fragmentos de tradición visibles en el documento nos sugieren que *Thiya Wanaku / Tiahuanaco* poseía el estatuto de sede del *Inqa*, de lugar de reunión cuando el soberano convocaba a los señores de la región y de centro de un sistema de *ziqui*, lo que aboga por la tesis de una relación especial entre el centro de poder cuzqueño, los *qulla* y el *Qullaw / Collao*, como partes de un antiguo Imperio *inqa*, anterior al que conocemos. Este indicio, en todo caso, confirma los que figuran en las tradiciones recogidas por Guaman Poma sobre los capitanes y reyes *inqas*, especialmente los que se refieren a la conquista y el amojonamiento del *Qullaw / Collao*. Todo parece indicar que para los cuzqueños fue más fácil establecer relaciones con el *Qullaw* que con las otras regiones conquistadas. Sin embargo, solo un estudio sistemático de todas las tradiciones existentes sobre la conquista cuzqueña del *Qullaw* y de todo *Qulla Suyu* podría verificar esta hipótesis. Mientras tanto, tenemos al menos una certidumbre: es obvio que las informaciones del cronista sobre la conquista del *Qullaw / Collao* provienen de tradiciones cuzqueñas.

### Tercera sorpresa

En la evocación de los capitanes «hijos» de *Zinchi Ruq'a Inqa* se encuentra la siguiente constatación, ya citada:

pelearon con el primer *ynga tocapac* y *pinau capac ynga* y le mato a los susod[ic]hos dos ermanos *topa am[a]ro uari tito ynga* (Guaman Poma 2001 [1615]: 148 [148]).

Los «hijos» murieron en guerra matados por *Tuqay Qhapaq* y *Pinaw Qhapaq*, *inqas* ambos.

En el relato de las hazañas del siguiente capitán, *Kuzi Wanan Chiri*, vuelven a aparecer *Tuqay Qhapaq* y *Pinaw Qhapaq*, aunque en circunstancias distintas:

solo *cuci uanan chire* de puro enojo le conquisto y mato al *ynga tocapac pinaw capac* porque auia quebrado a su aguelo *cinche roca ynga* y sacado dos dientes de fuera con una hondada que le auia tirado *tocay capac ynga* (Guaman Poma 2001 [1615]: 150 [150]).

La evocación del reinado de *Zinchi Ruq'a Inqa* no menciona la pérdida ni de dientes, ni de capitanes. Sin embargo, la del reinado de *Lluq'i Yupanki Inqa* contiene la frase siguiente:

y conquisto al pueblo de maras al *ynga tocapac* al quien le quebro dos dientes de fuera a su p[adr]e *cinche roca* y demas q[ue] tenia ganado su p[adr]e (Guaman Poma 2001 [1615]: 97 [97]).

La comparación de las tres secuencias indica que los dos capitanes *Tupa Amaru* y *Wari Titu Inqa* murieron en guerras internas del grupo étnico *inqa*, pero su muerte, durante el reinado de *Zinchi Ruq'a Inqa*, fue vengada mientras que reinaba su sucesor, *Lluq'i Yupanki Inqa*. Asombrosamente, la comparación revela también que los «dos dientes de fuera» de la segunda y tercera cita se refieren precisamente a dichos capitanes, lo que, al parecer, no tiene ningún sentido. Para resolver este enigma, se presenta la posibilidad de recurrir a una explicación filológica. En la tradición que recogió el cronista y que este nos transmitió en su versión española, la palabra que corresponde a «diente» no pudo ser otra que *kiru*, término usado en toda el área quechuahablante. Ahora bien, al lado de la palabra *kiru*, «diente», existía en el siglo XVI y comienzos del XVII la palabra *k'iru*, específica del quechua cuzqueño y que solo aparece en la expresión siguiente, sacada del diccionario de González Holguín:

*Quemi quiru [q'imi k'iru]*. Los priuados del *Inca* los que andan al lado del Rey los de su camara y llaue dorada<sup>9</sup> (Gonçalez Holguin 1608: 301 [1952: 302]).

El mismo término sigue existiendo en aimara hasta ahora:

*k'iru* - personaje importante en el matrimonio aimara que colabora al padrino y madrina en vestir, desvestir a los ahijados (Layme Pairumani 1997: 99).

<sup>9</sup> En este caso se trataría de los que tenían derecho de entrar en los aposentos del propio *Inqa*.

Si tuviésemos más ejemplos de la costumbre de usar designaciones quechuas de las partes del cuerpo para evocar metafóricamente los funcionarios incas o los sirvientes del soberano, sería posible interpretar «dientes» en el mismo sentido. Pero solo conocemos las expresiones «manos del *inca*» y «pies del *inca*», razón por la cual la única explicación posible de la confusión entre «dientes» y «cortesanos» o «capitanes» es que alguien reinterpreto la palabra desconocida *k'iru* como *kiru*, «diente». No podemos saber si el autor de la confusión fue el propio cronista. Sin embargo, el hecho de que la palabra *k'iru* no existe en los vocabularios cuzqueños posteriores al de González Holguín, pero sí se conserva en el aimara del Altiplano, sugiere una reinterpretación por quechuahablantes cuyo vocabulario aimara se había reducido notablemente. Tal fenómeno no tendría nada de extraño. En efecto, la población del *Quzqu / Cuzco*, inicialmente aimarohablante, adoptó progresivamente el quechua, lo que motivó frecuentes reinterpretaciones de términos aimaras, particularmente en la toponimia. Para mí, es otra prueba que las tradiciones recogidas por Guaman Poma sobre los capitanes y reyes provienen del *Quzqu / Cuzco* mismo y de la época en la que un dialecto aimara era todavía conocido en la ciudad.

## Conclusiones

Los capítulos de la *Nueva crónica* dedicados a los capitanes seguramente contienen más sorpresas, como los dibujos de dichos personajes, cuyo origen y significado todavía no han sido objeto de un estudio satisfactorio. Cifniéndome a los puntos abordados en el presente trabajo, me consta que las tradiciones recogidas por Guaman Poma:

- provienen del Cuzco mismo,
- contienen informaciones sobre el comienzo de la expansión cuzqueña y su naturaleza,
- contienen informaciones sobre la reorganización interna de la etnia *inca* en la zona del Cuzco,
- contienen también referencias a los *incas* anteriores a la época cuzqueña y
- son susceptibles, mediante el debido estudio, de conducir al establecimiento de cierta cronología relativa de la expansión cuzqueña.

En el estado actual de nuestros conocimientos, la cuestión esencial es la posibilidad que las tradiciones relativas a los capitanes incluyan informaciones sobre la época de *Thiya Wanaku / Tiahuanaco*. Sabemos que vestigios de tales tradiciones

están presentes en la *Nueva corónica*. Pero también los encontramos en diversas recopilaciones de relatos andinos del siglo XX. Me refiero especialmente a los cuentos que evocan a gobernantes de épocas remotas que han perdido su rango o a los que presentan como duendes a dioses del pasado o antiguas humanidades. ¿Serían los capitanes unos gobernantes de antaño quienes perdieron su rango, aunque no totalmente, si se seguía presentándolos como hijos del *Inqa*? ¿Cual habría sido el mecanismo que los convirtió en hijos de un *Inqa*?

Admito que la tesis del origen cuzqueño de las tradiciones referentes a los capitanes y, con ellas, probablemente, de las informaciones sobre la administración incaica, adolece de una seria laguna: la imposibilidad de demostrar que Guaman Poma vivió en el *Quzqu / Cuzco* un tiempo suficiente y en una edad suficientemente madura como para aprender de los *inqas* y sobre los *inqas*. En su obra, las referencias a los *inqas* antiguos, esto es, anteriores a la dinastía cuzqueña, las noticias sobre *Paqariq Tampu / Pacaritambo* y *Thiya Wanaku / Tiahuanaco*, las conquistas todavía no definitivas pero victoriosas de cada rey, el conocimiento de las técnicas administrativas incaicas como la *yupana* o tabla de contar, todo ello no pudo ser aprendido sino en el *Quzqu / Cuzco* cuando en esta ciudad todavía era posible encontrar a los viejos administradores y a los sabios incaicos llamados *amawtas*. Ahora bien, esto supone que esta estancia cuzqueña haya sucedido antes de que reinara el virrey Francisco de Toledo, pues este suprimió las dos Cortes incaicas de la época, la fundada por *Pawllu Inqa* en el *Quzqu / Cuzco* y la fundada por *Manqu Inqa* en *Willka Pampa / Vilcabamba*. La abolición de las Cortes significó la dispersión de los grupos interesados en preservar las tradiciones del gobierno inca. Puesto que Toledo reinó en la década de 1570, Guaman Poma tuvo que pasar su niñez en el Cuzco y nacer antes de 1560, lo que resulta contradictorio con la tesis, basada en datos biográficos al parecer fiables, de un nacimiento hacia dicho año.

## Bibliografía

ARCHIVO NACIONAL DE BOLIVIA

1608                      Documento CaCH 1608.1101.

BAUER, Brian S.

2004                      *Ancient Cuzco: Heartland of the Inca*. Austin: University of Texas Press.

GONÇALEZ HOLGUIN, Diego

1608

*Vocabulario dela lengua general de todo el Perv llamada lengua Qquichua, o del Inca. Corregido y renovado conforme ala propiedad cortesana del Cuzco. Diuidido en dos libros, que son dos Vocabularios enteros en que salen a luz de nuevo las cosas q[ue] faltauan al Vocabulario. Y la suma de cosas que se aumentan se vea en la hoja siguiente. Van añadidas al fin los priuilegios concedidos alos Indios Compvesto por el Padre Diego Gonçalez Holguin de la Compañía de Iesus, natural de Caçeres Imprefso en la Ciudad de los Reyes Por Francisco del Canto Año MDCVIII.* [conservado en la Biblioteca Nacional (r 2668)].

1952 [1608]

*Vocabulario dela lengua general de todo el Perv llamada lengua Qquichua, o del Inca. Compvesto por el Padre...* Prólogo de Raúl Porras Barrenechea. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto de Historia.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

2001

*El primer nueva corónica y buen gobierno.* Facsímil del manuscrito autógrafo [København, Det Kongelige Bibliotek, GKS 2232 4°], transcripción anotada, documentos y otros recursos digitales. Copenhague: Biblioteca Real de Copenhague, [1615]. Sitio internet: [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).

LAYME PAIRUMANI, Félix

1997

*Diccionario bilingüe. Aimara-castellano. Castellano-aimara.* Segunda edición, corregida y aumentada. La Paz: Secretaría Nacional de Educación.

SZEMIŃSKI, Jan

1997

*De las vidas del Inka Manqu Qhapaq/Manqu Qhapaq Inkap Kawsasqankunamanta.* Trujillo, España: Ediciones de la Coria, Fundación Xavier de Salas.

2003

«Acerca de las posibilidades de encontrar huellas de una larga tradición histórica en las fuentes del siglo XVI y XVII». En Ana María Lorandi, Carmen Salazar-Soler y Nathan Wachtel (compiladores), *Los Andes: cincuenta años después (1953-2003). Homenaje a John Murra.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 317-338.

ZUIDEMA, R. Tom

1964

*The Ceque System of Cuzco; The Social Organization of the Capital of The Inca.* Leiden, Países Bajos: E. J. Brill (colección International Archives of Ethnography).



# Los orígenes de las informaciones relativas a los conflictos entre los incas y los chancas en la crónica de Felipe Guaman Poma de Ayala

Amnon Nir

## Introducción

La información contenida en la crónica de Felipe Guaman Poma de Ayala acerca de las guerras que opusieron a los incas y chancas es única. Incluye datos sobre dos episodios bélicos. El primero sucedió durante el reinado de Mango Capac Ynga. El relato se centra en el conflicto ocurrido entre Mango Capac Ynga y Anca Uallo Changa por la posesión del trono inca. El segundo episodio corresponde a la sumisión de los chancas en tiempos del sétimo inca, llamado Yauar Uacac Ynga.

En cambio, algunos acontecimientos conocidos no aparecen en la *Nueva corónica*. Especialmente sorprendente es la omisión de la famosa guerra que ocurrió en el Cuzco entre incas y chancas, cuando se sabe que está presente en todas las crónicas clásicas<sup>1</sup>.

Justamente, el hecho de que la versión seguida por Guaman Poma en su crónica no concuerda con ningún otro relato de los enfrentamientos acaecidos entre las dos etnias referidas condujo, lamentablemente, a la omisión de esta versión en la mayoría de los trabajos publicados sobre el tema.

---

<sup>1</sup> Con la expresión «crónicas clásicas» me refiero a los siguientes tres manuscritos:

- *Crónica del Perú*, escrita por Pedro Cieza de León, entre 1551 y 1557.
- *Suma y narración de los incas*, escrita por Juan de Betanzos, en 1551.
- *Historia índica*, escrita por Pedro Sarmiento de Gamboa, en 1572.

La información contenida en estas crónicas se caracteriza por su alto nivel de autenticidad debido a los dos factores siguientes: primero, el breve lapso, relativamente, que había transcurrido desde la invasión española; segundo, su redacción basada en los testimonios de informantes indígenas que vivieron durante su edad adulta bajo el gobierno del Inca, y en muchos casos participaron en la toma de decisiones en el Cuzco y en los «otros Cuzcos».

La primera pregunta que se plantea es: ¿los portadores de qué tradiciones específicas inspiraron al cronista sus datos sobre las guerras de incas y chancas?

Según el propio cronista, sus raíces se encontraban en la región de Huánuco, donde su abuelo había sido el soberano de un reino llamado Yarovillca, el cual se había impuesto en el área de Huánuco antes de que los incas lo conquistaran. El propio Guaman Poma nació y fue criado en la región de Lucanas, la cual había sido parte del territorio chanca. Su familia emigró del área de Huánuco por mandato del Inca y se asentó en el pueblo de Sondondo, provincia de Lucanas, departamento de Ayacucho<sup>2</sup>.

Además, sabemos que el cronista andino sirvió como intérprete en el equipo del clérigo Cristóbal de Albornoz hacia fines de la década de 1560. El trabajo que efectuó entre los auxiliares de Albornoz le permitió familiarizarse con ritos y cultos de notable difusión en los Andes en la época de los incas, viajar y desplazarse por el área andina, y sobre todo conocer la ciudad del Cuzco, capital del Imperio inca, en la cual permaneció durante largos periodos.

De ahí resulta que las fuentes indígenas de Guaman Poma provienen de tres tradiciones orales diferentes:

1. La tradición de la nobleza provinciana de la región de Huánuco.
2. La tradición chanca de la región de Lucanas.
3. La tradición inca de la región del Cuzco.

En este artículo me propongo demostrar la hipótesis siguiente: las informaciones que, en la *Nueva coronica*, se refieren a los conflictos que opusieron a los incas y los chancas tienen un doble origen, primero una tradición inca recogida en el Cuzco, segundo una tradición chanca recogida en la región de Lucanas. La primera etapa de esta demostración consistirá en una reconstrucción de estas informaciones.

## El origen de los chancas

Según Guaman Poma, el primer conflicto que estalló entre incas y chancas ocurrió en la época de Mango Capac Ynga Primero. El cronista lo relata así:

Dizen que Anca Uallo Changa que salieron de la laguna de Choclo Cocha cincuenta mil millones de yndios cin las mugeres ni biejos niños.

---

<sup>2</sup> Acerca de las raíces incas, yarovillcas y lucanas de Felipe Guaman Poma, ver Husson 1995.

Y el rrey de ellos, Anca Uallo, quizo ser Ynga en tiempo de Mango Capac Ynga primero. Y se la presentó a su ermana, a Topa Uaco, el dicho Ynga. Y le engañó. y le mató al señor rrey y capitán Anca Uallo Uarmi Auca.

Después de auer muerto el capitán general toda su gente se metieron a la montaña. y pasaron a la otra parte la Mar del Norte en la cordellera y tierra tras de la montaña tierra fría áspera adonde quedaron hasta oy yn día.

Y son yndios ynfeles. y está en gouernación de su rrey y señor Ynga. Y dizen que ay muchos yndios de muchícosos trages y casta. y entre ellos traen guerra como los yndios Chunchus, Antis. y que ay mucho oro y plata y mucha tierra y ganados. Y la tierra es fértil, yndios belicosos, como tengo dicho, questa gente cae en la Mar del Norte<sup>3</sup> (Guaman Poma 1936: 85 [85]).

Según mi interpretación, este relato se compone de cuatro partes. La primera refiere el origen de los chancas y el título de su jefe. La segunda narra cómo Anca Uallo, el jefe de los chancas, pretende ser el Inca. La tercera precisa el lugar adonde emigraron los chancas, a raíz de la muerte de su jefe. Y, por último, en la cuarta parte se especifica la situación de los chancas en la época del cronista.

En la primera parte vemos a los chancas brotando de su *paqarina* —lugar mítico donde aparecen los antepasados primordiales—, la cual se identifica con el lago Choclo Cocha, ubicado en el departamento de Huancavelica (ver mapa 1). A este grupo étnico se imputa la cantidad asombrosa de cincuenta mil millones de tributarios. ¿Qué puede significar semejante exageración?

El sistema decimal, común en los Andes en la época de los incas, dividía a los *runa*, indios obligados a pagar impuestos en trabajo, en unidades administrativas de 5, 10, 50, 100, 500, 1.000, 5.000, 10.000 tributarios. Cada unidad estaba dirigida por un mandón local. Las unidades administrativas no expresaban el número real de los tributarios, sino el rango y el título del jefe de la unidad<sup>4</sup>.

En el sistema decimal inca, los títulos sistemáticamente correspondían a la dirección de un grupo de determinado número de individuos. Sin embargo, se solía distinguir dos categorías, según si el número empezaba con las cifras «uno» y «cero», o la cifra «cinco». En el primer caso, el responsable era el primero en importancia dentro de su unidad político-administrativa, en el último era solo segundo, aunque los dos compartían el mando de la unidad. El de diez era el

---

<sup>3</sup> En el texto original no existe división de párrafos ni puntuación. He efectuado la división de párrafos y he añadido la puntuación de este fragmento según mi interpretación del mismo.

<sup>4</sup> El siguiente artículo propone una explicación detallada de la lógica y los principios del sistema decimal incaico: Julien 1988.

representante de la parte *hanan* (la parte alta) de la entidad en cuestión, el de cinco el representante de su parte *hurin* (la parte baja). Por lo tanto, interpreto el hecho de que a la entidad gubernamental chanca dirigida por Anca Uallo le competía un número de tributarios que empezaba con la cifra cinco, como un dato significativo de su posición de segunda persona en esta entidad.

Pero ¿de qué institución fue Anca Uallo Changa, la segunda persona? Según el diccionario de Diego González Holguín, el numeral que corresponde a un millón designaba una unidad administrativa denominada *hunu* en el quechua del siglo XVI<sup>5</sup>. Si Anca Uallo Changa, quien era la segunda persona en la entidad gubernamental, mandaba una unidad administrativa de la dimensión de 50.000 *hunu*, entonces la entidad gubernamental en su totalidad abarcaba 100.000 *hunu*. Ahora bien, Jan Szemiński demostró que, en la crónica de Guaman Poma, el título de responsable de 100.000 *hunu* corresponde al nivel de un dirigente de imperio andino (Szemiński 1997: 264-265). Es decir, según el cronista, el *Ynga* y el *changa* participaban en la misma entidad gubernamental: Mango Capac Ynga era el dirigente principal y Anco Uallo Changa, su segunda persona.

### Anca Uallo Changa quiere ser Inca

La segunda parte del relato narra cómo Anca Uallo quiso ocupar el puesto de Mango Capac y ser el dirigente principal de la entidad gubernamental inca. Para ablandarlo, Mango Capac le obsequió una de sus hermanas, llamada Topa Uaco, y luego lo mató a traición. Al parecer, la muerte de Anca Uallo puso punto final al conflicto.

¿Por qué se comportó Mango Capac de manera aparentemente tan generosa, dando como esposa su propia hermana al hombre que conspiró contra él? La entrega de una mujer de alto rango social era una manera común de consolidar alianzas políticas entre las élites en los Andes. En este caso, era una alianza asimétrica, pues se trataba de dos entidades desiguales. Esta alianza forjaba relaciones de subordinación entre el donante de la mujer, situado en una posición de superioridad, y el beneficiario de la misma, que pasaba a ser su subordinado. Sin embargo, en una alianza de esta naturaleza los dos dirigentes obtenían beneficios. Por un lado, la generosidad de Mango Capac enlazaba al *changa* con invisibles cadenas de compromiso social, que obligaban a Anca Uallo a obedecer al Inca en tiempos de necesidad. Por el otro, el casamiento de Anca Uallo con una hermana del Inca otorgaba al primero y sus descendientes derechos sobre terrenos de cultivo y hatos de ganado de

---

<sup>5</sup> «Hunu – Vn millon» (González Holguín 1989[1608]: 203).

la comunidad de la mujer, y sobre todo el derecho de usar una mano de obra adicional, indispensable en los Andes, producto del compromiso social y familiar con los parientes de la mujer y de sus hijos<sup>6</sup>.

En el relato de Guaman Poma, después de que Mango Capac mata al jefe chanca se añade al nombre de Anca Uallo el apodo «uarmiti auca», que quiere decir «enemigo mujeril» o «guerrero mujeril». En la figura 1 puede verse que el «uarmiti auca» era un canto y un baile practicado en las celebraciones de los habitantes del *Anti Suyu*,



Figura 1: Fiestas de los Andi Suios. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): 322 [324]. Copenhague, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).

<sup>6</sup> Varios investigadores han notado la importancia de las relaciones matrimoniales y de las alianzas que se consolidaban a medida que avanzaba el proceso de la formación del Imperio inca. Sin embargo, existen desacuerdos entre los investigadores acerca de las relaciones de poder dentro de estas alianzas. Según Catherine Julien, en las alianzas políticas que se consolidaban, el donante de la mujer subordinaba al receptor (Julien 2000: 243-246). Alan Covey presenta una interpretación opuesta, cuando argumenta que la entidad política que entregaba a la mujer estaba sometida a la entidad política que la recibía (Covey 2006: 146).

En mi opinión, la interpretación de Covey se inspira en lo que comúnmente se entiende por el tributo en la sociedad occidental. En nuestra cultura occidental los proveedores de impuestos somos los súbditos o los ciudadanos, mientras que el receptor del tributo es el soberano o el gobernante. Por el contrario, en las sociedades andinas actuar generosamente enlaza a la otra parte con cadenas de compromiso social que no pueden anularse.

esto es, el distrito oriental, selvático, del Imperio inca o *Tauantín Suyu*. En estas fiestas —escribe Guaman Poma— bailaban los *Antis* «todos los hombres bestidos como muger con sus flechas» (Guaman Poma 1936: 323 [325]). En definitiva, la adición del apodo *uarmi auca* al nombre del héroe chanca evoca la transformación cultural y territorial que sufrió su gente, la cual, después de la muerte de su líder, emigró hacia el territorio de los *Anti Suyu*. Incidentalmente, notamos que este apodo también tiene un valor claramente afrentoso.

Sin duda, la información más enigmática de este relato es la que se refiere a la localización temporal del acontecimiento, o sea, según el cronista, «en el tiempo de Mango Capac Ynga Primero». Este dato no concuerda con ninguna de las narraciones de actos bélicos entre incas y chancas presentes en otras crónicas. Tampoco concuerda con la imagen de Mango Capac que se transparenta en la crónica de Guaman Poma, esto es, la imagen de un hombre pobre y débil, sin tierras ni *chacras* o parientes, y cuya autoridad se limitaba al área del Cuzco. De ser así, ¿por qué el cronista indígena ubicó cronológicamente el conflicto que nos ocupa en una época tan remota?

Si asumimos que el origen de este relato es una tradición oral chanca que el autor escuchó en su tierra natal, desde el punto de vista de los portadores de esta tradición no importaba saber bajo el reinado de qué Inca se realizó la emigración de los chancas. Lo importante era solo conservar los datos relativos a los acontecimientos que obligaron a una fracción de la población chanca a emigrar de su territorio de origen, en los Andes centrales, a la región selvática. En estas condiciones, el motivo de la elección de Mango Capac fue probablemente que este era el fundador de la dinastía inca. Su nombre era, pues, un nombre genérico susceptible de representar cualquier Inca.

La misma lógica funcionaba cuando, a la inversa, los incas eran los que relataban en sus tradiciones las guerras que los enfrentaban a sus enemigos. En estas narraciones de hazañas y héroes, lo que interesaba a los portadores de la tradición inca no era restituir la realidad histórica sino legitimar el gobierno del Inca reinante. Desde su punto de vista, cualquier personaje podía desempeñar el papel de jefe de los enemigos.

Por ejemplo, Pedro Sarmiento de Gamboa cuenta que, en el tiempo de Pachacuti Inga Yupangui, los incas, dirigidos por un hermano del mismo llamado Capac Yupangui, triunfaron sobre una alianza compuesta por dos reinos norteños: el reino de Cuismanco, que se extendía en la región de Cajamarca; y el reino Chimú, que se extendía en la costa norte del Perú, con un centro ceremonial cercano a la ciudad colonial de Trujillo. Según el referido cronista, los nombres de los soberanos

de los dos reinos norteños eran Guzmango Capac y Chimo Capac (Sarmiento de Gamboa 1942: 108)<sup>7</sup>. Pero en realidad, estos nombres, lejos de designar a personajes históricos específicos, eran títulos compuestos de un etnónimo, que en algunos casos era también el nombre del antepasado fundador de la dinastía<sup>8</sup>, y de la palabra *capac*, «poderoso». El significado resultante de estos títulos era, pues, «el rey Chimu» y «el rey Cuis Manco».

### La inmigración de la gente de Anca Uallo Changa

La tercera parte del relato de Guaman Poma precisa adónde emigró la gente de Anca Uallo a consecuencia del fracaso de la sublevación de su dirigente. Cito al autor:

Después de auer muerto el capitán general toda su gente se metieron a la montaña y pasaron a la otra parte la Mar del Norte en la cordellera y tierra tras de la montaña tierra fría áspera adonde quedaron hasta oy yn día (Guaman Poma 1936 [1615]: 85 [85]).

El cronista indígena señaló la ubicación del nuevo asentamiento de los Anca Uallos en su «mapa mundi del reino de las indias» (ver figura 2), que divide el mundo andino en cuatro partes y que coloca en el centro a la ciudad sagrada del Cuzco. En este mapa, cuando se va desde el Cuzco hasta la parte de *Anti Suyu*, que es la parte norte, se atraviesa la selva y en el otro lado se encuentra una sierra. Al pie de ella, el cronista añadió esta larga frase: «otra cierra de hacia la mar de norte de la otra parte della adonde a yndios de la guerra que no fueron sugeto al ynga llamado *uararmi auca anqu uallo*» [las cursivas son mías] (Guaman Poma 1936 [1615]: 983-984 [1001-1002]).

Este pasaje de Guaman Poma y el que hemos citado al principio recalcan dos características fundamentales del nuevo asentamiento de los Anca Uallos: el carácter serrano de la región y su ubicación detrás de la selva en una dirección que, globalmente, es de sur a norte.

Pero ¿a qué sierra se refiere el cronista andino? ¿Describe una sierra real o se trata de un lugar mítico? En un capítulo ulterior de la *Nueva corónica*, encontramos la evocación de un camino que permite acceder a la sierra colonizada por los

---

<sup>7</sup> Al parecer el nombre Guzmango Capac es una distorsión española del nombre Cuismanco Capac. Acerca del reino de Cuismanco y su ubicación en el tiempo y en el espacio, ver Watanabe 2002.

<sup>8</sup> Un ejemplo de grupo étnico cuyo nombre es también el nombre de su antepasado fundador es el de los Anca Uallos.



Figura 2: Mapa Mundi del Reino de las Indias. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): 983-984 [1001-1002]. Copenhague, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).

anca uallos. Su punto de partida es la «villa de Mizque», ubicada en el actual departamento boliviano de Cochabamba<sup>9</sup>.

Afortunadamente, la mención de este lugar geográfico, localizable hoy en día, contextualiza el relato en un espacio geográfico determinado y nos permite situar la sierra en cuestión, pese a que su nombre preciso no aparece en la crónica.

Si nos atenemos a las indicaciones de Guaman Poma, la ruta que sale de Mizque para dirigirse hacia el norte a través de la Amazonía boliviana, sigue grosso modo el curso del río Mamoré. En la región de su confluencia con el río Guaporé, al norte de este último, es decir, en territorio hoy brasileño, hay una sierra llamada en castellano Sierra de Paresis y en portugués Chapada dos Parecis (ver mapa 1). Propongo como hipótesis que fue a esta zona fronteriza de los Estados modernos de Bolivia y Brasil, zona lejana, serrana y, por consiguiente, áspera y fría, según Guaman Poma, adonde emigraron los Anca Uallos.

<sup>9</sup> Según Guaman Poma, desde la villa de Mizque, «también ay camino para Chile y tucumán paraguay y a los yndios Guarimi Auca Anca Uallo a la mar de Norte» [las cursivas son mías] (Guaman Poma 1936 [1615]: 1064 [1074]).

El hecho de que los anca uallos emigraran a Amazonía resulta muy sorprendente porque, en todas las otras versiones de la misma tradición, es la región de los chachapoyas, en la parte norte del Perú, la que es elegida por esta población para su instalación. Sin embargo, significativamente, la ubicación de su asentamiento en la sierra de Paresis conecta el relato de Guaman Poma con el mito de Paititi.

Según Vera Tyulaneva, Paititi es el nombre de un territorio y también del gobernante del mismo. La tierra de Paititi se suele asociar con el concepto de prosperidad y a veces con la abundancia de metales preciosos. Se sitúa al este de los Andes, en la parte nororiental de Bolivia y las regiones colindantes de Brasil. Los incas organizaron algunas expediciones hacia Paititi, a raíz de las cuales se formó allí un enclave inca que ejerció sobre la población local una notable influencia cultural. La citada investigadora publicó en 2003 un artículo en el cual ubicó a Paititi en la región de la sierra de Paresis (Tyuleneva 2003: 200-201)<sup>10</sup>.

Los dos relatos, el que narra la epopeya de Anca Uallo y su gente, y el mito de Paititi, comparten tres componentes centrales: ambos hablan de la inmigración de una población procedente de los Andes centrales hacia la parte amazónica de Bolivia; ambos cuentan que estas gentes se asentaron en una región serrana; y, por fin, ambos relatos describen el lugar de inmigración como una tierra rica y fértil que abundaba en metales preciosos. La semejanza de los relatos, por un lado, y, por el otro, la ausencia en las otras fuentes de toda información relativa a la inmigración de los anca uallos a la parte nororiental de Bolivia me indujo a concluir que estamos frente a un caso singular de fusión de dos tradiciones diferentes, muy conocidas y difundidas en la época, que se convirtieron en una sola en la crónica de Guaman Poma.

Se sabe que el mito de Paititi narra la huida del Inca ante el avance de los españoles a una región que, aunque no es legendaria, no está precisada por estar fuera del alcance de los invasores y, por consiguiente, muy lejana. Considero que este mito expresa la esperanza de que el Inca retorne a gobernar el área andina, y que con él vuelvan el orden y la abundancia que caracterizaban su gobierno. Al confundir a los incas y a los seguidores de Anca Uallo, Guaman Poma los presenta como

---

<sup>10</sup> Últimamente, Vera Tyulaneva publicó un nuevo artículo en el cual proponía que se cambiara la ubicación de la tierra del Paititi para el lago Rogoaguado, en el departamento de Beni, en el noroeste de Bolivia. Sin embargo, el proyecto de investigación está en su etapa inicial y conlleva muchas incertidumbres. Especialmente problemático es el hecho de que los datos arqueológicos recogidos en la región del lago Rogoaguado no concuerdan con las informaciones encontradas en las crónicas; en particular, el trabajo de campo no mostró ninguna huella de influencia cultural inca sobre las antiguas sociedades que habitaban el área.

equivalentes, convirtiendo a los últimos en el pueblo elegido por el Sol, provisto de la misión divina de restaurar en el mundo andino el orden y la abundancia que le eran propios, antes de la conquista española.

### La vida actual de la gente de Anca Uallo Changa

La cuarta parte del relato describe la vida de los descendientes de Anca Uallo en la época de Guaman Poma. Este fragmento contiene una información valiosa, pues el cronista insiste en que los descendientes de Anca Uallo son incas. Ello, a mi parecer, no debe ser interpretado en el sentido de que sean gobernados por el Cuzco, sino que, a diferencia de las tribus de la selva, son culturalmente incas; y, además, viven en una tierra fértil, rica, abundante en recursos, oro, plata, tierra y ganados.

El análisis minucioso de los datos de la *Nueva crónica* relativos a Anca Uallo Changa muestra que la tradición indígena en la que se inspiró Guaman Poma es muy diferente de cualquier otra versión conocida sobre el mismo tema. Podemos sintetizar las diferencias en tres puntos esenciales:

1. Diferencias temporales: en la tradición indígena conservada en la crónica de Guaman Poma, el conflicto que opone a Anca Uallo Changa y el Inca sucede en la época de Mango Capac Ynga, mientras que en las crónicas clásicas, el conflicto transcurre en la época de Pachacuti Ynga Yupangui. Más arriba, argumenté en pro de la idea de que este conflicto era imputado a Mango Capac Ynga por su función de antepasado fundador de la dinastía real inca. De hecho, el conflicto pudo ocurrir en la época de cualquier otro Inca. Sin embargo, si tenemos en cuenta que este enfrentamiento irrumpió cuando los incas y los chancas participaban en la misma entidad política, las posibilidades de localización temporal del acontecimiento se reducen al periodo en que los incas conquistaron a los chancas y los anexaron a su imperio panandino.
2. Diferencias espaciales: en la tradición indígena conservada en la crónica de Guaman Poma, la gente de Anca Uallo emigró hacia el nordeste de Bolivia, mientras que en las crónicas clásicas se desplazó a la región de Chachapoyas, en el norte del Perú.
3. Diferencias circunstanciales: en la tradición indígena recogida en la *Nueva crónica*, Anca Uallo Changa y Mango Capac Ynga participan en la misma entidad política, encabezada por Mango Capac Ynga, y en un momento determinado compiten por el título de inca, mientras que en las crónicas

clásicas los incas y los chancas son adversarios que luchan por el dominio del Cuzco.

Sostengo que las diferencias fundamentales que separan la versión presente en la *Nueva corónica* de las que figuran en las crónicas clásicas, resultan del origen chanca de la primera e inca de las últimas. A mi parecer, el relato de Guaman Poma fue recopilado por este en la región de Lucanas, su tierra natal, que formaba parte de los territorios históricos de la entidad política chanca.

Cuatro elementos incorporados en el texto del cronista corroboran el origen chanca de la tradición:

En primer lugar, la mención del nombre de Mango Capac Ynga como Inca reinante en la época del conflicto con los chancas está desmentida por las fuentes etnohistóricas y arqueológicas que nos aseguran que, en aquella época, los incas solo gobernaban el Cuzco y sus alrededores. Esta información prueba que la tradición no procede de un informante inca, pues no es plausible que portadores de la tradición inca se equivocasen en un detalle tan significativo como el nombre del rey que venció a un rival de la magnitud de Anca Uallo Changa.

En segundo lugar, la referencia a la *pacarina* de los chancas situada en Choclo Cocha, no puede proceder sino de informantes chancas, que conocían y valoraban esta información.

En tercer lugar, la superposición de la tradición relativa a Anca Uallo Changa y del mito de Paititi designa a los chancas, no a los incas, como el pueblo elegido del área andina.

Y, por último, la dimensión imperial que el Estado chanca posee en la tradición, junto con el cargo central de segunda persona que su dirigente ocupa en este imperio, aboga también por el origen chanca de sus portadores.

### **La conquista de los chancas en la época de Yauar Uacac Ynga**

Según Guaman Poma, la conquista de los chancas por los incas se produjo en la época del séptimo Inca, Yauar Uacac Ynga. El cronista indígena cuenta que Yauar Uacac Ynga en persona «conquistó Conde Suyu, Parinacochas, Poma Tanbo, Lucanas, Andamarcas, Soras y la prouincia de los Changas» (Guaman Poma 1936 [1615]: 105 [105]). Esta información también se diferencia de las que se desprenden de las crónicas clásicas, las cuales atribuyen la conquista de los chancas a Pachacuti Ynga Yupangui, el noveno soberano inca. Vale decir que el autor sitúa la conquista de los chancas dos generaciones antes que las crónicas clásicas.

Como se sabe, Guaman Poma presenta sucesivamente en su crónica, con textos y dibujos, tres series de personajes prehispánicos: la serie de los doce reyes incas, seguida por la de las doce reinas, y por último una lista de quince capitanes. El autor atribuye a cada rey una reina y uno o más capitanes, que son presentados como sus hijos. Sin embargo, ha de tenerse en cuenta que la palabra que equivale a «hijo» en quechua no necesariamente designa el descendiente biológico de un individuo. El hijo de un varón en quechua es *churi*, palabra que, en un sistema jerárquico, sirve también para expresar relaciones de dominación entre un superior y sus subordinados. De ahí que, en un texto visiblemente inspirado en una tradición oral quechua, el término «hijo» puede significar también criado, colaborador, fiel, funcionario o pariente<sup>11</sup>.

La serie de los capitanes incluye tres personajes que corresponden a la época del sétimo rey, Yauar Uacac Ynga. Dos de ellos, Ynga Maytac e Ynga Urcon, figuran también entre los hijos del sétimo Inca, en la serie de los reyes incas. El tercero, Billcac Ynga, no está registrado entre los hijos de este soberano. La crónica ofrece una descripción detallada de las conquistas de estos capitanes:

El sétimo capitán Ynga Maytac, Ynga Urcon fue grandes balerosos y grandes capitanes esforzados. Fue hijos de Yauar Uacac Ynga y conquistó las prouincias de Conde Suyo, Cullaua Conde, Coropona hasta Ariquepa, Arica, Poma Tanbos, Guayna Cota, Parinacocha y *Changas de la prouincia de Andaguayllas*. Y murió en ellos Urcon Ynga, Apo Maytac Ynga.

Y Billcac Ynga conquistaron Soras y Tanquiuas, Bilcas Guaman, Parejas, Angarays, Andamarcas, Lucanas, Chocorbos, Bilcancho hasta Taya Caxa Guaman. y la prouincia de Xauxa, Hanan y Lurin Guanca. y la cordellera de los Yauyos, Upa Yauyo, Lacuas, Uarochiri, Chaclla, Secicaya, yungas. y de Chinchay y Mala, Pacha Camac, Chimo Capac, Lati, Lima, Luna Uana, Sullco, Chinchay Uarco y ancí puso ydolo uaca en Uarco.

Y murieron todos después de la conquista en la ciudad del Cuzco por donde le pesó muy mucho a su padre. Y fue enterrado muy onrradamente [las cursivas son mías] (Guaman Poma 1936 [1615]: 156 [158]).

La distinción que hace el cronista indígena entre las conquistas dirigidas por el Inca en persona y las que se realizaron bajo la dirección de sus capitanes despertó mi curiosidad. ¿Qué áreas cubrieron las conquistas de los capitanes? ¿En qué medida

---

<sup>11</sup> «Los ascendientes y superiores, como vissagüelos, tíos, primos de padres, &c. Llamen a los descendientes & inferiores: los varones *churi*, que es hijo mío; las mugeres *guaguay*, que es lo mismo» (Santo Tomás 1994[1560]: f. 70r). «Huarmaycuna - Mis criados, o mis hijos aunque sean grandes» (González Holguín 1989[1608]: 183).

coincidieron sus conquistas con las de Yauar Uacac Ynga? En la tabla 1 comparo las conquistas realizadas por Yauar Uacac Ynga con las conquistas de sus capitanes, distinguiendo en ellas tres categorías:

- A. Lugares conquistados por el Inca en persona.
- B. Lugares conquistados por los capitanes del Inca y no por este último.
- C. Lugares conquistados dos veces, una por el Inca en persona y la otra por sus capitanes.

En la concepción político-religiosa inca, la guerra tenía una significación particular. Los incas creían que la victoria en una batalla no era el resultado de un heroísmo singular, ni de maniobras tácticas de algunos líderes excepcionales, sino del apoyo de los dioses. La victoria en el campo de batalla determinaba cuál de los dos jefes en guerra disfrutaba del favor divino y, por consiguiente, era digno de gobernar. «La guerra era entonces [...] una prueba concreta del apoyo proporcionado por las divinidades», escribe Ziólkowski (1997: 221). En definitiva, el triunfo militar brindaba al vencedor el reconocimiento, en el ámbito tanto político como religioso, de la legitimidad de su posición de dirigente. Por eso, era vital que el Inca en persona saliese a la guerra, para probar que él personalmente gozaba del apoyo de las *wakas*. Ahora bien, esta característica no se extendía a las guerras dirigidas por los capitanes del Inca, las cuales, además, suscitaron menos estudios.

Tabla 1: Comparación entre las conquistas de Yauar Uacac Ynga en persona y las de sus capitanes

Nº	Topónimo	Yauar Uacac Ynga	Ynga Maytac e Ynga Urcon	Billacac Ynga	Cita en Guaman Poma
1	Conde Suyo	A	C		105; 156
2	Parinacochas	A	C		105; 156
3	Poma Tanbo	A	C		105; 156
4	Lucanas	A		C	105; 156
5	Andamarcas	A		C	105; 156
6	Soras	A		C	105; 156
7	Changas	A	C		105; 156
8	Cullaua Conde		B		156
9	Coropona		B		156

10	Arequipa	B	156
11	Arica	B	156
12	Guayna Cota	B	156
13	Tanquiua	B	156
14	Bilcas Guaman	B	156
15	Parejas	B	156
16	Angarays	B	156
17	Chocorbo	B	156
18	Bilcancho	B	156
19	Taya Caxa Guaman	B	156
20	Xauxa	B	156
21	Hanan Guanca	B	156
22	Lurin Guanca	B	156
23	Cordellera de los Yauyos	B	156
24	Upa Yauyo	B	156
25	Lacuas	B	156
26	Uarochiri	B	156
27	Chaclla	B	156
28	Secicaya	B	156
29	Yungas	B	156
30	Chincha	B	156
31	Mala	B	156
32	Pacha Camac	B	156
33	Chimo Capac	B	156
34	Lati	B	156
35	Lima	B	156
36	Luna Uana	B	156
37	Sullco	B	156
38	Chinchay Uarco	B	156

Otra aproximación a la cuestión de las conquistas efectuadas en el reinado del séptimo Inca consiste en precisar la naturaleza de estas conquistas, especialmente desde el punto de vista del objetivo que se fijaban sus autores. Para esclarecerlo, examiné los significados de los distintos equivalentes del verbo «conquistar» en el quechua y el aimara del siglo XVI e inicios del XVII, como los registraron los principales diccionarios de la época:

Conquistar tierras – atini.gui, o llasani.gui (Santo Tomás 1951 [1560]: f. 32v).

Llassamuni – Saquear despojar en guerra.

Llassamuk – Saqueador (González Holguín 1989 [1608] [1608]: 211).

Conquistar subjectando y rindiendo gente – Runachani runachacuni (González Holguín 1989 [1608] [1608]: 458).

Runachani – Conquistar hombres sujetar rendirlos.

Diosman runa chani – Conuertir los hombres a Dios, o runayachipuni.

Runachachicuni – Sujetarse dexarse rendir, o vllpucyuchicuni Diosman runachachicuni – Sujetarse a Dios (González Holguín 1989 [1608] [1608]: 320).

Jaqi – Varón o mujer, nombre común de dos.

Jaqikankaña – El ser o la naturaleza humana.

Jaqichaña – Hacer que uno sea hombre y le valga por su pico.

Jaqichaña – Sujetar, avasallar (Bertonio 1993 [1612]: 675-676).

Conquistarlos por vencerlos – Atirccuni atirccarini atipacurcayani hayllircarini (González Holguín 1989 [1608] [1608]: 458).

Atini.gui – combatir los enemigos.

Atini.gui, o aticuni.gui – pacificar conquistando.

Atini.gui, o aticuni.gui – vencer o ganar tierras.

Atic – vencedor.

Atisca – cosa vencida subjectada, o desbaratada en batalla (Santo Tomás 1951 [1560]: f. 110v.).

Aticamuni – Despojar en la guerra, o saquear pueblos.

Atipani, o atini – Vencer en armas, o en pleyto, o porfias, y las dificultades, o impedimentos.

Atic – Vencedor.

Atiytucuni – Ser vencido.

Atiy – La victoria.

Atircuy – La victoria entera seguido con triumphos, y despojos.

Atipacuni – Porfiar, o disputar, o contradiezir con razones.

Atipacunacuni – Porfiar, o contra dezirse vnos a otros, o disputar (González Holguín 1989 [1608] [1608]: 37).

Resumiendo, el análisis minucioso de los principales diccionarios de la época revela la existencia en quechua de tres equivalentes del verbo «conquistar», cuyos significados básicos son los siguientes:

1. *Llassa-mu-ni* se refiere a una conquista cuyo objetivo es saquear, despojar, robar y hurtar los recursos del enemigo.
2. *Ati-ni* evoca una conquista cuyo objetivo es vencer, triunfar, derrotar y superar al enemigo para establecer relaciones de subordinación en un espacio político jerarquizado.
3. *Runa-cha-ni* y su equivalente exacto en aimara *haqi-cha-ña* reflejan una conquista cuyo objetivo es convertir al enemigo en un «ser humano» (*runa* y *haqi* designan al ser humano, el primero en quechua, el segundo en aimara), es decir, incorporarlo en la cultura de los vencedores obligándolo a adoptar la religión de estos y asimilar su lengua, leyes y forma de gobierno.

Sobre estas bases, procuré evidenciar una relación entre los dos modos de clasificación de las conquistas, el que se refiere a sus autores (Inca en persona/capitanes/soberano y capitanes) y el que se refiere a su objetivo (saqueo/dominio/asimilación cultural). Así, llegué a las siguientes conclusiones:

En las regiones conquistadas por el Inca en persona, la naturaleza de la conquista coincide con el sentido del verbo *ati-ni*, el cual indica que el objeto de esta conquista era vencer el enemigo y establecer con él relaciones de subordinación.

En las zonas sojuzgadas solo por uno de los capitanes del Inca, la naturaleza de la conquista corresponde al sentido del verbo *llassa-mu-ni*. Su objeto era, pues, despojar al enemigo para controlar sus recursos y llenar los depósitos vacíos del Inca.

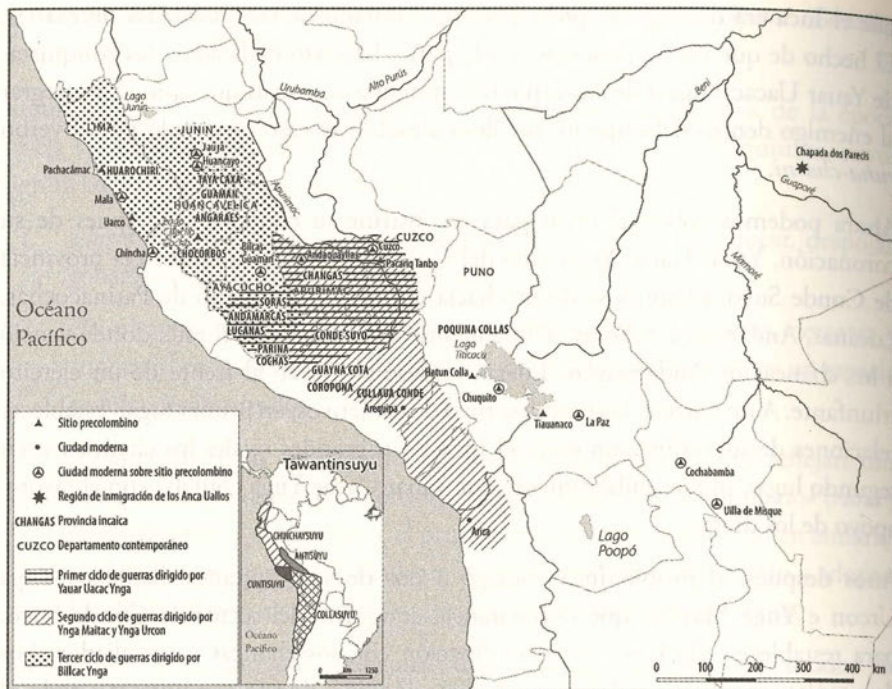
En los lugares conquistados dos veces, una por el Inca en persona y otra por uno de sus capitanes, a mi parecer, la naturaleza de la conquista coincide con el sentido del verbo *ati-ni*, es decir, se realizaba para vencer al enemigo y establecer con él relaciones de subordinación. Es posible que el carácter cíclico de la guerra fuese el resultado de la necesidad de reconfirmar la «suerte guerrera» del soberano periódicamente. Según Ziółkowski, la tenencia del *ataw* (la fortuna de las armas) y la propiedad de ser más *kamaq* (poseedor de un influjo vital) «podían ser cuestionadas, de lo que resultó la necesidad de su reconfirmación periódica» (Ziółkowski 1997: 226). Por lo tanto, el triunfo periódico en la guerra atestiguaba

que el Inca era distinguido por las *wakas* y dotado de las cualidades necesarias. El hecho de que no se mencione, en la parte del texto dedicada a las conquistas de Yauar Uacac Ynga y de sus capitanes, ninguna actividad que apunte a integrar al enemigo dentro del imperio, me lleva a excluir el caso expresado por el verbo *runa-cha-ni*.

Ahora podemos volver al texto para reconstruir su contenido. Después de su coronación, Yauar Uacac Ynga salió del Cuzco al sur. Así, conquistó la provincia de Conde Suyo. Después se dirigió hacia el norte y se adueñó de Parinacochas, Lucanas, Andamarcas y Soras. Y finalmente se dirigió hacia el este, donde venció a los chancas de Andaguaylas. Luego, regresó al Cuzco al frente de un ejército triunfante. A mi parecer, la conquista tuvo dos objetivos: en primer lugar, establecer relaciones de subordinación entre el Inca y sus grandes rivales los chancas; y, en segundo lugar, probar públicamente que Yauar Uacac Ynga contaba con el favor y apoyo de los dioses.

Años después, el propio Inca encargó a dos de sus capitanes, llamados Ynga Urcon e Ynga Maytac, que retomaran la conquista del sector de Conde Suyo, para restablecer relaciones de subordinación con los chancas y sus aliados. Los dos capitanes salieron del Cuzco en dirección sur, donde conquistaron todo el sector de Conde Suyo hasta Arica. Después se volvieron hacia el norte, donde se adueñaron del territorio situado al noroeste de Arequipa hasta Parinacochas. Finalmente, conquistaron Andaguaylas. En mi opinión, la trayectoria de la conquista fue destinada a debilitar políticamente a los chancas. Así, sometieron primero a sus aliados. La tradición cuenta que los capitanes Ynga Urcon e Ynga Maytac murieron durante la empresa y el ejército regresó al Cuzco.

El tercer ciclo guerrero contra los chancas fue dirigido por el capitán llamado Billcac Ynga, quien conquistó inmensos territorios en el sector de Chinchay Suyo, esforzándose especialmente en el área de la costa. A mi parecer, el objetivo de estas conquistas era permitir el acceso de los incas a los recursos costeros, recursos de gran diversidad pero bastante escasos en la sierra y muy apreciados, principalmente por las élites. Por ejemplo, el *mullu*, el pescado seco, las algas, los tejidos de algodón y los objetos de metal. Estimo que esta empresa comenzó reprimiendo una sublevación que irrumpió entre los soras, andamarcas y lucanas. En el mapa 1 se aprecia el orden y la magnitud de las conquistas de Yauar Uacac Ynga y de sus capitanes.



Mapa 1: Las conquistas de Yuar Uacac Ynga y de sus capitanes. Dibujado por Tamar Soffer, Universidad Hebrea de Jerusalén.

## El dibujo del séptimo capitán Inga Maitac y sus relaciones con el texto

Los dibujos que figuran en la crónica de Guaman Poma pueden interpretarse como textos adicionales, portadores de una información a menudo muy valiosa. En ellos, se expresan muchos patrones culturales andinos, pues el cronista indígena se crió en una cultura tradicional que daba mucha importancia a las artes visuales. Existe, pues, un contraste entre los dibujos del cronista y sus textos, escritos predominantemente en lengua española, pese a que no era su lengua materna.

Rolena Adorno considera que los dibujos de Guaman Poma funcionan en dos estratos. El primero se dirige al observador español usando códigos visuales típicos de la cultura europea, principalmente de las Santas Escrituras. El segundo se dirige al observador indígena usando códigos visuales extraídos de la cultura andina. Según Adorno, en el estrato que se dirige al observador indígena existen dos categorías de códigos visuales, que influyen de manera decisiva en el significado del dibujo: 1) la que se refiere a los objetos representados y 2) la que se refiere a la organización de las figuras en el espacio. El análisis que sigue examina estas dos categorías y su función en el dibujo.

El dibujo del séptimo capitán Inga Maitac (figura 3) se divide en dos. La parte derecha (izquierda para el observador, pero derecha si se considera el dibujo como un ser humano que mira al público) muestra un grupo de guerreros no incas, identificados por sus adornos de tocados de cabeza (*llauto*) y su pelo largo, echando piedras hacia abajo desde lo alto de una fortaleza. Debajo, en el muro de esta fortaleza, aparece la siguiente inscripción: «Andamarca y Lucana Parinacochas Soras Poma Tanbos Condes Changas Yungas», que nos indica que los referidos guerreros son los chancas y sus aliados. En la parte izquierda (derecha para el observador), el cronista dibujó a otro grupo de guerreros, incas esta vez —son fácilmente identificables por sus orejeras—, quienes atacan la fortaleza con lanzas y alabardas en las manos. Uno de los guerreros, deteniéndose al lado del capitán inca, levanta en sus manos un ídolo encima del que leemos la siguiente inscripción: «Ydolo Uarco».

Desde el punto de vista de un observador indígena, el ídolo poseía una significación particular. Es revelador que los enemigos de los incas no lleven el mismo emblema. Además, en otro dibujo de la crónica de Guaman Poma, de estructura idéntica, en que el autor evoca la edad anterior —llamada *auca pacha runa*— a la aparición

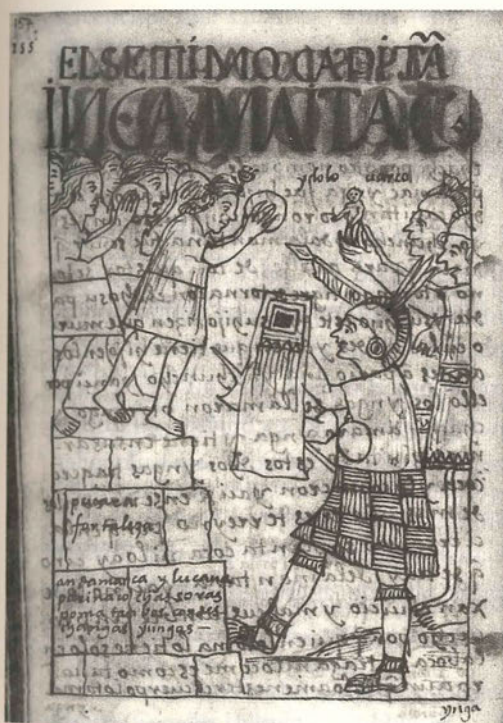


Figura 3: El séptimo capitán Inga Maitac. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno* (1615): 155 [157]. Copenhague, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).

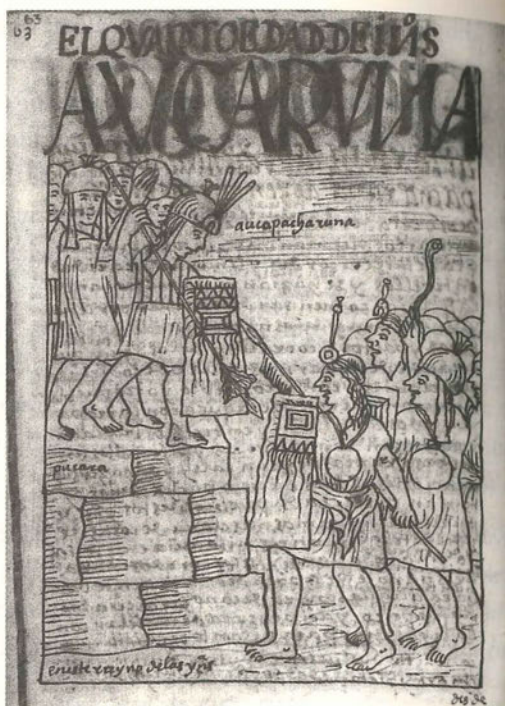


Figura 4: Cuarta edad de indios auca pacha runa. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): 63 [63]. Copenhague, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).

de los incas, ninguno de los dos bandos en conflicto lleva un ídolo (figura 4). En definitiva, el ídolo resulta ser una marca que singulariza a los incas resaltando el contraste con las culturas andinas de edades anteriores o las entidades políticas locales contemporáneas.

¿Qué divinidad personificaba este objeto? ¿Cuál era su función? El ídolo se llamaba Uarco, que también es el antiguo nombre del valle de Cañete, y de la ilustre fortaleza que controlaba la boca del valle. El cronista cuenta que el capitán Billcac Ynga conquistó este valle de Uarco e implantó en él un ídolo (*waka*) inca. El que aparece en el dibujo se identifica, pues, con el que el capitán inca puso en Uarco. A continuación, Guaman Poma refiere que el mismo ídolo se convirtió en uno de los tres adoratorios más importantes del sector de Chinchay Suyu, equivalente en importancia a Pachacámac<sup>12</sup>.

La *waka* que los incas establecieron en Uarco visiblemente cumplía una función militar. Participó en las conquistas incaicas ubicado al lado del capitán Ynga

<sup>12</sup> «Idolos i vacas de los Chinchay Suyu que tenían los prencipales del Uarco, Pacha Camac, Aysa Ulca» (Guaman Poma 1936 [1615]: 267 [269]).

Maitac. Su descripción me recuerda otra descripción muy parecida, encontrada en la crónica de Juan de Betanzos, que también se refiere a un ídolo inca utilizado en la guerra. La tradición, recogida por el citado cronista español de la boca de informantes de la élite inca del Cuzco, refiere que, antes de salir a la guerra, Ynga Yupanqui preparaba un ídolo pequeño, hecho de oro, que un hombre solo podía llevar en sus manos; que le sacrificaba ofrendas y que un pariente suyo se encargaba de llevarlo en sus manos al lado del Inca durante todo el tiempo que duraba la campaña (Betanzos 1987: 88).

Según esta tradición, el ídolo se llamaba Cacha. En otro trabajo demostré que, a mi parecer, este nombre «Cacha» era una distorsión del apodo quechua *Q'aq'-cha*, esto es, «el que hace el ruido “Q'aq'», imitación onomatopéyica del trueno<sup>13</sup>. La semejanza entre las dos descripciones me llevó a concluir que el ídolo dibujado por Guaman Poma es el que evocaba Juan de Betanzos en su crónica o, por lo menos, una de sus representaciones. De hecho, si Billcac Ynga lo llevó a la costa y lo asentó en la fortaleza que construyó en la boca del valle, era porque le atribuía sus grandes victorias.

En el dibujo del capitán Inga Maitac, la guerra está percibida como un acto religioso, determinado por potencias sobrenaturales. Esta representación refleja la percepción que Guaman Poma tenía de las guerras y conquistas de los incas y del papel decisivo que en ellas desempeñaba el ídolo incaico de la guerra. Este, aparte de traer la victoria a los incas, servía para justificar, mediante el recurso de la cosmovisión andina, la derrota que sufrieron las poblaciones conquistadas y, además, para hacerles aceptar la nueva realidad.

---

<sup>13</sup> «Kacñin – Tronar, o dar gran estallido, ruido de edificio, o cerro caydo».

«Kacñiy – El trueno, o sonido grande como de artillería».

«Kakñin mancca – Henderse las cosas de barro al fuego kakñisca, hendido» (González Holguín 1989[1608]: 127).

«Kaccharuna, o kacchayniyoc – El brioso, o animoso y el temido y respetado por su grauedad».

«Kacchachacuni kacchaycucuni – Animarse essoançarse, o tomar brjo».

«Kac chayaccuni – Yrse haziendo brioso, o animoso, o de autoridad».

«Kaccharccusca llacsaycusca – Sobre faltado, pasmado desmayado».

«Kacchanmi cay padre sermonpi, o kacchaylla kacchan – Este padre habla con brio y con espíritu».

«Kacchani – Atemorizar».

«Kacchasi – Palabras briosas que ponen temor y reuerencia» (González Holguín 1989: 128).

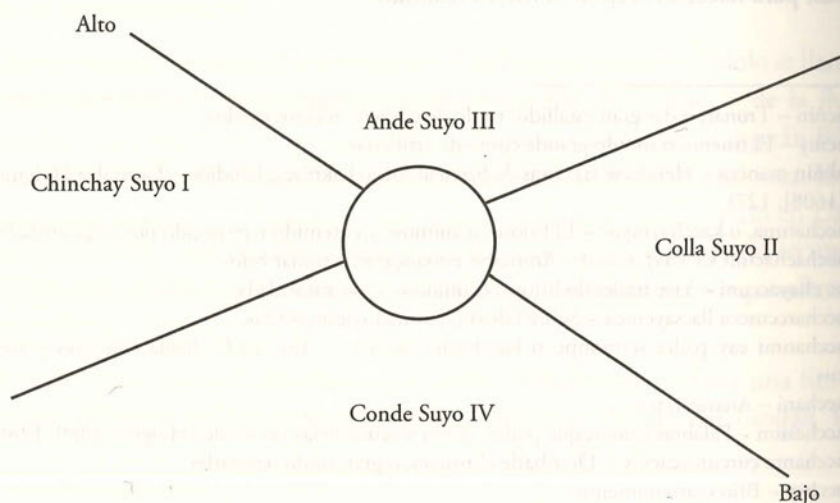
«Kacchanta çurcun ccañiy – Derribarle el trueno, o gran ruido pasmarle».

«Kacchay – Brio o atreuimiento».

«Kaccharcuni simillahuan – Poner miedo con las palabras, hablar con brio o amedrentar de palabra» (González Holguín 1989: 129).

La segunda categoría de códigos visuales que influye de manera decisiva en el significado del dibujo remite a la organización de las figuras en el espacio. En los dibujos de Guaman Poma esta organización se basa en la división del espacio en cuatro sectores, tal como aparece en la organización básica del Imperio inca y en el «Mapa Mundi del Reino de las Indias» dibujado por el cronista (figura 2). La cuatripartición o división del espacio en cuatro partes es el resultado de dos subdivisiones diagonales. La primera subdivisión divide el espacio en una parte alta (Hanan) y otra baja (Hurin), siendo la parte alta la más estimada. La segunda subdivisión cruza la primera y divide el espacio en una parte derecha y otra izquierda. Aquí, es la parte derecha la que goza de la mayor importancia. La combinación de estas particiones desemboca en una sectorización jerarquizada del espacio, donde Chinchay Suyo es el sector que goza del mayor prestigio, siguiéndolo Colla Suyo, Ande Suyo y, finalmente Conde Suyo, sector este que goza del menor prestigio de todos. La parte Hanan asocia todo lo que se ubica arriba y a la derecha con cualidades de masculinidad y superioridad. La parte Hurin asocia todo lo que se ubica abajo y a la izquierda con valores de femineidad y subordinación.

Según Adorno, cuando, en los dibujos de Guaman Poma, los incas aparecen junto con otros grupos étnicos indígenas, los primeros siempre están dibujados en la posición jerárquicamente superior, es decir, la que les confiere el mayor prestigio



Cuadro 1: El modelo de cuatripartición en el mundo andino (Adorno 1989: 154).

(Adorno 1989: 161). Sin embargo, en el dibujo del séptimo capitán Ynga Maitac, esta regla sufre una excepción significativa, pues el cronista indígena ubicó a los guerreros no incas en la parte alta y derecha del dibujo, que es la parte prestigiosa, reservada para los gobernantes; y a los incas los ubicó en la parte baja e izquierda, que es la parte inferior, reservada para los subordinados. Interpreto esta paradoja como una crítica no a los incas en general y a la obra civilizadora que realizaron, sino, más específicamente, a la conquista de los grupos étnicos indicados en el dibujo en cuestión. Es probable que, para Guaman Poma, la legitimidad estuviera del lado de estos grupos, oriundos de la región, y no de los incas, que la invadían.

El dibujo del capitán Inga Maitac comunica al observador indígena un mensaje diferente de las informaciones de las crónicas clásicas. Estas contienen en general tradiciones incaicas oficiales, que expresan la percepción que la élite inca, residente en el Cuzco, tenía de la historia andina. En estas crónicas, los incas están descritos como grandes pacificadores y portadores de una misión civilizadora para con los grupos étnicos conquistados, introduciendo la agricultura, la paz y la prosperidad en el área andina. A la inversa, los ejércitos de las entidades políticas locales, especialmente los chancas, están descritos como agresores, por no decir bandidos, empeñados en despojar a los demás pueblos. Guaman Poma ofrece un punto de vista completamente diferente: en su dibujo, los grupos étnicos locales son los legítimos gobernantes del territorio andino, y los incas representan un poder ajeno, que somete con la fuerza de sus ejércitos y de sus *wakas* a la gente de las provincias. Estimo que la manera como el cronista indígena, oriundo, como se sabe, de la provincia de Lucanas, expone la historia andina es significativa de su origen étnico. Refleja su profunda identificación con el grupo al que pertenece y sus intereses. Pero también refleja cierta voluntad subversiva que se transparenta, por ejemplo, en varios dibujos de su crónica. Estos expresan patrones culturales andinos, ideas, ritos y objetos de culto, que el gobierno y el clero colonial condena y procura extirpar.

## Conclusiones

La crónica de Felipe Guaman Poma contiene informaciones valiosas, que no existen en otras crónicas, sobre las guerras que opusieron a los incas y chancas. La originalidad de estas informaciones reside, por una parte, en la procedencia étnica del cronista, oriundo de la provincia de Lucanas; y, por otra parte, en su pertenencia cultural al mundo andino.

La primera parte del relato de Guaman Poma evoca un conflicto que sucedió entre Mango Capac Ynga Primero y Anca Uallo Changa, el cual pretende apropiarse

de la posición de Inca. Demostré que el acontecimiento, situado en el relato bajo el reinado de Mango Capac Ynga Primero, ocurrió en una época mucho más tardía, después de la conquista de los chancas y su anexión al *Tawantinsuyu*.

Además, una parte significativa del relato es ficticia, a saber, la dimensión imperial del Estado chanca, el hecho de que los incas y los chancas compartieran la misma entidad política, la competencia por el cargo de Inca y la inmigración de la gente de Anca Uallo hacia la parte nororiental de Bolivia. Sin embargo, la tradición contiene también una base verídica: el nombre de Anca Uallo, la ubicación de la *pacarina* de los chancas en el lago Choclo Cocha, el hecho de que hubo un conflicto, y la inmigración de una fracción de los chancas a la tierra de los *antis*.

Considero que la tradición conservada en la *Nueva corónica* refleja el punto de vista provinciano del cronista, el cual pone a los incas y los chancas en pie de igualdad, convirtiendo a los últimos en el pueblo elegido de los Andes. Al ubicar a los chancas exiliados en la región de Paititi, la tradición siembra en la mente de su público la idea de que en algún momento estos chancas regresarán para restituir al mundo andino el orden y la abundancia que les eran propios antes de la conquista española.

El segundo conflicto entre los incas y los chancas, tal como está relatado en la *Nueva corónica*, consiste en la conquista de los últimos por los primeros. El acontecimiento, según Guaman Poma, ocurrió en la época del séptimo Inca, Yaur Uacac Ynga. Esta información no concuerda con ninguna de las crónicas clásicas, las cuales recalcan el papel central desempeñado por el noveno Inca, Pachacuti Inca Yupanqui, en la conquista de los chancas en particular y la expansión imperial de los incas en general. En comparación con el relato del primer conflicto, este posee un carácter verídico evidente. La calidad de las informaciones que en él encontramos —los nombres de los jefes militares incaicos que participaron en la conquista, las menciones detalladas de los lugares conquistados, el orden de las conquistas— no da lugar a dudas acerca del origen incaico de las fuentes de que disponía Guaman Poma. Lo que no conocemos es la identidad de estas fuentes que, aunque eran incaicas, estaban en contradicción con la tradición oficial del Cuzco.

La crónica distingue las conquistas dirigidas por el Inca en persona de las que dirigieron sus capitanes, señalando en total tres ciclos diferentes de conquistas. Estimo que estas invasiones se efectuaron para establecer relaciones de subordinación entre el Inca y sus grandes rivales, los chancas, probar públicamente que el primero contaba con el apoyo de los dioses y permitir el acceso de los incas a los productos de origen costeño. Estos productos exóticos eran muy estimados,

pues eran utilizados por la élite incaica en actos ceremoniales y para cimentar sus alianzas. Es significativo que no se mencione en la crónica ninguna actividad destinada a imponer la lengua, las leyes, la forma de gobierno y la cultura de los vencedores a los vencidos en una perspectiva de asimilación. Quizá por eso el recuerdo de estas largas conquistas no se conservó en otras crónicas.

Finalmente, ninguna investigación sobre la crónica de Felipe Guaman Poma puede ser completa si no trata sus dibujos. El examen riguroso del dibujo del séptimo capitán Inga Maitac revela informaciones que no aparecen en el texto mismo. Estas incluyen una crítica de la legitimidad de las empresas militares incas en el territorio chanca, y un esfuerzo por construir, mediante el recurso de la cosmovisión andina, los acontecimientos que desembocaron en la conquista de este territorio de tal modo que expliquen la derrota sufrida por los ejércitos que lo defendían. Mi impresión es que el cronista andino encubrió en el dibujo informaciones de carácter personal, las cuales habrían podido interpretarse como subversivas en una realidad colonial de persecución de los indios por sus prácticas y creencias.

### Bibliografía

ADORNO, Rolena

1988 *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru*. Austin: University of Texas Press.

1989 *Cronista y príncipe: la obra de don Felipe Guaman Poma de Ayala*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

BERTONIO, Ludovico

1993 [1612] *Vocabulario de la lengua aymara*. La Paz: Radio San Gabriel, Biblioteca del Pueblo Aymara.

BETANZOS, Juan de

1987 *Suma y narración de los incas*. Prólogo, transcripción y notas por María del Carmen Martín Rubio, estudios preliminares de Horacio Villanueva Urtega, Demetrio Ramos y María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Ediciones Atlas.

CIEZA DE LEÓN, Pedro de

1984 *Crónica del Perú. Primera parte*. Introducción de Franklin Pease G.Y. Notas de Miguel Maticorena E. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

- 1985 *Crónica del Perú: segunda parte*. Edición, prólogo y notas de Francesca Cantù. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- COVEY, Alan  
2006 *How the Incas Built their Heartland*. Ann Arbor, Michigan: The University of Michigan Press.
- GADE, Daniel W.  
1999 *Nature and Culture in the Andes*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego  
1989 [1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del inca*. Edición facsimilar de la versión de 1952, presentación de Ramiro Matos Mendieta, prólogo de Raúl Porras Barrenechea. Lima: Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe  
1936 [1615] *Nueva corónica y buen gobierno*. *Codex péruvien illustré*. Edición facsimilar de Paul Rivet. París: Université de Paris, Institut d'Ethnologie (colección Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, 23).  
1980 [1615] *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Edición crítica de John V. Murra y Rolena Adorno, traducciones y análisis textual del quechua por Jorge L. Urioste. México D. F.: Siglo XXI Editores.  
2001 [1615] *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Facsímil del manuscrito autógrafa, transcripción anotada, documentos y otros recursos digitales, edición académica y prólogo de Rolena Adorno, índice onomástico y glosario quechua de Jorge Urioste e índice etnológico de John V. Murra, apéndices por temas y dibujos preparados por Rolena Adorno y John Charles. Copenhague: Det Kongelige Bibliotek. Sitio internet: [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).
- HUSSON, Jean-Philippe  
1995 «En busca de las fuentes indígenas de Waman Puma de Ayala. Las raíces incas y yaruwillka del cronista indio: ¿invención o realidad?», *Histórica* (Lima) 19 (1), julio, 29-71.  
2001 «La idea de nación en la crónica de Felipe Guaman Poma de Ayala: sugerencias para una interpretación global de *El primer nueva corónica y buen gobierno*», *Histórica* (Lima) 25 (2), diciembre, 99-134.
- JULIEN, Catherine  
1988 «How Inca Decimal Administration Worked», *Ethnohistory* 35 (3), 257-279.  
2000 *Reading Inca History*. Iowa: University of Iowa press.

- NIR, Amnon  
2009 *The Inca Chanca Wars: From the Reality of the Narrative to the Narrative of the Reality*. Tesis doctoral (manuscrito). Jerusalén: Universidad Hebrea de Jerusalén.
- PÄRSSINEN, Martti  
1992 *Tawantinsuyu: The Inca State and Its Political Organization*. Helsinki: Societas Historica Finlandiae.
- ROWE, John H.  
1982 «Inca Policies and Institutions Relating to the Cultural Unification of the Empire». En George A. Collier, Renato I. Rosaldo y John D. Wirth (eds.), *The Inca and Aztec States 1400-1800*. Nueva York: eds. Collier G. A., 93-118.
- SANTO TOMÁS, Domingo de  
1994 [1560] *Gramatica, o arte de la lengua general de los indigenas de los reynos del Perú*, vol. 1. Edición facsimilar copiada del original R14332 custodiado por la Biblioteca Nacional de Madrid ejemplar número 304. Estudio y transliteración por Rodolfo Cerrón-Palomino. Madrid: Cultura Hispánica, Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI).
- 1951 [1560] *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Peru*. Edición facsimilar publicada con un prólogo por Raúl Porras Barranechea. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto de Historia (colección Publicaciones del Cuarto Centenario).
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro  
1942 *Historia de los incas*. Buenos Aires: Emecé.
- STIGLICH, Germán  
1922 *Diccionario geográfico del Perú*. Lima: Torres Aguirre.
- SZEMIŃSKI, Jan  
1997 *De las vidas del Inka Manqu Qhapaq / Manqu Qhapaq Inkap Kawsasqankunamanta*. Trujillo, España: Ediciones de la Coria, Fundación Xavier de Salas.
- TYULENEVA, Vera  
2003 «La leyenda del Paititi: versiones modernas y coloniales», *Revista Andina* (Cuzco) 36, 193-211.
- 2007 «La tierra del Paititi y el Lago Rogoaguado», *Estudios Amazónicos* [Revista del Centro Cultural José Pío Aza] (Lima) 6.

WATANABE, Shinya

2002 «El reino de Cuismanco: orígenes y transformación en el Tawantinsuyu», primera parte, *Boletín de Arqueología de la PUCP* (Lima) 6, 107-136.

ZIÓŁKOWSKI, Mariusz S.

1997 *La guerra de los Wawqi: los objetivos y los mecanismos de la rivalidad dentro de la élite inka, siglos XV-XVI*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

WATANABE, Shinya

2002 «El reino de Cuismanco: orígenes y transformación en el Tawantinsuyu», primera parte, *Boletín de Arqueología de la PUCP* (Lima) 6, 107-136.

ZIÓŁKOWSKI, Mariusz S.

1997 *La guerra de los Wawqi: los objetivos y los mecanismos de la rivalidad dentro de la élite inka, siglos XV-XVI*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

# El juego en el Perú prehispánico y colonial, según Felipe Guaman Poma de Ayala

*Denis Roberge*

## Introducción

El juego es una actividad humana presente en prácticamente todas las culturas y un elemento fundamental de estas. Como los fenómenos sociales de importancia mayor —la religión, la política, la economía...—, inspiró numerosos estudios, de los que se desprende que, si bien el hecho de jugar es universal, los juegos no son idénticos ni se practican de manera similar en todas las culturas del mundo. También se colige de dichos estudios que los juegos son el reflejo de la sociedad que los adoptó y que difieren por las funciones culturales que cumplen. En definitiva, los juegos están en una relación de interdependencia con el sistema social, económico, político y religioso de una sociedad. Así, desempeñan un papel de medio de comunicación para permitir la transmisión de informaciones culturales y, al asumir esta responsabilidad, participan en la normalización de las relaciones entre los individuos y grupos. En este sentido, son significativos del nivel de desarrollo cultural de una sociedad.

Los juegos, por consiguiente, no tienen una existencia casual sino que obran con determinado fin. Tienen, pues, una relación funcional con la sociedad. Puesto que las estructuras sociales se concretan a través de los juegos, estos reflejan el funcionamiento general de la sociedad. En ellos, por consiguiente, se puede estudiar la organización social en su totalidad. La utilización selectiva de cierto tipo de juegos, la instrumentalización de los mismos para resolver problemas de índole social, económica y política son algunos aspectos que abordaremos en este estudio.

El fenómeno del juego en la cultura del Perú prehispánico y, más especialmente, el lugar ocupado por los juegos en la organización de la sociedad inca fueron solo muy

parcialmente estudiados hasta la actualidad. Entre las «crónicas de Indias» de los siglos XVI y XVII, las que fueron redactadas por autores españoles mencionan de vez en cuando los juegos practicados por la población indígena, pero sin explayarse sobre sus funciones. Consideradas de manera general, las informaciones de que disponemos son escasas, a veces deben ser tomadas con cautela y a menudo son de interpretación delicada. Por fin, en la gran mayoría de los casos, los autores las suministran sin situarlas en su contexto, lo que dificulta su comprensión. A este respecto es de especial interés la crónica de Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno* (1936 [1615]), en adelante la *Nueva crónica*, pues esta, en gran medida, se halla exenta de los referidos defectos. La posibilidad que nos brinda dicho documento de estudiar el contexto de los juegos andinos prehispánicos y coloniales nos decidió a centrar en él la presente ponencia.

Si queremos comprender la sociedad andina, es necesario que analicemos el significado de los juegos en el pensamiento de los individuos o grupos que los adoptan. Al estudiar los pasajes que, en el manuscrito de Guaman Poma, se refieren al juego, estaremos en condiciones de aprehender el concepto que de este tenía el autor y, a través de él, el indio en general. Desgraciadamente, Guaman Poma no nos proporciona sino pocas informaciones sobre la naturaleza de los juegos andinos. En cambio, al situarlos en su contexto cultural, nos ayuda a captar su función en la sociedad andina y la importancia que tenían para quienes los practicaban. Mi estudio constará de tres partes: el periodo que corresponde al Imperio inca, la conquista del Perú y la época virreinal.

## El periodo histórico inca

En la crónica de Guaman Poma, encontramos la primera referencia al juego en el capítulo dedicado a los gobernantes incas que gobernaron el Perú prehispánico:

/ 103 [103] / EL SESTO INGA / *Inga Roca* y su hijo:

[...]

Fue hombre largo y ancho, fuerte y gran hablón y hablaua con trueno, gran xugador y putaniero, amigo de quitar hacienda de los pobres. Demás de la conquista de su padre conquistó todo Ande Suyu. Dizen que se tornaua *otorongo* [jaguar] él y su hijo. Y acá conquistó todo Chuncho (1992 [1615]: 103 [103]).

Guaman Poma hace una descripción poco favorecedora de Inca Roca: escribe que se entregaba al juego, que le gustaban las prostitutas y que despojaba a los pobres de los pocos bienes que poseían. Según la cronología tradicional andina, Inca Roca está considerado como el sexto Inca. De temperamento centralista y conquistador,

tomó el control de la confederación cuzqueña en la segunda mitad del siglo XIV y se volvió el primer monarca de la dinastía de los *hanan-Cuzco* («el Cuzco alto») que sustituyó la de los *hurin-Cuzco* («el Cuzco bajo»), cuyo último representante fue el inca Capac Yupanqui. Según Guaman Poma, Inca Roca conquistó la región situada al nordeste del Cuzco, llamada Antisuyu, que abarcaba la vertiente oriental del sur de los Andes centrales y la zona contigua de la cuenca del Amazonas.

En un capítulo ulterior en que van descritas las diversas etapas de la vida de los indios, para ilustrar el lapso que separa la edad de cinco años de la de nueve años, Guaman Poma dibuja a un niño calificado de *pucllacoc*, esto es, «juguetón» en quechua. Vemos este personaje jugando a un juego de destreza llamado peonza (1992 [1615]: 208 [210]):



Figura 1: «OTABO CALLE, PVCLLACOC [juguetón] / de edad de cinco años / niño de la dotrina / pukllakuq». Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): 208 [210]. Copenhague, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).

La diferencia que separa la peonza del peón consiste en que la primera se hace bailar azotándola con un látigo mientras que el último gira por la acción de una cuerda enrollada alrededor de la púa en que termina. En ambos casos, el jugador procura mantener el juguete en movimiento durante el mayor tiempo posible. Sin embargo, es evidente que la peonza requiere mucho más destreza que el peón, el cual, una vez lanzado, no necesita ninguna acción.

A este dibujo corresponden unas cortas frases explicativas, pero sin relación con el juego en cuestión:

/ 208 [210] / OTABO CALLE / *PVCLLACOC* [juguetón] / de edad de cinco años / niño de la dotrina.

Al dibujo del niño de cinco a nueve años (figura 1) corresponde una página de texto. Tampoco en ella encontramos referencias al juego de la peonza:

/ 209 [211] / OTABO VECITA /

En esta calle del otabo de niños de edad de cinco años o nueve años, niños que juegan que se dize *pucllacoc uamracona*:

Estos seruían a sus madres y a sus padres en lo que pudían y lleuauan muchos asotes y coscorrones y seruían de hazer jugar a las crías que gateauan y a los questán en las cunas de menealle y de miralle (Guaman Poma 1992 [1615]: 209 [211]).

Guaman Poma justifica el rigor con el cual eran educados los niños de esta edad por sus deberes para con sus padres: debían servirlos efectuando una serie de tareas domésticas so pena de ser castigados y golpeados. Eran encargados, entre otros, de cuidar a los niños más pequeños y mantenerlos ocupados jugando con ellos; de ahí su denominación de niños-juguetones, *pucllacoc uamracona* en quechua.

En lo que se refiere a las niñas de la misma edad, llamadas *pucllacoc uarmi uamra* (juguetonas), no tenían más tiempo libre que los niños, a juzgar por la descripción que Guaman Poma hace de sus obligaciones para con los adultos (figura 2):

/ 229 [231] / OTABA CALLE / *PVCLLACOC VAMRA* [juguetón] / de edad de cinco años / Cirua a su madre / (Guaman Poma 1992 [1615]: 229-230 [231-232]).

En la página de texto que corresponde al dibujo, encontramos el pasaje siguiente:

/ 230 [232] / OTABA VECITA /

En esta calle del otabo, de edad de cinco años à de nueve años que le llaman *pucllacoc uarmi uamra*, que quiere dezir muchachas que anda jugando:

Estas dichas doncillitas seruían de paxe de *coya* [reina] o de *nusta* [princesa] o de las señoras grandes o de las úrgenes y de *mamamaconas* [*sic*, señoras] y seruían a sus madres y padres de traer leña, paxa. Estas dichas comiengan a trauajar, hilar zeda dilicada y lo que pudían y traer de comer *yuyos* [planta acuática] de la labransa y ayudaua hazer chicha y seruíá de criar a los menores y le trayya cargado a los niños (Guaman Poma 1992 [1615]: 229 [231]).

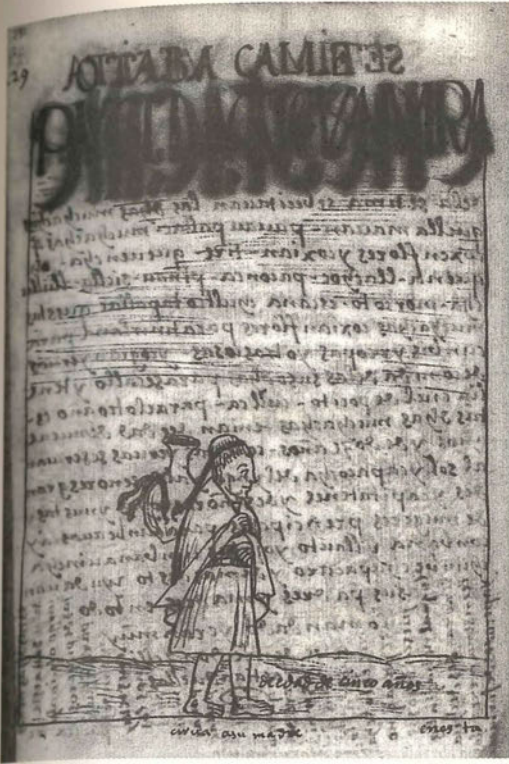


Figura 2: «OTABA CALLE, PVCLLACOC VAMRA [juguetón] / de edad de cinco años / Cirva a su madre / pukllakuq wamra». Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva coronica y buen gobierno* (1615): 229 [231]. Copenhagen, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).

Desde la edad de cinco años, las niñas eran puestas al servicio de sus familias y de las mujeres adultas en general. Tenían que ocuparse de las tareas domésticas y cuidar a los niños más jóvenes. Al parecer, estas tareas no les dejaban mucho tiempo para el juego, al contrario de lo que induce a pensar el término *pucllacoc* que evoca esta fase de la niñez. Además, cuando el varón de cinco años representado en el dibujo reproducido más arriba maneja una peonza, la niña de la misma edad, en vez de jugar, lleva un cántaro en la espalda.

De estos dos dibujos se desprende que el juego de los niños no era una actividad frívola e improductiva sino, al contrario, un servicio que obligaba a los niños a contribuir, en la medida de sus capacidades, a la vida cotidiana de la familia. Guaman Poma también nos muestra que, en la sociedad inca, la socialización de las niñas estaba orientada hacia la familia, lo que explica su limitada participación en las actividades lúdicas, mientras que los juegos masculinos apuntaban a desarrollar la destreza con el fin de formar a los jóvenes para la caza y los inevitables ejercicios militares que los esperaban durante su vida de adulto. El autor describe un sistema educativo muy riguroso, en el que la obediencia de los niños a las reglas de la comunidad reflejaba la que la sociedad inca en general exigía de sus miembros.

La imagen placentera del niño-juguetero que se transparenta en el dibujo de Guaman Poma evoca en realidad la norma social impuesta y aplicada en el Imperio inca.

## Abril, mes del juego

En el calendario inca presentado por Guaman Poma, la página dedicada a abril o *Inca Raymi* —esto es, la fiesta del Inca— llama particularmente la atención por la enumeración de juegos que incluye. Estos juegos eran practicados por el Inca, los señores y los demás miembros de la nobleza:

/ 242 [244] / ABRIL / *CAMA*, *INCA RAIMI* [descanso, festejo del Inka] / fiesta del *Ynga* / [...]

/ 243 [245] / ABRIL / *Inca Raymi* [festejo del Inka] *Quilla*:

En este mes ofrecían unos carneros pintados a las dichas *uacas* ydolos, dioses comunes, que abía en todo el rreyno y con ello tenían mucha serimonía.

Y el dicho *Ynga* tenía muy grande fiesta; conbidaua a los grandes señores y prencipales y a los demás mandones y a los yndios pobres y comía y cantaua y dansaua en la plaza pública. En esta fiesta cantaua el cantar de los carneros, *puca llama*, y cantar de los rríos aquel sonido que haze. Esto son natural, propio cantar del *Ynga*, como el carnero canta y dize “yn” muy gran rrato con compás. Y con ello mucho cunbite y uanquete y mucho uino, *yamur aca* [chicha].

Este mes está la comida maduro y anci comen y ueuen y se hartan la gente del rreyno a costa del *Ynga*. Y este mes los aues del cielo y los rratones tienen qué comer. Todo el mes juegan los señores prencipales al juego de *riui* [boleadores], *choca*, al *uayro* de *ynaca*, *pichica* de *hilancula* y de *challco chima* [todos juegos] y juegan otros juegos y rrecocijos. Tiene todo el reyno en este mes de abril *Ynca Raymi* [festejo del Inka] y se horadan las orejas en este mes todos, *haua yncas* [pariente lejano de un Inka] como *capac ynca* [poderoso Inka], *uaccha yngas* [Inka sin poder]. Con ello tienen gran fiesta entre ellos y se conbidan unos con otros, acá como rrico como pobre (Guaman Poma 1992 [1615]: 242 [244]).

Guaman Poma cita los siguientes juegos: el *riui*, la *choca*, el *uayro* de *ynaca* y, por fin, la *pichica* de *hilancula* y de *challcochima*. Examinaremos sucesivamente estos juegos refiriéndonos a los testimonios de cronistas más prolijos que el autor de la *Nueva corónica* sobre su naturaleza.

## El juego de *riui*

Llamado «boleadoras» en castellano, el *riui*, o *liui*, o también *ayllus*, es un arma arrojadiza que los indios de los Andes utilizaban para la caza o la guerra. Este instrumento consiste en tres cuerdas atadas en uno de sus extremos y que, en sus extremos libres, llevan una bola de piedra o plomo.

Un documento que data de mediados del siglo XVII nos informa que un juego ritual llamado *aina* utilizaba las boleadoras. Este juego seguía siendo practicado en la región de Cajatambo en el Perú:

...y jugaron un juego que llaman aina que es tirar un ribe que son bolas de plomo atadas a unos ylos largos y tiran unas baras de palo al aire y se enreda el dicho ribe en el palo o bara que tiran y el ribe que da mas bueltas en el palo ese ganaba y es juego supersticioso para saber quando a de ser bueno el suseso o malo (Visita de idolatrías de Hacas, 1656-1658), f. 41r, Archivo arzobispal de Lima) (Duviols 1974-1976: 277).

Un palo o vara se lanzaba al aire y los jugadores trataban de atraparlo con sus boleadoras. El informador anónimo, en su relación de visita de idolatría, revela que este juego tenía una connotación religiosa habida cuenta de su función adivinatoria. También indica que este proceder permitía a los jugadores saber si lo que proyectaban iba a desembocar en un éxito o un fracaso.

En un documento más antiguo, pues data de 1571, otro extirpador de idolatrías, Cristóbal de Albornoz, alude a un juego llamado *ayllar*:

...Del machacuay (serpiente) usan el día de hoy en sus fiestas y taquies, haziendo un juego de ayllar que antiguamente jugaba el inga, echando en alto esta figura de culebra y hecha de lana; y los que apostavan echavan sus illos (*ayllus*), que son tres ramales de sogá hecha de niervos de animales o de cueros dellos, y a los cavos unas pelotas de plomo. A este juego ganó el inga muchas provincias a las guacas que ya se las havia(n) dado y los camayos de las guacas, permitía el inga que jugasen las tales provincias con él por otras y se hazian perdedizos y despues de ganados por el inga con este medio de juego, le satisfazía el inga a las guacas y camayos con dalles tierras y ganados y otros servicios. Son muchas las tierras que ganó a este juego de ayllar el machacuay<sup>1</sup>.

Esta vez, es una figura de lana en forma de serpiente (*machacuay*) la que se lanza al aire. Para los participantes, que necesariamente tenían que hacer apuestas, el juego

<sup>1</sup> Cristóbal de Albornoz, *La instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haziendas*, citado por Zuidema 1967: 41.

consistía en atraparla lanzando sus boleadoras. El autor escribe que, gracias a este juego, el Inca había recuperado varias provincias que previamente había entregado a las *guacas* (divinidades). Según el texto, el Inca autorizaba a los *camayos* (los sacerdotes encargados del culto a las *guacas*) para apostarse estas provincias contra otras y, en compensación de las provincias perdidas, les daba tierras, ganado y muchos servicios. Este arreglo entre el Inca y los sacerdotes induce a interpretar el juego como un ritual que permitía legitimar una nueva distribución de los poderes.

Bernabé Cobo también describe un juego llamado *ayllus*, muy similar al anterior:

El amor grande que tenía el Inca (Tupa Yupanqui) a esta Señora Guayro, solicitaba su ánimo para que buscase trazas como dejar a su hijo bien remediado. Pues con este fin, siendo ya al mozo de edad para ser armado caballero, introdujo entre los señores de su corte el juego de los ayllus, que antes era solo de las naciones del Collao; y así, llegada la fiesta del guarachico, en que su hijo se había de armar caballero con otros hijos de grandes señores, pidió el Inca a los de su consejo que, para más solemnizar la fiesta, quería jugar con su hijo algunos pueblos de su señorío. Ellos, por complacerle, consintieron con lo que pedía y le respondieron que Su Alteza en hora buena todo lo que fuese servido. Señaláronse jueces y padrinos para los juegos y para más autoridad de la fiesta, dió licencia el rey para que entrasen en ellos los señores que quisiesen; y era ley que se había de jugar joya o presea de mucho valor, o cierta cantidad de oro o plata. Llegado el día señalado, dieron principio a los juegos los señores de la corte, y últimamente entraron en ellos el rey y su hijo. El rey, como valeroso y diestro en este juego, hacía maravillas de sus ayllus, y el mozo no se descuidaba, antes jugaba con tanta destreza, que en muy breve tiempo ganó la apuesta a su padre y pidió a los jueces se la diesen. Ellos, maravillados desto y sospechando no fuese cautela el haber perdido el rey, fueron de parecer que volviesen al juego; pero el hijo lo rehusaba, si primero no le daban lo que había ganado. Viendo los jueces que tenía razón, le prometieron dar lo que pedía con que prosiguiese el juego. Volvieron a jugar padre y hijo, y fue tan venturoso el hijo que turnó a ganar por segunda vez. No consintieron los del consejo que pasase adelante el juego, porque llevaba el mozo talle de ganar a su padre todo el reino. Preguntaron le los jueces qué quería por la ganancia, y el mozo pidió la provincia de Urcosuyu, y así le fueron dados los cinco pueblos della: Nuñoa, Oruro, Asillo, Asángaro y Pucará; y estos son los pueblos que llaman Aylluscas, en memoria desta historia (Cobo 1964 [1653], cap. 15: 86-87).

Aunque la versión de Cobo es posterior a la de Albornoz y los contextos son muy disímiles, los dos relatos presentan asombrosas semejanzas, especialmente en lo que a las apuestas de los competidores respecta. Cobo refiere que el inca

Tupa Yupanqui, décimo rey de la dinastía y miembro de la parcialidad *hanan*, logró así atribuir una provincia entera al hijo que había tenido con una favorita o esposa secundaria perteneciente a la nación *colla*. A esta mujer el autor asigna la denominación «Guayro», que da la impresión de ser su nombre, pero que ulteriormente encontraremos en contextos incompatibles con esta interpretación. Al perder su apuesta, deliberadamente al parecer, el Inca había transferido en toda legitimidad a su hijo secundario bienes y responsabilidades, en este caso la provincia *Urcosuyu* situada al norte del lago Titicaca. En realidad, esta aparente pérdida de territorio mediante el juego correspondía a la voluntad del Inca, quien, indudablemente, procuraba establecer y legitimar un vínculo de solidaridad política y social entre el poder central y la provincia *Urcosuyu* del Collao.

En resumidas cuentas, el juego de *riui* era un juego de destreza practicado tanto por la nobleza inca y los sacerdotes como por la población india. Las fuentes nos aseguran que este juego poseía un carácter ritual que lo reservaba para determinados periodos del año —así la fiesta del *Inca Raimy* o las ceremonias del *huarachicuy*— o determinados momentos de la vida cotidiana de los indios. Este juego ritual, además de ser practicado con una finalidad de reparto de bienes, territorios y servicios, también podía ser utilizado como instrumento divinadorio por los indios. Es, pues, muy sugestiva la gran variedad de usos de este juego de destreza, aunque todos, al final de cuentas, cumplen la misma función: la de dar pie a una toma de decisión.

### El juego de *choca*

El segundo juego presentado por Guaman Poma lleva el nombre de *choca*. En su diccionario, Domingo de Santo Tomás (1951 [1560]: 97) traduce la acción de «lanzar una piedra» por *chocani.gui*<sup>2</sup>. Encontramos en el de Diego González Holguín (1952 [1608]: 293) el vocablo *chocachacuypucllay*, compuesto a partir de la misma raíz *choca*, que designa el juego de puntería. Es de notar que en la misma entrada figura el término *huachichacuypucllay*, cuya estructura es idéntica a la de *chocachacuypucllay* y que, por su parte, traduce el juego español de cañas. Introducidas en el Perú después de la conquista, las cañas consistían en simulacros de combates en la plaza pública entre varios grupos de jinetes armados que trataban de apoderarse de esta plaza. Podían alcanzar un grado extremado de violencia, hasta causar la muerte de participantes cuando los grupos rivales luchaban a caballo

---

<sup>2</sup> Esta notación ortográfica típica de Domingo de Santo Tomás corresponde a una raíz verbal (*choca*) seguida por la desinencia de primera persona de presente (*ni*) y la de segunda persona (*ngui*).

con lanzas y espadas a la manera de los torneos caballerescos medievales. Ya que González Holguín yuxtapuso en una sola entrada la designación quechua de las cañas y la del juego indio de puntería (*chocachacuypucllay*), no nos parece abusivo suponer que lo hiciera para subrayar la semejanza que unía las dos diversiones guerreras.

Aparte de Guaman Poma, el único cronista en mencionar una prueba de fuerza en forma de simulacro de combate es el español Cristóbal de Molina, llamado «El Cuzqueño» para distinguirlo de su homónimo apodado «Chileno» o «Almagrista». El mentado cronista llama esta batalla *chocanaco*, literalmente «tirarse mutuamente [proyectiles]», presentándola como una de las pruebas del rito *huarachicuy* que permitía seleccionar los mejores elementos de la nobleza cuzqueña para que ocuparan los cargos más elevados de la jerarquía militar inca. Esta confrontación oponía a dos grupos de jóvenes, correspondiendo cada uno de ellos a una de las mitades tradicionales *hanan* y *hurin*, nacidas de la bipartición del espacio simbólico cuzqueño. En el *chocanaco*, según Molina, los dos bandos se enfrentaban tirándose proyectiles pero también, a veces, luchando cuerpo a cuerpo:

Llamaban al mes de diciembre *camayquilla*, en el qual el primero día de la luna los que se avían armado cavalleros, así de la parçialidad de Anan Cuzco como de Hurin Cuzco, salían a la plaza con unas hondas en las manos [f. 25v] llamadas *huaracas*. Y los de Anan Cuzco contra los de Hurin Cuzco se tiravan hondaces con una [...] que llaman *coco*, que se da en unos cardones, y benían algunas vezes a los braços a provar las fuerças hasta que el Ynga, que estava ya en la plaza, se levantava y los ponía en paz. Llamavan a esto *chocanaco*. Hacían esto para que fuesen conoçidos los de más fuerças y más balientes; concludyo lo qual, se sentavan todos por sus parçialidades vestidos los nuevos cavalleros con unas bestiduras nuevas, las camisetas negras y las mantas como leonados, pequeñas, y unas plumas en las caveças blancas de unos pájaros que llaman *tocto*, y así, enpeçavan a almorçar (Molina 2010: 80).

En este pasaje tenemos, pues, una nueva confirmación de la estrecha afinidad que unía el juego andino de *choca* con las cañas de los españoles.

### El *uayro* de *ynaca*

El tercer juego andino mencionado por Guaman Poma es el *uayro* de *ynaca*. Interesémonos primero por el vocablo *uayro*. Encontramos dos ocurrencias en el manuscrito, ambas provistas del sentido de categoría específicamente femenina y de rango social bastante elevado. La primera nos informa que el quinto rey, el inca Capac Yupanqui, sentía una especial inclinación por una mujer —o las mujeres— de esta categoría:

Y fue muy [e]namorado este dicho *Ynga* de las mugeres *capac ome* [señoras aymaras] y de *uayro* [¿?] (Guaman Poma 1992 [1615]: 101 [101]).

Hallamos la segunda ocurrencia en el pasaje que trata de la fiesta de la reina o *Coya Raymi*, que reunía, en setiembre, las mujeres de todas condiciones en importantes ceremonias:

Y acá fue fiesta y pascua de la luna y se huelgan muy mucho en este mes, lo más las mugeres y las señoras *coyas* y *capac uarmi* [señora poderosa], *ñustas* [princesa], *pallas* [mujer noble, gallana], *auí* [campesina] y los *capac omis* [señoras aymaras], *uayros* [¿?] y otras prencipal mugeres deste rreyno (Guaman Poma 1992 [1615]: 253 [255]).

La marca del plural presente en la segunda ocurrencia parece excluir que el término «uayro» sea un nombre propio, como se podía inferir del pasaje de Bernabé Cobo citado antes<sup>3</sup>. Además, este pasaje se refería al décimo rey, el inca Tupa Yupanqui, quien, mediante el juego de *riui*, había concedido una provincia entera, situada al norte del lago Titicaca, al hijo que había tenido con una esposa secundaria, cuando las favoritas evocadas por Guaman Poma eran las del quinto rey, el inca Capac Yupanqui, si nos referimos a la cronología usual de los soberanos del Imperio inca. Salvo caso de homonimia, posible pero estadísticamente improbable, esta diferencia de contexto histórico descarta la eventualidad que *uayro* o *guayro* sea el nombre de una mujer y nos induce a considerarlo más bien como un título de nobleza.

Sin embargo, esta interpretación, a su vez, está puesta en tela de juicio por un segundo pasaje de la obra de Cobo. En él, encontramos de nuevo al inca Tupa Yupanqui y su favorita *guayro*, pero involucrados en una intriga muy distinta de la que relataba el mismo cronista en una cita anterior. Aquí, sucede que el Inca fue a descansar al valle de Yucay y, en aquel lugar, se puso a jugar con varios señores a un juego de dados llamado *pichca*:

...Entre las mujeres deste Inca había una de nación Guayro, de extremada hermosura, a la cual él amaba y favorecía más que a su legítima mujer, y tenía en ella un hijo igualmente amado que su madre; y no había fiestas y regocijos adonde no llevase consigo a madre e hijo. Viendo, pues, sus vasallos que esta mujer era la que mas preciaba y mas cabida tenía con el rey, la procuraban todos agradar y servir, por el contento y gusto que dello recibía el rey. Sucedió una vez que estando el Inca holgándose en el valle de Yucay, se puso a jugar con ciertos señores a la pichca,

<sup>3</sup> La ortografía «Guayro» presente en el texto de Cobo es una simple variante ortográfica de «Uayro».

que es algo modo de dados, y habiendo ya el Inca ganado casi todo el juego, solo le faltaba un punto, que era el as, y si no lo echaba, no ganaba el juego. Dijo entonces a la señora nada, y echándolo, ganada y remataba Guayro, que estaba presente: “hermana, un punto me falta para ganar el juego; ¿qué haremos? Si quieres que se vuelva de principio, se volverá, y si no, vaya en tu nombre, si gustas dello”. Ella, aunque vio que la presea que se jugaba era de mucho valor, le respondió: “ea, señor, echa el dado en mi nombre, y di Guayro, que Guayro será el as”. Dijo el inca: “pues en tu nombre vaya que se gane o se pierda”. Y echando el dado el rey, dijeron a voces todos los presentes: “Guayro, Guayro”. Y cuando cayó la suerte, fue el as, que era todo lo que se pedía. El Inca con todos los demás quedaron muy contentos y mucho más la señora, a quien dio luego el Inca la joya que gano; y desde este juego mando el Inca que el número uno se llamase guayro en toda la tierra, en memoria de la suerte y ganancia que con él hizo en nombre desta señora; y así, hasta el día de hoy, en la mayor parte del reino llaman el número uno guayro, al modo que entre nosotros se dice as (Cobo 1964 [1653], cap. 15: 86-87).

Por fin se desvanece el enigma de los múltiples sentidos del término *guayro* y de las relaciones que los unen. *Guayro* es primero el nombre de una nación: a esta pertenecía la concubina del Inca, quien es el personaje central de la narración. Pero además se llama *guayro* el juego de dados al que juega el Inca, circunstancia esta que no deja de resultar extraña, pues el juego en cuestión poseía la designación original de *pichca*. Bernabé Cobo nos da la clave del misterio al revelarnos que así lo quiso la referida esposa secundaria, quien, para que el Inca tuviera más posibilidades de ganar, le sugirió que pronunciara su nombre al echar el dado. Consecuentemente, entendemos que *Guayro* era también la denominación de esta mujer, o sea, le habían atribuido por nombre —proceder bastante común— el de su etnia. Y, por si fuera poco, asimismo se llama *guayro*, por decisión del Inca, el punto de mayor importancia en el mismo juego, esto es, el número uno o as.

La consulta de los diccionarios quechuas coloniales confirma en gran medida esta interpretación. En el de Domingo de Santo Tomás, notamos que al verbo quechua «*guayroni.gui*»<sup>4</sup> corresponden los equivalentes españoles «jugar juegos como dados» y «jugar juego de fortuna» (Santo Tomás 1951 [1560]: 152 y 283, respectivamente). En el de Diego González Holguín, la misma raíz quechua está presente con la forma *huayru*, cuya traducción es «El mayor punto, o el mejor que gana» (González Holguín 1952 [1608]: 196). La entrada anterior, en la misma obra, es «Huayru, o *ppichca*», así traducida: «Juego de los Naturales», lo que unque tiende a indicar que *huayru* —o *guayro*— y *pichca* son sinónimos. Y, si

<sup>4</sup> Notación que corresponde a la raíz verbal *guayro*, seguida por las desinencias de primera (*ni*) y segunda (*ngui*) persona de presente.

subsistiera alguna duda sobre la naturaleza del juego que lleva estos nombres, basta con remitirse a la entrada «Ppichca» y su definición «Vn juego como de dados» (González Holguín 1952 [1608]: 284) para despejarla.

Las raíces verbales *huayru* y *pisca*, siendo esta última una variante de *pichca*<sup>5</sup>, existen también en la lengua aimara. El diccionario de Ludovico Bertonio, que es la mejor referencia entre las obras filológicas coloniales relativas a dicho idioma, atestigua que en este también los dos verbos son sinónimos y evocan la acción de practicar un juego de dados:

huayrusitha, piscasitha: jugar cō unas piedrecillas adelantandolas en sus hoytos, segun los pûtos de una manera de dado grâde en unos destos juegos van adelantando las piedras alderredor o en circulo: en otros dando buelta como rio & c (Bertonio 1984 [1612], segunda parte: 157).

La diversión que describe Bertonio se juega en una mesa provista de hoyos pequeños situados de tal manera que representan formas geométricas. El conjunto de los hoyos conforma un recorrido por el que los jugadores tenían que mover sus peones hacia determinada meta. Los diccionarios nos revelan que este juego, llamado *huayru* o *pichca*, es un juego de azar que se practica con un dado.

Otra característica importante de este juego es que los participantes no jugaban solo para distraerse. Como en su descripción del *riui*, Bernabé Cobo resalta las apuestas a veces considerables que hacían los jugadores, lo que, desde luego, confería al *huayru*, como al *riui*, una dimensión socioeconómica esencial.

El último problema reside en el término *ynaca* que figura en el nombre *uayro* de *ynaca* con el que Guaman Poma, y solo él —los demás autores hablan de *uayro* a secas—, designa el juego al que estamos atendiendo. De la consulta del diccionario aimara de Ludovico Bertonio, nacen dos posibilidades de interpretación, respectivamente basadas en las entradas siguientes: «Iñaca [...]; Muger que viene de casta noble de los Ingas» (Bertonio 1984 [1612], segunda parte: 175) e «Inakha: Por ventura, quiça» (Bertonio 1984 [1612], segunda parte: 174). En el primer caso, la coherencia de la denominación *uayro* de *ynaca* residiría en su redundancia interna, pues sus componentes designan mujeres nobles que tienen en común cierta vinculación con los incas —el estatuto de esposa secundaria para *uayro*, la filiación por línea paterna para *ynaca*— y, mediante esta redundancia, se insistiría

<sup>5</sup> Las dos variantes designan el numeral cinco en quechua y aimara. La más conservadora es *pichqa* (grafía normalizada actual) o *pichca* (grafía colonial más usual), vigente en las hablas quechuas practicadas al norte del Cuzco. Las formas *pisqa* y *phisqa* (grafía normalizada) o *pisca* (grafía colonial) corresponden a las variedades quechuas del Cuzco y de Bolivia y a la lengua aimara.

en la presencia de un elemento femenino en el juego. En el segundo caso, se haría hincapié en otra característica fundamental, esto es, la pertenencia a la categoría de los juegos de azar.

### *Pichica de hilancula y de challcochima*

La concomitancia de los términos *uayro* y *pichca* —o sus variantes— en una cita de Bernabé Cobo y dos entradas de obras filológicas coloniales, una presente en el diccionario quechua de Diego González Holguín y otra en el diccionario aimara de Ludovico Bertonio, nos indujo a postular que dichos términos eran sinónimos y que, por consiguiente, se referían al mismo juego. Sin embargo, el hecho de que la palabra *pichca* no aparece sola en la crónica de Guaman Poma sino en medio de una expresión de dudosa significación (*pichica* de *hilancula* y de *challcochima*) nos obliga a dedicarle una sección aparte, distinta de la sección anterior. En esta extraña designación, el problema no está constituido por la diferencia *pichqa* / *pichqa*, simple consecuencia de un rasgo fonético característico del habla quechua de Guaman Poma<sup>6</sup>, sino por la presencia de los vocablos *hilancula* y *challcochima*, cuya relación con un juego de dados resulta a priori muy oscura. El diccionario de Bertonio define así, «P[r]incipial del ayllu» (Bertonio 1984 [1612], segunda parte: 133), los términos *hilanco* e *hilacata*, probablemente formados a partir de la misma raíz (*hila*: el hermano mayor) que *hilancula*. Célula de base y fundamento económico de la sociedad incaica, el *ayllu* era un grupo endógamo de familias unidas por las dos características siguientes: primero, un culto común a las divinidades locales entre las que destacaba el antepasado fundador de la comunidad; segundo, la observancia de reglas de ayuda mutua y la participación en tareas colectivas. La última palabra (*chalcochima*) de la designación que Guaman Poma atribuye al juego no es un nombre común sino propio: lo llevaba un famoso capitán incaico quien se ilustró primero en la conquista de Quito, durante el reinado del inca Huayna Capac, y luego en la guerra civil que opuso a dos hijos de este último, Huascar y Atahualpa, tomando una parte decisiva en la victoria del segundo sobre el primero.

A falta de establecer de manera satisfactoria la naturaleza del vínculo que une los términos *hilancula* y *chalcochima* con el juego de *pichca*, podemos notar que dichos términos tienen en común la expresión de cierto nivel de poder en la jerarquía social inca, lo que nos lleva a formular la hipótesis siguiente: este juego probablemente cumplía la función de medio de comunicación entre responsables

---

<sup>6</sup> La formación de una vocal llamada epentética en medio de un grupo consonántico, en este caso *chq*.

de estatutos diversos, empeñados en desarrollar empresas relacionadas con sus respectivos cargos.

En cambio, entre el término *pichca* y la realidad de este juego, la existencia de un nexo no admite discusión alguna. Se sabe que los dados andinos diferían mucho de los que conocemos: los vestigios arqueológicos que poseemos, pero también los dados usados por las poblaciones andinas actuales que siguen practicando los juegos tradicionales son poliedros regulares hechos de hueso o palo y, por consiguiente, largos y finos. Su sección pentagonal determina cinco caras que corresponden a las cinco eventualidades de resultado. De ahí el nombre de *pichca* («cinco» en quechua) que se ha dado al juego.

### **El contexto de los juegos prehispánicos**

Una vez estudiada la naturaleza de los juegos, interesémonos ahora por el contexto en el que eran practicados. Como lo hemos anunciado al principio de esta contribución, les estaba especialmente dedicado el mes del *Inca Raymi* o fiesta del Inca, situado en abril por Guaman Poma. Esta fiesta era muy importante en el calendario inca, pues reflejaba toda la organización económica, política y social del mundo andino. En aquella ocasión, los *tocricoc*, gobernadores de provincias situadas en los cuatro sectores del imperio, acudían al Cuzco para comunicar al inca su informe anual. Llevaban consigo los *quipus*, instrumentos indispensables para una buena administración del territorio, en que iban registrados los datos representativos de la situación de sus respectivas provincias.

Abril era la época en que, llegando los cultivos a madurez, empezaban las cosechas. El Inca convidaba a la nobleza y las demás clases sociales a participar en festividades grandiosas. El mes entero transcurría bajo el signo de la abundancia y la redistribución de bienes por el Inca a sus súbditos. Como lo subraya Guaman Poma, era imprescindible que todos se aprovecharan de las riquezas de la tierra y recibieran lo suficiente para alimentarse.

En abril también se concluían nuevas alianzas matrimoniales y se repartían las tierras cultivadas. El interés de la población se centraba en la cosecha, pero también se empezaba a preparar las faenas agrícolas del mes siguiente, como el almacenamiento de los productos recogidos.

En estas condiciones, eran muchas las cuestiones que requerían decisiones: la distribución de bienes en función de los censos y otros datos estadísticos, el reparto anual de las tierras de cultivo, la atribución de las diversas tareas, etcétera. En nuestra opinión, la toma de decisión se efectuaba mediante el juego, lo que podría

explicar la concentración de los juegos mencionados más arriba en el mes del *Inca Raymi*. Para los caciques que participaban en dichos juegos, estos ciertamente no eran meras diversiones o pasatiempos: necesariamente había una adecuación entre la importancia de la función que cumplían y la de la mentada fiesta.

A este respecto, el estudio de las culturas más diversas demuestra que no escasean los casos en los que un juego, generalmente un juego de azar, es utilizado para tomar una decisión que afecta a mucha gente. Semejante proceder puede revelarse muy provechoso a condición de que el principio recoja la adhesión de todos. En este caso, la intervención de la casualidad vuelve la decisión indiscutible y suscita, pues, una común aceptación.

### La legislación sobre el juego

Un argumento decisivo en pro de la idea que acabamos de exponer nos está suministrado por el capítulo que Guaman Poma dedica a la justicia en el imperio de los incas. Vemos en una disposición jurídica señalada por el cronista indio la prueba de que el juego desempeñaba un papel económico y social en la sociedad inca. Esta ley estipulaba que quienes jugaban sin la autorización expresa del Inca tenían que ser severamente castigados:

/ 314 [316] / CASTIGO DEL INGA /

[...]

Castigo de jugadores: Es que les manda asotar en los brazos y en las manos cincüenta asotes con la *guaraca*, que en el tiempo del *Ynga* nadie no jugaua ni prencipal ni yndio pobre, cino a de jugar por mandado del *Ynga*. Todo el rreyno an de trauajar; ya que no tenía qué hazer hacía sogá y trayya leña o paxa para su casa o texía *cunpana* [tejido] o hazía sogá y hacía *ojotas* [sandalias] o sobaua pellexo. En esto se ocupauan los indios (Guaman Poma 1992 [1615]: 314 [316]).

La ley preveía nada menos que cincuenta azotes dados en los brazos y las manos con una *guaraca*, vale decir, una honda, a quien quiera que fuera, cacique o indio común, que se atreviera a jugar sin que el inca se lo mandara. En la eventualidad de que el juego fuera una simple diversión, tal castigo resultaría desproporcionado y sobre todo irracional. ¿Cuál podría ser el móvil de tanta severidad cuando el delito se reduce a un inocente pasatiempo? En cambio, en nuestra hipótesis de una actividad que permite tomar decisiones cuyas consecuencias podían afectar a la multitud, la sanción se vuelve lógica: es comprensible que se impusiera un control estricto del juego y que los contraventores fueran penados. De todo ello se colige que en la sociedad inca, el juego era un asunto de Estado. No cabe duda de que

ocupaba un lugar determinante en el funcionamiento de la administración, que estaba puesto bajo la autoridad directa del soberano y que se reprimía todo uso indebido.

También observamos en el texto de Guaman Poma una antítesis radical entre el trabajo, constantemente celebrado en la sociedad inca, y la inactividad, que era considerada como un estado insoportable, a tal punto que cuando faltaba la ocupación, en seguida los individuos tenían que dedicarse a una tarea que fuera de alguna utilidad para la sociedad. Vemos en esta glorificación del trabajo y desprecio concomitante a la ociosidad la prueba de que el juego, en el mundo andino prehispánico, no podía de ninguna manera identificarse con una diversión. A todas luces, respondía a demandas sociales muy distintas de las que se manifestaban en Europa.

Encontramos una confirmación de esta conclusión en la página que cierra los capítulos relativos a la historia inca. Dirigiéndose a sus supuestos lectores españoles, Guaman Poma incluye a los jugadores entre los asociales y malhechores: mentirosos, holgazanes, ladrones, etcétera. Aquí, por consiguiente, el cronista expresa su opinión sobre la concepción europea del juego, que muy poco tiene que ver con la concepción andina:

/ 367 [369] / QVE LE DEGLARA AL AVTOR /

[...]

PRÓLOGO A LOS LETORES CRISTIANOS ESPAÑOLES:

Ues aquí, cristiano, toda la ley mala y buena; agora, cristiano letor, partí a dos partes: Lo malo apartaldo para que sean castigos y con lo bueno se cirua a Dios y a su Magestad.

Cristiano letor, ues aquí toda la ley cristiana. No e hallado que sea tan cudicioso en oro ni plata los yndios, ni e hallado quien deua cien pesos ni mentiroso ni jugador ni peroso ni puta ni puto ni quitarse entre ellos que bosotros lo tenéys toda ynobedente a buestro padre y madre y perlado y rrey. Y ci negáys a Dios, lo negáys a pie juntillo (Guaman Poma 1992 [1615]: 367 [369]).

## La conquista del Perú

Guaman Poma nos cuenta que el inca Atahualpa, en su prisión de Cajamarca, solía jugar al ajedrez con los conquistadores Francisco Pizarro y Diego de Almagro. El cronista compara este juego con el de *taptana*, muy difundido entre los indios del Perú (ver figura 3 y 4):

/ 388 [390] / CONQUISTA /

[...]

De como estando preso conversaua *Atagualpa Ynga* con don Francisco Pizarro y don Diego de Almagro y con los demás españoles y jugaua con ellos en el juego de axedrés que ellos les llaman *taptana*. Y era muy pacible príncipe y acá se contentaua con los cristianos. Y daua su hazienda y no sauía con qué contentalles y rregalalles (Guaman Poma 1992 [1615]: 388 [390]).

A través de este pasaje, es patente que el inca Atahualpa actuaba según una concepción andina tradicional del juego. Lo que lo empujaba a jugar a la *taptana* con los españoles no era solo el aburrimiento de su largo cautiverio sino principalmente la necesidad en la que se hallaba de ceder a las exigencias de sus vencedores entregándoles sus bienes. Es de suponer que esta entrega se hacía mediante una serie de apuestas. Desde luego, no había juego en el sentido común de este término en la medida en que no podía haber duda acerca de la identidad del ganador y del perdedor, lo que plantea el problema siguiente: ¿a qué móvil respondía la ficción de una competición leal? Pensamos que, por ilusorio que fuera, el juego permitía oficializar la transmisión de los bienes que, de otra forma, habría resultado ilegítima. Ya hemos visto una situación similar —aunque las circunstancias diferían en extremo— bajo la pluma de Bernabé Cobo: se trataba de la cesión voluntaria por el inca Tupa Yupanqui de la provincia de Urcosuyu al hijo que le había dado una esposa secundaria. En ambos casos, el objetivo de legalización era conseguido mediante un juego fingido, lo que nos induce a pensar que este proceder se inscribía en la tradición andina.

Aparte de ello, advertimos que la referida mención de la *taptana* es la única que figura en el manuscrito de Guaman Poma. Curiosamente, este nombre está ausente en la lista de los juegos de abril. Para tener más precisiones, tratándose de una denominación quechua, es procedente recurrir a las fuentes filológicas sobre este idioma. Encontramos las primeras referencias a la *taptana* en el diccionario de Domingo de Santo Tomás:

Alquerque – comina, o taptana (Santo Tomás 1951 [1560]: 36).

Alquerquear, jugar este juego – taptani.gui o comini.gui (Santo Tomás 1951 [1560]: 36).

Axedrez – taptana, o comina (Santo Tomás 1951 [1560]: 53).

Taptana – alquerque, o trebejo (Santo Tomás 1951 [1560]: 361).

Taptana, o comina – axedrez, tablas, o alquerque (Santo Tomás 1951 [1560]: 361).

Taptani.gui. o comini.gui. – jugar al alquerque (Santo Tomás 1951 [1560]: 361).

Taptani.gui. o comini. – jugar al axedrez, o tablas (Santo Tomás 1951 [1560]: 361).

No conocemos ninguna otra fuente filológica que atestigüe la existencia del sustantivo *comina*, presentado como sinónimo de *taptana*, ni la raíz verbal correspondiente *comi*. Tampoco están presentes en la obra de Guaman Poma.

Por su parte, Diego González Holguín define el juego de *taptana* comparándolo con el alquerque exclusivamente: «Taptana. Alquerque Iuego» y «Taptani. lugar al alquerque» (González Holguín 1952 [1608]: 338)<sup>7</sup>. Es interesante notar que cuando el filólogo jesuita quiere dar un equivalente quechua de «ajedrez», recurre a una creación léxica formada a partir del término *taptana*: «Axedrez. Castilla tap[t]ana» (González Holguín 1952 [1608]: 426), o sea, «la *taptana* de Castilla», lo que interpretamos como el indicio de cierta proximidad de la *taptana* al ajedrez, pero menor que al alquerque. En definitiva, no cabe duda de que sobre el punto en discusión, González Holguín se ha mostrado más preciso que Santo Tomás.

El problema consiste en que, si bien el ajedrez y las tablas —también mencionadas por Santo Tomás— son conocidos, el alquerque casi no lo es porque ha caído en desuso. Este último se jugaba en un tablero compuesto de cinco líneas horizontales, cinco verticales y seis diagonales, las cuales materializaban veinticinco intersecciones. Los dos jugadores colocaban sus piezas —doce cada uno, representadas por fichas, granos o piedras pequeñas, siempre fáciles de identificar por la forma y el color— en estas intersecciones. Así, dejaban libre la que ocupa la posición central en el tablero:

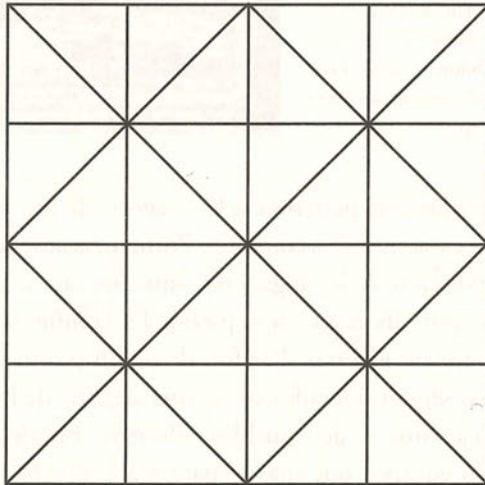


Figura 3: El popular juego de mesa alquerque.

<sup>7</sup> Las definiciones que figuran en la parte español-quechua del diccionario (González Holguín 1952 [1608]: 402) son idénticas.

Ahora bien, encontramos un objeto rigurosamente idéntico en el dibujo de Guaman Poma que representa al inca Atahualpa en su cárcel (más abajo). El tablero está en el suelo, entre el soberano indio y el soldado que lo vigila. A juzgar por el texto citado antes, podíamos sospechar la presencia de un ajedrez. En realidad, el Inca y los españoles jugaban al alquerque.

Figura 4: «PRESO ATAGVALPA INGA / guarda / preso Atagualpa en la ciudad de Caxamarca». Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): 387 [389]. Copenhague, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).



Como el ajedrez, el alquerque pertenece a la categoría de los juegos de estrategia. Los dos poseen varias características comunes. Primero, la ausencia de intervención del azar. Luego, la posición de los jugadores, situados cara a cara, separados por un tablero ocupado por sus respectivas piezas. Es común también el objetivo de la captura de las piezas adversas. Por fin, desde un punto de vista simbólico, ambos juegos pueden ser considerados como una alegoría de la guerra. Las piezas representan a dos ejércitos o dos pueblos adversos. En definitiva, aunque el alquerque es el juego europeo que más se parece a la *taptana*, el ajedrez no está desprovisto de afinidades con esta última. Tal es, probablemente, la razón esencial de la presencia del vocablo «ajedrez» en el texto de Guaman Poma cuando su dibujo nos asegura que el término «alquerque» habría sido más apropiado. Pero podemos pensar que otra razón reside en la voluntad del cronista de mostrar que

la *taptana* representaba para los indios del Perú lo que el ajedrez para los españoles, o sea, el rey de los juegos, una actividad altamente apreciada y practicada por toda la nobleza inca.

Aparte de Guaman Poma, el único cronista en mencionar el juego de la *taptana* es Martín de Murúa. En su *Historia general del Perú*, este autor refiere que el inca Tupa Yupanqui, mientras estaba en su capital, quiso adquirir un mejor conocimiento del pasado y el futuro y, con este fin, interrogó a las *huacas*. Estas profetizaron que graves acontecimientos iban a afectar el Estado. Con vistas a profundizar esta revelación, el Inca convocó a sus adivinos y magos, quienes, tras haber procedido a los sacrificios rituales, recogieron de los oráculos la confirmación que unos hombres desconocidos venidos del mar, invencibles y barbudos, provocarían la ruina del imperio. Turbado por estos malos agüeros, Tupa Yupanqui cayó enfermo. Decidió salir del Cuzco en busca de alivio y se instaló en el templo dedicado a la *huaca* Mana Huañunca. Allí, el sumo sacerdote consultó los oráculos para saber si la vida del emperador estaba en peligro. La *huaca* contestó que no moriría, pero que necesitaba descanso. Su hermano Tupa Amaro no quiso dejarlo solo lejos de la capital imperial:

Tupa Amaro Ynga, nuestro Prinsipe, fue hijo de Pachacuti Ynga el qual, siendo capitan en tiempo de su padre, conquistó muchas tierras, tanta(s) que ce echaua bien de ber la sangre real que tenía. Fué baleroso, prudente y sagaz, pues como estubiese su hermano Tupa Ynga Yupanqui en el asiento de mana huañunca, pareciole no ser justo dejarle en tan grande enfermedad y peligro; y así se fué con él, y el tiempo que estuuo ausente del Cuzco se exercitó en algunos juegos, y en particular en el del *atapta*, ques como a las tablas Reales. Y esto no menos que con los orejones tios suyos, y otros señores prinsipales, tan libre de pena y apartado de los asidentes amorosos, que no parecía reinar en él jubentud (Murúa 1962 [;1616?], vol. 2: 12).

Según nos relata Murúa, durante su estancia, Tupa Amaro se ejercitaba al juego llamado *atapta* —en realidad, la *taptana*, cuya designación, sin duda, fue objeto de una transcripción errónea— con sus tíos y otros miembros de la nobleza inca. Murúa compara este juego, no ya al ajedrez, como Guaman Poma, sino a las «tablas reales», hoy conocidas sencillamente como «tablas». Estas eran otro juego de estrategia, como el ajedrez, el alquerque y la *taptana*, en los que el azar y la fuerza física no desempeñaban ningún papel y solo intervenían las capacidades intelectuales de los jugadores. Esta característica explica que el autor, en vez de escribir simplemente que Tupa Amaru «jugó» a la *taptana* durante su estancia en el lugar de residencia de su hermano, nos declara que «se ejercitó». De hecho, el éxito

en dicho juego de estrategia suponía una práctica regular e intensiva. Al utilizar el verbo «ejercitarse» en vez de «jugar», Murúa subraya la importancia tanto material como simbólica del resultado de las partidas y la dedicación subsecuente de los participantes.

Los dos relatos que hemos citado en esta sección poseen una especificidad común: su tema está estrechamente relacionado con la llegada de los españoles al Perú. La diferencia consiste en que Guaman Poma se refiere al acontecimiento histórico de la Conquista cuando Murúa evoca una supuesta visión premonitória del mismo evento. Aparte de ello, no es una casualidad que se establezca —explícitamente en un caso, de manera más alusiva en el otro— una vinculación entre la Conquista y la práctica de la *taptana*, pues esta, entre otras funciones, hacía posible la comunicación entre representantes de culturas distintas, desempeñando el papel de intermediario imparcial y reconocido como tal para que el resultado de la partida fuera aceptado por todos. Además, dicho juego, en las circunstancias particulares de la detención de Atahualpa y presiones que este sufría de sus vencedores, permitía al primero repartir sus bienes a los últimos, como lo señala expresamente Guaman Poma.

Al presentarse al frente de un inmenso séquito ante la modesta tropa de Pizarro, en 1532, el inca Atahualpa no hacía sino plegarse a una larga tradición inca de encuentros preparatorios de la integración al imperio de las etnias periféricas. El Inca encontraba al jefe de la etnia que se proyectaba englobar, le ofrecía presentes e intercambiaba con él mujeres para establecer vínculos de parentesco. Actuando así, el soberano activaba un proceso de reciprocidad, en virtud del cual el beneficiario estaba en la obligación de corresponder a sus favores. Esta costumbre era solo un aspecto peculiar de un principio que regía toda la organización socioeconómica del Imperio inca y que se aplicaba, entre otros, a la administración de los bienes y las relaciones diplomáticas. Una vez acabadas las ceremonias de intercambio, el Inca proponía a la nueva etnia que se integrara en el imperio adoptando su legislación, estructura social y reglas de funcionamiento económico. En caso de negativa, el recurso de la guerra era inevitable. En cambio, en caso de aceptación, el jefe étnico podía conservar los privilegios a los que le daba derecho su posición, y su pueblo entraba en el área de influencia y protección de los incas. Si nos atenemos al relato de la Conquista por Guaman Poma, semejante proceso había sido entablado con los españoles inmediatamente después de su llegada al Perú. En efecto, el cronista indio menciona dos embajadas incas a Tumbes, donde habían desembarcado los conquistadores, respectivamente encomendadas por Huascar y Atahualpa, los dos pretendientes al trono imperial. Aunque la historicidad de estos episodios es muy dudosa, por no decir más, no deja de ser significativo que el capitán Rumiñahui,

representante de Atahualpa, según Guaman Poma (1992 [1615]: 379-380 [381-382]), haya obsequiado a los españoles con presentes y mujeres. Claro, en este caso las relaciones entre los dos bandos no tomaron el cariz que esperaban los incas: poco después, en el encuentro decisivo de Cajamarca, no solo no se manifestó la debida reciprocidad sino que Atahualpa, como se sabe, fue hecho preso.

### **El periodo colonial**

En los capítulos que tratan sobre el *corregimiento*, uno de los niveles de la administración colonial española, Guaman Poma observa que los indios pierden en el juego todo lo que poseen y que los españoles, al contrario, se enriquecen por el mismo medio:

/ 490 [494] / COREGIMIENTO /

[...]

Cómo los coregidores salen preseguídos, acá en la rrecidencia y con deudas y costas y grandes quexas, con muy muchos enemigos y gastos y prosesos y pleytos. Llueue como agua las peticiones y sale desnudo y pobre del dicho corregimiento. Porque fue jugador y putaniero, brabo amigo de los padres y curas y de comenderos y hizo muy mucho banquete y conbida a los españoles y tiene ueynte tinientes (Guaman Poma 1992 [1615]: 490 [494]).

El cronista también condena el comportamiento de los caciques principales, quienes, convertidos en agentes del Estado, recaudan los impuestos de los indios y los gastan en el juego en vez de ingresarlos en el tesoro real:

[...] Y de la cobranza trayga certificación de lo que a cobrado la dicha taza.

Porque los dichos caciques prncipales lo gastan y juegan y se enborrachan con la dicha plata lo que a cobrado de más de la taza. Porque auiendo cobrado, dizen después que no lo a cobrado y niega. Y acá se pierde y ancí tienen rrezago en las dichas prouincias de todo este dicho rreyno (Guaman Poma 1992 [1615]: 522 [526]).

Guaman Poma señala al Rey que los españoles dan el mal ejemplo a los indios, comunicándole vicios como la embriaguez, prostitución, pereza, mentira y juego:

/ 533 [547] / ESPAÑOLES /

[...] Diré aserca desto: Lo primero, quitan a sus mugeres y hijas y crían muchos mestizos y cholos;

el segundo, le roban todas sus haziendas y casas, solares y sementeras, estancias;

el tersero, que los yndios se hazen uellacos y borrachos, jugadores, peresosos, ladrones y cimarrones. Beuiendo con ellos, se alsarán y serán traydores. Y ancí ellos conbida con sus hijas a los dichos españoles y le dan a sus ermanas. Y ancí son perjudiciales los dichos españoles y señoras y sus hijos y criados y mucho más sus negros que le rroban a los pobres de los yndios deste rreyno (Guaman Poma 1992 [1615]: 533 [547]).

Otro blanco favorito de Guaman Poma es la categoría de los curas. La imagen que los indios tenían de los españoles se transparenta en un dibujo que muestra a un cura jugando a los naipes con el corregidor. La presencia de monedas en la mesa atestigua la importancia de las apuestas (figura 5):



Figura 5: «JUEGA EL P[ADR]E A LOS NAIPES con el Corregidor de la prouincia / dotrina». Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): 596 [610]. Copenhague, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).

A este dibujo corresponde una página de texto con los siguientes fragmentos:

/ 596 [610] / PADRES / JUEGA EL PADRE A LOS NAIPES CON EL CORREGIDOR DE LA PROUINCIA / DOTRINA /

/ 597 [611] / PADRES /

Cómo los dichos padres de las dichas dotrinas son tan libres. Acimismo el dicho corregidor juegan a los nappes y ganan, jugando el salario. Y demás desto, estando

en su doctrina, el dicho padre y corregidor son tan soberbiosos que no temen a Dios ni a la justicia (Guaman Poma 1992 [1615]: 596 [610]).

Esta mención de los naipes es la primera que aparece en la crónica de Guaman Poma. Entre los autores de diccionarios quechuas publicados en el siglo que siguió a la Conquista, solo Domingo de Santo Tomás da un equivalente quechua de la palabra «naipes»:

naypes juego – chungá (Santo Tomás 1951 [1560]: 174).

naypes jugar – chungani.gui (Santo Tomás 1951 [1560]: 174).

chungani.gui – juego de fortuna (Santo Tomás 1951 [1560]: 274).

chungasca – cosa jugada (Santo Tomás 1951 [1560]: 274).

chungani.gui – jugar a los naypes (Santo Tomás 1951 [1560]: 274).

chungá pucllana – juego de naypes (Santo Tomás 1951 [1560]: 274).

Notamos que la raíz verbal *chungá*, conjugada en la primera y segunda persona del singular en «chungani.gui», cobra un valor genérico para traducir la acción de dedicarse a un juego de azar además de su sentido específico de jugar a los naipes. Incidentalmente, la presencia del perfectivo *chungasca* y su sentido de «cosa jugada» tiende a convencernos de que los jugadores solían hacer apuestas.

Los naipes aparecieron en Europa hacia el siglo XIV y poco a poco su popularidad suplantó la de los juegos de dados. Aunque eran considerados como un juego de azar, en realidad el curso de las partidas no estaba regido exclusivamente por la casualidad, como en los dados, sino también, en cierta medida, por la sutileza del jugador. A partir de la conquista de América, los naipes se difundieron rápidamente en las colonias españolas. Este juego, que ofrecía mucho más posibilidades de combinación que los juegos de dados tradicionales, era muy popular y ampliamente practicado por los españoles, pero también por las demás categorías de la población colonial, los indios inclusive. Habida cuenta de esta afición, es sorprendente que Domingo de Santo Tomás haya sido el único lexicólogo especialista del quechua en mencionar los naipes en su diccionario. ¿Por qué este término no figura en el de González Holguín (1608), el más copioso de todos, ni en el diccionario anónimo de 1586 (Anónimo 1586)? Esta paradoja puede explicarse por el carácter poco satisfactorio de la equivalencia establecida por Santo Tomás entre los naipes españoles y la *chungá* india, pues esta última era un juego de azar basado en la utilización de dados. Por consiguiente, cuando los naipes se difundieron masivamente entre los indios del Perú, es de suponer que

los quechuahablantes no los hayan designado por el vocablo *chunga*, inexacto y ambiguo, sino sencillamente por el de «naipes».

El capítulo de la *Nueva corónica* titulado «Plática y conversación de los pretendores»<sup>8</sup> contiene sabrosos diálogos satíricos entre aprovechados del sistema colonial. En uno, vemos a un encomendero declarando a su interlocutor que está en la obligación de entregarse a tráficos ilícitos, de no ser así le faltaría dinero para jugar (Guaman Poma 1992 [1615]: 715 [729]). Guaman Poma presenta también una conversación entre soldados, quienes confiesan que pasan todo el tiempo viajando y jugando en los *tambos* —mesones de origen prehispánico, situados a lo largo de las vías de comunicación— y que este modo de vivir les conviene perfectamente. Por nada del mundo regresarían a España, donde la vida no es tan fácil:

/ 716 [730] / PRETENCIOR /

[...]

Plática y con [sic] conuerzación de entre soldados que anda en este rreyno, dize ací: Señor, soldado, ¿qué emos de hazer? Somos pobres.

Señor, lo que podemos hazer es que somos jugadores. Con ello pasemos hasta *Potocí*, ganando o perdiendo. En los *tambos* [mesón] comeremos de gratis y jugar los rreales de los saserdotes que ellos ganan cantando, y de los corregidores que ellos ganan durmiendo y comiendo. Y jugemos a los encomenderos que

/ 717 [731] / PRETENCIOR /

ellos ganan paseando.

Señor, vuestra merced [y] yo tenemos oficios herrero y vuestra merced carpintero. No, trauajaremos.

Señor, no puede ser porque es mejor alguazil o alcayde o fiscal de la ciudad o de la uecita. Con estos oficios, hurtaremos largamente y jugaremos en los *tambos* [mesón]. Diremos que somos el ermano del señor corregidor, y ací no pagaremos. Y ací pasaremos la uida y no tendremos rrecidencia. Ya que no pudiéremos, hurtemos a un hombre rrico y con ello picar lexos adonde Dios nos ayudare. Y pasemos la uida en este rreyno, lo qual no ay en Castilla. Mejor es murir en este rreyno (Guaman Poma 1992 [1615]: 716-717 [730-731]).

Según Guaman Poma, en los *tambos*, que habían desempeñado un papel económico de primer plano durante el Imperio inca, era donde, en su época, se

---

<sup>8</sup> En los siglos XVI y XVII, el pretendiente o pretensor era el hombre que se había instalado en la Corte para solicitar un empleo u honores. Constituía un tipo social ridiculizado por los autores satíricos de dicha época.

encontraban todos los vagabundos del Perú, fueran españoles, mestizos o negros. En poco tiempo, estos mesones prehispánicos se habían convertido en casas de juego y lugares de desenfreno.

Guaman Poma celebra como cristianos ejemplares a los que no juegan. Así, en los capítulos dedicados a los príncipes, señores y otros personajes de la nobleza indígena de los Andes, el cronista recomienda a estos que sepan leer, escribir, hablar español, contar y, por encima de todo, que no se entreguen al juego, ni mientan o se embriaguen. Todos estos términos aparecen de manera recurrente en las páginas relativas a los diferentes miembros de la jerarquía autóctona: administradores de una provincia, señores de mil, quinientos, cien, cincuenta o diez familias indias.

En la misma óptica, Guaman Poma siente mucho que los señores principales y administradores indios tengan el vicio de la bebida, del consumo de coca y del juego:

/ 766 [780] / PRINCIPALES /

[...]

Que los dichos caciques principales son grandísimos tranposos y mentirosos y haraganes. Solo tienen de bicio de estar de continuo borracho y coquero con el tributo. Y se enseñan a xugar con naypes y dados como español, al axedrés, *bilancula*, *chalco chima*, *uayro*, *ynaca*, *riui*, *pampay runa*, *yspital*, *uayro ynaca* [juegos]. Juegan con españoles y mestizos, mulatos ni negros y con yndios yanaconas y curacas. Y con ello se enborrachan y se matan entre ellos y rroba a los pobres con ello. Y hazen ofensas del seruido de Dios y de su Magestad y mal y daño en los yndios y pobres y destruyción deste rreyno en la borrachera (Guaman Poma 1992 [1615]: 766 [780]).

Resultan de notable interés la lista de los juegos practicados por los responsables indios del Perú colonial y sobre todo su comparación con la que hemos estudiado al principio de esta contribución. Constatamos varias diferencias: primero la aparición de juegos españoles conocidos: los naipes, los dados y el ajedrez; luego, la desaparición del juego indio llamado *choca*, que —según hemos visto— consistía en una batalla ritual; y, por fin, la presencia de dos juegos de origen dudoso que no figuraban en la lista de los juegos andinos prehispánicos: *pampay runa* e *yspital*. En lo que se refiere al primero, la significación de «prostituta» que posee este vocablo en aimara (Bertonio 1684 [1612], primera parte: 398, entrada «Ramera») parece descartar la eventualidad de que se trate de un juego. Tal vez Guaman Poma haya querido asociar así el vicio del juego con el de la prostitución. En lo que a la

designación *yspital* respecta, nuestra ignorancia es mayor aún. El hecho de que no parece ser ni quechua ni aimara, y su proximidad con el término español «hospital» abogarían por la tesis de un hispanismo.

Más adelante, Guaman Poma menciona de nuevo los juegos *hilancula* y *pichica*. En este pasaje, quienes juegan son los españoles y las indias, a las que se han llevado, apartándolas de su comunidad. Con ellas también se embriagan y terminan armando pendencias a veces mortales. El cronista pide que estos comportamientos sean severamente reprimidos:

...Que en todo rreyno a las yndias no le cargue ni haga *mita* cazada, soltera ni biuda ni muchacha ni lleue hornamento ni hato de padre ni de corregidor ni de comendero ni entre al *tanbo* [mesón]. Sea castigado a los alcaldes, caciques, mandones questo hiciere. Sean castigados por todas las justicias cinquenta asotes y priuado de los oficios. A los españoles que concientieren que se lo dé yndias *mitayas*, cinquenta pesos de pena de cada ues, la mitad para la cámara de su Magestad y la mitad para gastos de justicia. Porque en los pueblos de los yndios deste rreyno se esconden los yndios en las quebradas o se quedan en los pueblos los yndios y enbía a las yndias al tanbo a los españoles, padres, corregidores y le dan yndias *mitayas*, lo que ellos quería.

Y escoge la hermosa y ellos queda jugando con la *hilancula*, *pichica* [juegos] y se enborrachan y hazen otras uellaquerías y ofensas del seruicio de Dios. Y se hazen *yanaconas*, paseando libre, ocupando a las uiudas, güérfanas cin trauajar; estando borracho se matan con cochillos y palos. Y no ay rremedio en este rreyno (Guaman Poma 1992 [1615]: 830 [844]).

Hacia el final de la crónica, en un capítulo dedicado a consideraciones religiosas y morales, Guaman Poma reconoce que los indios de su tiempo tienen el vicio de gastar dinero jugando, pero también declara rotundamente que este vicio era desconocido en el tiempo de los incas y que, por ende, forzoso es admitir que quienes lo introdujeron en el Perú fueron los españoles:

/ 914 [928] / CONZEDERACIÓN /

[...]

Conzederá que los yndios tienen ya costumbre como español de jugar y deuer que deuen mil pesos o quinientos o docientos, lo qual no lo auía en tiempo de los Yngas

[...]

/ 915 [929] / CONZEDERACIÓN /

los yndios en este rreyno. Aués de conzederar que le enseña españoles este uicio (Guaman Poma 1992 [1615]: 914-915 [928-929]).

Finalmente, en un diálogo ficticio con el Rey de España, cuando este último le pregunta el modo de remediar todas las injusticias y maltratos padecidos por los indios del Perú y establecer un buen gobierno, Guaman Poma contesta que ante todo convendría que los administradores, fueran civiles o eclesiásticos, así como la totalidad de la población, se abstuvieran de consumir alcohol y coca y, claro, de jugar. Así se volverían buenos cristianos y contribuirían a la prosperidad del reino:

“Dime, autor Ayala, que me aués contado tantas cosas lastimosas y cómo se acauan los yndios y pasan trauajo y no puede multiplicar y le entran y le quitan sus mugeres y hijas y pociones de tierras y casas, que le desuellan totalmente. [...] Dime agora, autor Ayala, ¿cómo se podrá rremediar?”.

[...]

/ 968 [986] / RESPONDE EL AVTOR /

[...]

Sacra Católica Real Magestad, diré aserca del rrecogimiento de los yndios ausentes, los quales son de tres maneras: El primero son cimarrones guagamundos, otros son forasteros, otros son güérfanos. El primero, los cimarrones guagamundos son ellos mismos que ellos les llama *quita suua* [ladrones huidizos], *poma ranra* [bandillas de pumas], *choqui aquilla* [¿vasija de oro?]. Le llama guagamundo que ellos salieron de sus pueblos por ser ladrones y salteadores y jugadores, borrachos, peresosos, comedor de coca, quilla uanana [escarmiento de los perezosos].

[...]

/ 969 [987] / PREGVUNTA SV MAGESTAD /

[...]

Para questén llieno de yndios, multiplique, a de mandar vuestra Magestad, el primero: Quitar que no ayga corregidor y castigar a los dichos padres y curas de las dichas dotrinas por una culpa. Sola quitalle del curato y no dar otra dotrina y que den fiansa y sean ynteren[os] y no sea propetario. Con ello se rremediará y a los dichos encomenderos de merced, que xamás entre a los pueblos de los yndios. Y que se guarde, execute como la sobrecarta executoria rreal de buestra prouición rreal y de buestros bizorreys y audiencia y que el Santo Concilio, hordenansas guarden. Los dichos caciques principales sean de los grandes señores deste rreyno de los que fueron desde *Uari Uira Cocha Runa* y de *Uari Runa* y de *Purun Runa* y de *Auca Runa* y de *Yncap Runan*. Como dicho es que no sea borracho ni coquero ni que sea jugador y sea buen cristiano. Se rrecogerán los yndios ausentes deste rreyno, biuirán descansadamente y serán cristianos y multiplicarán, conforme la cristiandad y seruicio de Dios y de su Magestad (Guaman Poma 1992 [1615]: 966-970 [984-988]).

## Conclusión

Lo que se destaca con fuerza de la evolución del juego en los Andes según la crónica de Felipe Guaman Poma de Ayala es la diferencia esencial que separa las concepciones prehispánica y colonial de esta actividad. Si nos atenemos a las observaciones del cronista indio, el juego, en la sociedad inca, era regido por leyes, controlado por el poder central —nadie podía jugar sin la autorización del Inca— y estrechamente dependiente del calendario inca. De ahí viene la concentración temporal de los juegos en la época de la fiesta del *Inca Raymi* y su carácter altamente ritualizado. Ello no impedía que desempeñaran un papel económico y político de primer plano como instrumento imparcial de toma de decisión en el ámbito de la administración de los hombres y bienes, especialmente cuando se trataba de repartir de manera equitativa las tareas y riquezas. Además de este aspecto fundamental, el juego cumplía también una función diplomática como instrumento cultural de comunicación con las etnias exteriores al imperio, lo que explica que el inca Atahualpa, preso de los españoles en Cajamarca, haya recurrido al juego de *taptana* en sus relaciones con sus vencedores.

Todo cambia con la conquista y colonización del Perú. El aspecto principal no es la introducción de juegos nuevos, de origen español —el ajedrez, los dados, los naipes que conocen, particularmente los últimos, una rápida difusión en la población autóctona—, sino más bien una transformación profunda de la naturaleza misma del juego. Este, de actividad colectiva, reglamentada y ritualizada, pasa a ser una ocupación personal que se desarrolla de manera anárquica. Su fin ya no es el funcionamiento armonioso de la sociedad sino el enriquecimiento individual. Guaman Poma resulta muy consciente de esta evolución y la critica con aspereza, pues, para él, es un factor de perversión de la sociedad andina. Es significativo que las evocaciones del juego, en su descripción del Perú colonial, acompañan sistemáticamente las de otros vicios nacidos de la Conquista: la embriaguez, la prostitución, el consumo de coca, la pereza o la mentira.

Quisiéramos concluir la presente contribución con un testimonio revelador de este cambio cultural. En la carta en la que el jesuita Pablo José de Arriaga, famoso extirpador de idolatrías, presenta su obra al Rey de España, dicho autor evoca, para criticarlas, varias propuestas que apuntan a aumentar los ingresos que la Corona sacaba del Perú. Una de ellas consistía en crear casas de juego en todas las ciudades de la colonia:

El año de 1602, estando Vuestra Magestad en Valladolid, pasando yo a Roma, donde iba desde esta ciudad de Lima por orden de mis superiores, advertí que, habían ido

desde estos reinos del Pirú dos personas, que pusieron en gran expectación a toda España con arbitrio de acrecentar en algunos millones la hacienda real. Otro fue con arbitrio que le pusiese estanco en la sal: que fuera poner puertas al campo, pues hay acá tanta abundancia de ella como de agua y tierra. Otro, con buena intención como sacerdote, llevó de estas partes por arbitrio que se pusiese en cada ciudad una casa de juego y se arrendase como el estanco de naipes (Arriaga 1999 [1621]: 5).

Estas sugerencias son significativas de un contexto político y social propio de comienzos del siglo XVII: en aquella época, España había entrado en una seria decadencia demográfica y económica que hacía urgente el saneamiento de las finanzas públicas. Pero la propuesta de multiplicar las casas de juego en el Perú traduce también, creemos, un cambio de mentalidad respecto del juego, tanto más sintomático como que el que la formuló —es el único dato conocido sobre el personaje— era sacerdote. Claro, Arriaga, aunque compartía con él el estatuto eclesiástico, no podía aceptar una idea tan contraria a sus principios. Pero en el Perú, muchos, seguramente, la sostenían, lo que interpretamos como la prueba de que allá la concepción del juego ya no tenía nada que ver con la que imperaba antes de la Conquista. En esta conclusión tenemos la explicación de la aparente paradoja que hemos intentado destacar en este trabajo: que Guaman Poma haya presentado el juego de manera positiva, atribuyéndole implícitamente el papel de instrumento de buena administración en las páginas que dedicó al Imperio inca, y que lo haya condenado como una amenaza para los indios en su evocación del Perú colonial.

## Bibliografía

ANÓNIMO

1586

*Arte, y vocabulario en la lengua general del Perú llamada quichua, y en la lengua española*. Lima: Antonio Ricardo.

ARRIAGA, Pablo Joseph de

1999 [1621]

*La extirpación de la idolatría en el Pirú (1621)*. Estudio preliminar y notas de Henrique Urbano. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas (colección Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina, 13).

BERTONIO, Ludovico

1984 [1612]

*Vocabulario de la lengua aymara*. Cochabamba: Ceres/Museo Nacional de Etnografía y Folklore (Musef)/Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).

- COBO, Bernabé  
1964 [1653] *Historia del Nuevo Mundo*. Edición de Francisco Mateos. Madrid: Atlas (colección Biblioteca de Autores Españoles).
- DUVIOLS, Pierre  
1974-1976 «Une petite chronique retrouvée: Errores, ritos, supersticiones y ceremonias de los yndios de la prouincia de Chinchaycocha y otras del Piru», *Journal de la Société des Américanistes* (París) 63, 275-297.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe  
1936 [1615] *Nueva corónica y buen gobierno (codex péruvien illustré)*. Edición facsimilar de Paul Rivet. Paris: Universidad de París: Instituto de Etnología (colección Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, 23).  
1992 [1615] *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Edición de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste (tercera edición [1980]). México D. F.: Siglo XXI (colección América Nuestra, 31).
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego  
1952 [1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada qquichua o del inca*. Prólogo de Raúl Porras Barrenechea. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto de Historia.
- MOLINA, Cristóbal de  
2010 *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Edición crítica de Paloma Jiménez del Campo, transcripción paleográfica de Paloma Cuenca Muñoz, coordinación de Esperanza López Parada. Madrid: Iberoamericana/ Fráncfort: Vervuert.
- MURÚA, Martín de  
1962 [¿1616?] *Historia General del Perú*. Introducción y notas de Manuel Ballesteros-Gaibrois. Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo (colección Joyas Bibliográficas. Biblioteca América Vetus), 2 volúmenes.
- SANTO TOMÁS, Domingo de  
1951 [1560] *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú*. Edición facsimilar, prólogo de Raúl Porras Barrenechea. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto de Historia.
- ZUIDEMA, Tom  
1967 «El juego de los ayllus y el amaru», *Journal de la Société des Américanistes* (París) 56-I, 41-51.

# Guaman Poma de Ayala, ¿testigo de la administración imperial en el Cuzco y las provincias?

Viviana Moscovich

## Guaman Poma: el personaje y sus títulos

De acuerdo con las últimas investigaciones sobre Guaman Poma, este habría escrito su crónica después del año 1600. Según sus propias declaraciones, en 1615 tenía 80 años, lo que sitúa su nacimiento hacia 1535.

Rolena Adorno escribió sobre Guaman Poma y su genealogía (2001: parte I). Hizo hincapié en el papel importante que el cronista atribuía a la dinastía de los Yarovilcas de Huánuco, de la que se proclamaba el heredero:

Guaman Poma [...] hizo de los Inkas no la primera y única gran dinastía andina, sino simplemente la más reciente, sucediendo a la de los Yarovilcas de Allauca Huánuco de la cual alegaba ser descendiente.

[...]

Guaman Poma [...] reclamaba el derecho de dirigirse al rey por sus servicios a la administración colonial y, *más importante, por sus credenciales aristocráticas como heredero de la dinastía Yarovilca que había precedido a los Inkas y como hijo y nieto de hombres que habían servido en importantes puestos a los señores Inkas del Tawantinsuyu* [las cursivas son mías].

De hecho, Guaman Poma, a través de la carta de su padre al Rey de España (Guaman Poma 1615: 5-6 [5-6]), se presenta como «capac», lo que, según él, corresponde a «príncipe», pero también como titular de varios cargos administrativos —gobernador mayor, administrador de las comunidades y teniente general de

corregidor— en la provincia de Lucanas<sup>1</sup>. En cuanto a su padre, Martín Guaman Malqui de Ayala, este habría desempeñado funciones en el ámbito imperial («príncipe de los chinchaysuyos y segunda persona del Inca») o a escala provincial («capitán general y señor del reino», «capac apo» y «señor de la provincia de los lucanas, andamarcas...») (Guaman Poma 1615: 5 [5])<sup>2</sup>. En estas frases, por consiguiente, Guaman Poma se describe como un *apu*, descendiente de un *qhapaq apu* y de reyes locales conquistados por los incas.

La pregunta es si Guaman Poma, según lo que él refiere en su crónica, pudo haber sido «testigo de oídas»<sup>3</sup> de la administración imperial inca a través de sus parientes, a los que inserta en su crónica en cargos administrativos importantes dentro del Imperio inca y en rangos elevados dentro de las élites andinas (*apus* y *qhapaq apus*).

¿A qué se refería Guaman Poma con los títulos que utiliza para definirse? ¿Cuál es el significado, según las fuentes de los siglos XVI y XVII, de los términos utilizados por Guaman Poma en esta carta?

Domingo de Santo Thomas, en su vocabulario quechua-español (1951 [1560]), traduce estos términos así:

Appo -----	gran señor (f. 109r).
Capac, o capac <i>çapa</i> -----	rey, o emperador (f. 115v).
Curaca -----	señor principal de vasallos (f. 130r).
Principe, solo en el mundo-----	capac <i>çapa</i> , o capac (f. 86v).
Rey -----	capac (f. 91r).
Señor soberano -----	<i>çapac</i> , o apo (f. 96r).

<sup>1</sup> «Mi hijo legítimo, don Felipe Guaman Poma de Ayala, capac, ques príncipe, y gouernador mayor de los yndios y demás caciques y prncipales y señor de ellos y administrador de todas las dichas comonidades y sapci y tiniente general del corregidor de la dicha buestra prouincia de los Lucanas, rreynos del Pirú, el cual abrá como ueynete años poco o más o menos que a escrito unas historias de nuestros antepasados agüelos y mis padres y señores rreys que fueron antes del Ynga». Nuestra fuente, tanto para las ilustraciones como para los textos de Guaman Poma, es: Guaman Poma 2001 [1615]. Sitio internet:[www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm). De la misma fuente son las referencias de páginas. El primer número corresponde a la numeración propia del cronista, el segundo a la localización efectiva de la página en el manuscrito.

<sup>2</sup> «...don Martín Guaman Mallque de Ayala, hijo y nieto de los grandes señores y rreys que fueron antiguamente y capitán general y señor del rreyno y capac apo, ques príncipe, y señor de la prouincia de los Lucanas, Andamarcas y Circamarca y Soras y de la ciudad de Guamanga y de su jurisdicción de Sancta Catalina de Chupas, príncipe de los Chinchay Suyos y segunda persona del Ynga deste rreyno del Pirú» [las cursivas son mías].

<sup>3</sup> «Testigo de oídas», según el diccionario de la Real Academia Española en línea: «testigo que depone de un caso por haberlo oído a otros» [las cursivas son mías].

Estas definiciones no coinciden totalmente con las del vocabulario quechua-español de Diego Gonçalez Holguín (1952 [1608]):

Apu. Señor grande o juez superior, o *curaca principal*, *çapay apu*, Rey [las cursivas son mías] (31).

Curaca. El señor del pueblo (Gonçalez Holguín (55).

Kapac, o *çapaykapac*. El rey (Gonçalez Holguín (135).

Príncipe. Kapac apup churin *çapay apup churin* (Gonçalez Holguín (642).

Señor. Apu, yaya, curaca (Gonçalez Holguín (668).

Podemos observar aquí un cambio en la terminología entre mediados del siglo XVI y fines de este mismo siglo. Mientras que *apu*, en 1560, significaba «gran señor» o «señor soberano» (sin delimitación de su jurisdicción), en 1608 sigue siendo «señor» o «señor grande», pero se convierte también en sinónimo de «juez superior» o «curaca principal». Un curaca en 1560 es un señor principal de vasallos mientras que en 1608 pasa a ser simplemente el señor de un pueblo.

Dado que en quechua los términos no determinan dimensiones (un *suyu* puede ser una parcialidad o una provincia entera, por ejemplo), la traducción de Santo Thomas, en 1560, es más cercana a lo que sabemos sobre los términos andinos en general. La reducción del curaca al estatuto de señor de un pueblo es un reflejo de la dinámica administrativa colonial española que después de 1532 reconoció a los señores locales en función en el Imperio inka, pero con una designación común a todos, sin prestar atención a sus rangos administrativos durante el imperio o en la sociedad andina (por ejemplo, perteneciente al pueblo o a la élite, señores de cien o de diez mil, etcétera).

Guaman Poma, hacia 1600, se refiere a sí mismo y a sus ancestros como *apus* y *qhapaq apus* en quechua y príncipes y grandes señores en castellano. El vocablo «príncipe», como puede verse, también sufre una mutación: su equivalente castellano pasa de «capac» (rey o señor soberano o príncipe) en 1560 a «kapac apup churin» (hijo de un *qhapaq apu*, es decir, de un rey) en 1608.

Presentándose como príncipe de determinado territorio, Guaman Poma sería, en la terminología de fines del siglo XVI y principios del XVII, un hijo de rey o *qhapaq apup churin*. Sin embargo, se autodescribe como «capac» (gran señor y heredero, príncipe), utilizando la terminología de 1560 y no de la época en la que escribió su crónica.

A su padre lo presenta como *qhapaq apu*, lo que traduce también como «príncipe» y no rey. Es interesante que no traduzca el término «rey» al quechua como *qhapaq*

*apu* cuando se refiere a sus ancestros. No dice que *qhapaq apu* equivale a rey sino a príncipe (ver cita arriba). Esto es muy significativo. Guaman Poma, una vez más, está empleando una terminología que no pertenece a la época en que escribió su crónica, si nos remitimos a los vocabularios de los siglos XVI y XVII.

Esto significa que Guaman Poma conocía la terminología antigua, la de 1560, y que la utiliza en su obra de 1615. Él no se describe como príncipe al estilo español —hijo de rey—, sino como un gran señor, príncipe, *qhapaq*, descendiente de grandes señores, reyes y de *qhapaq apus*, es decir, príncipes.

A partir de 1532, el sistema administrativo imperial inca empezó a desmoronarse, aunque no sabemos cuán rápidamente esto sucedió. En 1572, Francisco de Toledo, el quinto virrey del Perú, quien ejerció en este cargo del 30 de noviembre de 1569 al 1 de mayo de 1589, ejecutó al último Inca de Vilcabamba y con esto llegó oficialmente a su fin la tradición política y administrativa del imperio, aunque en el terreno siguiera existiendo reminiscencias en la administración local. Los administradores que habían trabajado para los incas fueron mantenidos en sus puestos y trabajaron desde entonces para los españoles. Por supuesto, esto no fue el caso de la administración imperial y del Consejo del Inca en el Cuzco, que desaparecieron poco después de la Conquista.

Citando nuevamente a Adorno (2001: 61):

En la década de 1570, Toledo desarticula la estructura étnica nacional de poder, institucionalizando el control estatal sobre la sucesión de kurakakuna, o señores étnicos andinos, y convirtiéndolos en agentes del estado para la supervisión de la comunidad local. Toledo condenó el gobierno de los Inkas por ilegítimo y despótico, y fusionó la dirección local hereditaria con las funciones gubernamentales coloniales. Esto significó que la situación óptima para un nativo peruano era servir al estado colonial y poder identificarse con un linaje noble pero no de los Inkas.

Como puede verse de la utilización de los equivalentes españoles de los términos quechuas que designaban los cargos, Guaman Poma pertenecía a los dos mundos: por una parte, trabajó y se crio bajo la Colonia, pero por otra parte era indio puro, no mestizo, descendiente según sus escritos de grandes señores andinos a quienes presentaba conforme a una terminología que ya no era utilizada en su época.

### **Guaman Poma entre dos mundos; sus dibujos**

Esta pertenencia a los dos mundos se ve claramente en su elección del medio de comunicación apropiado a su crónica: por una parte, la escritura alfabética con dibujos, que aprendió de los españoles, y, por otra parte, los mismos dibujos,

escenificados, que nos recuerdan que escenas de este estilo existieron en lo que se supone fueron las *qillqas* incas.

Oficialmente, según lo dice en su texto, parecería que su razón para escribir una crónica ilustrada con dibujos es que se enteró de que al Rey de España le agradaba tal medio de comunicación. Sin embargo, es interesante que Guaman Poma no haya elegido escribir una «historia» sino una «corónica» para explicar al Rey de España el mundo andino, el Imperio inca y el modo de remediar los defectos del gobierno español en el Perú.

¿Por qué escribió Guaman Poma una «crónica» y no una «historia»? ¿Cuál es la diferencia entre estos términos en el español del siglo XVII?

El vocablo «corónica», según el diccionario de Covarrubias publicado en 1611, reviste el significado siguiente (1989 [1611]: 362):

CORÓNICA. Está corrompido el vocablo de chronica, [...] Vulgarmente llamamos corónica la historia que trata de la vida de algún rey o vidas de reyes, dispuesta por sus años, y discurso de tiempo. [...] Los reyes y príncipes deven leer o escuchar las corónicas donde están las hazañas de sus pasados, y lo que deven imitar y huir; como lo dize la ley 20, tít. 21, partida primera; y también estaba dicho en la ley 16, tít. 4, de la misma partida.

La ley, por consiguiente, imponía al Rey el deber de leer o escuchar las crónicas que hablaban de los reyes que lo precedieron y de sus hechos, sobre todo cuando se trataba de sus propios antepasados, pero también debían leer o escuchar «lo que deven imitar y huir». Estas leyes explicarían de cierto modo por qué Guaman Poma eligió escribir una crónica y no una historia, con la que los reyes no tienen ninguna obligación. Así, Guaman Poma se aseguraba de que el Rey leyera su libro.

Esta «historia de la vida de reyes y príncipes donde están las hazañas de sus pasados, y lo que *deven imitar y huir*» es, sin embargo, un tipo de historia.

El vocablo «historia» tiene también un significado singular en los siglos XVII y XVIII, según los diccionarios de la época. Covarrubias (1611 f. 473v; 1989: 692) nos da la siguiente definición:

HISTORIA. Es una narración y exposición de acontecimientos passados, [...] Cualquiera narración que se cuente, aunque no sea con este rigor, largo modo se llama historia, como historia de los animales, historia de las plantas, etc. [...] *Libro historiado, se dize comúnmente el que tiene algunas figuras en dibuxo o estampa, que responden con la escritura.* Historiador, el que escribe historias [las cursivas son mías].

Por su parte, el diccionario de la Real Academia Española-Academia de Autoridades de 1734 (162,1) da del mismo término dos definiciones:

HISTORIA. s.f. Relación hecha con arte: descripción de las cosas como ellas fueron por una narración continuada y verdadera de los sucesos más memorables y las acciones más célebres.

HISTORIA. En la Pintura se llaman los cuadros y tapices que contienen algunos casos históricos.

Estas definiciones se asemejan curiosamente al concepto de *qillqa*, tal como resulta de la consulta de los vocabularios de los siglos XVI-XVII.

En el de Santo Thomas (1951 [1560] f. 170r), encontramos las entradas siguientes:

Quillcani.gui. o quillcacuni.gui ---- pintar, o escreuir generalmente.

Quillcani.gui ----- labrar alguna obra con colores generalmente.

Quillca camayoc ----- escribano, o debuxador.

Quillcasca ----- debuxada cosa.

Las entradas que corresponden al mismo término en el vocabulario de González Holguín (1952 [1608]) son:

Escriuir. Qquellccani, o pintar, o labrar, o esculpir (513).

Escriuano. Qquellccaycamayoc (513).

Historia. Runap cachcascamanta qquellca (546).

La misma raíz figura en el diccionario aimara de Ludovico Bertonio. En la segunda parte (aimara-español) de esta obra (1984 [1612], segunda parte: 286-287), encontramos:

QUELLCATHA: Es propiamente Affeitar, Pintar, o Rascuñar o dibuxar al modo de indios, que pintan los cantaros, y otros vasos.

QUELLCATHA: Escriuir como hazen los Españoles.

Estas definiciones parecen corresponder con lo descrito por Acosta, quien explica (1986 [1590]: 402) que los incas tenían dos tipos de equivalentes de la escritura: «...suplían la falta de escritura y letras, parte con pinturas como los de México, aunque las del Pirú eran muy groseras y toscas [...] parte, o lo más, con los quipos».

En definitiva, *qillqa* significa a la vez «pintar», «dibujar» y «escribir», y el *qillqa kamayuq* era a la vez el «dibujador» y el «escribano». Es decir, según los vocabularios,

el término *qillqa* y sus derivados parecen designar, en los siglos XVI y XVII, las formas de registro representativas de los dos mundos (el andino y el español) que coexistían en el Perú. Guaman Poma conocía ambos mundos.

Así, vemos que la «corónica» de Guaman Poma se basa no solo en la tradición española de escribir historias con dibujos, sino también en la tradición andina de conservar las historias (de los reyes, del lugar) en forma de dibujos o *qillqa*.

Parecería entonces que Guaman Poma planificó su libro muy consciente de que:

1. Estaba cumpliendo con los requisitos de lo que en su época se reconocía como un relato histórico para la Corona: una historia con dibujos, no necesariamente escenificados.
2. Dirigida a la Corona, su historia estaba en forma de crónica, lo que le permitía escribir su relato cronológicamente y centrándose en los personajes (reyes, élites, reinas, capitanes, conquistadores, etcétera) y en sus hazañas en vez de enfocarse, por ejemplo, en la religión, el arte, la cultura o la arquitectura.
3. Su obra, dirigida a la Corona y representativa del género llamado crónica, llegaría a ser leída por —o a— la Corona, por el Rey de España —o a este—, según las leyes de la época.
4. Al mismo tiempo, Guaman Poma estaba siguiendo un pensamiento andino per se de escenificación de hechos en pinturas (dibujos necesariamente escenificados que pueden, solos, relatar una historia) para su conservación en la memoria de los reyes, y las formas andinas en que se relataban tales hechos: el personaje y sus hechos, con sus pros y contras.

### Las élites y la escuela del Inca

No obstante, con estos datos surge una pregunta importante: no todos los habitantes de los Andes conocían las *qillqas* ni sabían de ellas, tal como estas son descritas en las crónicas: pinturas escenificadas que conservaban los hechos de los reyes incas.

Lo que sí es muy posible es que fuesen conocidas por las élites que residían en el Cuzco y aquellas que habían sido reeducadas en la escuela del Inca en el Cuzco. Estas escuelas estaban destinadas a reeducar a los hijos de los *qhapaq apus* (con el significado de «reyes locales»), los *apus*, para convertirlos en administradores del Imperio inca, al mismo tiempo conservando su estatus de señores y príncipes (y después reyes de sus reinos locales). Estos *apus* aprendían en estas escuelas todo

lo referente al Imperio inca y su administración, leyes, religión y lenguas, durante cuatro años de estudio.

Martín de Murúa es quien describe más detalladamente estas escuelas (1987 [1590-1613]: 376-377). La creación por el Inca de la primera, en el Cuzco, respondía a la necesidad de educar a los hijos de la élite inca pero también de la nobleza de las etnias sometidas que, con la expansión imperial, habían crecido en número. En ella, los alumnos seguían las clases de cuatro maestros dirigidos por un anciano elegido por su sabiduría. Aprendían el ejercicio del poder y el arte de la guerra<sup>4</sup>. Así educados, los jóvenes entraban al servicio del Inca, asumiendo al principio la modesta función de paje y elevándose progresivamente en la jerarquía, tanto civil como militar, para volverse gobernadores o miembros del Consejo del Inca<sup>5</sup>.

Citando a Blas Valera, el Inca Garcilaso (1995 [1609]: 238-239) refiere que recibían este tipo de educación los príncipes incas, los jóvenes de la sangre real y los que pertenecían a la nobleza de las provincias. Inca Roca fue el que instauró estos establecimientos<sup>6</sup>. En otra parte de sus *Comentarios reales* (1995 [1609]: 277), el cronista mestizo agrega que sistemáticamente se llevaba al Cuzco al Rey de las nuevas zonas conquistadas con sus hijos para que, viviendo en la Corte, se familiarizaran con las leyes de los incas, su cultura, lengua y religión. Una vez debidamente instruidos, algunos de estos soberanos provinciales volvían a su tierra, donde recobraban la plenitud de su poder y la obediencia de sus súbditos<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> «Dijo el Ynga, como iba su poder y majestad creciendo, que se enseñase en su casa a los hijos de los principales y de los orejones que residían cerca de su persona, todas las cosas por donde habían de venir a ser sabios y experimentados en gobierno político y en la guerra, y por donde habían de merecer la gracia y amor del Ynga. Así puso en su casa una escuela, en la cual presidía un viejo anciano, de los más discretos orejones, sobre cuatro maestros que había para diferentes cosas y diferentes tiempos de los discípulos...» [las cursivas son mías].

<sup>5</sup> «Si desta escuela salían los muchachos bien enseñados, luego entraban por pajes del Ynga, favorecidos y regalados, y como iban dando muestras en el servicio del Ynga, así iban subiendo y se les empezaban a dar oficios en la guerra, o en el gobierno de provincias, hasta llegar, conforme sus merecimientos, a ser Tocoricucapa, que eran gobernadores, o ser del consejo de estado del Ynga, como tenemos referido» [las cursivas son mías].

<sup>6</sup> «...Fue [Inca Roca] el primero que puso escuelas en la real ciudad del Cozco, para que los amautas enseñasen las ciencias que alcanzaban a los príncipes Incas y a los de su sangre real y a los nobles de su imperio» [las cursivas son mías].

<sup>7</sup> «También llevaban al Cozco al cacique principal y todos sus hijos, para acariciarlos y regalarlos y para que ellos, frecuentando la corte, aprendiesen no solamente las leyes y costumbres y la propiedad de la lengua, mas también sus ritos, ceremonias y supersticiones. Lo cual hecho, restituía al curaca en su antigua dignidad y señorío y, como rey, mandaba a sus vasallos le sirviesen y le obedeciesen como a señor natural» [las cursivas son mías].

Guaman Poma no estudió en esta escuela. Pero si sus ancestros pertenecían a la élite de una región, y fueron entonces llamados a residir en el Cuzco como era costumbre en tiempos de los incas, es probable que efectivamente fueran reeducados en las escuelas del imperio. Podrían haber pertenecido, así, a la red de administradores imperiales reinstaurados en sus tierras de origen, sirviendo como eslabón para la comunicación entre el imperio y las poblaciones locales.

### Las informaciones de Guaman Poma

Si Guaman Poma era efectivamente un *apu*, entonces sus informaciones sobre la administración imperial y sobre las jerarquías imperiales y locales deben contener elementos específicos que no se encuentran en otras fuentes y que nos sugieran tal estatuto.

Quiero exponer aquí ciertas informaciones encontradas en la crónica de Guaman Poma y en otras fuentes de la época sobre la administración local e imperial y las jerarquías administrativas en forma comparativa. Podría ser que Guaman Poma obtuvo estos datos de sus ancestros, los cuales pertenecían a la administración, complementando estas informaciones internas con otras que le fueron suministradas por informantes de su época.

*Murúa escribe que en la escuela del Inca estudiaban los hijos de los principales.*

*¿Quiénes eran estos principales?*

Guaman Poma y Cobo fueron los únicos autores que se tomaron el trabajo de especificar con lujo de detalles quiénes eran estos «principales». De los dos, Guaman Poma es el más temprano. En la página 305 [307], que forma parte del capítulo sobre la justicia del Inca, da una lista de grandes señores (los principales del reino) susceptibles de recibir el «segundo castigo»:

Como dicho es que tenía otro aposento y corral y patio y casa adonde le tenía preso a

[1] los príncipes, auquiconas,

[2] y a los señores grandes como capac apo

[3] huno apo [=10.000]

[4] guamanin apo

[5] uaranca curaca

Solo estos dichos tenía en esta casa preso y con alemento y mucho rrecaudo y seruios y aparato.

Es interesante comparar esta lista con la de los «no principales» en la página 313 [315] del mismo capítulo de los castigos del Inca:

Castigos de caualleros que se dize allicacona - fuera de los prencipales - los quales le llaman allicac: hecho merced del Ynga y churinpi camachicoc: curaca huno, uaranga, pisca pachaca, pachaca, pisca chungu, chungu, piscacamachicoc...

Debe notarse aquí que para designar a los no principales, o sea, a los jefes locales o «mandones», en vez de «huno apo», es decir, un señor de diez mil, Guaman Poma opta por poner «curaca huno», recurriendo así a una fórmula no andina construida a partir del término «curaca», empleado por la administración española para designar el «jefe de...».

Cobo (1964 [1653]: 119) clasifica los diversos grados de la nobleza en una jerarquía cuya cumbre está representada por los incas de sangre real. Los niveles intermedios están encarnados por los miembros de otros linajes ennoblecidos por merced real y los niveles inferiores por responsables del aparato administrativo, judicial y militar. Ninguna de estas categorías era sometida al tributo o a trabajos físicos<sup>8</sup>.

Las Casas (1892 [1474-1566] f. 135) cuenta que el inca Pachacuti capturó a los dos «señores» de la provincia de «Andaguaylas» junto con «otros muchos Señores y personas principales», pero no da más explicaciones sobre estos términos. También escribe que hasta los *hunun* (no incluidos) —los señores de diez mil— se nombraba a gente local, y que los de diez mil eran los *apus*, los señores antiguos (ff. 154-155). Estas informaciones son paralelas a las que tenemos sobre la organización jerárquica decimal, extraídas de fuentes más tardías de los siglos XVI y XVII.

### *Las jerarquías internas de mando*

Guaman Poma nos proporciona informaciones sobre la jerarquía administrativa interna, no solamente de los incas sino también de los reinados anteriores. Así, la lista citada a continuación se refiere a los «Auca pacha runa» (2001 [1615]: 65

---

<sup>8</sup> «Del título y privilegio de nobles gozaban, en primer lugar, todos los Incas de la sangre real [...] estos, con algunos otros caballeros de otro linajes, que por merced del rey se horadaban también las orejas, componían la orden de caballería [...] Tras estos, gozaban de las inmunidades y franquezas de hidalgos, en igual grado que los orejones, los gobernadores, capitanes, caciques y jueces del Inca con sus hijos, los cuales todos no solo eran exentos de las contribuciones que pagaba la gente común [...] Los nobles y principales [...] Nunca trabajaban corporalmente [...] Servían en oficios y cargos honorosos [...] y aunque no estuviesen ocupados en cargos públicos, eran honrados como pedía su calidad».

[65]). Puesto que esta época es anterior a la de los incas, la lista llega solamente hasta los reyes locales:

[1] Al señor y *rrey* les llamauan *pacarimoc* [originario]<sup>9</sup>;

[2] al señor de dies mil yndios, *huno apo*;

[3] al señor de su partido les llamaua *guamanin apo* [capitán];

[4] al señor de mil yndios, *guaranga curaca*;

[5] al señor de quinientos yndios, *pisca pachaca curaca*;

[6] al mandón de cien yndios, *pachaca camachicoc*; al mandón de cincuenta yndios, *pisca chunga camachicoc*; al mandón de dies yndios, *chunca camachicoc*; mandoncillo de cinco yndios, *pichica camachicoc* [las cursivas son más].

El «rey originario» es indudablemente un elemento introducido por Guaman Poma a consecuencia de las campañas de propaganda del virrey Francisco de Toledo que apuntaban a presentar a los incas como usurpadores que se sustituyeron por la violencia a los señores y reyes anteriores, legítimos gobernadores de sus reinos. Sin embargo, las divisiones decimales que le siguen corresponden a la organización impuesta por los incas. Esto demuestra que, aunque sabía cómo estaba organizado el Imperio inca, es decir, sobre un base decimal, Guaman Poma decidió incorporar esta organización en una época anterior, en la que los incas no reinaban, posiblemente para demostrar que efectivamente los incas fueron usurpadores y no inventaron nada nuevo. Sin embargo, los títulos de los cargos decimales están en quechua, la lengua general del Imperio inca.

Cuando trata de las jerarquías de mando dentro de la administración imperial inca, en la página 341 [343], Guaman Poma introduce una nueva categoría: el *Inkap rantin* (virrey) y presenta el esquema jerárquico siguiente:

Yncap rantin uirrey del Ynga y deste rreyno *capac apo*...

Que a los dichos uirreys o consejo nunca el Ynga le elexía a hombres uajos ni rricos ni caualleros ni a hidalgos ni a sabio cino que le uenga derecho y antiguo rrey -

[1] *auquiconas príncipes*,

y *capac apo* o *apocona rrays antiguos príncipes* estos mandaua la tierra - y a los dichos (:)

[2] *guamanin apo*

[3] *uaranca curaca allicacona*

---

<sup>9</sup> Texto en «[ ]»: aclaraciones más.

[4] *camachicoc cuna* no les daua ranpa, ni uanto porque son yndios mandoncillos-camachicoc allicac yndios hechos merced a estos nunca les daua cargo grueso ni gouirno del reyno... [las cursivas son mías].

El Inca Garcilaso habla de los *wamanin apus* en su obra (1995 [1609]: 277), pero los llama *kurakas*, término cuyo significado cambió durante el siglo XVI y se generalizó con el sentido de señor de un pueblo, designando así a todos los señores locales sin distinción de rango.

En resumen, *kuraka* y *apu* parecen haber sido utilizados, por Guaman Poma y el Inca Garcilaso, para designar a una misma persona, un mismo rango. Sin embargo, debe notarse que mientras que Garcilaso nos da un término colonial objeto de una generalización, Guaman Poma nos da los títulos exactos de cada administrador, su rango y categoría en detalle como existieron en el Imperio inca.

### *Un punto importante para comprender lo que Guaman Poma nos describe*

Este punto consiste en que otros autores se centran más en personajes que están dentro de la jerarquía de mando inca, pertenecientes no solamente a los rangos de *apu* y *qhapaq apu* locales sino también a los «orejones». Uno de estos personajes es el gobernador de provincia, que está por encima de los *qhapaq apus*, llamados *t'uqrikuq*.

Sin entrar en una discusión sobre las diferencias y obvias confusiones existentes en las obras entre *t'uqrikuq* —gobernador que lo ve todo— y *tukuy rikuy* —inspector cuya designación significa literalmente «el que lo ve todo»— nos valdremos de las citas que definen el rango de este *t'uqrikuq* en la administración provincial y su origen étnico<sup>10</sup>.

En la página 184 [186], dentro de las «Hordenansas del Ynga», Guaman Poma describe al *t'uqrikuq* asimilándolo a un corregidor y situándolo en una de las mitades Hanan Cuzco y Lurin Cuzco entre las que se repartía la nobleza cuzqueña<sup>11</sup>.

Por su parte, Santillán (1892 [1564], n.º. 10: 16-17) presenta la división territorial en provincias de cuarenta mil vecinos —en realidad hogares— dirigidos por un *t'uqrikuq* como la que mejor responde a los principios de una buena

---

<sup>10</sup> Sobre el tema de la diferencia entre estos dos términos, ver Cerrón-Palomino 2008 y Viviana Moscovich 2009.

<sup>11</sup> «Yten: Mandamos que ayga en cada prouincia para la buena justicia un corregidor que le llamaron tocricoc». Este era de los Yngas de orexa quebrado, Hanan Cuzco, Lurin Cuzco.

administración<sup>12</sup>. Esta descripción está corroborada por la de Cobo (1964 [1653], cap. xxv: 114), quien sitúa bajo la autoridad del *t'uqrikuq*, definido aquí como un gobernador-*virrey*, una serie de tres, cuatro o más grupos de diez mil familias o *hunus*, que se subdividen a su vez según el sistema decimal<sup>13</sup>.

Este sistema decimal está detallado por Acosta ([1590] 1986: 408), quien insiste en la pertenencia de los *t'uqrikuq* al linaje de los incas y la obligación a la que eran sometidos, cada año, de dar cuentas al soberano de su administración<sup>14</sup>.

En su *Historia general del Perú*, Murúa (1987 [1613]: 353-354) presenta así las prerrogativas del *t'uqrikuq*:

Auqui = Virrey = *Tocoricuc apo* = Veedor Mayor de todas las cosas.

= Orejón del linaje del Inca.

= En cada Provincia (= *suyu*).

= Superior en la provincia y gobernación [las cursivas son mías].

= Superior a los Gobernadores, Capitanes y Curacas.

= Tenía cuenta con todo lo que pasaba y se hacía en la provincia [las cursivas son mías].

= Visitaba la provincia cuando le parecía (No era enviado desde el Cuzco).

= Podía entrar en todas las casas, también de los principales, para ver que se hacía allí.

= Avisaba en secreto a los Orejones del Consejo de Estado de problemas con los Gobernadores o Curacas.

= Trataba solo (sin ayuda de otros) de los problemas con gente de jerarquía inferior o de negocios de menor calidad.

= Tenía en todos los pueblos:

Tenientes + Mandones.

---

<sup>12</sup> «10. Hizo asimismo el dicho inga otra división de su tierra para tener mejor cuenta, y de cada cuarenta mill vecinos hizo una guaman, que quiere decir provincia, y en cada una puso un gobernador que residía en ella y le llamaban Tocricoc...».

<sup>13</sup> «Sobre todos estos ponía el Inca en cada provincia un gobernador o virrey, el cual era persona de autoridad y de ordinario deudo suyo cercano o muy privado; este se llamaba Tocricuc, que quiere decir veedor. Tenía bajo su gobierno los Hunus de su distrito, que solían ser tres o cuatro o más, según se extendían los términos de él, y era inmediato al Rey y a su Consejo».

<sup>14</sup> «...A cada diez indios ponían uno que tuviese cuenta con ellos, y a cada ciento otro, y a cada mil otro, y a cada diez mil otro, a este llamaban huno, que era cargo principal. Y sobre todos estos, en cada provincia, un gobernador del linaje de los Ingas, al cual obedecían todos y daba cuenta cada un año de todo lo sucedido por menudo:...» [las cursivas son mías].

Se desprende del testimonio de Murúa que el gobernador-delegado del Inca en las provincias era un «orejón» o deudo del monarca, muy cercano a este. Ahora bien, cuando buscamos los equivalentes quechuas del término «delegado» en los vocabularios quechuas de la época, los vocablos encontrados son *rantin*, mencionado antes por Guaman Poma, o *rantiq*:

Delegado. *Sucparandic* (Santo Thomas 1951 [1560] f. 41r) [las cursivas son mías].

Delegado. *Rantin* (González Holguín 1952 [1608], vol. II: 477) [las cursivas son mías].

Zukpa *rantiq*: Delegado (Santo Thomas 1951 [1560] f. 41r); teniente de otro (f. 168r).

Zukpa: ajeno (Santo Thomas 1951 [1560] f. 6v), cosa no nuestra (Santo Thomas 1951 [1560] f. 6v).

El uso simultáneo de *Inkap rantin* y *t'uqrikuq* plantea el problema de sus contenidos semánticos exactos. Para Las Casas, estos son idénticos. En efecto, en *De las antiguas gentes del Perú* (1892 [1474-1566]: 83), refiriéndose a un *Inkap rantin*, escribe «... quel Rey, si estaba presente, o su Gobernador y Virrey, que se llamaba Tocrico, en su ausencia...». Tal no es el caso de Guaman Poma, para quien el *t'uqrikuq* y el *Inkap rantin* son dos personajes distintos, el primero de sangre inca —hemos visto más arriba que pertenecía a una de las dos mitades del Cuzco prehispánico—, el segundo ajeno al linaje inca. A esta segunda categoría correspondía, por ejemplo, el *qhapaq apu* Guaman Chaua, antepasado de Guaman Poma y que, según este (339[341]), acompañaba sistemáticamente al soberano y su Consejo<sup>15</sup>. En la página 340 [342], este personaje está presentado así: «VIREI I CONTRATOS, CONSEJO: INCAP RANTIN [...], EXCELENTÍSIMO SEÑOR, DVQVE, segunda persona del rrey Ynga». Y en la página 341 [343], Guaman Poma afirma que para esta función se elegía a un «antiguo rey», es decir, el monarca reinante antes de la anexión de la provincia por los incas<sup>16</sup>.

Aquí notamos una aparente contradicción en la información disponible: mientras que Guaman Poma declara que el virrey *qhapaq apu* era un ancestro suyo y que por consiguiente no podía ser Inca de sangre, los otros autores afirman que el «virrey tocríoc Incap rantin» (*t'uqrikuq - inkap rantin*) era un Inca (orejón).

A este respecto, no carece de interés el pasaje ya citado de Murúa sobre las escuelas creadas por el Inca para los jóvenes de la élite. En ellas, según hemos

<sup>15</sup> «El Ynga quando salía a pasearse salía acompañado de su bizzorrey capac apo Guaman Chaua y todo su consejo...».

<sup>16</sup> «Que a los dichos uirreys o consejo nunca el Ynga le elexía a hombres uajos ni rricos ni caualleros ni a hidalgos ni a sabio cino que le uenga derecho y antigo rey-».

leído, estudiaban los hijos de «orejones», es decir, de la nobleza inca, y los hijos de *qhapaq apus*, esto es, de la nobleza provincial. Los miembros de ambas categorías, si daban muestras de sus capacidades, eran destinados a desempeñar altos cargos en la administración imperial o en el ejército. Sin embargo, Murúa no nos dice quién podía llegar a qué cargo.

De estas informaciones distintas, pero complementarias, podemos inferir que en realidad tenemos dos tipos de «delegados»:

1. Los *apus* locales que podían llegar a ser *hunas*, *qhapaq apus* y hasta miembros del Consejo del Inca y ser, en este sentido, como virreyes del Inca. Como parte del Consejo del Inca, en su ausencia, eran delegados (*Inkap rantin*) de este en el gobierno de sus *suyus* desde el Cuzco. Se sabe que en el Cuzco había señores —*qhapaq apus*— encargados cada uno de su *suyu*.
2. No obstante, los *apus* y *qhapaq apus* no podían ser *t'uqrikuq*—gobernadores—, pues este cargo era reservado a los orejones. Los *t'uqrikuq* supervisaban a los otros administradores, incluidos los *qhapaq apus* y los *apus*. Eran los *Inqap rantin* del Inca en las provincias y sus delegados.

Gracias a las informaciones complementarias de Guaman Poma sobre sus ancestros en puestos administrativos imperiales, podemos inferir que en las escuelas del Inca los orejones y los *apus* estudiaban seguramente en clases diferentes, para ser después colocados en diferentes puestos jerárquicos en el imperio, cada uno según su origen étnico y su grado de lealtad hacia la élite inca.

#### *Dibujos y descripciones de cada tipo de administrador, juez, o cargo en las provincias*

Guaman Poma da descripciones detalladas, con dibujos de los administradores imperiales en las provincias, desde el *t'uqrikuq* hacia abajo, incluidos los *suyuyuq* o gobernadores de *suyus*, entre los que integra a sus ancestros. También describe sucintamente el Consejo del Inca en el Cuzco. Como vimos antes, Guaman Poma nos da los títulos exactos de cada cargo, y no denominaciones genéricas como «kuraka».

El primer personaje de la serie (340-341 [342-343]), figura 1, es el virrey *qhapaq apu* y Consejo (término este que debe interpretarse en el sentido, no de participante en el consejo, sino de «consejero del Inca»), su ancestro Guaman Chaua. Este residía en el Cuzco. Está dibujado con cabello largo, que es lo adecuado a un señor local y que no era de sangre inca. Era uno de los encargados de un *suyu*. Como lo vimos antes, según las informaciones relativas a las escuelas del Cuzco y los

gobernadores, los *ghapaq apus* efectivamente podían encontrarse en el Cuzco y servir como delegados de sus *suyus* en el Consejo del Inca.

Figura 1: «VIREI I CONTRATOS, CONSEJO: INCAP RANTIN CAPAC APO [el gran señor que remplaza al Inka] GVAMAN CHAVA, EX[CELENTÍCI] MO S[EÑ]OR, DVQVE, segunda persona del rrey Ynga y de su Magestad, duque de enfante y duque de Alua / chicchi ranpa [andas de color pardo] / segunda persona, bizorrey del Ynga / inkap rantin qhapaq apu / ch'iqchi rampa». Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): 340 [342]. Copenhague, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/inf/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/inf/es/frontpage.htm).



El segundo personaje (342-343 [344-345]), figura 2, lleva la denominación de *Capac apo uatac yncap ciminmanta*, es decir, gran señor (*ghapaq apu*), encargado de las detenciones (*wataq*) por decisión del Inca (*Inkap siminmanta*), sencillamente traducido al español «alcalde de corte y juez» por el cronista. Está dibujado con el cabello corto, que señala a los incas de sangre, lo que es coherente con su pertenencia a la élite inca del Cuzco, según lo especifica Guaman Poma.

El cronista no presenta aquí a un ancestro suyo.

El tercer personaje (344-345 [346-347]), figura 3, está presentado así en quechua: *Uatay camayoc, chacnay camayoc, Lurin Cuzco ynga*, y en castellano: «alguazil mayor». En el texto figuran varias precisiones, especialmente las condiciones de rango y pertenencia étnica a las que era sometida la admisión en el referido puesto. Notamos una originalidad: podían ser escogidos miembros de grupos meramente incas (Hanan Cuzco y Lurin Cuzco), pero también incas por línea paterna solo («hijos bastardos [...] de los Incas»), miembros de grupos a los que se había



Figura 2: «CONZEJO, ALCALDE DE CORTE, HANAN CVSCO INGA, CAPAC APO VATAQ [señor principal, apresador] / alcalde de corte / qhapaq apu wataq /». Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): 342 [344]. Copenhagen, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).

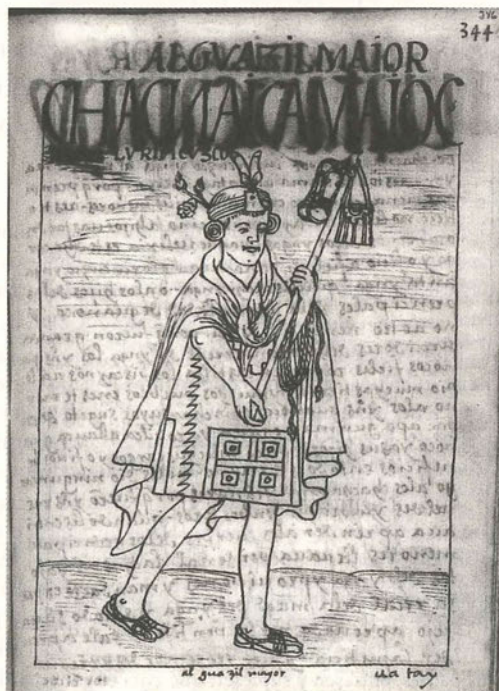


Figura 3: «ALGVAZIL MAIOR, CHACNAI CAMAIOC [torturador], LVRIN CVZCO / alguazil mayor / chaqnay kamayuq». Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): 344 [346]. Copenhagen, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).

atribuido la dignidad de Inca por merced real (Anta Inca y Quillis Cachi Inca), e incluso de grupos por lo visto totalmente desprovistos de vinculación con los incas como los «principales de Guanuco» (Huánuco), parientes de Guaman Poma<sup>17</sup>. Curiosamente, en el dibujo, este no representa a un ancestro suyo sino a un Inca, reconocible por su pelo corto y sus orejeras. Una posible explicación reside en el texto que acompaña el dibujo: este texto solo evoca la función de *watay kamayuq* (apresador) que era confiada a hombres de origen inca exclusivamente<sup>18</sup>.

El cuarto administrador (346-347 [348-349]), figura 4, lleva el título de *tocticoc, jues michoc* y es objeto, de parte de Guaman Poma, de una presentación que apunta esencialmente a definir las condiciones de acceso a esta dignidad<sup>19</sup>. Nos enteramos de que podían ser admitidos individuos de diversos orígenes: plenamente inca (Hanan Cuzco y Lurin Cuzco), parcialmente inca («hijos bastardos auquiconas») e inca por merced real (Tambo, Anta, Mayo, Queuar, Uaroc, Cauina). La diferencia con el caso anterior consiste en que no había ninguna posibilidad de acceso para individuos desprovistos de toda vinculación con los incas, lo que es coherente con lo que se ha dicho más arriba del *t'uqrikuq*. Lógicamente, el personaje dibujado lleva el cabello corto y orejeras. Guaman Poma no representa aquí a un ancestro suyo.

El quinto personaje (348-349 [350-351]), figura 5, es el Administrador de provincias, en quechua *suyuyoc*<sup>20</sup>. El cronista precisa que para este tipo de cargo se escogía a los hijos de los «grandes señores» —los reyes cuyos territorios fueron incorporados al imperio— para que, gobernando, aprendiesen el oficio de sus padres<sup>21</sup>. Estos datos concuerdan con los testimonios examinados más arriba sobre las escuelas del Cuzco: a los *qhapaq apus* y *apus* se atribuían cargos administrativos

<sup>17</sup> «A este oficio no le elería a yndio pobre, cino a hijos uastardos o sobrinos de los Yngas. Ya que le elería este dicho cargo y oficio a fiel yndio Hanan Cuzco o Lorin Cuzco ynga, Anta ynga, Quillis Cachi ynga o a los hijos de los prencipales de la parcialidad de Guanoco y no a otro nenguno».

<sup>18</sup> «A estos les llamaua uatay camayoc porque prendía; chacnay camayoc eran alguaciles menores».

<sup>19</sup> «Estos yngas fueron de la parcialidad de Tanbo ynga o auquicona [príncipes] de los que tenían las orexas quebradas o pies o manos mascos. Fueron corregidor de prouincias y jueses que uan a tomar cargo y rrecidencia. Estos algunos fueron de los hijos uastardos auquiconas o nietos o bisnetos de los rreys Yngas destos rreynos, Hanan Cuzco o Lurin Cuzco, que fuesen de los principales de los Anta y Mayo o Queuar, Uaroc, Acos, Cauina de los yngas que tienen orejas».

<sup>20</sup> *Suyuyoc*: administrador de una parcialidad o comarca, en quechua *suyu*. Un *suyu* no tiene tamaño específico, y puede ser una gran provincia o una comarca pequeña. De cualquier manera, el administrador de un *suyu* era nombrado por el Imperio inca como tal. Para más información sobre la administración del Imperio inca, ver Viviana Moscovich 2009.

<sup>21</sup> «Estos dichos administradores de la prouincias fueron hijos de los grandes señores destos rreynos. Le dauan estos cargos porque aprendiesen oficios y contar y mandar porque, en muriendo sus padres, entrasen y supiesen qué cosa es gouernar la tierra».



Figura 4: «COREGIDOR DE PROVINCIAS, TOCRICOC [oficial real, gobernador], IVES, MICHOC / Tanbo ynga / corregidor / t'uqrikuq / michuq». Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): 346 [348]. Copenhague, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).



Figura 5: «ADMINI[S]TRADOR DE PROVINCIAS, SVIVIOC [administrador de una subdivisión], GVAIAC POMA, APO, S[EN]OR / secretario / suyuyuy / apu». Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): 348 [350]. Copenhague, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).

en sus propias provincias después de terminar sus estudios y pasar un tiempo trabajando en el Cuzco para el Inca.

No puede sorprendernos que el administrador en cuestión esté dibujado con el cabello largo, señal de una procedencia local. Pero aquí Guaman Poma introduce a uno de sus ancestros: el personaje tomado como ejemplo de esta categoría es un hijo de «capac apo Guaman Chau», ya mencionado, que se llamaba Carua Poma.

A continuación (352-357 [354-359]), el cronista presenta a varios administradores encargados de misiones específicas, como la inspección de los mojones, puentes o caminos. Todos estos cargos son ocupados por incas de cabello corto. La serie no incluye a ninguno de los ancestros de Guaman Poma.

Luego (358-359 [360-361]), figura 6, el cronista describe los cargos administrativos de los que trabajaban cerca del Inca o para él directamente. De los pasajes que Guaman Poma dedica a la actividad de estos «secretarios», como los llama, resaltan dos términos relevantes: primero el de *Tawantinsuyu*, literalmente «las cuatro partes reunidas», que designaba el Imperio inca, significativo del nivel imperial en el que se ejercía la actividad en cuestión; segundo, el de *kipukuq*, es decir,



Figura 6: «SECRETARIO DEL INGA I CONZEJO, INCAP QVIPOCNIN CAPAC APOCONAP CAMACHICVININ QVIPOC [el contador del Inka, de las disposiciones de los señores reales] / apo Lliuyac Poma / secretario / Inkap khipuqnin qhapaq apukunap kamachikuynin khipuq / apu». Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): 358 [360]. Copenhague, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).

«el que maneja el *kipu*», significativo de la importancia de este instrumento de registro y contabilidad<sup>22</sup>.

El personaje representado en el dibujo lleva el cabello largo, lo que es coherente con su pertenencia a los ancestros del cronista. Su nombre, Lliuyac Poma, era el de un hijo o nieto del *qhapaq apu* Guaman Chaua, ya mencionado<sup>23</sup>. El *kipu* que lleva en sus manos lo designa como un *kipu kamayuq*. Este secretario, según la descripción de Guaman Poma, anotaba en el *kipu* las discusiones o las decisiones y órdenes del Inca y su Consejo en el Cuzco. Tal como lo vimos antes, Murúa especifica que tales administradores eran formados en las escuelas del Inca en el Cuzco, trabajaban para el Inca y solo luego eran reenviados a sus lugares de origen como administradores.

El personaje siguiente (360-361 [362-363]), figura 7, está presentado como «contador mayor de todo este rreyno, Condor Chaua, hijo de apo».



Figura 7: «CONTADOR MAIOR I TEZORERO, TAVANTIN SVIO QVIPOC CVRACA [autoridad a cargo de los khipus del Tawantin Suyu], CONDOR CHAVA / contador y tezorero / Tawantin Suyu khipuq kuraka». Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): 360 [362]. Copenhague, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).

<sup>22</sup> «SECRETARIOS de los Yngas y de su consejo rreal que al secretario del Ynga le llamaua Yncap cimin quipococ, al secretario del consejo les llamaua Tauantin Suyo capac apocona Yncaonap cimin camachicuynin quipococ».

<sup>23</sup> «Estos fueron hijos y nietos de capac apo Guaman Chaua, llamado Lliuyac Poma, Apo Poma. Y también auía secretario del señor excelentísimo bizzorrey segunda persona del Ynga, capac apo Guaman Chaua, su secretario».

El cronista añade: «A este le llamauan Tauantin Suyo runa quipoc Yncap, haziendan chasicoc, tezorero mayor».

Este contador mayor del reino, dibujado con cabello largo, también era un *khipu kamayuq* que salía de la escuela del Inca. Formaba parte de los ancestros de Guaman Poma.

A continuación (362-363 [364-365]), figura 8, encontramos el personaje denominado «Visitador y veedor» en castellano y, en quechua, «Taripac [el que determina lo justo], unanchac [el que calcula], cauaric [el que protege]». «Estos fueron de los hijos prencipales de Papri ynga y Chillque ynga», añade el cronista, quien no incluyó en esta sección a ningún ancestro suyo.

Por último, Guaman Poma nos presenta el Consejo Real (364 [366]), figura 9 del Inca, mencionando las competencias de esta institución —competencias en materia política y judicial— y enumerando sus miembros: dos señores de la mitad



Figura 8: «VECITADOR I VEDOR DESTOS REINOS, TARIPACOC [visitador, inspector], PAPI INGA / becitador / taripakuq». Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno* (1615): 362 [364]. Copenhague, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).



Figura 9: «CONÇEJO REAL DESTOS REINOS, CAPAC INGA TAVANTIN SVIO CAMACHICOC APOCONA [Los Inkas señores que gobiernan el Tawantin Suyu] / conzejo rreal deste rreyno / Qhapaq Inka Tawantin Suyu kamachikuq apukuna». Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): 364 [366]. Copenhague, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).

de Hanan Cuzco, dos de la mitad de Lurin Cuzco, cuatro del sector de Chinchaysuyo, dos de Antisuyo, cuatro de Collasuyo y dos de Condesuyo<sup>24</sup>.

En el dibujo, notamos la presencia de personajes con cabello largo y otros con cabello corto, es decir, *qhapaq apus* locales y orejones. El cronista no incluye en el texto el nombre de ningún ancestro suyo, aunque ya lo incluyó antes, cuando presentó el cargo de «virrey y consejo del Inca» ocupado por Guaman Chaua.

## Conclusión

Estas informaciones de Guaman Poma sobre los administradores imperiales tienen la notable particularidad, si las cotejamos con las de la gran mayoría de los cronistas, de ser específicas: no incurrir en el defecto de generalidad, muy

<sup>24</sup> «Estos señores principales uirreys y príncipes y capac apo, apo, curaca, allicac y otros caualleros estauan y rrecidían en la gran ciudad del Cuzco. Estos eran consejos rreales, Tauantin Suyu camachicoc, capac apocona, y para el buen gouierno y castigo de justicia de los malos y de los buenos para dalle y hazelle merced. Gouernó dos yngas, los más principales Hanan Cuzco y otros dos Lurin Cuzco, y quatro señores grandes de la parte de Chinchay Suyu y dos señores de Ande Suyu, quatro señores de Colla Suyu y dos señores de Conde Suyu. Estos fueron los señores del consejo rreal deste rreyno y en mudando uno déstos mudaua a sus hijos o ermanos».

común en las crónicas de Indias. Incluyen detalles que solo los miembros de esta administración podían conocer. Si Guaman Poma vivió sus primeros años bajo el régimen colonial con una administración imperial inca que se estaba desmoronando paulatinamente, y conoció personalmente todos los cambios de la sociedad andina en la segunda mitad del siglo XVI, entonces sus informantes sobre la administración del imperio, tal como la presenta en su crónica (es decir, con lujo de detalles, incluidos títulos exactos y linaje de cada administrador), tenían que pertenecer a esta administración y ser de una edad netamente superior a la suya. Dada la naturaleza de las informaciones, estos informantes necesariamente recibieron su educación en las escuelas del Inca en el Cuzco.

Las informaciones de Guaman Poma sobre las jerarquías locales anteriores a los incas y las jerarquías internas del Imperio inca nos facilitan datos específicos que nos informan desde el interior del sistema sobre el funcionamiento del imperio.

Estas informaciones nos permiten entender mejor:

- Las diferencias que, en el imperio, oponían a los «principales» y los «no principales» (Guaman Poma fue el primero, cronológicamente, en precisar estas diferencias).
- La diferencia que opone términos como *apu* y *kuraka* en cuanto designaciones de administradores del imperio, teniendo en cuenta su localización temporal (mediados del siglo XVI o fines de dicho siglo-principios del XVII).
- La naturaleza de la educación impartida en las escuelas del Inca que no respondía a los mismos fines si se trataba de orejones o *apus*.
- Las funciones que incas y no incas (los últimos, sin embargo, formando parte de la nobleza local) ocupaban en el imperio.
- El contenido de las informaciones detalladas suministradas sobre las diferentes clases de administradores, sus funciones y su origen étnico.

Las informaciones del cronista sobre los *apus* y *qhapaq apus* locales y sobre la administración imperial en las provincias y en el Cuzco corresponden a un conocimiento íntimo de esta administración, lo que parece identificar al informante con algún miembro de un linaje de *apus* educados por los incas en su escuela.

La crónica, aunque contiene dibujos en el estilo español de la época, no deja de mostrar cierta afinidad con las descripciones que tenemos de las *qillqas* incas y la forma de contar la historia por los incas: sobre los reyes, los personajes mismos, sus acciones y conquistas, sus haberes, etcétera. No se trata aquí de una historia común y corriente; contiene elementos españoles e incas que demuestran que

Guaman Poma sabía cómo y qué contar para ser entendido a la vez por la Corona española y por la élite andina. La tradición de las pinturas escenificadas andinas, en lugar de escritura, se ve muy claramente a lo largo de la crónica. En otros casos, los dibujos no representan escenas completas. Estos últimos competen a una tradición española que consiste en relatar historias por escrito con dibujos estáticos que describen una situación pero no una escena.

Guaman Poma menciona a sus ancestros como titulares de cargos exclusivamente locales, es decir, ocupados por *qhapaq apus* y *apus* locales. Estos cargos eran designados por el imperio a través de la escuela del Inca en el Cuzco. La instrucción recibida por los alumnos de esta escuela les permitía familiarizarse con una serie de elementos de la administración inca. Uno de estos ancestros probablemente comunicó estos elementos a Guaman Poma, poniéndolo en condiciones de redactar una crónica cuya forma muy específica la distingue de las demás crónicas de Indias: una obra que trata sobre los personajes más que sobre la cultura (como ocurre en la mayoría de los autores); que tiene forma de crónica y no de historia simple, lo que concuerda a la vez con los relatos sobre los reyes incas y con las crónicas españolas; y por fin, pese a lo poco que sabemos las *qillqas*, que tiene cierta afinidad con estas —la presencia de dibujos—, pero con un texto alfabético para explicar las ilustraciones (al estilo español).

Los detalles proporcionados por Guaman Poma sobre la administración inca local y la que precedió a la inca son muy escasos en las otras obras. Otros autores, como el Inca Garcilaso, Las Casas o Acosta prefieren centrar sus descripciones en los cargos ocupados por los orejones, los incas de sangre, como el *ʼuqrikuq*.

Todo esto sugiere que las declaraciones de Guaman Poma sobre sus orígenes como *apu* descendiente de *qhapaq apus* en el sentido de 1560 —grandes señores— podrían ser verídicas y no necesariamente incompatibles con una condición de *mitmaq*<sup>25</sup>. Así, el cronista puede haber sido un «testigo de oídas» de la administración local

---

<sup>25</sup> Los *mitmaq* o *mitimaes* (en quechua, *mitmaqkuna*) podían pertenecer a las élites andinas o ser de origen inca, tal como lo explica Martti Pärssinen (1992: 167) con sus ejemplos: «Furthermore, it seems to have been a general habit that the leading mitimaes of fortresses and garrisons belonged to the Inca class or to the Incas by privilege». Y luego da otro ejemplo (1992: 168): «In Huamachuco there existed two guarangas of mitimaes. One guaranga was called “mytimas serranos” and the other “mytimas yungas”. Furthermore, the guaranga of “mytimas serranos” was composed of various pachacas, of which the most important belonged to the orejones of Cuzco. It also seemd that the curaca of the pachaca of orejones was the leader of a guaranga and, at the same time, the lord of the whole province...». Cobo también señala que los señores locales podían ser *Inkas* de privilegio o tener las orejas horadadas por la gracia del Inca (ver cita en este artículo) (Cobo [1653] 1964: 119).

imperial inca y de la local anterior a los incas, recibiendo la mayor parte de sus informaciones de sus ancestros, y el resto, de informantes encontrados a lo largo de sus andanzas por el Perú.

## Bibliografía

ACOSTA, José de

1986 [1590] *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid: Historia 16 (Crónicas de América, 34).

ADORNO, Rolena

1995 «La Génesis de la Nueva crónica y buen gobierno de Felipe Guaman Poma de Ayala», *Taller de Letras. Revista del Instituto de Letras de la Pontificia Universidad Católica de Chile* (Santiago de Chile) (23), 9-45.

2001

*Guaman Poma and His Illustrated Chronicle from Colonial Peru: From a Century of Scholarship to a New Era of Reading / Guaman Poma y su crónica ilustrada del Perú colonial: un siglo de investigaciones hacia una nueva era de lectura*. Copenhague: Museum Tusulanum Press, University of Copenhagen and The Royal Library. Sitio internet: [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm) (versión española).

BERTONIO, Ludovico

1984 [1612] *Vocabulario de la lengua aymara*. Cochabamba, Bolivia: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social (Ceres)/Museo Nacional de Etnografía y Folklore (Musef)/Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo

2008 *Voces del Ande. Ensayos sobre onomástica andina*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (colección Estudios Andinos, 3).

COBO, Bernabé

1964 [1653] *Historia del Nuevo Mundo*. Edición de Francisco Mateos. Madrid: Atlas (colección Biblioteca de Autores Españoles, 91-92).

COVARRUBIAS, Sebastián de

1989 [1611] *Tesoro de la lengua castellana o española*. Barcelona: Alta Fulla (colección Lengua y literatura, 3).

GONÇALEZ HOLGUÍN, Diego

1952 [1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perv llamada lengua qquichva o del inca*. Prólogo de Raúl Porras Barrenechea. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto de Historia.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

2001 [1615] *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Reproducción facsimilar y transcripción anotada del manuscrito autógrafo de la Biblioteca Real de Copenhague, Departamento de Manuscritos y Libros Raros. København, Det Kongelige Bibliotek. Sitio internet: [www.kb.dk/elib/mss/poma](http://www.kb.dk/elib/mss/poma).

GARCILASO DE LA VEGA, Inca

1995 [1609] *Comentarios reales de los incas*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

LAS CASAS, Bartolomé de

2000 *De las antiguas gentes del Perú*. Edición digital basada en la de 1892 (Madrid, Tipografía de Manuel G. Hernández). Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Sitio internet: [www.cervantesvirtual.com](http://www.cervantesvirtual.com).

MOSCOVICH, Viviana R.

2009 *Administración y contabilidad en el Imperio inca: La yupana y el khipu*. Tesis doctoral. Jerusalén: Universidad Hebrea de Jerusalén. [Próxima publicación en inglés por BAR, Oxford, Reino Unido].

MURÚA, Martín

1987 [1613] *Historia general del Perú*. Madrid: Historia 16 (Crónicas de América, 35).

PÄRSSINEN, Martti

1992 *Tawantinsuyu: The Inca State and its Political Organization*. Helsinki: Studia Historica (Suomen Historiallinen Seura, 43).

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA

1734 *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las phrasas o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua [...]* Compuesto por la Real Academia Española, t. 4, *Que contiene las letras G.H.I.J.K.L.M.N*. Madrid: Imprenta de la Real Academia Española. Disponible en versión digitalizada en: Real Academia Española, *Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española (en línea)*. Sitio internet: <http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtle>.

SANTILLÁN, Fernando de

1927 [1564] *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los incas*. Anotaciones y concordancias con las crónicas de Indias por Horacio H. Urteaga. Biografía y bibliografía de Fernando de Santillán por Domingo Angulo. Lima: Imprenta y Librería Sanmarti y Cía. (serie Historia de los Incas y Relación de su Gobierno, colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, t. 9, segunda serie).

SANTO THOMAS, Domingo de

1951 [1560]

*Lexicon o vocabulario de la lengua general del Peruv.* Edición facsimilar, prólogo de Raúl Porras Barrenechea. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto de Historia.

Imposible  
en la

## Nuevas lecturas

London, England  
National Marine

Navy Lectures

## Importancia de los enanos y corcovados en la *Nueva corónica*

*Augusta Holland*

Como he documentado en otros estudios, en su mayoría las 399 ilustraciones de la *Nueva corónica*, de Guaman Poma de Ayala, proceden de tradiciones artísticas europeas o se desarrollaron a partir de ellas. El propósito de este ensayo, sin embargo, es demostrar que la *Nueva corónica* incluye también influencias y tradiciones de las culturas asiáticas. Estas influencias se aprecian principalmente en varias ilustraciones de enanos y corcovados, algunos de los cuales sostienen parasoles. Debido a que el parasol es un objeto de origen asiático, erróneamente considerado como nativo peruano, uno debe preguntarse cómo llegaron al Perú las imágenes de este objeto utilitario. Los dibujos de enanos y corcovados sosteniendo parasoles en la *Nueva corónica* son importantes porque demuestran que los recursos visuales utilizados en la crónica son abundantes, variados y van más allá de Europa. Imágenes de este tipo, oriundos del manuscrito *Galvin* mayormente ilustrado por Guaman Poma, también aparecen en la *Historia general del Perú* (hacia 1611-1613), de Martín de Murúa, crónica estrechamente ligada con la *Nueva corónica*. Más aun, las imágenes de enanos y corcovados con parasoles en estas dos crónicas son las representaciones más tempranas de esta naturaleza que aparecen en el arte del virreinato del Perú. Durante la segunda parte del siglo XVII, retratos de la realeza inca y sus descendientes fueron rutinariamente pintados protegidos bajo parasoles sostenidos por sirvientes enanos corcovados.

El propósito de este ensayo es, por consiguiente, trazar la posible trayectoria de estas imágenes de Asia al Nuevo Mundo. Basaré mi trabajo en dos eventos históricos importantes que ocurrieron durante la vida de Guaman Poma. Uno es la apertura por los españoles de la ruta transpacífica, la cual les permitió conectar todas las regiones de su imperio con Asia y el segundo son las actividades misionales de

los jesuitas en Japón antes de 1600, es decir, dieciséis años antes de que Guaman Poma de Ayala terminara y enmendara su *Nueva corónica*.

## Introducción

Las múltiples órdenes religiosas que realizaban su trabajo misionero en el Nuevo Mundo por los años 1500 estaban igualmente obrando con el mismo propósito en Asia. Es a través de esta iniciativa religiosa católica en el Perú que el arte europeo se mezcló con tradiciones artísticas indígenas, lo que motivó un arte híbrido, cuyo ejemplo principal se aprecia en los dibujos de la *Nueva corónica*. Asimismo, debido al trabajo misionero católico en Asia y al intercambio comercial con este continente, se mezclaron el arte asiático y el arte del Nuevo Mundo.

La *Nueva corónica* incluye un gran número de fuentes europeas; como lo he demostrado en mi libro *Nueva corónica: tradiciones artísticas europeas en el virreinato del Perú* (2008). Guaman Poma, sin embargo, nos presenta también imágenes de enanos y corcovados sosteniendo parasoles. Debido a que hay amplia evidencia de una larga tradición de imágenes del parasol en el arte asiático, pero no de este artículo en el arte precolombino del Perú, se debe uno preguntar sobre las fuentes del dibujante de la *Nueva corónica* para estas ilustraciones<sup>1</sup>. La evidencia más temprana del parasol en el virreinato del Perú aparece en la *Nueva corónica* y en dos acuarelas de Guaman Poma oriundas del manuscrito *Galvin* pero situadas en el manuscrito *Getty* de la *Historia general del Perú* (hacia 1611-1613), obra escrita por el sacerdote mercedario Martín de Murúa, contemporáneo de Guaman Poma, atestiguado por los manuscritos *Galvin* y *Getty*. Después de mediados del siglo XVII y en las postrimerías de este siglo, el enano y el corcovado se unen en una imagen, y ayudantes enanos corcovados sosteniendo parasoles aparecen exclusivamente en retratos de nativos peruanos, varones y mujeres, quienes reclaman descendencia de la nobleza inca<sup>2</sup>. Por consiguiente, es importante saber cómo imágenes de enanos y corcovados sosteniendo parasoles llegaron al virreinato del Perú y por qué estas originalmente fueron consideradas de origen nativo peruano.

---

<sup>1</sup> La autora de la presente contribución estima que Guaman Poma, siguiendo la tradición europea de ilustración de crónicas, contó con los servicios de un dibujante joven y de varios escribas (Holland 2008: 127-133).

<sup>2</sup> Para el tema de los retratos de la nobleza inca, ver Rowe 1967: 258-268.

## Imágenes de enanos y corcovados

Guaman Poma nos presenta cinco imágenes de corcovados (páginas 120 [120], 134 [134], 221 [223], 250 [252] y 329 [331]). Cuatro son imágenes de mujeres, mientras que una es la de un varón. Estos personajes son presentados de perfil y de tres cuartos de perfil con prominentes gibas. El cronista indio incluye también en su obra la imagen de una enana sosteniendo un parasol (página 134 [134]). Los seis personajes son presentados al lector como individuos útiles y productivos en su sociedad. Acerca del dibujo de la octava *Coya*, Mama Yunto Cayan (página 134 [134]), quien aparece rodeada de dos ayudantas (una corcovada y una enana), nos dice el cronista que la *Coya* era «muy amiga de criar enanitas y corcobadillas [...] y esta dicha señora [...] dejó su hazienda a las dichas enanas y corcobadillas porque tenía boluntad y amor» (Guaman Poma 1987: 135 [135]). Y de la corcovada tejedora en la Cuarta Calle, Oncoc Cumo (221 [223]), nos dice:



Figura 1: La primera *coya*. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): 120 [120]. Copenhague, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).



Figura 2: La octava *coya*. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): 134 [134]. Copenhague, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).



Figura 3: El cuarto grupo de edad de las mujeres. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): 221 [223]. Copenhague, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).



Figura 4: Agosto, mes de labransa. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): 250 [252]. Copenhague, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).

A estas el *Ynga* les casauan con otros como ellos y las demás que pudían trauajar hacían hilar y texer y sauían estas dichas yndias mil maneras de labores y texían *chunbe* y *uincha* [...] Y suelen ser grandes texedoras de rropa y cocineras y chicheras y chocareras para entretenimiento del *Ynga* y de los señores principales [...]. En esta dicha calle se becitaua las mugeres y enfermas, cojas y ciegas, biudas, corcovadas, enanas, los cuales tenían tierras y sementeras y casas y pastos de donde se sustentaua y comía y ancí no tenia necesidad de limosna. Y las que podía trauajauan y las que podía tenía marido y parían, multiplicauan. Y estas enfermas eran muy queridas e tenidas en mucho y ancí no auían menester limosna ellas y las mejores trauajauan (Guaman Poma 1987 [1615]: 222 [224]).

Aunque el cronista no nos dice nada en particular acerca de la corcovada de la página 250 [252], esta aparece sosteniendo una vasija en cada mano y así participando activamente en las festividades del arado de la tierra que según el cronista se realizaban en agosto. Finalmente, en la página 329 [331] encontramos la figura de un portero corcovado cuidando la entrada de una de las casas del Inca.

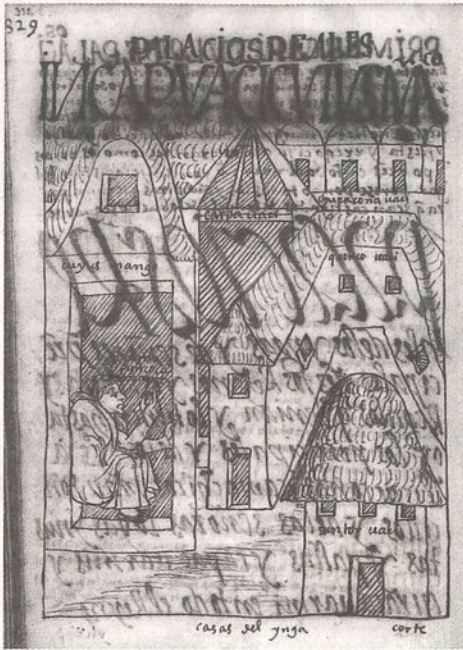


Figura 5: Casas del Inca. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): 329 [331]. Copenhagen, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).

Dado que hay imágenes de enanos y corcovados que aparecen, aunque no frecuentemente<sup>3</sup>, en la cerámica mochica (ver figuras 6 y 7), se puede deducir que estas malformaciones existieron también en el tiempo de los incas. Las representaciones de estas deformidades, por consiguiente, no son una novedad en la *Nueva corónica*. Todo lo que el dibujante de la crónica necesitó fueron fuentes de dibujo necesarias para la representación de estas condiciones.

La causa del enanismo y de las deformidades de la espina dorsal representadas en la cerámica mochica y en la *Nueva corónica* fueron materia de un estudio visual del médico peruano Juan B. Lastres. Para Lastres, la causa de la corcova en la cerámica mochica y en la *Nueva corónica* (como la de la página 134 [134]) era la tuberculosis<sup>4</sup>. También para Lastres la enana sosteniendo el parasol mostraba un «enanismo verdadero o ateliósico de Hastings Gilford o un infantilismo de tipo Lorrain, debido principalmente a la disfunción de la tiroides» (Lastres 1941: 34). El estudioso sueco Linné opinaba que la corcova podía deberse también a la sífilis

<sup>3</sup> Mi agradecimiento al médico peruano Alberto Denegri con práctica en Denver, Colorado, por identificar ambas cerámicas como las de un enano y un corcovado.

<sup>4</sup> Citado por Linné 1943: 168.



Figuras 6 y 7: Cerámicas mochicas mostrando individuos con mixedema que ha causado completa hipertrofia (derecha) y con hipertrofia de la columna vertebral (izquierda). *Los mochicas*, 2001, vol. II: 247 y 252.

hereditaria<sup>5</sup>. Es importante tomar nota que en 1910 y 1913 el antropólogo físico estadounidense Aleš Hrdlička (Humpolec, 1869-Washington D. C., 1943) hizo un estudio arqueológico de 8.200 cráneos hallados a lo largo de la costa peruana y no encontró una sola incidencia de raquitismo, osteomalacia (ablandamiento de los huesos debido a una deficiencia en la mineralización ósea), sífilis, tuberculosis o cáncer<sup>6</sup>. Me pregunto entonces ¿cuál es el verdadero origen de las imágenes de corcovados en la *Nueva corónica*?

### Imágenes de parasoles

Además de incluirse en los dibujos de las páginas 120 [120] y 134 [134], el parasol aparece también en los dibujos de las páginas 86 [86], 138 [138], 140 [140], 142 [142], 684 [698] y 761 [775] de la *Nueva corónica*. El dibujante de Guaman Poma

<sup>5</sup> Aunque el origen de la sífilis es tema de debate, según Linné es muy probable que haya sido originaria de América y transmitida a Europa después del descubrimiento del Nuevo Mundo (Linné 1943: 169).

<sup>6</sup> Citado por Linné 1943: 168.

hizo una clara distinción entre los parasoles en manos de peruanos de la época precolombina y los parasoles dando sombra a peruanos y españoles después de la conquista española.

El parasol en la mano de Manco Capac y en las manos de las ayudantas de las *coyas* o reinas fueron dibujados con plumas, mientras que los parasoles protegiendo al español «Becitador general de la santa madre Yglesia» (684 [698]) y a la pareja de cristianos nativos «Principal, Buen Cristiano Principal» (761 [775]) están hechos de tela y adornados con flecos. Es aparente, por lo tanto, que el cronista identifica a los idólatras incas y a sus *coyas* con plumas, es decir, de la misma manera que los europeos identificaban en ese tiempo a los nativos del Nuevo Mundo, como aparece en las figuras 14 y 15. Debido a que no hay testimonios artísticos de parasoles en el Perú precolombino, es importante estudiar los parasoles de otras culturas y tradiciones artísticas.

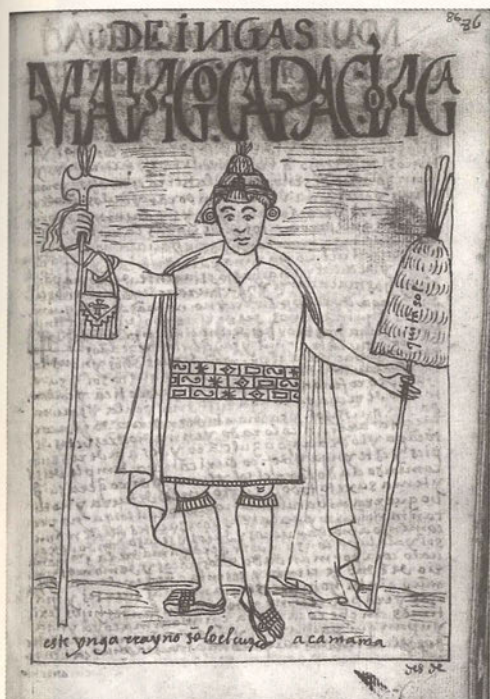


Figura 8: El primer rey Inca. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): 86 [86]. Copenhagen, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).

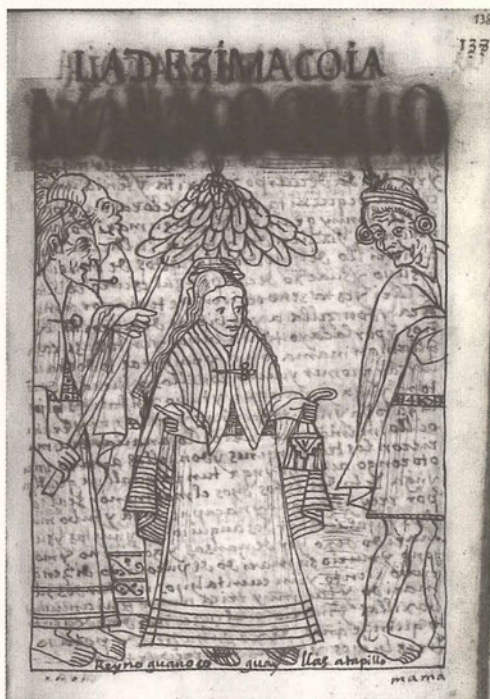


Figura 9: La decima *Coya*. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): 138 [138]. Copenhagen, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).

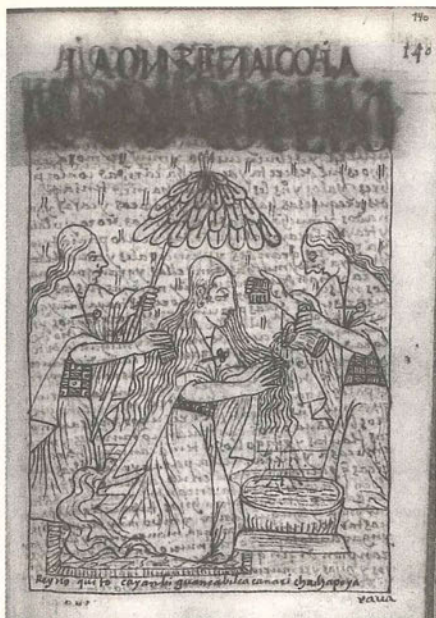


Figura 10: La onzena *Coya*. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): 140 [140]. Copenhagen, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).



Figura 11: La dozena *Coya*. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): 142 [142]. Copenhagen, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).



Figura 12: Visitador de su Magestad. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): 684 [698]. Copenhagen, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).



Figura 13: Señor y señora de una provincia. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): 761 [775]. Copenhagen, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).



Figura 14: Viaje de Colón, en *Grandes viajes*, grabado de Teodoro de Bry. Fráncfort, 1594. *The Virgen, Saints, and angels* (Skira, 2006).



Figura 15: Andrea Pozzo, *Alegoría al trabajo misionero de los jesuitas* (detalle). Iglesia de San Ignacio, Roma, fresco, 1691-1694. Web Gallery of Art.

## Testimonios artísticos sobre el parasol

El parasol tiene una larga historia en el arte. Parece que este objeto utilitario se originó en Mesopotamia, Egipto o India, hacia 3000 a. C. (Meech 1993: 42). Después apareció en China durante la Dinastía Zhou (1045-256 a. C.), pero los parasoles chinos más conocidos son los que fueron encontrados en la tumba del emperador Qin, uno de los cuales se aprecia en la figura 16. El parasol fue, sin duda, introducido en Japón por los chinos e incluido en el arte pictórico japonés. Aunque tenemos pocas informaciones sobre los primeros tiempos de su presencia en este país, se sabe que su uso está documentado durante el periodo Heian (794-1185). Sin embargo, solo adquirió popularidad en el siglo XVII (Meech 1993: 42). Aunque el parasol tiene diferentes significados tanto en Medio Oriente como en el propio Oriente, desde su primera aparición, fue utilizado para dar sombra y para indicar el alto estatus social del individuo así protegido. Esta es también la manera como se utiliza en la *Nueva corónica*. Por ejemplo, en el dibujo de la página 86, Manco Capac sostiene un parasol cerrado y aunque los dibujos de Sinchi Roca e Inca Roca no incluyen parasoles, se describe como parte del atavío de estos incas (Guaman Poma 1987 [1615]: 69 [69], 113 [113]). En los retratos de las *coyas*, sus ayudantas las protegen con parasoles, como se ve en los dibujos de las páginas 120 [120], 138 [138], 140 [140] y 142 [142].



Figura 16: Conductor de carreta, tumba del emperador Qin, hacia 210 a. C. *China Today*, sin fecha.

Hay dos hipótesis plausibles que uno puede formular acerca de la aparición de parasoles en la *Nueva corónica*. Primera se puede decir que estas imágenes fueron incluidas en grabados europeos de origen flamenco, italiano o español y que estos fueron traídos al Perú. El dibujante de la *Nueva corónica* tuvo acceso a esos grabados, los cuales les sirvieron de inspiración para sus dibujos. Las imágenes de parasoles, sin embargo, no adquirieron popularidad en Europa hasta los años 1600, fecha tardía para que se utilizara en la *Nueva corónica*. Segunda, y la más plausible hipótesis, el parasol arribó en el Nuevo Mundo a través del intercambio comercial con Asia.

### Rutas marítimas en los siglos XV y XVI

Es muy probable que las imágenes de parasoles llegaron a América por las rutas marítimas utilizadas por los europeos para hacer comercio con el continente asiático, rutas establecidas primero por los portugueses y después por los españoles a través del Galeón de Manila. Como lo muestra el mapa de la figura 17, a fines del siglo XV los portugueses abrieron una ruta marítima hacia India, navegando a lo largo de la costa de África, pasando por el cabo de Buena Esperanza y Madagascar. Un tiempo después llegaron a Goa. Hacia 1555, los portugueses estaban en Macao intercambiando con los chinos (Miyata 2006: 37, 40), mientras que contaban con los jesuitas para desarrollar la evangelización en el área (Rivero Lake 2005: 115).

Para establecer una ruta marítima hacia el Extremo Oriente, los españoles, ya instalados en América, enviaron a Miguel López de Legazpi (1502-1572), fundador de la confraternidad de los jesuitas, y al cosmógrafo y navegante Agustino Andrés de Urdaneta (1498-1568) a cruzar el Pacífico. En noviembre



Figura 17: Rutas portuguesas durante 1498-1640 (en azul). Ruta comercial Manila-Acapulco, inaugurada en 1565, y otras rutas españolas (en blanco).

de 1564 ambos partieron de Barra de Navidad en México rumbo al oeste. El 13 de febrero de 1565, Legazpi llegó a una región de islas a las que llamó Filipinas, donde se estableció con fines misionales, mientras que Urdaneta regresó a Acapulco en octubre de 1565 y así inauguró oficialmente la ruta transpacífica (Schurz 1939: 22). El galeón que hacía el viaje de itinerario se llegó a conocer como el Galeón de Manila, Galeón de China o Galeón de Acapulco (Rivero Lake 2005: 88). Este navío, que transportaba mercadería de toda Asia al Nuevo Mundo, hacía un viaje anual de ida y vuelta de Manila a Acapulco, lo cual duró hasta 1815<sup>7</sup>. Durante estos dos siglos y medio años de intercambio comercial entre Asia y el Nuevo Mundo dos galeones de itinerario navegaron directamente de Manila al puerto del Callao en Lima, en 1581 y 1582. Aunque los viajes fueron más que lucrativos debido a que el Perú contaba con una población española adinerada, acostumbrada al lujo y a la extravagancia, el permiso de la ruta fue rescindido en 1582. La única entrada oficial de productos asiáticos al Perú, por consiguiente, fue a través del Galeón de Manila<sup>8</sup>. Después de anclar el galeón en Acapulco, la mercancía que era destinada para el Perú se embarcaba en carracas rumbo a Lima (Schurz 1939: 365-367).

Según el destacado investigador latinoamericanista William Lytle Schurz, casi todos los productos exóticos que se producían o manufacturaban en Oriente —los cuales podían provenir de India, Manila, Japón, China y Cochinchina— terminaban en el Nuevo Mundo en manos de españoles seglares y clérigos desde México hasta Chile (Schurz 1939: 31). Entre los artículos más estimados estaban la seda, la porcelana, los biombos e, inclusive, los parasoles (Bargellini 2006: 196), y algunas especias como la canela. A cambio de estos artículos los reinos de Oriente recibían los preciados pesos mexicanos y peruanos de plata (Schurz 1939: 15).

Es muy posible que los informes escritos —hoy en día llamados «declaración de aduanas»— no documentaran exactamente todas las actividades de exportación, ya que libros o grabados no se mencionan entre los artículos importados por la población del Nuevo Mundo. Uno, por consiguiente, tiene que ver otras fuentes como son los contenedores en que una parte de la mercancía fuera transportada.

<sup>7</sup> El intercambio comercial de Filipinas con el resto de Asia empezó varias centurias antes de que el archipiélago pasara a la soberanía española en 1565 (Schurz 1939: 22).

<sup>8</sup> Varios investigadores mencionan testimonios acerca del comercio y transporte ilícito entre Asia y el Nuevo Mundo. Por ejemplo, ver Miyata (2006: 25); Kuwayama (2006: 165). En 1591 el general de los jesuitas Alessandro Valignano informó con gran desagrado a Claudio Acquaviva (1543-1615), superior general de la Compañía de Jesús, acerca del arribo a Macao de tres barcos procedentes del Perú, México y Filipinas. Debido a que el barco del Perú había transportado a un jesuita español, Valignano pide a Acquaviva prohibir que jesuitas del Perú, México y Filipinas viajen a Macao (Moran 1993: 141).

La figura 18, que adorna la tapa de un baúl, revela que el transporte de imágenes podía efectuarse en condiciones inesperadas. Aparte de ello, esta figura representa una vista de la ciudad de Manila. Un detalle del dibujo (figura 18) muestra a tres individuos a caballo y, detrás de ellos, ayudantes que protegen a los jinetes con parasoles. Una composición similar a esta aparece en la página 684 [698] de la *Nueva corónica*, en que un español a caballo protege del sol al «visitador de la Santa Madre Iglesia». Me pregunto, sin embargo, cuáles serían las posibilidades de que baúles como este llegaran al área del Cuzco y sirvieran de inspiración al dibujante



Figura 18: Baúl con la vista de la ciudad de Manila en la tapa, siglo XVII. 60 x 134 x 64 cm.



Figura 19: Detalle de baúl de la figura 18. Vista de tres jinetes protegidos con parasoles. Siglo XVII.

de la *Nueva corónica*. Para el transporte masivo de imágenes, por consiguiente, uno no puede ignorar el trabajo del clero, principalmente el de los jesuitas, quienes tuvieron el monopolio misionero en Japón (Rivero Lake 2005: 134)<sup>9</sup>. Igualmente importante para esta tesis es que la labor misionera de los jesuitas se basó en la producción, distribución y el uso de obras de arte, proceder que los distinguía de las demás órdenes religiosas (Bailey 1999: 9).

---

<sup>9</sup> Después de los jesuitas llegaron los franciscanos, dominicos y los agustinos entre 1590 y 1600. El número total de estos tres grupos religiosos nunca fue más del 25 por ciento del número total de los jesuitas en Japón (Moran 1993: 1-2).



Figura 20: Visitador de su Magestad. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): 684 [698]. Copenhagen, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).

## Los jesuitas en Japón

La labor misional de los jesuitas en Oriente fue intensa. En 1542, dos años después de la fundación de la orden, Francisco Xavier (1506-1552), uno de los jesuitas fundadores, llegó a Goa, virreinato portugués desde 1505 en el sudoeste de India. Después de un viaje de siete años por el sur de India, Ceilán, Malaca y otras regiones, arribó a la ciudad de Kagoshima, Japón, y así inició la cristianización de los japoneses y el apoyo de los lazos comerciales con Portugal (Sanabris 2006: 69; Rivero Lake 2005: 121). Mientras que el jesuita Alessandro Valignano (1539-1606) tenía el cargo de visitador de las Indias Orientales con sede en Japón, la academia de arte más grande en Asia, llamada Seminario de Pintores<sup>10</sup>, abrió sus puertas en 1583 bajo la dirección del jesuita y artista profesional napolitano Giovanni Niccolo (1563-1626) (Bailey 1999: 53). Coincidentalmente, Niccolo y Bernardo Bitti (1548-1610), artista jesuita que introdujo el estilo manierista en el Perú virreinal, eran contemporáneos (Rivero Lake 2005: 203). Ambos fueron

<sup>10</sup> Esta escuela es conocida, erróneamente, con el nombre de Academia de San Lucas (Bailey 1999: 66).

artistas prolíficos y los trabajos de ambos tuvieron gran influencia en el arte de sus respectivas áreas misionales. Sería, por consiguiente, un error estudiar el desarrollo del arte en el Cuzco e ignorar el arte que se creaba en el Seminario de Pintores en Japón, el cual pudo haber influenciado el primero.

### La Academia de Pintores de los Jesuitas

Al igual que la mayoría de los artistas de la Escuela Cuzqueña, los estudiantes chinos y japoneses aprendieron en la Academia de Pintores el arte europeo copiando imágenes de grabados y pinturas. El historiador de arte Gauvin Bailey refiere, acerca de los primeros años de aprendizaje, que los «artistas japoneses eran incapaces de crear pero excelentes en copiar» (Bailey 1999: 69). Diez años después de la apertura de la Academia de Pintores, sin embargo, la calidad y la cantidad del arte producido por los seminaristas eran tan altas que sus trabajos no solo fueron enviados a Roma sino que también embellecieron las iglesias misionales y confraternidades a través de Japón, China e India. Es más, según Bailey, los discípulos de Niccolo y sus ayudantes fueron los que diseminaron el arte cristiano en Japón, China, Filipinas y posiblemente hasta un lugar tan lejano como el Perú (Bailey 1999: 71). Además del arte de naturaleza religiosa, los estudiantes del Seminario de Pintores —que con el tiempo formó no solo a jesuitas o cristianos sino también a miembros de la importante Escuela Kano— abastecieron también el mercado europeo con el arte *namban* o arte «de los bárbaros del sur» (Bailey 1999: 71-72).

El arte *namban* es un arte híbrido cuya imaginaria podría definirse como un estilo artístico europeo manejado en un ambiente japonés por ojos y manos de artistas japoneses<sup>11</sup>. Según Okamoto, los habitantes de la ciudad de Nagasaki fueron los mejores entendedores de la cultura *namban* y los líderes jesuitas vivieron en esta ciudad durante 35 años (Okamoto 1972: 69). Las piezas más conocidas del arte *namban* son los biombos y los rollos *Kakemono*. Como se aprecia en las figuras 21, 22 y 23, uno de los temas principales de los biombos es la llegada del gran galeón a un puerto japonés y el encuentro del capitán del barco con misioneros. También incluidos en estas escenas están el séquito de los capitanes y sus ayudantes, quienes los protegen con enormes parasoles. Quisiera también hacer notar que la figura 23 incluye a un europeo cargado en una litera por cuatro individuos y otra persona detrás protegiéndolo con un parasol. Una composición similar se encuentra en la

---

<sup>11</sup> Mi agradecimiento a Elizabeth M. Owen, asistente de docente de Arte Asiático en la Universidad de Denver por mostrarme el arte Namban.



Figura 21: Capitán principal bajo un parasol y su séquito. Detalle de un par de biombos namban de seis cuerpos. Colores en papel, 151 × 349 cm. Sin fecha. *The Namban Art of Japan* (Okamoto 1972: 63).

acuarela *Huascar Inga* por mano de Guaman Poma y proveniente del manuscrito *Galvin*, hoy ubicada en el manuscrito *Getty* de la crónica *Historia general del Perú*, de Martín de Murúa. Es evidente también que en las composiciones de los biombos los artistas japoneses incluyeron imágenes de la cultura europea, como las vestimentas con pantalones bombachos, los perros callejeros y los jesuitas vestidos con sus sotanas negras. Desafortunadamente, ninguno de estos biombos fue fechado. Sin embargo, si se tiene en cuenta que los jesuitas fueron expulsados completamente de Japón en 1614, estas imágenes deben haber sido creadas con anterioridad<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Según Bailey, biombos de gran tamaño cuyas escenas reúnen europeos, barcos, edificios, incluidos jesuitas, sus seminarios e iglesias, fueron creados entre 1586 y 1590 (Bailey 1999: 78-79).



Figura 22: Capitán principal bajo un parasol y su séquito. Detalle de un par de biombos namban de seis cuerpos. Escuela antigua Kano de Japón. 155 × 334 cm. Sin fecha. *The Namban Art of Japan* (Okamoto 1972).

La prueba más convincente de que las imágenes de corcovados y parasoles de la *Nueva corónica* son de origen japonés se aprecia en la figura 25. Este rollo de arte *namban* llamado «Rollo del Libro de Cuentos Kabuki» forma parte de la colección Tokugawa Reimeikai en Nagoya, Japón. La composición presenta a una artista parada en una plataforma apoyada en una espada. Alrededor de su cuello se aprecia una cadena de donde cuelga un crucifijo. Entre los espectadores de la escena se encuentra una mujer corcovada de estatura pequeña y detrás de ella un individuo sosteniendo un parasol. Quisiera mencionar que corcovadas y parasoles aparecen también en la crónica *Historia general del Perú* (manuscrito Getty), de Martín de

---

Para Okamoto, el arte Namban creado en Japón como resultado del intercambio cultural entre japoneses y principalmente portugueses y españoles data del siglo XVI (Okamoto 1972: 9).



Figura 23: Detalle de un par de biombos namban con europeo transportado en litera y protegido con parasol, comparado con un dibujo de Guaman Poma. *The Namban Art of Japan* (Okamoto 1972: 10).



Figura 24: Rey Inca en procesión. Dibujo de Guaman Poma proveniente del manuscrito *Galvin* (1596), luego nombrado *Guascar Ynga*. Martín de Murúa, *Historia general del Perú* (1613-1615). Los Ángeles, J. Paul Getty Museum, Ms. Ludwig XIII, 16: 84. J. Paul Getty Museum.



Figura 25: Detalle del rollo *Libro de cuentos Kabuki* con corcovada protegida por parasol. Colores en papel. 157 × 35 cm. Sin fecha. *The Namban Art of Japan* (Okamoto 1972: 60).



Figura 26: *Coya* en procesión. Dibujo de Guaman Poma proveniente del manuscrito *Galvin* (1596), luego nombrado *Chuquillanta mujer de Guascar Ynga*, Martín de Murúa, *Historia general del Perú* (1613-1615). Los Ángeles, J. Paul Getty Museum, Ms. Ludwig XIII, 16: 89. J. Paul Getty Museum.

Murúa, como se ve en la figura 26: *Chuquillanto mujer de Guascar Ynga*. Es una acuarela de Guaman Poma proveniente del manuscrito *Galvin* de la misma obra.

## Conclusiones

No existe prueba de que las imágenes de corcovados que aparecen en la *Nueva corónica* se crearan en un taller de los jesuitas o que fueran enviadas de Oriente al Perú a través de algún medio específico de transporte. Los numerosos biombos y rollos creados en Japón en el estilo *namban*, sin embargo, muestran repetidamente el parasol y corcovados en sus composiciones. El arte *namban* tuvo gran demanda en Europa, a través de Japón y en el Nuevo Mundo. Estas imágenes, por consiguiente, deben haber llegado al Perú a través de Europa o México. Debido a que un imperio como el portugués contaba con rutas comerciales en Asia y el Imperio español estaba en búsqueda de rutas comerciales en aquel continente, es muy probable que imágenes de parasoles y corcovados fueran transportadas en barcos como el Galeón de Manila. Aunque la carga principal de estas embarcaciones fueron sedas, porcelanas y especerías, no se puede ignorar el transporte informal y el intercambio de gustos, ideas y conceptos artísticos y arquitectónicos entre el este y el oeste a través de la tripulación, los pasajeros y la mercancía transportada. En realidad, las artes decorativas del virreinato del Perú estaban impregnadas de influencias asiáticas. Un ejemplo es el tapiz andino de las figuras 27 y 28. El diseño de este tapiz incluye imágenes orientales como el *xiezhai*, animal mitológico con un cuerno, el ave fénix y el león coronado europeo. En la puerta lateral de la fachada de la iglesia de la Compañía en Huamanga, Ayacucho, la cual data del 1645-1693, aparece la escultura de un elefante, como se ve en la figura 29. Otros temas más comunes de Asia o de la influencia asiática, se ven en biombos, porcelanas y enconchados o muebles de estilo oriental con incrustaciones de madreperla o de marfil. Las imágenes peruanas viajaron también a Asia, como la escultura de marfil de Santa Rosa de Lima, creada hacia 1600 por un artista filipino, como se ve en la figura 30<sup>13</sup>.

De la misma manera, la labor misionera de las órdenes religiosas, principalmente la de los jesuitas, no se puede minimizar como fuerte diseminadora de imaginería. Bajo la dirección de Alessandro Valignano, promovedor ávido de las artes, los jesuitas fomentaron el intercambio cultural entre el este y el oeste<sup>14</sup>. Este intercambio fue intensificado en gran medida a través de la creación de una

---

<sup>13</sup> Bailey (2005: 366).

<sup>14</sup> Acerca del tema de las misiones japonesas a Europa, ver Bailey (1999: 62-63) y Moran (1993: 6).



Figuras 27 y 28: Tapiz andino con motivos orientales y detalle de cola. Urdimbre de algodón y trama de camélido, seda e hilos de metal. Siglos XVII tardío-XVIII temprano. *The Colonial Andes, Tapestries and Silverwork, 1530-1830* (Phipps, Hecht y Esteras Martín 2004: 253).



Figura 30: Santa Rosa de Lima, Filipinas, siglo XVII, marfil. *Art of Colonial Latin America* (Bailey 2005: 219).



Figura 29: Portal lateral con escultura de elefante encima de la puerta. Iglesia de La Compañía, Huamanga, Ayacucho, 1645-1693. Foto: A. Holland.

academia de arte donde los estudiantes incluían miembros del clero y legos. Y por último, igualmente importante en la difusión de arte entre el este y el oeste fue el transporte de imágenes entre Europa, América y Asia a través de los sacerdotes mismos.

Las imágenes de corcovados, enanos y parasoles en la *Nueva corónica* son de suma importancia, pues esta obra alberga las representaciones más tempranas de estos temas en el arte virreinal del Perú. A partir del siglo XVII medio y tardío, retratos de la realeza inca y sus descendientes fueron rutinariamente representados con enanos corcovados sosteniendo parasoles como se atestigua en las figuras 31, 32 y 33. Es patente que con el pasar del tiempo el enano, el corcovado y el parasol se fusionaron en una sola imagen.



Figura 31: Retrato de una ñusta con enano corcovado sosteniendo parasol, Cuzco, 1730-1750. *The Colonial Andes* (Phipps, Hecht y Esteras Martín 2004: 161).



Figura 32: Ñustas protegidas por parasoles sostenidos por enanos corcovados. *Molino de los incas*. Acomayo, Cuzco, sin fecha. *Iconografía y mitos indígenas en el arte* (Gisbert 1994 [1980]).



Figura 33: Qero con Inca y sirviente corcovado sosteniendo un parasol. Siglo XVII. *Qeros arte inka en vasos ceremoniales* (Flores Ochoa, Kuon Arce y Samanez Argumedo 1998: 100).

## Bibliografía

- ALBÓ, Xavier  
1966 «Jesuitas y culturas indígenas. Perú 1568-1606. Su actitud, métodos y criterios de aculturación», *América Indígena* 26 (3), 249-307.
- BAILEY, Gauvin Alexander  
1999 *Art of the Jesuit Missions in Asia and Latin America, 1542-1773*. Toronto: University of Toronto.  
2005 *Art of Colonial Latin America*. Londres: Phaidon.
- BARGELLINI, Clara  
2006 «Asia at the Missions of Northern New Spain». En Donna Pierce y Ronald Otsuka (eds.), *Asia and Spanish America. Trans-Pacific Artistic and Cultural Exchange, 1500-1850*. Denver: Denver Art Museum.
- FLORES OCHOA, Jorge A., Elizabeth KUON ARCE y Roberto SAMANEZ ARGUMEDO  
1998 *Qeros arte inka en vasos ceremoniales*. Lima: Banco de Crédito del Perú.
- GISBERT, Teresa  
1994 [1980] *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. Segunda edición. La Paz: Gisbert & Cía.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe  
1936 [1615] *Nueva crónica y buen gobierno (Codex péruvien illustré)*. Edición facsimilar de Paul Rivet. París: Universidad de París, Instituto de Etnología (colección Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, 23).  
1987 [1615] *Nueva crónica y buen gobierno*. Edición de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste. Madrid: Historia 16 (colección Crónicas de América, 29 a-b-c), tres vol.  
1993 [1615] *Nueva crónica y buen gobierno*. Edición de Franklin Pease G. Y. Vocabulario y traducciones de Jan Szemiński. Lima: Fondo de Cultura Económica, tres vol.  
2001 [1615] *El primer nueva crónica y buen gobierno*. Facsimilar del manuscrito conservado en la Biblioteca Real de Copenhague (GKS 2232 4°). Transcripción con anotaciones, documentos y otros recursos digitales, bibliografía [1615]. Sitio internet: [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm)

HOLLAND, Augusta E.

- 2008 *Nueva corónica: tradiciones artísticas europeas en el virreinato del Perú*. Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas (colección Archivos de Historia Andina, 42).

KUWAYAMA, George

- 2006 «Chinese Porcelain in the Viceroyalty of Peru». En Donna Pierce y Ronald Otsuka (eds.), *Asia and Spanish America. Trans-Pacific Artistic and Cultural Exchange, 1500-1850*. Denver: Denver Art Museum.

LASTRES, Juan B.

- 1941 *La medicina en la obra de Guaman Poma de Ayala*. Lima: Imprenta del Museo Nacional.

LINNÉ, S.

- 1943 «Humpbacks in Ancient America», *Ethnos; Journal of Anthropology* (Estocolmo) 8 (4), 161-186.

MEECH, Julia

- 1993 «The Umbrella in Japanese Art», *Orientalisms* (Hong Kong) 24 3, 42-50.

MIYATA RODRÍGUEZ, Etsuko

- 2006 «The Early Manila Galleon Trade: Merchants' Networks and Markets in Sixteenth- and Seventeenth-Century Mexico». En Donna Pierce y Ronald Otsuka (eds.), *Asia and Spanish America. Trans-Pacific Artistic and Cultural Exchange, 1500-1850*. Denver: Denver Art Museum.

MORAN, J. F.

- 1993 *The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in Sixteenth-Century Japan*. Londres: Routledge.

MURÚA, Martín de

- 2004 [1590] Historia del origen y genealogía real de los reyes incas del Perú. De sus hechos, costumbres, trages y manera de gouierno. Códice Murúa. Edición facsimilar del manuscrito Galvin. Madrid: Testimonio Compañía Editorial.
- 2008 [1613] Historia general del Piru. Facsimile of J. Paul Getty Museum Ms. Ludwig XIII 16. [Edición facsimilar del manuscrito Getty] Los Ángeles, California: The Getty Research Institute.

OKAMOTO, Yoshitomo

- 1972 *The Namban Art of Japan*. Traducción de Ronald K. Jones. Nueva York: Weatherhill/Tokio: Heibonsha.

- PHIPPS, Elena, Johanna HECHT y Cristina ESTERAS MARTÍN (eds.)  
2004 *The Colonial Andes, Tapestries and Silverwork, 1530-1830*. Nueva York: Metropolitan Museum of Art.
- RIVERO LAKE, Rodrigo  
2005 *Arte namban en el México virreinal*/*Namban Art in Viceregal Mexico*. México D. F.: Estiloméxico/Madrid: Turner.
- ROWE, John H.  
1967 «Colonial Portraits of Inca Nobles». En Sol Tax (ed.), *The Civilizations of Ancient America. Selected Papers of the XXIXth International Congress of Americanists*. Nueva York: Cooper Square, 258-268.
- SANABRIS, Sofia  
2006 «The Biombo or Folding Screen in Colonial Mexico». En Donna Pierce y Ronald Otsuka (eds.), *Asia and Spanish America. Trans-Pacific Artistic and Cultural Exchange, 1500-1850*. Denver: Denver Art Museum.
- SCHURZ, William Lytle  
1939 *The Manila Galleon*. Nueva York: E. P. Dutton & Co.

## Historia y memoria en la crónica de Guaman Poma de Ayala

*Audrey Prévôtet*

Entre las cuestiones que dominan las investigaciones sobre Felipe Guaman Poma de Ayala, la del grado de historicidad de su obra es sin duda una de las más delicadas. Por una parte, no se puede negar que, para quien se dedica al estudio del mundo andino prehispánico y colonial, la *Nueva crónica* es una fuente de primer orden. En todo caso, tal era la ambición del propio autor al atribuirle el título completo de *El primer nueva crónica y buen gobierno*, declarando así su deseo de renovación radical de los conocimientos sobre el pasado del Perú. Pero, por otra parte, es también innegable que esta crónica adolece de frecuentes y graves faltas a la verdad histórica. En su mayoría, estos errores son involuntarios, engendrados sea por la ignorancia, sea por la fidelidad a una tradición que Guaman Poma no podía concebir como ajena a la realidad. Forzoso es admitir, sin embargo, que, ante ciertos datos altamente sospechosos, como las incoherencias e inverosimilitudes que atañen a las hazañas de sus antepasados, especialmente su padre, difícilmente podríamos imputarlos a otro factor que el interés personal, en este caso la voluntad de preciarse de vínculos de parentesco con figuras prestigiosas o personajes que, en momentos decisivos, prestaron ayuda a los conquistadores o a las autoridades coloniales. Con todo, es evidente que caeríamos en una visión groseramente reductora de la *Nueva crónica* si generalizáramos este tipo de conclusión, teniendo en cuenta que las consideraciones que suponen fines colectivos —la apología de la religión cristiana, el anhelo al «buen gobierno», entre otros— son hegemónicas. En definitiva, deben existir, entre los datos contrarios a la verdad histórica, elementos que fueron escogidos conscientemente por Guaman Poma, pero sin que esta elección obedeciera a motivos individuales. Ahora bien, los elementos de este tipo son de especial interés en la perspectiva de una interpretación de la *Nueva crónica* en la medida en que son de índole ideológica. Como tal, son susceptibles de guiarnos

hacia la comprensión de aspectos tan importantes como los esquemas mentales del cronista o el proyecto político que constituye la tela de fondo de su obra.

A modo de contribución al esclarecimiento de esta cuestión, quisiéramos dedicar el presente ensayo a la exposición de un nuevo enfoque. Este, a diferencia de los que competen a la historia en sentido estricto, se caracteriza por la introducción de una noción distinta, la de memoria. Observamos que esta noción no es ajena a las preocupaciones de Guaman Poma, quien se propone explícitamente «hacer inmortal la memoria y nombre de los grandes señores antepasados, nuestros abuelos como lo merecieron sus hazañas» (Guaman Poma 2008 [1615]: 13 [7 {7}]).

En Francia, existe una tradición casi secular de estudios sobre el concepto de memoria, cuyas premisas se remontan a la década de 1920. La obra pionera al respecto fue *Los marcos sociales de la memoria* (1925), del sociólogo francés Maurice Halbwachs. En esta obra, el autor niega la existencia de recuerdos puramente individuales, pues uno siempre se encuentra influenciado por los grupos (social, étnico, familiar, etcétera) a los cuales pertenece. Halbwachs señala también que, en la memoria, solo subsisten fragmentos y por eso cada rememoración es una reconstrucción del pasado que recurre sistemáticamente al presente para sus arreglos. El tema de la memoria apareció nuevamente en la década de 1970, cuando los historiadores reflexionaron sobre la relatividad del conocimiento en historia. Según el diccionario francés *Robert*, la memoria es la «facultad de conservar y recordar estados de conciencia pasados y aquello con que están asociados»<sup>1</sup>. En este mismo diccionario, viene como tercera entrada<sup>2</sup> la «facultad colectiva de recordar»<sup>3</sup>. Se desprende de estas dos definiciones que el tema común, como era de esperar, es el pasado, es decir, «lo que fue», respecto a un momento presente. Luego, observamos que la memoria posee un doble carácter, individual y colectivo. La noción de «memoria colectiva» fue inventada por Halbwachs y después reutilizada en otras disciplinas que la sociología. El historiador francés Pierre Nora la define como el recuerdo o el conjunto de los recuerdos, conscientes o no, de una experiencia vivida y/o mitificada por una colectividad viva, añadiendo que este sentimiento del pasado es constitutivo de la identidad de dicho grupo (Nora 1978: 398). En resumidas cuentas, la memoria colectiva no es un conjunto de memorias individuales sino una sola memoria compartida por un grupo. Al mismo tiempo, esta memoria constituye su identidad.

---

<sup>1</sup> «Faculté de conserver et de rappeler des états de conscience passés et ce qui s'y trouve associé» (Robert 1995: 1381).

<sup>2</sup> La segunda entrada es la definición psicológica de la memoria. Por eso no la citamos aquí.

<sup>3</sup> «Faculté collective de se souvenir» (Robert 1995: 1382).

En esta contribución, nos interesaremos primero por los errores históricos presentes en la *Nueva corónica*, lo que nos conducirá, basándonos en trabajos contemporáneos, a detallar el proceso de reconstrucción del pasado al que se dedica el autor. Luego, trataremos de precisar las relaciones que unen su obra con la historiografía de su época, lo que nos pondrá en condiciones de definir su naturaleza exacta. Tras haber concluido que la *Nueva corónica* no compete a la historia, examinaremos la hipótesis alternativa, es decir, la que atribuye el papel preponderante a la memoria, sobre las bases que hemos expuesto en el párrafo anterior. Por fin, estudiaremos el contexto histórico en el que escribió Guaman Poma, lo que nos permitirá determinar en qué medida este contexto puede explicar la función esencial de la memoria en su evocación del pasado.

### La reconstitución del pasado

La evocación del pasado por Guaman Poma aparece esencialmente en las dos primeras partes de su manuscrito, dedicadas respectivamente al Perú prehispánico y a la Conquista. Cuando quiere convencer al lector de la veracidad de su relato, el cronista se respalda en el argumento de la calidad de sus fuentes: estas son «testigos de vista», lo que constituye una garantía de fiabilidad. Por el contrario, Guaman Poma considera que si las crónicas escritas por autores españoles están plagadas de errores, es porque carecen de «averiguación» (Guaman Poma 2008 [1615]: 876 [1078 {1088}]).

La realidad es muy distinta. Entre los investigadores que emprendieron una evaluación de la historicidad de la *Nueva corónica*, conviene citar a Georges Lobsiger, quien señala «contradicciones entre el relato de la conquista redactado por el cronista andino y la historia controlada»<sup>4</sup>. A título de ejemplo, el historiador suizo menciona la evocación de la muerte de Atahualpa. Sabemos que este fue estrangulado en Cajamarca —los españoles le aplicaron la pena del «garrote vil»—, pero nuestro cronista, mediante el escrito y el dibujo (Guaman Poma 2008 [1615]: 299 [391 {393}], y 297 [390 {392}]), lo hace morir degollado por los españoles. Aunque falsa, esta presentación no carece de significación, pues corresponde a una tradición cuyas reminiscencias encontramos tanto en la iconografía como en el teatro (los «dramas de la muerte del Inca») y que Guaman Poma sin duda consideraba como una fuente fiable.

---

<sup>4</sup> «Contradictions entre le récit de la conquête rédigé par le chroniqueur andin et l'histoire contrôlée» (Lobsiger 1961: 22).

El primer examen exhaustivo de las libertades que se tomó Guaman Poma con la historia forma parte del estudio general sobre el cronista y su obra que el historiador peruano Raúl Porras Barrenechea publicó en 1946 en el *Mercurio Peruano*<sup>5</sup>. Resulta que si las equivocaciones son numerosas en la parte relativa a la Conquista<sup>6</sup>, la que corresponde al Perú prehispánico es aún más distante de la verdad histórica. En ella, Guaman Poma emprende una reconstrucción cronológica (Ossio 1977: 43-58; Ossio 2008: 220-231) que le permite hacer coincidir la historia del Antiguo Mundo con la de las Indias. También afirma que los indios, antes de la llegada de los españoles, conocían la existencia de un dios único creador del universo, primero porque eran los descendientes de Adán y Eva, y luego porque habían sido evangelizados por San Bartolomé. Así, el cronista incluye a los indios en la historia bíblica o mejor dicho inscribe la historia bíblica en la de los indios.

Estas intervenciones manifiestas del autor, que transforman el relato histórico en lo que podríamos caracterizar como una reconstitución del pasado, responden exactamente a nuestras expectativas. En efecto, la intromisión de Guaman Poma no está motivada por la ignorancia ni el apego a la tradición ni tampoco obedece a fines personales. Su móvil es, pues, ideológico y sospechamos que se relaciona con el proyecto político del cronista.

Desde un punto de vista teórico, cabe recordar que el pasado no se crea a medida que pasa el tiempo. En realidad, adquiere existencia propia solo cuando tomamos conciencia de que un acontecimiento pertenece al pasado, lo que nos permite decir que el pasado tiene su arranque en el presente. El egiptólogo alemán Jan Assmann afirma que el pasado «no existe en estado natural»<sup>7</sup>, que «no nace de sí mismo [sino que] es el producto de una construcción»<sup>8</sup>. Este investigador se fundamenta en los trabajos de Maurice Halbwachs, quien considera que la reconstitución exacta del pasado no existe y que solo podemos acercarnos a ella<sup>9</sup>. Para explicar tal fenómeno, el sociólogo francés invoca el ejemplo de un adulto que descubre un libro de su infancia. Se espera entonces a que la lectura del libro despierte

---

<sup>5</sup> Este estudio, cuyo título es «El cronista indígena Felipe Huaman Poma de Ayala (¿1534-1615?)», fue objeto de una publicación más reciente en medio de otros trabajos del propio autor: Porras Barrenechea (1999: 51-122). La evaluación crítica del valor histórico de la *Nueva crónica* ocupa de la página 108 a la 115.

<sup>6</sup> Pizarro y Almagro habrían desembarcado juntos en Tumbes, cuando en realidad Almagro estaba en Panamá, reclutando soldados; Valverde habría sido franciscano, cuando en realidad era dominico, etcétera.

<sup>7</sup> «N'existe pas à l'état naturel» (Assmann 2010: 43).

<sup>8</sup> «Ne naît pas de lui-même, il est le produit d'une construction» (Assmann 2010: 80).

<sup>9</sup> «Ne peut jamais être qu'approché» (Halbwachs 1994: 89).

las sensaciones que tenía leyéndolo de niño y los recuerdos de su niñez. Pero no sucede así: en vez de sumirse en su pasado, el hombre tiene la decepción profunda de descubrir un libro nuevo. Según Halbwachs, para que uno volviera a encontrar sus impresiones de niño, «haría falta introducir nuevamente en él las nociones del niño»<sup>10</sup>, «conocer precisamente sus relaciones, sus intereses y sus gustos en aquel tiempo»<sup>11</sup>. El individuo en cuestión ya no forma parte de la categoría de los niños y tanto sus familiares como sus intereses han cambiado. Más generalmente, Halbwachs explica que el hombre piensa por y para los otros<sup>12</sup>, lo que significa, en el ámbito de la memoria, que ningún recuerdo puede ser realmente personal, pues siempre está relacionado con una entidad de dimensión mayor (Halbwachs 1994: 38). Aunque un individuo estuviera solo en el momento del acontecimiento fijado en su memoria, aparecería sin embargo condicionado por los grupos a los cuales pertenece, pues determinan su modo de pensar. La restitución del pasado depende, pues, de lo que nos rodea en el momento de la rememoración. La conclusión de Halbwachs es que no podemos restituir el pasado. Lo único posible es recrearlo partiendo del presente: «el recuerdo es en gran medida una reconstrucción del pasado gracias a datos que ha tomado prestados del presente»<sup>13</sup>. En resumidas cuentas, al querer restituir el pasado, el individuo o el grupo lo deforma necesariamente (Halbwachs 1994: 289) a causa de la influencia, sensible o insensible, del presente.

Esta teoría permite explicar la manera como Guaman Poma reconstruye el pasado, es decir, con arreglo a sus intereses en el momento de la redacción y más precisamente a los grupos a los cuales pertenece. El primer factor que cabe destacar es que Guaman Poma era un indio ladino. Rolena Adorno define a los ladinos como «quienes, siendo indios en el Nuevo Mundo, [habían] aprendido la lengua de los españoles y la [empleaban] para ayudar en las negociaciones entre la sociedad colonial de los españoles y la de los andinos» (Adorno 1992: 369). De ahí la distinción fundamental que los separaba del resto de los indios: mientras que estos últimos se caracterizaban esencialmente por su afiliación étnica, los primeros poseían un estatuto de intermediarios. Esto explica que encontremos en la obra de Guaman Poma elementos que pertenecen tanto a la memoria colectiva

---

<sup>10</sup> «Il faudrait réintroduire en lui les notions de l'enfant» (Halbwachs 1994: 95).

<sup>11</sup> «Connaître avec précision [son] entourage d'autrefois, [ses] intérêts et [ses] goûts à l'époque» (Halbwachs 1994: 88).

<sup>12</sup> El individuo adquiere sus recuerdos en la sociedad y por eso Halbwachs define la memoria individual a partir de sus dimensiones sociales.

<sup>13</sup> «Le souvenir est dans une très large mesure une reconstruction du passé à l'aide de données empruntées au présent» (Halbwachs 1968: 98).

andina como a la memoria colectiva europea y, más precisamente, cristiana. La pertenencia de Guaman Poma a un grupo intermedio permite entender su reorganización cronológica del pasado y su voluntad de entroncar a los indios con el resto de la humanidad imputándoles un origen bíblico. Ello le permite integrar a las poblaciones andinas en la historia universal tal como la percibe el grupo dominante.

Asimismo Guaman Poma se declara descendiente de miembros de la aristocracia indígena, en otros términos de caciques, lo que también influye en la manera como reconstruye la memoria colectiva andina. Un ejemplo revelador atañe a la actitud a primera vista sorprendente del cronista respecto a la Conquista: para él, esta sencillamente no existió, ya que los indios se sometieron inmediatamente y sin reserva a la Corona española (Guaman Poma 2008 [1615]: 130 [162 {164}], 285 [375 {377}], y 790 [957 {971}]). Aunque es contraria a la simple evidencia de los hechos, esta afirmación es coherente con otra que consiste en negar toda legalidad a la atribución a los encomenderos de tierras que antes pertenecían a los caciques andinos (Guaman Poma 2008 [1615]: 439 [550 {564}], y 791 [958 {972}]). Una relación directa une las dos afirmaciones: en la medida en que las cesiones de tierras que se efectuaron en beneficio de los encomenderos estaban justificadas por su participación en las operaciones de conquista, desmentir la existencia de esta última priva totalmente esta apropiación de legitimidad.

En definitiva, el manejo del pasado por Guaman Poma ilustra perfectamente la teoría de Halbwachs: la memoria colectiva es una reconstrucción del pasado que puede nacer de una iniciativa individual, pero siempre en la perspectiva de su adopción por un grupo y para satisfacer sus intereses presentes.

Por fin, en cuanto a la percepción del pasado, observamos cierta nostalgia en Guaman Poma. Este describe el pasado prehispánico como una edad de oro o, al menos, como un periodo fasto. Por ejemplo, en lo que concierne al periodo preinca, Nathan Wachtel (1971: 793-840) nota que la presentación de las dos primeras edades pone de realce el carácter virtuoso<sup>14</sup> de los indios, y que, en las dos siguientes, se destaca la idea de cultura<sup>15</sup>. En lo que al periodo inca respecta, son numerosos los elementos positivos subrayados por el cronista. Conviene admitir, sin embargo, que este último presenta de manera muy distinta las dos dinastías que, para él, constituyen esta época histórica. La primera dinastía, la de Tocay Capac, era superior a la segunda —los doce soberanos considerados

---

<sup>14</sup> A pesar de su carácter primitivo.

<sup>15</sup> A pesar del desorden y de la guerra.

como incas por la mayoría de los autores— desde el punto de vista religioso ya que no era idólatra. Según Guaman Poma, Tocay Capac «no tuvo ídolo ni ceremonias, fue limpio de eso hasta que comenzó a reinar [la] madre y mujer de Mango Capac Inga» (Guaman Poma 2008 [1615]: 64 [80 {80}]), lo que significa que el culto a los ídolos empezó precisamente cuando subió al trono el fundador de la segunda dinastía, Manco Capac, hijo de una hechicera notoria. Con todo, y es lo esencial, el cronista, aunque deplora la adopción de la idolatría, no imputa a Manco Capac y sus sucesores ninguna perversión moral a raíz de esta mutación religiosa, sino al contrario celebra la buena administración de los incas y el rigor de las leyes que impusieron a las poblaciones andinas, logrando así apartarlas de los vicios (el robo, la mentira, el alcoholismo, el adulterio, etcétera) que en su tiempo los españoles trajeron consigo al Perú. Al final de cuentas, el lector no puede dejar de concluir que el sistema sociopolítico propugnado por Guaman Poma en su obra con la designación de «buen gobierno» estaba ya plenamente realizado en el Imperio inca.

De nuevo, la presentación del pasado por Guaman Poma confirma prácticamente el punto de vista teórico de Halbwachs. Para este, la nostalgia del pasado —nostalgia que a menudo reviste la forma de un origen asimilado a una edad de oro— se explica por el hecho de que el pasado tiene su punto de partida en el presente (Halbwachs 1994: 106-110). El mentado sociólogo añade un argumento basado en la visión que los ancianos tienen del pasado. Ya que estos ya no desempeñan un papel notable en la sociedad presente, su tendencia natural es volverse hacia el periodo de su vida en el que asumían el rol más decisivo (Halbwachs 1994: 103-105). El resultado es la glorificación del pasado. Jan Assmann resume esta idea constatando que «cuanto más catastrófico e impenetrable es el presente, más salvador es el recuerdo de la historia»<sup>16</sup>.

En el caso de Guaman Poma, existe otra circunstancia que puede explicar su apego al pasado: era un cacique, es decir, el representante de una categoría social que, con la llegada de los españoles, perdió una parte sustancial del importante poder del que gozaba en el Perú prehispánico. De cierta manera, el fenómeno evidenciado por Halbwachs —la añoranza del pasado provocada por la pérdida de responsabilidades— se ejerce aquí de dos maneras: primera a causa de la vejez, que tiende naturalmente a desposeer a los ancianos de sus funciones; segunda a causa de la Conquista, que tuvo el mismo efecto pero de forma infinitamente más brutal, inesperada e ilegítima. En tales circunstancias, es doblemente comprensible que

---

<sup>16</sup> «Plus le présent est catastrophique et impénétrable, plus salvateur est le souvenir de l'histoire» (Assmann 2010: 265).

Guaman Poma haya querido presentar el Imperio inca, en el que su grupo social cumplía una función esencial, como modelo alternativo al de la sociedad colonial.

Por fin, Halbwachs señala que el presente ejerce una acción deformante en el pasado. Efectivamente, en el pasado, los hechos están como neutralizados, vale decir que sus efectos ya no se hacen sentir. En estas condiciones, el individuo o el grupo pierde de vista dichos efectos, aunque estos podían ser muy desagradables. No cabe duda de que no escaseaban las circunstancias de este tipo en el Imperio inca, pero Guaman Poma no las conocía. Por eso se vuelve hacia el pasado y lo idealiza, o al menos le atribuye numerosas cualidades.

Resumiendo, los fenómenos descritos por Halbwachs —el presente como punto de partida de la memoria; la neutralización del recuerdo— explican por qué y cómo Guaman Poma reconstruye el pasado andino en su *Nueva corónica*. El resultado es un pasado embellecido, presentado «tal como debería ser».

### Guaman Poma y la historiografía europea de su tiempo

Podemos interrogarnos sobre los motivos que llevaron a Guaman Poma a evocar el pasado prehispánico. Es cierto que tal evocación era necesaria para la formulación de su proyecto político porque, como ya lo vimos, lo justifica<sup>17</sup>. Además, el cronista afirma haber escrito su obra para servir al rey, al Papa y «a los fieles cristianos», de modo que el manuscrito puede ser considerado como una guía para una reforma política y espiritual. No obstante, también vimos que Guaman Poma escribió la *Nueva corónica* para «hacer inmortal la memoria y nombre de los grandes señores antepasados, nuestros abuelos como lo merecieron sus hazañas», lo que traduce explícitamente un deseo de conservación de la memoria e, implícitamente, un temor al olvido. De hecho, cuando el cronista describe retrospectivamente su estado de ánimo al redactar su obra, nos percatamos de que esta redacción se pareció en gran medida a una lucha contra el olvido. Entre otras dificultades, el hecho de que las sociedades andinas prehispánicas eran ágrafas transformaba el proyecto en un verdadero reto: el pasado que había que reconstituir era un pasado «sin escritura alguna no más de por los quipos y memorias y relaciones de los indígenas antiguos de muy viejos y viejas, sabios, testigos de vista» (Guaman Poma 2008 [1615]: 13 [8 {8}]), como lo dice el autor al principio de su crónica y

---

<sup>17</sup> Entre los hechos notoriamente contrarios a la verdad histórica que figuran en la *Nueva corónica* y que claramente obedecen a una función ideológica relacionada con el proyecto político de Guaman Poma, hemos mencionado los siguientes: la ausencia de toda conquista militar del Perú; la sumisión inmediata de los indígenas a la Corona española; el conocimiento por las poblaciones andinas prehispánicas de la existencia de un dios único y creador del universo.

«sin escrito ni letra alguna sino nomás de quipos y relaciones de muchos lenguajes» (Guaman Poma 2008 [1615]: 17 [11 {11}]), según declara algunas páginas más adelante. En estos dos pasajes, vienen enumerados los tres soportes andinos de la memoria: la tradición oral, los quipos y los «testigos de vista». Pues bien, los tres, en la época de Guaman Poma, resultaban amenazados por las consecuencias de la conquista y colonización del Perú, esto es, la caída demográfica, el proceso de aculturación y la modificación de las estructuras socioeconómicas que imponía nuevos modos de vida. Especialmente problemática a inicios del siglo XVII era, por razones evidentes, la existencia de testigos oculares del Imperio inca. Estos, no obstante, constituían el tipo de fuente al que el cronista daba más crédito, a juzgar por las críticas que dirige a sus homólogos españoles, cuyas obras —dice— carecen de «averiguación» (Guaman Poma 2008 [1615]: 876 [1078 {1088}]), aunque sobrevivían «testigos de bista hasta agora» (Guaman Poma 2008 [1615]: 876 [1078 {1088}]). Pese a este contexto desfavorable, Guaman Poma no se dio por vencido y emprendió su lucha contra el olvido. Así, consignó en su crónica lo que le parecía ser la historia andina verdadera.

En la perspectiva de esta lucha, era natural que el autor hubiera elegido el género llamado «crónica», especialmente adaptado a la narración del pasado. De ahí la estrecha afinidad, observada por Juan Ossio, que vincula la *Nueva corónica* con la tradición historiográfica europea: «la inclusión de las pautas historiográficas occidentales en la crónica es evidente a lo largo de ella» (Ossio 1976-1977: 199). Entre las pautas a las que se refiere el eminente historiador peruano, las más importantes eran supervivencias medievales. Una de ellas consistía en que la producción historiográfica, en los siglos XVI y XVII, seguía inspirándose esencialmente en los relatos de la vida de los monarcas. Testimonio de esta tendencia es el término «corónica», que su proximidad con «crónica» (del griego *khronos*, «tiempo») llevó a sustituirlo en determinada época, porque se entendía como «los hechos relacionados con la corona». Otro testimonio es la definición de «corónica» que figura en el diccionario de Covarrubias (1611): «la historia que trata de la vida de algún rey o vida de reyes, dispuesta por sus años y discurso de tiempo [...] Los reyes y príncipes deven leer o escuchar las crónicas donde están las hazañas de sus passados, y lo que deven imitar y huir» (Covarrubias 2003 [1611]: 362). La inclusión, en la *Nueva corónica*, de varias series de biografías (los incas, las *coyas*, los capitanes, los virreyes) demuestra que Guaman Poma seguía esta orientación y, al mismo tiempo, que las reglas del género biográfico le resultaban bastante familiares.

Otra herencia medieval es la relación íntima que unía la producción historiográfica del siglo XVI con la ética cristiana. En efecto, puesto que la historia era considerada

como la manifestación de la voluntad de Dios<sup>18</sup>, un componente importante del papel del historiador era la función de moralista<sup>19</sup>. Ahora bien, esta característica está omnipresente en la obra de Guaman Poma, cuyos prólogos y epílogos rebosan de consideraciones morales<sup>20</sup>. Entre otras influencias religiosas, Rolena Adorno recalcó la de la retórica cristiana, en particular de los sermones, en el discurso del cronista andino (Adorno 1991 [1986]).

Por fin, es manifiesta la intención enciclopédica del autor de la *Nueva coronica*. Desde el punto de vista histórico, por ejemplo, el relato del autor abarca la integridad de la historia mundial, empezando con Adán y Eva para terminar con el periodo contemporáneo, pero lo mismo se podría decir en los demás ámbitos, por ejemplo social (descripción de la totalidad de las categorías sociales) o geográfico. Ello también corresponde a una de las características de la historiografía del siglo XVI, heredada, como las dos anteriores, de la Edad Media.

Dicho esto, la visión de la crónica como un género estereotipado y, por ende, totalmente desconectado de la realidad histórica, sería profundamente errónea. El papel del cronista consistía también en informar al lector, misión que los autores generalmente tomaban muy en serio, aunque se toleraba cierta dosis de ficción en la evocación del pasado<sup>21</sup>. Ossio escribe que, en el siglo XVI, había «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» (Ossio 1976-1977: 185). Más precisamente, para Antonio Maravall, la experiencia constituía la base del conocimiento verdadero (Ossio 1976-1977: 184), lo que, en el ámbito histórico, significa que el uso de testimonios condiciona la veracidad de un discurso. Pedro Cieza de León escribe al respecto: «estos indígenas 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 indígenas comunes, en

---

<sup>18</sup> El cronista andino considera que la conquista y la colonización no son sino las consecuencias directas de las artimañas de Lucifer (Guaman Poma 2008 [1615]: 789; 955 [969]).

<sup>19</sup> El historiador desempeñaba una triple función: informar, educar moralmente y educar políticamente.

<sup>20</sup> En el siglo XVI, la biografía española mantuvo su fidelidad a los prototipos medievales de la canción de gesta y la hagiografía. Francisco López de Gómara consideraba que era imprescindible destacar los vicios de los protagonistas de un relato para que este fuera comprensible. Fernán Pérez y Guzmán se interesaba por el aspecto moral después de haber trazado el retrato físico de un personaje. Diego Rodríguez de Almela organizaba su discurso en torno a temas morales. Para él, las anécdotas no eran sino ejemplos destinados a ilustrar los principios éticos.

<sup>21</sup> Sobre esta cuestión, véanse los trabajos de Mitre Fernández (2003: 80), Rabasa (2002 [1993]: 74) y Esteve Barba (1964: 9).

todo lo que saben no se ha de tener, porque ellos lo afirmen, por verdad»<sup>22</sup>. De estas consideraciones inferimos que los principales criterios de selección de los testigos oculares eran la edad —sinónimo de sabiduría— y el nivel social. No puede sorprendernos, en estas condiciones, que Guaman Poma declare haberse basado en «relaciones de los yndios antiguos de muy biejos y biejas sabios testigos de vista» (Guaman Poma 2008 [1615]: 13-14 [8 {8}]) ni que reproche a ciertos autores españoles no haber utilizado dichos testimonios cuando «hay testigos de vista hasta ahora que [...] son señores príncipes y principales que duraron sus vidas más de tiempo de docientos años» (Guaman Poma 2008 [1615]: 876 [1078 {1088}]). Al leer tales citas, es visible que el cronista andino efectuó la selección de sus testigos conforme a los criterios vigentes en la historiografía española. Así, seguramente, pensaba garantizar la autenticidad de sus relatos.

En resumidas cuentas, es indiscutible que la *Nueva corónica* se inscribe en la historiografía de los siglos XVI y XVII, tanto desde el punto de vista metodológico (la selección de los testigos) como en lo que al contenido respecta (ejemplaridad, biografías).

### ¿Historia o memoria?

Ahora nos toca contestar a la pregunta siguiente: ¿corresponde la *Nueva corónica* a la historia o la memoria? En efecto, los resultados que se desprenden de las dos secciones anteriores resultan profundamente antinómicos: por un lado, es innegable que en su obra Guaman Poma se dedica a reconstruir el pasado, lo que es contradictorio con su misión de historiador; pero, por otro lado, no es menos cierto que sigue impecablemente las reglas de la historiografía de su tiempo, y es sin duda para hacer hincapié en esta paradoja que Rolena Adorno califica el discurso del cronista indio de «supuestamente historiográfico» (Adorno 1991 [1986]: 183). Postulando la hipótesis de que la solución del enigma se encuentra en la noción de «memoria» a la que aludimos al principio de este trabajo, profundizaremos el contenido de este concepto y sus diferencias con el de «historia».

Aunque los dos términos pueden parecer muy cercanos, varios investigadores se esforzaron en identificar los matices que los separan. Según el medievalista francés Jacques Le Goff, la memoria «no es más que uno de los objetos de la historia»<sup>23</sup>. El antropólogo Joël Candau completa esta constatación indicando que los objetivos

<sup>22</sup> Ossio (1976-1977: 193) citando a Cieza de León (1967 [1553]: 239).

<sup>23</sup> «La mémoire [...] n'est qu'un des objets de l'histoire» (Le Goff 1993: 43).

de las dos categorías son distintos: el de la historia es la exactitud, mientras que la memoria solo requiere la verosimilitud. Pero hay otras diferencias, así expuestas por el mismo estudioso:

Si la historia se propone esclarecer el pasado lo mejor posible, la memoria trata más bien de instaurarlo [...]. La historia intenta revelar formas del pasado, la memoria las modela [...]. La historia puede contribuir a legitimar, pero la memoria es fundadora. Mientras que la historia se esfuerza en mantener las distancias con el pasado, la memoria intenta fusionarse con él<sup>24</sup>.

Reformulando ideas de Halbwachs, Jan Assmann insiste por su parte en la función social de la memoria:

[La memoria colectiva] se esfuerza en presentar [al grupo] una imagen de su pasado en la que pueda reconocerse en cada etapa, minimizando pues los cambios más profundos [mientras que la historia] considera estos periodos de estabilidad como intervalos “vacíos” y solo califica de acontecimientos históricos los procesos y acontecimientos en los que se observa el cambio<sup>25</sup>.

A la luz de estos fragmentos, resulta evidente que el contenido de la *Nueva corónica* tiene mucho más que ver con la memoria que con la historia. Si nos referimos a los criterios definidos por Candau, forzoso es admitir que Guaman Poma no procura esclarecer el pasado sino instaurarlo, como lo prueba el título completo de su obra: *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Luego, aunque el cronista andino pretende relatar la historia verdadera del Perú, en realidad modela el pasado, como ya lo vimos. También es manifiesto que no persigue ninguna meta legitimadora: lejos de elogiar el orden presente, lo critica severamente proponiendo al rey reformas de tal envergadura que su puesta en práctica equivaldría a un cambio radical de sistema económico y político. Es verdad que el sistema alternativo propuesto se inspira en gran medida en la sociedad incaica, presentada por Guaman Poma como un mundo ideal, exento de los vicios del Perú colonial. Pero, precisamente porque dicho modelo es el resultado de una reconstrucción y que difiere de la verdadera sociedad inca en puntos esenciales —el de mayor peso es la religión—, no podemos hablar de legitimación sino de

---

<sup>24</sup> «Si l'histoire vise à éclairer du mieux possible le passé, la mémoire cherche plutôt à l'instaurer [...]. L'histoire cherche à révéler des formes du passé, la mémoire les modèle [...]. L'histoire peut venir légitimer, mais la mémoire est fondatrice. Là où l'histoire s'efforce de mettre le passé à distance, la mémoire cherche à fusionner avec lui» (Candau 1996: 56-57).

<sup>25</sup> «[La mémoire collective] s'efforce de présenter [au groupe] une image de son passé où il puisse se reconnaître à tous les stades, minimisant donc les changements plus profonds [tandis que l'histoire] considère ces périodes de stabilité comme des intervalles “vides” et ne qualifie de faits historiques que les processus et événements où s'observe le changement» (Assmann 2010: 39).

fundación. Por fin, es también notoria, a veces, la voluntad del cronista de abolir toda distancia entre el pasado del presente. Un ejemplo aclarador al respecto es el mapa del reino de las Indias (Guaman Poma 2008 [1615]: 812-813 [983-984 {1001-1002}]). Situado en los capítulos finales de la *Nueva corónica*, este mapa se refiere sin duda al mundo andino conocido por Guaman Poma, como lo atestiguan las indicaciones de ciudades que, sin excepción, son las del Perú colonial, así como los escudos del Papa y del Rey de España. Empero, aparecen claramente en el dibujo dos diagonales que determinan un centro y cuatro sectores, los cuales corresponden respectivamente al Cuzco, antigua capital de los incas, y los cuatro *suyus* del Tahuantinsuyu. Es más, cada una de estas cinco entidades está simbolizada por un escudo y encarnada por una pareja real autóctona, supuestamente prehispánica. Significativo del mismo deseo de borrar la frontera entre el pasado y el presente, aunque en sentido opuesto al caso anterior, es el calendario inca de Guaman Poma, en el que, al lado de descripciones de ritos paganos, encontramos indicaciones sobre las faenas agrícolas de cada mes con fórmulas como «hasta hoy lo hacen y lo siguen» (Guaman Poma 2008 [1615]: 177 [235 {237}]) o «hasta ahora lo usan» (Guaman Poma 2008 [1615]: 180 [239 {241}]), que tienden a actualizar el pasado prehispánico. Esta actualización viene acentuada por su inclusión en un calendario cuyas divisiones, por su naturaleza misma, se repiten, estables, en el tiempo.

En lo que a los criterios de Assmann respecta, notamos que la idea de una memoria que «se esfuerza en presentar [al grupo] una imagen de su pasado en la que pueda reconocerse en cada etapa» —y, podríamos añadir, conforme a su situación presente— está vigente en la *Nueva corónica*. Esta, en efecto, tiene la particularidad de dividir el pasado prehispánico en una sucesión de fases pero sin discriminarlas desde el punto de vista moral. La visión resultante es, pues, uniformemente favorable, pues cada edad puede valerse de aspectos positivos como la virtud de sus poblaciones, el alto grado de su cultura o la sabiduría de sus gobernantes. También se verifica el otro criterio de Assmann —la insistencia de la memoria en los periodos de estabilidad— si consideramos que el capítulo relativo a la Conquista, que es el único en relatar verdaderos acontecimientos históricos, tiene apenas setenta páginas, cuando la evocación del pasado prehispánico, que ocupa más de cuatrocientos cincuenta, pasa por alto las transiciones entre las diferentes edades para interesarse casi exclusivamente por los aspectos sociales, políticos, culturales y religiosos.

A estas consideraciones se podría replicar que Guaman Poma no era una excepción y que la utilización del pasado con fines ideológicos era una tendencia general entre los cronistas de Indias, fueran indios, mestizos o españoles. Es lo que sugiere Ossio al observar en la *Nueva corónica* una «actitud utilitarista hacia el pasado

característica del régimen colonial» (Ossio 1976-1977: 199). Pero esta objeción, por acertada que sea, no significa que todos los cronistas se sirvieron del pasado con la misma óptica. Ahí interviene una nueva diferencia entre los conceptos de historia y memoria. La historia, ya lo hemos notado, admite sin dificultad cierta conexión entre el pasado y el presente, generalmente —es el caso de la gran mayoría de las crónicas de autores españoles— en la perspectiva de la legitimación de este por aquel, pero el futuro le resulta totalmente ajeno. La memoria, en cambio, supone una orientación hacia el futuro. Es lo que afirma el filósofo francés Paul Ricœur, para quien la memoria está «en correlación con la evolución del presente y la proyección del futuro»<sup>26</sup>. Joël Candau dice prácticamente lo mismo, con una precisión tal vez superior: «recordar consiste en configurar en el momento presente un acontecimiento pasado en el marco de una estrategia para el futuro»<sup>27</sup>. ¿Concuerdan estas definiciones con el propósito que perseguía Guaman Poma al redactar su obra? En la medida en que la *Nueva corónica* se centra en un amplio proyecto de reformas políticas y sociales, y que por definición todo proyecto —literalmente, la acción de proyectarse— implica miras al futuro, la respuesta es necesariamente positiva.

Fundamentalmente, la crónica de Guaman Poma consta de tres partes que, a grandes rasgos, podríamos calificar respectivamente de histórica (el Perú prehispánico y la conquista), sociológica (las diversas categorías de la sociedad colonial) y política (el proyecto de reformas del cronista). La coherencia interna de la obra reside en la estrecha relación funcional que une estas partes, sirviendo las dos primeras de base para el desarrollo de la tercera. Dicho de otra manera, la reconstrucción del pasado (primera parte) está puesta al servicio del futuro (tercera parte), lo que coincide con la definición de Candau y atestigua el papel determinante de la memoria en el proceso de creación de la *Nueva corónica*.

### **El contexto histórico de la elaboración de la *Nueva corónica*: la ruptura**

Hasta ahora, nos hemos interesado esencialmente por las características propias de la memoria por oposición a la historia, dejando de lado la cuestión de las necesidades a las que obedece la primera. Ahora trataremos de identificar estas necesidades, es decir, las circunstancias que, en determinada población y en un momento dado, suscitan el deseo de memoria. A priori, nos parece lógico buscarlas en el contexto histórico de la elaboración de las obras inspiradas por tal deseo.

---

<sup>26</sup> «En conjonction avec l'évolution du présent et la projection du futur» (Ricœur 2000: 98).

<sup>27</sup> «Se souvenir consiste à configurer présentement un événement passé dans le cadre d'une stratégie pour le futur» (Candau 1996: 31).

El historiador Jacques Le Goff nos brinda un primer elemento de respuesta cuando afirma que «la memoria es necesaria para los hombres y las sociedades [porque] la represión o la amnesia pueden originar grandes traumas»<sup>28</sup>. Aunque aquí, el factor que activa la memoria es negativo —la voluntad de evitar traumas—, lo que no responde plenamente a nuestras expectativas, no deja de ser interesante la conexión establecida por Le Goff entre trauma y memoria. Se nos ocurre que, a la inversa, el deseo de memoria tal vez pueda nacer de un trauma.

De hecho, al analizar el contexto de la aparición de los grandes relatos míticos o épicos de la Grecia antigua, Jan Assmann se percató de que estaba relacionado con un periodo de crisis o ruptura. Especialmente, el investigador alemán estudió el caso de Homero, intentando saber en qué circunstancias, en la Grecia del siglo VIII a. C.<sup>29</sup>, compuso poemas épicos que narraban acontecimientos de quinientos años de antigüedad. Assmann concluye emitiendo la hipótesis de que la «profunda ruptura cultural y social [ocurrida] entre la sociedad micénica<sup>30</sup> y la sociedad arcaica permite la constitución de un “pasado” en el sentido de edad heroica»<sup>31</sup>. Las obras de Homero describen un estilo de vida aristocrático, una sociedad caballeresca, guerrera e individualista, es decir, provista de los valores de la época micénica, acabada ya desde hacía más de cuatro siglos<sup>32</sup>. Según Assmann, el siglo VIII fue un periodo de cambios profundos. Uno de ellos fue el fin de una tradición oral viva que se encarnaba en la epopeya heroica, es decir, precisamente el género de predilección de una sociedad aristocrática. Ahora bien, esta sociedad estaba desapareciendo en la época de Homero. Los investigadores señalan que hubo, a partir del 800 aproximadamente, un importante crecimiento demográfico<sup>33</sup> y que esta superpoblación tuvo como

---

<sup>28</sup> «La mémoire est nécessaire aux hommes et aux sociétés. Le refoulement de la mémoire ou l'amnésie peuvent être la source de graves traumatismes» (Le Goff 1993: 34).

<sup>29</sup> Los investigadores estiman que la *Iliada* y la *Odisea* aparecieron en 760 a. C. aproximadamente.

<sup>30</sup> Al periodo micénico (siglo XV-siglo XII a. C.) sucedieron los llamados siglos oscuros, de los que se sabe muy poco. Parece haber sido una época de regresión social, cultural, económica y demográfica, como lo dice Snodgrass 1986 [1980]: 39, y también la época en la que los griegos perdieron la escritura. A partir del siglo VIII, Grecia entró en el llamado periodo arcaico.

<sup>31</sup> «La profonde rupture culturelle et sociale entre la société mycénienne et la société archaïque permet la constitution d'un "passé" au sens d'un âge héroïque» (Assmann 2010: 243).

<sup>32</sup> Hace tiempo ya que se sabe que el mundo descrito por Homero no corresponde a la realidad histórica. Los estudiosos se inclinan a pensar que podría ser una mezcla de varios periodos: el de los micénicos (lo que explicaría que los héroes de Homero obedecen a un ideal caballeresco, Corvisier 1996: 23), los siglos oscuros y el periodo contemporáneo del poeta griego.

<sup>33</sup> Los investigadores coinciden en que hubo un aumento demográfico, pero no están de acuerdo en cuanto a la importancia del fenómeno. Corvisier, por ejemplo, piensa que Anthony Snodgrass lo ha sobrestimado (Corvisier 1996: 13).

consecuencia la expansión griega, llamada colonización<sup>34</sup>, en el Mediterráneo. Esto mismo puede explicar la aparición, en el mismo periodo, de la *polis*. Además, Grecia conoció entonces una crisis social con el enriquecimiento de los terratenientes y el aumento —relacionado con la superpoblación— de la proporción de pobres, principalmente en las zonas rurales. Aquella época también fue marcada por la aparición de la moneda y la reaparición de la escritura<sup>35</sup> y de la metalurgia. En resumidas cuentas, en el siglo VIII, Grecia pasó de un mundo de grandes espacios, dominado por una nobleza acostumbrada a una vida libre, a las dimensiones exiguas de la *polis* y otros inconvenientes que le eran inherentes (Assmann 2010: 72).

Si existió realmente<sup>36</sup>, Homero vivió precisamente en aquel periodo de profundas transformaciones sociales. Su actividad de poeta se explica por un presente que él mismo consideraba como insatisfactorio y que lo indujo a volverse hacia el pasado, símbolo de identidad. Se empeñó, pues, en salvar una tradición épica que hasta entonces se transmitía oralmente y que era constitutiva de la identidad del grupo aristocrático en vía de desaparición. Este grupo se reconocía en la *Iliada* y la *Odisea*, cuyos valores caballerescos reflejaban sus ideales. Leía su propio pasado en los dos poemas homéricos.

En la Grecia del siglo VIII en plena mutación, el deseo de memoria revistió, pues, la forma de la creación de los poemas de Homero. Pero otros fenómenos de índole cultural pudieron nacer del mismo deseo. Así, Snodgrass señala que «el gusto por las antigüedades es una actitud frecuentemente atestiguada en la poesía homérica»<sup>37</sup>. En todo caso, estos ejemplos abogan por la tesis de una vinculación entre ruptura social y necesidad de memoria: los griegos se volvieron

---

<sup>34</sup> Michel Gras hace notar que el verbo griego *apoikein*, que a grandes rasgos corresponde a «colonizar», significa en realidad «vivir a distancia» (Gras 1995: 122).

<sup>35</sup> En el periodo micénico, existía un sistema que los estudiosos denominan lineal B. Se supone que solo lo utilizara una burocracia de Estado. Eso explicaría su desaparición, que coincide con la de los palacios micénicos en los años 1200 a. C. Los investigadores no encontraron ningún elemento que permitiera afirmar la existencia de un sistema de escritura durante los siglos oscuros. En cambio, saben que el alfabeto fenicio fue adoptado hacia el 750 a. C., quizá primero por motivos comerciales (Snodgrass 1986 [1980]: 94-95).

<sup>36</sup> Entre los especialistas, existe un debate sobre la historicidad de la existencia de Homero y el carácter escrito u oral de sus poemas. Sin embargo, esta cuestión no afecta nuestro razonamiento, pues, de todas formas, es cierto que la *Iliada* y la *Odisea* aparecieron en un momento de cambio muy profundo, de ruptura con la sociedad anterior. Lo que estos poemas salvan del olvido son los valores que estaban desapareciendo.

<sup>37</sup> «Le goût des antiquités est une attitude largement attestée dans la poésie homérique» (Snodgrass 1986 [1980]: 83).

hacia un pasado supuestamente heroico porque la sociedad en la que vivían estaba cambiando radicalmente. Así intentaban recuperar o, mejor dicho, evitar perder su identidad. Para Assmann, en las obras de Homero, «la codificación del recuerdo del modo de vivir micénico que se desarrollaba a finales de la edad de bronce ya sirve para tapar una ruptura en la tradición»<sup>38</sup>.

Para confirmar la hipótesis de una relación entre ruptura social y memoria, quisiéramos invocar otro ejemplo, muy distinto del primero, pues compete a la Francia contemporánea. En la década de 1970, el historiador francés Pierre Nora propuso la noción de «lugar de memoria» (*lieu de mémoire*), concebido como un lugar, material o no, en el que se encarna la memoria nacional y que, como tal, es un símbolo de identidad. Explicitando su concepto, Nora escribe que «el lugar de memoria es una noción abstracta, puramente simbólica, destinada a extraer la dimensión memorial de objetos que pueden ser materiales, pero también y sobre todo inmateriales, como locuciones, refranes, palabras claves»<sup>39</sup>. Otro punto de vista es el de Willem Frijhoff, para quien los lugares de memoria son como «una herramienta que permite identificar los contornos o el orden interno de la identidad nacional»<sup>40</sup>. El mismo investigador considera que la identidad resulta de un trabajo de selección de la memoria mediante un proceso de apropiación o de rechazo de las cualidades percibidas. Añade que «los lugares de memoria no son realmente lugares en los que elementos de memoria se ofrecen como tantos objetos, sino ocasiones concretas en las que una colectividad se apropia de una tradición o un valor que reconoce como significativo para su identidad, lo hace suyo»<sup>41</sup>.

Ya que el deseo de memoria nace en contextos específicos que tratamos de identificar, podríamos preguntarnos si los mismos contextos también favorecen la aparición de los lugares de memoria. La lectura de Nora nos induce a contestar de manera afirmativa. El historiador observa que los lugares de memoria emergen en las épocas de crisis, cuando la sociedad se siente desarraigada, insegura del porvenir,

---

<sup>38</sup> «Chez Homère lui-même, la codification du souvenir du mode de vie mycénien en cours à la fin de l'âge de bronze sert déjà à colmater une rupture dans la tradition» (Assmann 2010: 268).

<sup>39</sup> «Le lieu de mémoire est une notion abstraite, purement symbolique, destinée à dégager la dimension mémorielle d'objets qui peuvent être matériels, mais autant et surtout immatériels, comme des formules, des devises, des mots-clés» (Nora 1993: 3).

<sup>40</sup> «Un outil permettant d'identifier les contours ou l'ordonnance interne de l'identité nationale» (Frijhoff 1993: 61).

<sup>41</sup> «Les lieux de mémoire ne sont pas tant des lieux où des éléments de mémoire s'offrent comme autant d'objets, mais des occasions concrètes où une collectivité s'approprie, fait sienne, une tradition ou une valeur qu'elle reconnaît comme signifiante pour son identité» (Frijhoff 1993: 63).

circunstancias que suscitan reacciones de afirmación colectiva; por ejemplo, en caso de confrontación con el extranjero (Nora 1993: 10). Es manifiesta la concordancia con los factores que, según Assmann, estimulan la memoria.

El caso de la Francia contemporánea es muy significativo al respecto. Pim den Boer nota que Pierre Nora empezó a interesarse por los símbolos de la identidad francesa en la época del fortalecimiento de la Unión Europea, el cual corría parejo con una pérdida de importancia de los Estados miembros. El historiador holandés concluye que «en el momento preciso en que Francia se entrega a la Europa sin fronteras, [Nora] quiere determinar la especificidad francesa»<sup>42</sup>. En *Les lieux de mémoire*, el propio Nora justifica su tema de estudio aduciendo que «la desaparición rápida de [la] memoria nacional [francesa le] había parecido llevar a un inventario de los lugares en los que se había encarnado»<sup>43</sup>. Así, el hecho de que Nora sintió la necesidad de investigar sobre el tema de la memoria y la identidad nacionales traduce la toma de conciencia de cierto peligro, o al menos cierta inquietud, acerca de la perpetuación de las mismas.

Por muy disímiles que sean y pese a la enorme distancia cronológica que los separa, los dos ejemplos evocados antes tienen en común los elementos siguientes: primero, la existencia de individuos que encarnan a un grupo social que, entre otras funciones, desempeña el papel de portador de una tradición o identidad; segundo, una situación de crisis o ruptura que amenaza la existencia de este grupo. El resultado es la creación o la recreación de un pasado<sup>44</sup>.

Los mismos elementos estaban presentes en la sociedad andina de los siglos XVI y XVII. Tras la Conquista y la desaparición del Imperio inca, la crisis y la ruptura se manifestaron en forma de una trágica caída demográfica y del trastorno de las estructuras socioeconómicas prehispánicas a consecuencia de diversos factores, como la imposición del sistema de las reducciones. Por su parte, el grupo autóctono dominante —los caciques—, aunque pudo preservar una parte de sus posiciones de poder, perdió su preeminencia cultural con la evangelización y sufrió, por parte de las autoridades españolas, una política de marginación progresiva que puso su existencia en peligro. Quien se hizo el portavoz de los caciques para salvar la tradición y el pasado andinos fue

---

<sup>42</sup> «Au moment même où la France se donne à l'Europe sans frontières, [Nora] veut déterminer la spécificité française» (Boer 1993: 17).

<sup>43</sup> «La disparition rapide de [la] mémoire nationale [française lui] avait semblé appeler un inventaire des lieux où elle s'était incarnée» (Nora 1984: vii).

<sup>44</sup> Jan Assmann lo había advertido cuando escribía (2010: 30) que una ruptura mayor en la continuidad y la tradición podía engendrar un pasado.

Guaman Poma de Ayala. Al leerlo, es visible que el temor al olvido de la tradición y del pasado, como a la pérdida de la identidad de su categoría social, fue un elemento determinante en la elaboración de la *Nueva corónica*.

Para concluir esta sección, quisiéramos evocar una característica esencial del trabajo de rescate del pasado: su artificialidad. En efecto, si alguien siente la necesidad de desarrollar este trabajo, esto generalmente significa que el olvido ha empezado a imponerse. Es lo que quiere decir Maurice Halbwachs cuando nota que si un recuerdo subsiste, no hace falta asentarlos (Halbwachs 1968: 68). En la misma óptica, Nora escribe que hay lugares de memoria cuando ya no hay «medios de memoria»<sup>45</sup> y que los lugares de memoria «son ante todo restos»<sup>46</sup>. El historiador añade que los mismos:

Nacen y viven del sentimiento de que ya no hay memoria espontánea, que hace falta crear archivos [...] porque estas operaciones ya no son naturales [...] si lo que defienden no estuviera amenazado, no sería necesario construirlos [...]. Cuanto menos se vive la memoria desde el interior, más se necesita un soporte exterior<sup>47</sup>.

En suma, la regla es volverse hacia el pasado cuando está por desaparecer. Conviene precisar, sin embargo, lo que significa «volverse hacia el pasado» en un contexto en que el recuerdo tiende a extinguirse en el seno del grupo que tradicionalmente lo mantenía vivo. Pierre Nora plantea un problema crucial cuando escribe que en caso de ruptura es necesario despertar una cantidad de memoria suficiente para que exista la posibilidad de su encarnación (Nora 1984: xvii), vale decir que la sociedad esté en condiciones de reconocerse en el pasado recreado. El único recurso, entonces, es la escritura. Para Halbwachs, «cuando la memoria de una serie de acontecimientos ya no tiene como soporte un grupo [...], el único método para salvar tales recuerdos es sentarlos por escrito»<sup>48</sup>. Invirtiendo causa y consecuencia, Assmann dice lo mismo: «ahí donde la tradición toma la forma de un texto estabilizado y objetivado en señales escritas [...] una ruptura ya se produjo»<sup>49</sup>.

---

<sup>45</sup> «Milieux de mémoire» (Nora 1984: xvii).

<sup>46</sup> «Ce sont avant tout des restes» (Nora 1984: xxiv).

<sup>47</sup> «[Ils] naissent et vivent du sentiment qu'il n'y a plus de mémoire spontanée, qu'il faut créer des archives [...] parce que ces opérations ne sont plus naturelles [...] si ce qu'ils défendent n'était pas menacé, on n'aurait pas non plus besoin de les construire [...] moins la mémoire est vécue de l'intérieur, plus elle a besoin de support extérieur» (Nora 1984: xxiv-xxvi).

<sup>48</sup> «Quand la mémoire d'une suite d'événements n'a plus pour support un groupe [...] alors le seul moyen de sauver de tels souvenirs, c'est de les fixer par écrit» (Halbwachs 1994: 83).

<sup>49</sup> «Là où la tradition prend la forme d'un texte stabilisé et objectivé dans des signes écrits, [...] une rupture s'est déjà produite» (Assmann 2010: 90).

Tal fue la tarea que cumplieron Homero al escribir la *Iliada* y la *Odisea*, Pierre Nora al publicar *Les lieux de mémoire* y... Guaman Poma al redactar la *Nueva corónica*.

### **El contexto histórico de la elaboración de la *Nueva corónica*: la dominación extranjera**

En la sección que acabamos de cerrar, nos hemos centrado en situaciones de amenaza de pérdida de identidad de un grupo social portador de un pasado. Las causas de estas situaciones diferían —demográficamente (fuerte crecimiento de la población) en la Grecia del siglo VIII a. C., políticamente (integración en una entidad supranacional) en la Francia contemporánea— aunque, en los dos casos, su efecto fue idéntico, es decir, una ruptura social. Ahora bien, entre los fenómenos que engendran tales rupturas, hay uno que merece un estudio específico: la dominación extranjera, de la que Assmann dice que «se legitima retrospectivamente y se inmortaliza prospectivamente»<sup>50</sup>. Como tal, la dominación extranjera es destructora de la identidad del grupo dominado y, por consiguiente, resulta ser un potente estimulador de la memoria. Examinaremos a continuación dos ejemplos que nos parecen especialmente significativos.

Evocaremos primero el caso del Egipto antiguo, más precisamente el de los templos del periodo tardío<sup>51</sup>, en los que Jan Assmann ve muestras de lo que llama un «discurso monumental» (Assmann 2010: 155-156)<sup>52</sup>. El egiptólogo señala dos evoluciones importantes en la decoración interior, una cuantitativa y la otra cualitativa. La primera consiste en un aumento, constante desde el Antiguo Imperio, de la cantidad de obras de arte, concomitante con el hecho de que los artistas tardíos ya no pintaban como antes en las paredes solamente sino también en los techos y columnas. Aparte de ello, se incrementó considerablemente el número de jeroglíficos, el cual pasó de setecientos a siete mil. Desde el punto de vista cualitativo, los pintores del periodo tardío ya no se proponían solo explicar las prácticas rituales inherentes a cada sala sino además exponer elementos cosmológicos, geográficos, teológicos y míticos sobre la ética de los sacerdotes, las ordenanzas y las prohibiciones propias del templo, etcétera, en una óptica que podríamos calificar a la vez de didáctica y casi enciclopédica. Assmann añade

---

<sup>50</sup> «Se légitime rétrospectivement et s'immortalise prospectivement» (Assmann 2010: 64).

<sup>51</sup> El periodo tardío se extiende desde la primera dinastía persa (525 a. C.) hasta la anexión de Egipto por Roma en 30 a. C.

<sup>52</sup> El egiptólogo considera que los templos eran un medio de comunicación que reagrupaba la escritura, el arte y la arquitectura.

que el Egipto tardío se esforzaba en alejarse lo menos posible de los modelos artísticos del pasado (Assmann 2010: 158). Ahora bien, estas transformaciones cualitativas, que tienen una relación evidente con la memoria, coinciden con el primer periodo de dominación persa<sup>53</sup>. En aquella circunstancia, por primera vez en su historia, Egipto fue sometido política y culturalmente por una potencia exterior, lo que desencadenó una movilización. Entre las dos épocas de dominación persa, reinaron dos grandes constructores, Nectanebo I y Nectanebo II<sup>54</sup>, quienes mandaron a construir templos cubiertos de inscripciones, «codificando, pues, la tradición en forma monumental»<sup>55</sup>. Este ambicioso programa arquitectural puede ser considerado como una reacción ante la situación de postración que marcaba el periodo anterior.

La conquista por Alejandro Magno del Imperio persa —en el que Egipto había sido reincorporado desde hacía una década— abrió el periodo llamado helenístico<sup>56</sup>, que vio imponerse el lenguaje del arte griego en todo el espacio mediterráneo. Según Jan Assmann, la helenización constituyó una ruptura mayor que trajo consigo profundas transformaciones en las regiones afectadas por este fenómeno (Assmann 2010: 178). Como en los casos anteriores, a raíz de esta mutación se desarrolló un intenso trabajo sobre el pasado que motivó numerosos textos metaculturales: en Mesopotamia, aparecieron las grandes bibliotecas palatinas; en Palestina, notables obras jurídicas e historiográficas; en la propia Grecia, se estableció el texto de los poemas homéricos y nació la historiografía (Assmann 2010: 177). En este torrente irresistible de helenización, la resistencia vino de Egipto, cuya cultura fue la única en conservar sus formas tradicionales. Assmann advierte que las construcciones del periodo tardío<sup>57</sup> «se dan exteriormente como la quintaesencia de la arquitectura egipcia tradicional. Se trata de una reforma que se encamina hacia una vuelta a los

---

<sup>53</sup> La primera dominación persa de Egipto empezó en 525 a. C. y terminó en 402 a. C. La segunda empezó en 343 a. C. y terminó en 332 a. C. con la conquista de Egipto por Alejandro Magno.

<sup>54</sup> Ambos faraones formaban parte de la trigésima dinastía. El reino de Nectanebo I (380-362 a. C.) fue el punto de partida del último renacimiento del arte y la potencia egipcios. Fue un gran constructor —o reconstructor— de templos. Por ejemplo, hizo renovar los templos de Luxor y Filae. También hizo construir Hibis, templo dedicado a Amón, otro templo en Abidos y desarrolló el sitio de Karnak. Nectanebo II (360-343 a. C.) siguió la obra de su abuelo, edificando, entre otros, un santuario dedicado a Isis en Saqara.

<sup>55</sup> «Codifiant donc la tradition sous une forme monumentale» (Assmann 2010: 143).

<sup>56</sup> En Egipto, la época helenística empieza en 332 a. C. con la conquista de Egipto por Alejandro Magno y termina en 30 a. C. con la muerte de Cleopatra VII y la anexión de Egipto por Roma.

<sup>57</sup> El llamado periodo tardío incluye la época helenística.

orígenes, a la tradición»<sup>58</sup>. El egiptólogo alemán ve en esos templos la expresión de una conciencia histórica e identitaria específica. Evoca la «materialización visible de una conciencia histórica que relaciona el tiempo presente con los tiempos míticos de los orígenes»<sup>59</sup> y concluye que «la ruptura de la tradición al nivel político ha obligado a reorganizar profundamente la memoria cultural»<sup>60</sup>.

De estos dos ejemplos se colige que una situación de dominación puede engendrar, en el grupo dominado, una reacción de defensa que estimula el deseo de identidad y, por consiguiente, la búsqueda de una memoria. Assmann llama principio contradistintivo, mecanismo según el cual la identidad se fortalece gracias a una oposición, añadiendo que la actitud de los grupos que «se aferran desesperadamente a su identidad»<sup>61</sup> es muy corriente entre las minorías que han sufrido un perjuicio. Más generalmente, el hecho de que una identidad se construye en oposición a las de los grupos vecinos es un fenómeno de alcance universal.

Desde luego, la coexistencia de dominantes y dominados no necesariamente desemboca en una confrontación violenta, ni siquiera reviste formas propiamente políticas. Lo que destaca en los grupos dominados no es el odio, sino más bien un sentimiento de vacío, especialmente en los periodos de crisis. Así se explica que, según lo observó Pierre Nora, estos grupos sienten la necesidad de tener «puntos de referencia, de clasificación» de su entorno tradicional<sup>62</sup>. Es en esta óptica que se vuelven hacia su pasado. Pero esta reacción también puede conducir a una toma de conciencia política, lo que Assmann sintetiza escribiendo que «una dominación extranjera provoca dentro del sistema cultural reacciones de defensa que se ha caracterizado como un “nacionalismo”»<sup>63</sup>. Sea como sea, lo esencial es la íntima relación que une las nociones de dominación, memoria e identidad.

Una vez más, estas reflexiones nos parecen aplicables sin reserva al caso de Guaman Poma de Ayala y su crónica. No cabe duda de que la situación de dominación

---

<sup>58</sup> «Se donnent extérieurement comme la quintessence de l'architecture égyptienne traditionnelle. Il s'agit d'une réforme qui prend la voie d'un retour aux origines, à la tradition» (Assmann 2010: 165).

<sup>59</sup> «Matérialisation visible d'une conscience historique reliant le présent aux temps mythiques des origines» (Assmann 2010: 169).

<sup>60</sup> «La rupture de la tradition au niveau politique a obligé à réorganiser en profondeur la mémoire culturelle» (Assmann 2010: 262).

<sup>61</sup> «Se cramponnent désespérément à leur identité» (Assmann 2010: 139, citando a Dundes 1983: 239).

<sup>62</sup> «Repère, classement» (Nora 1999: 348).

<sup>63</sup> «Une domination étrangère provoque au sein du système culturel des réactions de défense qu'on a caractérisées comme un “nationalisme”» (Assmann 2010: 165).

colonial sufrida por las poblaciones autóctonas del Perú estimuló poderosamente su deseo de memoria y que fue a este, fundamentalmente, a lo que el cronista atendió en su obra.

## Conclusión

Las reflexiones que hemos desarrollado hasta aquí nos llevan a preguntarnos si la *Nueva corónica*, que compete mucho más a la memoria que a la historia, no podría ser definida como un lugar de memoria. De hecho, la función que Guaman Poma asignó a su obra nos parece adecuarse a las definiciones que más arriba hemos citado para precisar este concepto: «una noción abstracta, puramente simbólica, destinada a extraer la dimensión memorial de objetos que pueden ser materiales, pero también y sobre todo inmateriales» (Pierre Nora); «una herramienta que permite identificar los contornos o el orden interno de la identidad nacional» (Willem Frijhoff); «ocasiones concretas en las que una colectividad se apropia de una tradición o un valor que reconoce como significativo para su identidad, lo hace suyo» (Willem Frijhoff). De estas citas se desprende que el lugar de memoria reviste una dimensión esencialmente simbólica; que es el fruto de una reflexión sobre el pasado; que se emprende esta reflexión con el fin de determinar una identidad; que no se trata de un fin inmediato sino a largo plazo porque la identidad así establecida está indisolublemente asociada con una memoria destinada a permanecer; que el mismo fin es eminentemente social, no solo porque la memoria en cuestión es la de una colectividad, sino además porque se requiere expresamente a esta colectividad que se apropie de ella; y, finalmente, que este proceso no deja de tener cierto grado de artificialidad, atestiguado por los términos «herramienta» y «ocasiones concretas». Todas estas características, explícita o implícitamente, están presentes en la *Nueva corónica*, razón por la cual concluiremos que la pertenencia de esta extraordinaria obra a la categoría de los lugares de memoria no admite discusión.

Podemos contestar de antemano a quienes nos repliquen, ante tal conclusión, que si esta fuera acertada, la consecuencia sería la radical inautenticidad histórica de la *Nueva corónica* e, inmediatamente, la pérdida de la casi totalidad de su interés. A esto objetaremos primero que aunque el contenido de la obra fuera completamente ajeno a la verdad histórica, la invención de este contenido ficticio a inicios del siglo XVII no dejaría de ser un hecho de notable interés por su contexto, móviles y modalidades, y, como tal, competiría plenamente a la historia; segundo, y es lo esencial, que en realidad Guaman Poma no inventa de la nada, sino que construye su discurso a partir de elementos históricos muy diversos y a menudo sin relación

con el tema tratado pero que generalmente remiten a cierta verdad, por ejemplo mítica o simbólica. Tal es el caso de la muerte del inca Atahualpa por degollación, falsa desde el punto de vista histórico, pero vigente en una tradición pictórica y otra dramática, a la que hemos aludido al principio de esta contribución. En definitiva, aparte de su interés intrínseco, la reflexión sobre la reconstrucción del pasado por nuestro cronista nos pone en condiciones de distinguir los componentes de índole ideológica —lo que hemos denominado la memoria— de los núcleos de realidad presentes en la obra. Como tal, este enfoque puede revelarse muy provechoso para la explicitación de la *Nueva corónica*.

## Bibliografía

ADORNO, Rolena

1991 [1986] *Guaman Poma: literatura de resistencia en el Perú colonial*. México D. F.: Siglo XXI (colección América Nuestra).

1992 «El indígena ladino en el Perú colonial». En Miguel León-Portilla, Manuel Gutiérrez Estévez, Gary H. Gossen y J. Jorge Klor de Alva (eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*. Madrid: Siglo XXI, 369-395.

ASSMANN, Jan

2010 *La mémoire culturelle: écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*. París: Flammarion.

BOER, Pim den

1993 «Lieux de mémoire et l'identité de l'Europe». En Pim den Boer y Willen Frijhoff (eds.), *Lieux de mémoire et identités nationales*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 11-29.

CANDAU, Joël

1996 *Anthropologie de la mémoire*. París: Presses Universitaires de France.

CIEZA DE LEÓN, Pedro

1967 [1553] *El señorío de los incas. Segunda parte de la Crónica del Perú*. Edición e introducción de Carlos Aranibar, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

CORVISIER, Jean-Nicolas

1996 *Les grecs à l'époque archaïque*. París: Ellipses (colección Capes/Agrégation).

COVARRUBIAS, Sebastián de

2003 [1611] *Tesoro de la lengua castellana o española*. Barcelona: Alta Fulla.

- DUNDES, Alan  
1983 «Defining Identity Through Folklore». En Anita Jacobson-Widding (ed.), *Identity: Personal and Sociocultural*. Uppsala: Uppsala Studies in Cultural Anthropology 5.
- ESTEVE BARBA, Francisco  
1964 *Historiografía indiana*. Madrid: Gredos.
- FRIJHOFF, Willem  
1993 «La ville: lieu de mémoire de l'Europe moderne». En Pim den Boer y Willem Frijhoff (eds.), *Lieux de mémoire et identités nationales*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 61-77.
- GRAS, Michel  
1995 *La Méditerranée archaïque*. Paris: Armand Colin.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe  
2008 [1615] *Nueva crónica y buen gobierno*. Edición y prólogo de Franklin Pease G. Y., vocabulario y traducciones del quechua por Jan Szemiński. 3 vols. Segunda reimpresión (1993). Lima: Fondo de Cultura Económica.
- HALBWACHS, Maurice  
1925 *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Félix Alcan.  
1968 *La mémoire collective*. Paris: PUF.  
1994 *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel.
- LE GOFF, Jacques  
1993 «Passé et présent de la mémoire». En Pim den Boer y Willem Frijhoff (eds.), *Lieux de mémoire et identités nationales*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 33-45.
- LOBSIGER, Georges  
1961 «Quelques aspects de l'érudition et de l'esprit polémique chez Felipe Guaman Poma de Ayala», *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, 21, 11-29.
- MITRE FERNÁNDEZ, Emilio  
2003 «La historiografía sobre la Edad Media». En José Andrés-Gallego, José María Blázquez, Emilio Mitre Fernández, Fernando Sánchez Marcos y José Manuel Cuenca Toribio (eds.), *Historia de la historiografía española*. Madrid: Encuentro, 71-121.
- NORA, Pierre  
1978 «Mémoire collective». En Jacques Le Goff (ed.), *La nouvelle histoire*. Paris: Retz.

- 1984 *Les lieux de mémoire*. París: Gallimard.
- 1993 «La notion de "lieu de mémoire" est-elle exportable?». En Pim den Boer y Willem Frijhoff (eds.), *Lieux de mémoire et identités nationales*. Ámsterdam: Amsterdam University Press, 3-10.
- 1999 «Les lieux de mémoire». En Jean-Claude Ruano-Borbalan (ed.), *L'histoire aujourd'hui: nouveaux objets de recherche, courants et débats, le métier d'historien*. París: Sciences Humaines.
- OSSIO, Juan
- 1976-1977 «Guaman Poma y la historiografía indianista de los siglos XVI y XVII», *Revista del Museo Nacional de Historia*, 10, 181-205.
- 1977 «Las cinco edades del mundo según Felipe Guaman Poma de Ayala», *Revista de la Universidad Católica* (Lima) 2, 43-58.
- 2008 *En busca del orden perdido: la idea de la historia en Felipe Guaman Poma de Ayala*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl
- 1999 *Indagaciones peruanas, el legado quechua*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos e Instituto Raúl Porras Barrenechea.
- RABASA, José
- 2002 [1993] *L'invention de l'Amérique*. París: L'Harmattan.
- RICŒUR, Paul
- 2000 *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. París: Le Seuil.
- ROBERT, Paul
- 1995 *Le nouveau petit Robert*. París: Dictionnaires Le Robert.
- SNODGRASS, Anthony
- 1986 [1980] *La Grèce archaïque: le temps des apprentissages*. Traducción de Annie Schnapp-Gourbeillon. París: Hachette (colección Pluriel).
- WACHTEL, Nathan
- 1971 «Pensée sauvage et acculturation: l'espace et le temps chez Felipe Guaman Poma de Ayala et l'Inca Garcilaso de la Vega», *Annales: économies, sociétés, civilisations* (París) 26 (3-4), mayo-agosto, 793-840.

# Traducción y traición en el episodio de la muerte de Atahualpa, según Guaman Poma de Ayala

*Herminia Terrón*

En este tiempo de la conquista ni auia Dios de los cristianos ni rrey de España ni auía justicia<sup>1</sup>.

*Guaman Poma de Ayala*

Por su vida y, más aún, por su muerte, la figura histórica de Atahualpa ha llegado a ocupar un lugar de importancia entre los personajes literarios. Rodeado de personas y hechos que le confieren el estatuto de personaje clave en la conformación de un sujeto que surge en la iniciación de la situación colonial, a partir de acontecimientos que realmente se produjeron, su existencia y sus vicisitudes pasan a ser la «materia de un discurso [producto de una] encrucijada entre lo que es y el modo según el cual el sujeto [lo] construye» (Cornejo Polar 1994: 22).

La captura y muerte del último Inca constituye el tema de la página 382 [384] a la 391 [393] de la *Nueva corónica y buen gobierno*, obra del cronista indio Guaman Poma de Ayala. Este relato es, pues, representativo de la visión indígena del episodio histórico conocido como «el encuentro de Cajamarca». Otro ejemplo de tal visión es el mito de Inkarrí, que con el paso del tiempo se formó a partir de la misma materia. Sin embargo, los dos relatos son muy disímiles. El de Guaman Poma, como el libro entero que lo incluye, reviste la forma de una «crónica». En efecto, según lo ha mostrado Rolena Adorno (1991: 77), el autor de la *Nueva corónica* siguió las pautas de este género de origen medieval, presentando el hecho que nos interesa como un suceso histórico.

---

<sup>1</sup> Guaman Poma (1992 [1615]: 389 [391]).

En esta instancia me atrevo a recoger el guante lanzado por Antonio Cornejo Polar cuando, en su brillante análisis de lo que llama la «Crónica de Cajamarca», dice que, para el objetivo de su investigación, «[no] tiene mayor relieve analizar [...] la función bien o mal cumplida por Felipillo [...], uno de los primeros intérpretes de los conquistadores» (Cornejo Polar 1994: 27). Tomaré ese vacío dejado por el investigador y, específicamente, me centraré en el capítulo que corresponde a la muerte del Inca en la obra de Guaman Poma; analizaré la versión que el cronista presenta del accionar de Felipillo en su papel de traductor desde tres enfoques: el momento crucial, el discurso del cronista como narrador del hecho y, por fin, su percepción indígena del suceso.

### **El momento crucial**

Desde que Atahualpa tuvo conocimiento de que los españoles estaban en sus tierras, trató de evitar un «encuentro» prometiéndoles oro y plata, ofrecimiento que no fue aceptado ni por Francisco Pizarro ni por Diego de Almagro<sup>2</sup>, quienes no querían retroceder después de haber visto las riquezas del Imperio inca. Además, sin saberlo, los conquistadores habían llegado hasta allí en un momento que los favorecía estratégicamente: Atahualpa y su hermano Huascar estaban en guerra por el trono; de manera que el Inca no disponía de todas sus fuerzas y consideraba la situación con su hermano como un problema mayor que la presencia de los españoles.

Otro factor que jugó en contra de Atahualpa fue la sorpresa y el terror que provocaron los caballos en que montaban los dos españoles emisarios de Pizarro en la ocasión de un encuentro preliminar. Este se celebró en el campamento del Inca, cerca de las fuentes termales situadas en los alrededores de Cajamarca. Ante la visión espantosa de los caballos, los indios que llevaban las andas en las que iba el Inca, las abandonaron, dejaron caer «en tierra» a su Rey y huyeron<sup>3</sup>, hecho gravísimo y una de las primeras traiciones que soportará el Inca. Cuando los emisarios volvieron a Cajamarca para dar cuenta de su embajada, uno de ellos exclamó: «Será Dios seruido que le comensemos la batalla» (Guaman Poma 1992

---

<sup>2</sup> Guaman Poma se equivoca al evocar la presencia de Diego de Almagro en Cajamarca cuando aconteció el encuentro con Atahualpa y su séquito. En realidad, el compañero de Pizarro estaba en Panamá reclutando soldados para constituir una segunda tropa. Llegó a Cajamarca al frente de esta varios meses después de la captura del Inca.

<sup>3</sup> Este episodio tampoco corresponde a la realidad histórica o, mejor dicho, no acaeció durante la embajada que efectuaron los emisarios de Pizarro sino durante el encuentro de Cajamarca propiamente dicho.

[1615]: 383 [385]), lo que demuestra que los españoles tenían planeada la matanza. De hecho, escogieron un lugar adecuado para instalar un campamento —fuera de la ciudad, precisa erradamente el cronista<sup>4</sup>— y, allá, se prepararon activamente para la lucha (Guaman Poma 1992 [1615]: 381 [383]).

El cronista no se olvida de dar al lector indicaciones sobre las fuerzas en presencia. Contra los cien mil guerreros indios que ocupan la zona hay ciento sesenta soldados españoles, entre los que veinte son de a caballo. También figura «Felipe Guanca Bilca, yndio lengua que trajo [Pizarro] para la conquista» (Guaman Poma 1992 [1615]: 380 [382]). Esta es la primera vez que se nombra al lenguaraz y se evidencia que es hombre de Pizarro, según palabras del cronista, dichas con la suficiente sutileza para que el lector lo recuerde cuando se entere, más tarde, de la actitud de Felipe, como traductor y como hombre.

Esta forma de inclusión de Felipe al final de una enumeración de los españoles que entraron en Cajamarca responde a una estrategia discursiva del cronista, pues lo nombra como al pasar, aunque sabe de antemano que esta presencia será determinante en las acciones ulteriores. Es probable que lo que Guaman Poma sabe y contará más adelante, le haya llegado a través de versiones orales, ya que, como se sabe, estas fueron algunas de las fuentes de que se sirvió para escribir la *Nueva corónica*.

Pero también es necesario tener en cuenta que el cronista está reconstruyendo el pasado desde un presente que no satisface sus aspiraciones de hombre andino. Esta situación lo lleva a buscar en los hechos del pasado histórico la razón de los sufrimientos padecidos en el presente al que trata de transformar, mediante su relato, en un futuro próximo aunque utópico. Es de notar que lo hace desde su mirada de hombre comprometido con su pueblo.

Se puede observar en la narración de este fragmento de la crónica una superposición de varios niveles temporales que se manifiestan a través del uso de distintos tiempos verbales; por ejemplo, en frases como: «Atahualpa Inga desde los baños *se fue* a la ciudad y corte de Caxamarca» [las cursivas son más] (Guaman Poma 1992 [1615]: 385 [387]) (pasado), y «Ues aquí cómo *pierde* con la soberbia todo su rreyno» [la cursiva es mía] (presente), refiriéndose la última a Huascar (Guaman Poma 1992 [1615]: 386 [388]). Más avanzado el relato, el cronista enfatiza fuertemente el

---

<sup>4</sup> Otra equivocación de Guaman Poma: en realidad, los españoles se habían instalado en los edificios de piedra que rodeaban la plaza central de Cajamarca, escondiendo en ellos los caballos y las armas de fuego.

presente: «*Agora* multiplica, mucho más que yndio, mestizos, hijo de saserdotes» [la cursiva es mía] (Guaman Poma 1992 [1615]: 391 [393]).

Pero esta superposición temporal no se manifiesta solo en la utilización de tiempos verbales sino que va mucho más allá. Al referirse a los sufrimientos del pueblo andino en el presente de la escritura, el cronista opone en forma persistente el recuerdo de la grandeza y dignidad del pasado del Imperio inca, fragmentando así la gradación temporal, propia del discurso occidental.

Este tipo de enunciación, ajeno al que caracteriza el discurso lineal de la historia, tiene su explicación si nos remitimos a las concepciones temporales de los incas que se pueden verificar en relatos de colectividades andinas (Lienhard 1992: 139). Al respecto, Lienhard ejemplifica esta superposición temporal con el mito de Inkarrí, en el que «se da forma a la idea de que el tiempo de los cristianos, tiempo al revés instaurado por la colonización, desaparecerá para permitir el restablecimiento del mundo-tiempo incaico» y cita el siguiente fragmento:

El rey inca retornará, dicen,  
cuando se voltee el mundo, y él  
caminará como los hombres del  
tiempo antiguo (Lienhard 1992: 139-140)<sup>5</sup>.

De la lectura de la obra de Guaman Poma no se comprende que el tiempo pagano de los indios será sustituido por el de los cristianos. Al contrario, Guaman Poma insiste en el carácter pasajero del régimen colonial. No está en su visión de los hechos que sucedieron a raíz de la Conquista la aceptación ni siquiera de la cristianización. Por ello, como dice Lienhard, «el cronista no se limita [...] a edificar su visión del futuro a partir de las ruinas del pasado, sino que reconstruye el pasado según los principios de su utopía cristiano-andina» (Lienhard 1992: 138).

La apariencia y la actitud de los conquistadores, como los describe Guaman Poma, son el punto de partida para caracterizar al español como «el otro», radicalmente diferente de los indios: no dormían, comían plata y oro como sus caballos, tenían ojotas de plata (se referían a los estribos y herraduras) y, adelantando la gran diferencia, «de día y de noche hablaban cada uno con sus papeles». A esto se agregaba la extrañeza ante la vestimenta, minuciosamente descrita por Guaman Poma. El cronista se detiene detalladamente en la apariencia del español porque

---

<sup>5</sup> La cita es un fragmento de una versión del mito de Inkarrí recogida por Alejandro Ortiz Rescaniere.

presente: «*Agora* multiplica, mucho más que yndio, mestizos, hijo de saserdotes» [la cursiva es mía] (Guaman Poma 1992 [1615]: 391 [393]).

Pero esta superposición temporal no se manifiesta solo en la utilización de tiempos verbales sino que va mucho más allá. Al referirse a los sufrimientos del pueblo andino en el presente de la escritura, el cronista opone en forma persistente el recuerdo de la grandeza y dignidad del pasado del Imperio inca, fragmentando así la gradación temporal, propia del discurso occidental.

Este tipo de enunciación, ajeno al que caracteriza el discurso lineal de la historia, tiene su explicación si nos remitimos a las concepciones temporales de los incas que se pueden verificar en relatos de colectividades andinas (Lienhard 1992: 139). Al respecto, Lienhard ejemplifica esta superposición temporal con el mito de Inkarrí, en el que «se da forma a la idea de que el tiempo de los cristianos, tiempo al revés instaurado por la colonización, desaparecerá para permitir el restablecimiento del mundo-tiempo incaico» y cita el siguiente fragmento:

El rey inca retornará, dicen,  
cuando se voltee el mundo, y él  
caminará como los hombres del  
tiempo antiguo (Lienhard 1992: 139-140)<sup>5</sup>.

De la lectura de la obra de Guaman Poma no se comprende que el tiempo pagano de los indios será sustituido por el de los cristianos. Al contrario, Guaman Poma insiste en el carácter pasajero del régimen colonial. No está en su visión de los hechos que sucedieron a raíz de la Conquista la aceptación ni siquiera de la cristianización. Por ello, como dice Lienhard, «el cronista no se limita [...] a edificar su visión del futuro a partir de las ruinas del pasado, sino que reconstruye el pasado según los principios de su utopía cristiano-andina» (Lienhard 1992: 138).

La apariencia y la actitud de los conquistadores, como los describe Guaman Poma, son el punto de partida para caracterizar al español como «el otro», radicalmente diferente de los indios: no dormían, comían plata y oro como sus caballos, tenían ojotas de plata (se referían a los estribos y herraduras) y, adelantando la gran diferencia, «de día y de noche hablaban cada uno con sus papeles». A esto se agregaba la extrañeza ante la vestimenta, minuciosamente descrita por Guaman Poma. El cronista se detiene detalladamente en la apariencia del español porque

---

<sup>5</sup> La cita es un fragmento de una versión del mito de Inkarrí recogida por Alejandro Ortiz Rescaniere.

significa «lo diferente», incluido el aspecto que les da la barba: «toda la cara cubierta de lana» (Guaman Poma 1992 [1615]: 381 [383]), difícil de entender ante la ausencia de ella entre los hombres andinos. Estas descripciones transmiten un sentimiento de asombro (más que de miedo) que se encuentra con frecuencia en los relatos orales. Cualquiera que sea la fuente utilizada, la narración se enriquece con la profusión de los detalles.

Las circunstancias que interactúan en este primer contacto entre indios y españoles en el Perú —la situación conflictiva entre Atahualpa y Huascar, el terror que provoca la presencia de caballos, animales desconocidos por el hombre andino que deviene en un abandono del Inca al dejarlo caer en tierra, afrenta inconcebible sin el pánico sufrido por los indios, y, finalmente, el asombro ante lo diferente que significan las acciones y vestimentas de los españoles— configuran en su conjunto un momento histórico de desconcierto que fue totalmente provechoso para el conquistador.

### El problema del *decir*

En el relato de Guaman Poma se advierte una gran tensión al escribir o verbalizar el mensaje que se ha propuesto comunicar al Rey, tensión entre su manera de pensar y las dificultades propias de quien escribe utilizando un sistema que le es ajeno culturalmente, y que, además, difiere totalmente de los hábitos de memoria que caracterizan a la oralidad, su medio natural de comunicación de sucesos.

Además, para los españoles, Atahualpa, su Corte, Cajamarca (u otros lugares) representaban una curiosidad, algo exterior que describían desde su universo simbólico, mientras que para el hombre andino, sus reyes eran hombres que pertenecían a una estirpe sagrada, como también eran sagrados ciertos lugares, como Cajamarca, que en palabras de Mignolo, «son espacios desde donde se piensa y desde donde se dice» (Mignolo 1995: 17) y, por ello, el decir del hombre americano era un «decir arraigado», no al suelo o tierra como materialidad física, sino por «los hábitos y las costumbres, por memorias compartidas y maneras de hacer las cosas y concebir lo que se hace» (Mignolo 1995: 19). Esto es lo que Guaman Poma trata de expresar en su escritura, con las dificultades propias de una lengua recientemente adquirida.

El problema es complejo, pues al irrumpir la voz del conquistador en esta concepción del *decir*, introduce una discontinuidad con respecto al sentir y pensar y, más acentuadamente, con respecto a la conservación y transmisión de su legado cultural. De manera que desde ese momento, el *decir* americano es un factor más

que soporta el desarraigo, pues está «fuera de lugar» con respecto a los decires de la comunidad prehispánica (Mignolo 1995: 22), ya que debe adherir al sistema impuesto por el conquistador: lengua (española) y escritura. Además, también está «fuera de lugar» el *decir* americano cuando los indios se dirigen a los españoles, quienes habían fracturado sus organizaciones sociales y los habían sometido a su dominio (Mignolo 2003: 413).

En esos momentos, el hombre americano emitía una modalidad del decir que provenía de comunidades ajenas a la historia (europea), a la escritura y al pensamiento europeo, según la visión del conquistador<sup>6</sup>. Ese decir, del cual Guaman Poma es una figura clave para demostrar la desvinculación epistémica (europea) en su relato de la «verdadera» historia de su pueblo al Rey de España y además, señalarle lo que tenía que hacer para lograr un gobierno pacífico, en el que hubiera lugar para todos. Dicho en otros términos: el cronista propone un paradigma de la coexistencia en una tierra en la que los españoles solo veían lo novedoso y sus riquezas. Los discursos opuestos se deben a que cada uno se regía por principios filosóficos diferentes.

Este *decir* del cronista indio se complica en la secuencia del mal llamado «encuentro» de Cajamarca, porque lo que él transmite ha sufrido una transformación al ser traducido (o interpretado) por Felipe, el lenguaraz. El texto contiene abundantes marcas de oralidad, lo que permite inferir que lo que se está contando proviene de versiones orales: «dezille», «dixo», «dezia», «dize», entre otras, además del uso excesivo del conector «y», inclusive como comienzo de frase, poco o nunca usadas en el relato histórico.

En el «diálogo» mantenido entre fray Vicente de Valverde y el Inca, hay una frase pronunciada por el primero que ejemplifica el desconocimiento y desvalorización del pensar americano: «[el evangelio dice] que no adorase en nada, que todo lo demás era cosa de burla». La lectura de este fragmento es prueba de que el cronista está repitiendo palabras del otro diferente, con otro horizonte simbólico, no son su decir o, mejor, no es el cronista el sujeto dicente, pues esas palabras están «fuera de lugar» en el universo andino.

Muy distinto resulta el discurso del cronista cuando son reflexiones propias, aun en las que incluyen datos históricos, como el enfrentamiento entre los hermanos

---

<sup>6</sup> Sin embargo, los discursos de los españoles estaban también «fuera de lugar», pues, como dice Mignolo, «cuando escribían la historia amerindia escribían acerca de un pasado al que no pertenecían y desde un lugar para el que su propia historia local era una historia remota, contada en otro lugar» (Mignolo 2003: 413).

incas y la llegada de los conquistadores; se expresa con un decir en el que registra las pérdidas, sin incluir en ningún momento los metales y piedras preciosas, que constituían el objeto del deseo de los españoles. Se nombra, pues, como pérdida solo aquello que desde el pensar y sentir americano era valioso y se omite lo que los españoles valoraban, desde su cosmovisión europea:

De cómo en tiempo de contradicción entre dos hermanos *Uascar Ynga*, *Atahualpa Ynga* y de salir nuevo hombres nunca vista que fueron españoles se perdió muy mucha hazienda del sol y de la luna y de las estrellas y de los dioses, *guaca bilcas*, templos de Curi Cancha del *Inga* y de los uirgenes, *acllas*, y de los pontífices y de los señores grandes y de los capitanes generales y de los yndios comunes, porque cada cosa estauan señalado en todo el rreyno, que no se puede contar tanta (Guaman Poma 1992 [1615]: 389 [391]).

En esta parte citada el cronista enumera lo que para el hombre andino significaba verdaderas pérdidas ocasionadas por la conquista: la hacienda en su totalidad, pues la relaciona con los ciclos astrales y con sus dioses, las divinidades locales o *guaca bilcas*, los templos y las «uirgenes *acllas*», las escogidas. Finaliza la secuencia con una afirmación que denota su convicción en el orden preexistente a la llegada del «hombre nuevo»: «porque cada cosa estaba señalado en todo el rreyno», lo que significaba un orden y, para utilizar un concepto moderno, denotaba una identidad.

En este fragmento, quien habla es un sujeto que se sitúa entre su suelo y su horizonte simbólico, considerando el suelo no como mero territorio sino como el espacio donde se genera la memoria. Aquí puede observarse el decir andino arraigado, que luego, en el forzado «diálogo» que se genera en el nuevo espacio de la conquista, será lugar de malos entendidos, de incomprensión y de devaluación del decir del conquistado.

El concepto americano de naturaleza, tan claramente expresado por Guaman Poma, es la base de lo que hoy propone como teoría descolonizadora Walter Mignolo, entre otros, quien dice, refiriéndose a la concepción andina de Pacha Mama, Madre Tierra: «no es un objeto a explotar sino lo que otorga vida a los humanos, es la energía que engendra la vida misma» (Mignolo 2009). De manera que la descolonización es una concepción que ya estaba presente en el siglo XVI en textos como el que nos ocupa.

Siguiendo al mismo crítico, la lógica de la colonialidad reside en un discurso de conversión religiosa, de progreso y desarrollo económico. Detrás de estos propósitos se oculta la ideología del poder. Cuando en otro capítulo Guaman Poma

escribe sobre las relaciones entre trabajo y vida, plantea claramente la diferencia de intenciones al explicitar que en el Tahuantinsuyu *se trabaja para vivir* en oposición al vivir para trabajar que introducen los conquistadores europeos<sup>7</sup>.

## La percepción indígena del suceso

### *Traducción, traición*

De la página 387 [389] a la 391 [393] de la *Nueva corónica* corresponden a la larga detención y luego a la ejecución de Atahualpa. Quien pronunció la sentencia de muerte por degollación<sup>8</sup> fue Pizarro, pero el acto oficial «Diego de Almagro ni los demás» (Guaman Poma 1992 [1615]: 391 [393]) no quisieron firmarlo, pues lo consideraron injusto, ya que el Inca cumplió con su palabra: ofreció y entregó una pieza llena de oro. Ahora bien, este escrito «no significa nada» para Atahualpa y su gente, por eso Pizarro «notifica» a la víctima oralmente valiéndose de los oficios del lenguaraz. Pero la sentencia, al volverse una versión oral, por su mismo carácter, no es transmitida en forma auténtica, no solo por el efecto de la traducción, sino por la aviesa intención del «lengua Felipe», quien pretende sacar provecho de la muerte de Atahualpa.

Felipe se transforma en ese mismo instante en el narrador de la primera versión del hecho; la tergiversación del mensaje es una variante del texto original (escrito), de manera que su relato (versión) es el primer eslabón de la cadena de versiones que a través de poco menos de quinientos años fue conformando el mito, texto múltiple que reside en la memoria del hombre andino de las sucesivas generaciones y que se actualiza cada vez que alguien lo narra. Como dice Lienhard, «estos textos se renuevan constantemente y son siempre otros en cada performance» (Lienhard 1988). Así, el relato de la muerte de Atahualpa que aun persiste en la zona andina —el mito de Inkarrí— está formado a partir de hechos históricos, pues el hombre andino considera que «se trata de una historia que nos ha sucedido a nosotros», en palabras de Guaman Poma, es decir, se narra la historia de su pueblo.

Una vez condenado a muerte el soberano peruano y antes de que se ejecute la sentencia, ocurre un episodio que el cronista relata en estos términos: «Todos dixeron que lo despachase al enperador preso para que allá rrestituyese toda la riquiesa *deste rreyno*» (Guaman Poma 1992 [1615]: 391 [393]). La comprensión de esta frase es delicada, pero el verbo «restituir» nos brinda un indicio de peso

---

<sup>7</sup> Estos conceptos los he desarrollado más ampliamente en Terrón (1999).

<sup>8</sup> Otro dato erróneo de Guaman Poma: en la realidad histórica, Atahualpa fue sometido a la pena del garrote.

remitiéndonos a la idea lascasiana de la restitución de los bienes de los que los indios fueron expoliados durante la conquista. Más precisamente, en su importante obra titulada *Tratado de las doce dudas*, Bartolomé de Las Casas exige que se devuelva a los descendientes de Atahualpa el tesoro que este entregó a los españoles con la esperanza de salvar su vida (Las Casas 1958: 501-508). Esta interpretación del pasaje al que estamos atendiendo nos parece tanto más pertinente cuanto que la influencia lascasiana en la *Nueva crónica*, y especialmente la del *Tratado*, es notable, como lo demostró Rolena Adorno (1978: 145-147). Implícitamente, pues, el cronista evoca el despojo de las riquezas del Inca y la codicia de los españoles. Así, Guaman Poma crea una visión moral del mundo que se genera con la llegada de los primeros españoles y culmina, en este texto, con la muerte del último Inca. Así aparece una oposición: la codicia de los españoles contrasta con el desinterés de los andinos. Esta oposición es representativa del pensamiento andino que concibe el mundo desde un sistema binario. No es sorprendente, en estas condiciones, que dicho pensamiento, del que el cronista es portador, esté presente a través de distintas oposiciones en toda la obra de Guaman Poma.

### *El problema de la traducción*

Según datos también registrados por otros cronistas (como veremos más adelante), el problema surge a causa de la traición que el lenguaraz Felipe realiza y que se relaciona con lo que Cornejo Polar llamó «el diálogo imposible» entre las dos culturas: la incapacidad de comprender al «otro» lleva a Pizarro a pedir los servicios de Felipe (indio), quien «le enfermó mal» y «no le dio a entender la justicia que pedía y merced Atahualpa Inga, por tener enamorado de la coya, muger legítima». Así, según el texto de Guaman Poma, la condena a muerte de Atahualpa no sucede por un problema de incomprensión o de defectos en la traducción, sino por una aviesa acción realizada por el «yndio Felipe». Dice el cronista:

Este dicho lengua [Felipe] le enfermó mal a don Francisco Pizarro y los demás. No le gustó la dicha sentencia y no le dio a entender la justicia que pedía y merced Atahualpa Inga, *por tener enamorado de la coya, muger legítima* [Las cursivas son mías] (Guaman Poma 1992 [1615]: 391 [393]).

Como se observa, Felipe realiza una doble traición: por un lado, no le dice a Pizarro que Atahualpa pedía «justicia» y «merced», y por otro, estaba enamorado de la esposa principal de Atahualpa, la *Coya*, que significa «Reina», según lo explica el propio Guaman Poma. Aquí debemos considerar el verbo «tener» empleado por el cronista como «estar» enamorado.

La denuncia expresada en este párrafo remite necesariamente a preguntarnos cuáles son los niveles de verdad que están representados en ella (Adorno 1991: 54). Sabemos por estudios realizados sobre esta obra que hay partes de su relato que están guiados por objetivos historiográficos (todo lo referido a la historia del pueblo andino), pero es importante tener en cuenta que en el siglo XVI el concepto de historia abarcaba muchos tipos de verdad, como dice Adorno manifestando que los teóricos de la época «ampliaron el concepto de historia a manera de que abarcase la descripción de la civilización y el pensamiento de un pueblo» (Adorno 1991: 55). Más adelante la investigadora dice que Guaman Poma, «por lo común se toma en serio la obligación historiográfica de describir las instituciones de la sociedad andina con exactitud en cuanto a los *hechos* y en un considerable grado de detalle» [la cursiva es mía] y, además, toma «la responsabilidad de comunicar las verdades morales, al igual que las empíricas». De manera que no hay duda acerca de que este comentario se basa en hechos reales o, al menos, considerados como tales en la época del cronista.

En conclusión, podemos asegurar que el fragmento de la *Nueva corónica* que hemos analizado traduce una visión auténticamente indígena del encuentro de Cajamarca y de la muerte del inca Atahualpa.

Asimismo, el relato de la muerte de Atahualpa que aun persiste en la zona andina, está formado a partir de hechos históricos, vividos por los antepasados del hombre andino actual, quien lo considera como parte de su propia historia y siente la necesidad de relatarlo.

Para Atahualpa, «no significa nada» el escrito que lleva la sentencia dictada contra él, por eso Pizarro la «notifica» a la víctima oralmente, valiéndose de los oficios del lenguaraz Felipe. Así, el conquistador cumple con su decisión y Atahualpa «fue degollado y sentenciado y le mandó cortar la cabeza», sin imaginar que con este acto iniciaría un mito que representa el hecho de la conquista en su complejidad, como tampoco Felipe habrá supuesto que su traición quedaría grabada por siglos en la memoria cultural de su pueblo.

La diversidad de versiones recogidas de este relato mítico revela la importancia que el pueblo descendiente de la comunidad inca otorga a esta figura fundamental, a la que carga semántica y esperanzadamente de una restitución de la condición privilegiada, perdida a partir de la muerte de su Rey. Dicho en otros términos, esa «pérdida» radica no solo en el despojo de tierras y riquezas, sino también en el sentir la identidad borrada, producto de la cosmovisión que la conquista trató de imponer.

## Bibliografía

ADORNO, Rolena

- 1978 «Las otras fuentes de Guaman Poma: sus lecturas castellanas», *Histórica* (Lima) 2 (2), 137-158.
- 1991 *Guaman Poma. Literatura de resistencia en el Perú colonial*. México D. F.: Siglo XXI.

CORNEJO POLAR, Antonio

- 1994 *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Editorial Horizonte (colección Crítica Literaria, 11).

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

- 1992 [1615] *Nueva corónica y buen gobierno*. Edición de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste (tercera edición [1980]). México D. F.: Siglo XXI (colección América Nuestra, 31).

LAS CASAS, Bartolomé de

- 1958 «Tratado de las doce dudas». En *Obras escogidas de fray Bartolomé de Las Casas*, t. 5, *Opúsculos, cartas y memoriales*. Madrid: Atlas (Biblioteca de Autores Españoles, t. 110), 478-536.

LIENHARD, Martín

- 1988 «Pachakutiy taki. Canto y poesía quechua de la transformación del mundo», *Allpanchis* (Cuzco) 20 (32), 165-195.
- 1992 *La voz y su huella; escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina, 1492-1988*. Tercera edición. Lima: Horizonte.

MIGNOLO, Walter

- 1995 «Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* (Lima/Berkeley) 21 (41), primer semestre, 9-31.
- 2003 *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- 2007 *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa.
- 2009 *Pensamiento argentino y opción descolonial*. Buenos Aires: Editorial del Signo (Cuaderno 7).

TERRÓN, Herminia

- 1999 «El motivo del tejido en los relatos orales de Jujuy: Un rastro identitario de la cultura andina», *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy* (Jujuy, Argentina) 16, 27-39.



# Las oraciones cristianas en quechua de Guaman Poma de Ayala ¿Una nueva liturgia para una nueva Iglesia?

Jean-Philippe Husson

Este ensayo se propone colmar un vacío. En el siglo que transcurrió desde el descubrimiento de *El primer nueva corónica y buen gobierno* —en adelante *Nueva corónica*—, prácticamente no hubo trabajo significativo sobre las oraciones cristianas en quechua de esta obra. Y, sin embargo, estos rezos ocupan, en el corpus de textos en quechua de la crónica, un lugar eminente.

## Los textos en quechua de la *Nueva corónica*

El volumen ocupado en la *Nueva corónica* por los textos compuestos en quechua es limitado, cabe admitirlo, si lo consideramos en términos relativos, es decir, comparando su extensión con la de la crónica en su totalidad: una rápida evaluación nos permite estimar que equivale de unas veinte a veinticinco páginas. Es poco, sin duda, en una obra que cuenta casi mil doscientas páginas. Sin embargo, conviene observar, primero, que este corpus no representa la integralidad de la impronta del quechua —a su lado, existe un enorme *stock* léxico compuesto por términos sueltos—; segundo, que si lo consideramos en términos absolutos, este corpus resulta de una magnitud considerable: es uno de los más sustanciales del primer siglo del periodo colonial.

¿Cuáles son los textos quechuas de la *Nueva corónica*? Un primer examen de la obra permite distinguir dos grandes categorías:

- Los textos aislados, que se hallan repartidos a lo largo de la crónica. Son numerosos, pero generalmente muy cortos. Las leyendas que acompañan las ilustraciones representan una importante fracción de ellos.

- Los textos que forman bloques compactos y que se distinguen además por su unidad temática.

Son cinco los grupos que reúnen los textos de la segunda categoría. Sus temas son disímiles en extremo, lo que podemos interpretar como un signo de la notable riqueza del corpus en quechua de la *Nueva corónica*:

- El grupo del capítulo «abusiones» (Abusiones) que refleja las prácticas mágico-religiosas de los indígenas de los Andes (páginas 281 [283]-283 [285])<sup>1</sup>. En este grupo se encuentran aforismos, insultos y maldiciones. Los primeros, al atribuir un valor premonitorio a varios acontecimientos de la vida cotidiana (aparición de animales, sueños, etcétera), presentan cierta semejanza con nuestros refranes. Su extensión es aproximadamente una página y media.
- El grupo del capítulo «fiestas pasquas y dansas...», referente a la poesía, al canto y al baile en el Imperio inca (páginas 315 [317]-328 [330]). Su amplitud no pasa de dos páginas en lo que a los textos compuestos en quechua en sentido estricto respecta, es decir, excluyendo los que se presentan en lengua aimara o también —caso de la *qachwa*— en una lengua mixta quechua-aimara<sup>2</sup>.
- El grupo de los sermones. Son fragmentos satíricos de sermones en quechua pronunciados por varios eclesiásticos, a quienes Guaman Poma tuvo la oportunidad de conocer (páginas 609 [623]-612 [626]). Ocupan un poco menos de dos páginas.
- El grupo de los capítulos titulados «mala reprehencion», «pretencior» y «tratos» que reproduce, también de forma burlesca, las palabras dirigidas a unos caciques por varios aprovechadores del sistema colonial para amenazarlos o engatusarlos (páginas 712 [726]-724 [738]). Su dimensión es de dos páginas aproximadamente.

---

<sup>1</sup> Siguiendo la numeración del manuscrito de Guaman Poma propuesta por John V. Murra y Rolena Adorno en su primera edición de la crónica (Guaman Poma 1980 [1615]) y en las siguientes (entre ellas la edición electrónica de la Biblioteca Real de Copenhague, presente en el sitio internet [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm)), identificaremos cada página por dos números. El primero corresponde a la paginación propia del cronista y, luego, entre corchetes, el número que refleja la sucesión efectiva de las páginas en el manuscrito. En las citas, en cambio, no nos basamos en la transcripción anotada de dichas ediciones, sino en la versión manuscrita del autor.

<sup>2</sup> Sobre los textos poéticos de la *Nueva corónica* compuestos en aimara o que manifiestan una impronta de dicha lengua, se consultarán con provecho dos trabajos publicados en el libro de actas de un simposio que organizamos en el 50º Congreso Internacional de Americanistas (Varsovia, julio de 2000): Husson 2005. Uno de estos trabajos es un análisis de la *qachwa* de Guaman Poma (Cerrón-Palomino 2005: 77-99). El otro tiene por tema los textos poéticos en lengua aimara (Albó y Layme 2005: 101-172).

- El grupo de las oraciones cristianas, al que va dedicado el presente ensayo (páginas 826 [840]-837 [851]). Ocupan seis páginas aproximadamente.

De esta somera evaluación se desprende que, entre los bloques de textos en quechua, el grupo de las oraciones cristianas es, con mucho, el de mayor amplitud, pues por sí solo representa un poco menos de la mitad del total (seis páginas en un total de trece y media).

Nuestra intención, al evocar las extensiones respectivas de los diferentes grupos de textos en quechua de la *Nueva corónica*, era solo llamar la atención sobre una paradoja: el más cuantioso de estos grupos fue precisamente el menos estudiado. Ciertamente, el interés de un grupo de textos no se reduce a su importancia cuantitativa. El que figura en el capítulo «fiestas pasquas y dansas...», por ejemplo, tiene un valor inestimable, pues es la única muestra que poseemos de una poesía quechua profana de origen prehispánico<sup>3</sup>, y sin embargo se reduce a solo dos páginas. Con todo, las oraciones cristianas en quechua tienen también un interés intrínseco que intentaremos destacar ahora.

### **La heterogeneidad de las oraciones cristianas en quechua**

En su gran mayoría, las oraciones cristianas en quechua de la *Nueva corónica* fueron compuestas por Guaman Poma y no tienen relación alguna con la liturgia consagrada. Es verdad que existen dos excepciones representadas, primero, por el persignarse, muy breve pero varias veces repetido, luego por la salve. Veremos, sin embargo, que esta última muestra diferencias significativas con su versión oficial. El resto de las oraciones cristianas debe ser considerado como una creación del cronista. Aunque, por razones obvias, son textos bastante convencionales desde el punto de vista de la forma, no por eso dejan de manifestar una gran libertad en relación con el discurso eclesiástico y la Iglesia como institución. Si bien en ellos el cronista expresa decididamente su fervor religioso, demuestra también el carácter muy personal de su espiritualidad. El Cristo a quien se dirige Guaman Poma es un Cristo portador de sus ideales políticos y de sus aspiraciones por una sociedad más justa y humana. Pero antes de abordar estas oraciones extraoficiales, nos parece oportuno presentar la salve o, mejor dicho, la versión que figura en la *Nueva corónica*, lo que nos permitirá tener una percepción más exacta de la religiosidad del cronista y su relación con la institución eclesiástica.

---

<sup>3</sup> Cuestión que fue el tema de mi tesis doctoral, la cual motivó un libro: Husson (1985).

- El grupo de las oraciones cristianas, al que va dedicado el presente ensayo (páginas 826 [840]-837 [851]). Ocupan seis páginas aproximadamente.

De esta somera evaluación se desprende que, entre los bloques de textos en quechua, el grupo de las oraciones cristianas es, con mucho, el de mayor amplitud, pues por sí solo representa un poco menos de la mitad del total (seis páginas en un total de trece y media).

Nuestra intención, al evocar las extensiones respectivas de los diferentes grupos de textos en quechua de la *Nueva corónica*, era solo llamar la atención sobre una paradoja: el más cuantioso de estos grupos fue precisamente el menos estudiado. Ciertamente, el interés de un grupo de textos no se reduce a su importancia cuantitativa. El que figura en el capítulo «fiestas pasquas y dansas...», por ejemplo, tiene un valor inestimable, pues es la única muestra que poseemos de una poesía quechua profana de origen prehispánico<sup>3</sup>, y sin embargo se reduce a solo dos páginas. Con todo, las oraciones cristianas en quechua tienen también un interés intrínseco que intentaremos destacar ahora.

### La heterogeneidad de las oraciones cristianas en quechua

En su gran mayoría, las oraciones cristianas en quechua de la *Nueva corónica* fueron compuestas por Guaman Poma y no tienen relación alguna con la liturgia consagrada. Es verdad que existen dos excepciones representadas, primero, por el persignarse, muy breve pero varias veces repetido, luego por la *salve*. Veremos, sin embargo, que esta última muestra diferencias significativas con su versión oficial. El resto de las oraciones cristianas debe ser considerado como una creación del cronista. Aunque, por razones obvias, son textos bastante convencionales desde el punto de vista de la forma, no por eso dejan de manifestar una gran libertad en relación con el discurso eclesástico y la Iglesia como institución. Si bien en ellos el cronista expresa decididamente su fervor religioso, demuestra también el carácter muy personal de su espiritualidad. El Cristo a quien se dirige Guaman Poma es un Cristo portador de sus ideales políticos y de sus aspiraciones por una sociedad más justa y humana. Pero antes de abordar estas oraciones extraoficiales, nos parece oportuno presentar la *salve* o, mejor dicho, la versión que figura en la *Nueva corónica*, lo que nos permitirá tener una percepción más exacta de la religiosidad del cronista y su relación con la institución eclesástica.

---

<sup>3</sup> Cuestión que fue el tema de mi tesis doctoral, la cual motivó un libro: Husson (1985).

## La salve de Guaman Poma

En nuestro cotejo de la salve de Guaman Poma con la versión oficial, tomaremos como referencia el texto presente en la *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de indios* —en adelante *Doctrina christiana*—, fruto del Tercer Concilio Limense, celebrado en 1582-1583. Esta obra, publicada en 1584, fue objeto en 1985 de una edición facsimilar (Pereña 1985 [1584]).

La comparación de las dos variantes permite evidenciar las diferencias. Una de ellas aparece en el medio de la oración. Presentamos a continuación la versión paleográfica de la secuencia en cuestión tal como aparece en la *Doctrina christiana*, una transcripción normalizada con glosa morfémica<sup>4</sup>, que es nuestra, y la versión española sacada de la referida obra catequística.

### Versión paleográfica en quechua (Doctrina christiana)

«Chaymātari cay carcuypacha puchucaptin collanā Iesusta vicçsay quimanta pacarimucta, ricuchihuaycu» (Pereña 1985 [1584]: 26, numeración del editor).

### Transcripción normalizada y glosa morfémica

<i>Chay</i>	-	<i>manta</i>	-	<i>ri</i>	<i>kay</i>	<i>qarqu</i>	-	<i>y</i>	<i>pacha</i>	<i>puchuka</i>	-	<i>pti</i>	-	<i>n</i> ,		
demos- trativo		ablativo		topicali- zador	demos- trativo	expulsar		infinitivo	tiempo	terminar		simultaneidad (2 actantes)		↓ 3ª persona		
<i>qullanan</i>		Jesús	-	<i>ta</i>	<i>wiksa</i>	-	<i>yki</i>	-	<i>manta</i>	<i>paqari</i>	-	<i>mu</i>	-	<i>q</i>	-	<i>ta</i>
supremo		acusativo		↓ vientre	posesivo 2ª persona		ablativo	nacer		↓ direccional		agentivo		↓ acusativo		
<i>riku</i>	-	<i>chi</i>	-	<i>wayku</i>												
ver		causativo		1ª persona exclusiva del plural (objeto)												
mostrar																

### Versión paleográfica en español (Doctrina christiana)

«Y después de aqueste destierro, muestranos a Iesus fructo bédito de tu vientre» (Pereña 1985 [1584]: 25, numeración del editor).

<sup>4</sup> Por «glosa morfémica», entendemos una glosa que indica el sentido de cada morfema del enunciado. Para hacerla más comprensible, hemos distinguido los morfemas gramaticales (su categoría está subrayada) de los morfemas léxicos (categoría no subrayada) y, entre estos últimos, los que son de origen andino (en cursivas) de los que son de origen hispano (en romanas).

La versión quechua de la *Nueva corónica* es sensiblemente distinta:

*Versión paleográfica en quechua* (Nueva corónica)

«Chaymantari cay carcuy pacha puchocaptin, uiczayquimanta pacarimoc jesusta ricuchiuaycu» (Guaman Poma 1980 [1615]: 835 [849]).

*Transcripción normalizada y glosa morfémica*

Chay	-	manta	-	ri	kay	qarqu	-	y	pacha	puchuka	-	pti	-	n,			
demos- trativo		ablatoivo		topicali- zador	demos- trativo	expulsar		infinitivo	tiempo	terminar		simultaneidad (2 actantes)		↓ 3ª persona			
wiksa	-	yki	-	manta	paqari	-	mu	-	q	Jesús	-	ta	riku	-	chi	-	wayku
vientre		posesivo 2ª persona		ablatoivo	nacer		↓ direccional		agentivo	acusativo		ver	causativo				1ª persona exclusiva del plural (objeto)
												mostrar					

Hay dos diferencias:

- El término *qullanan* desapareció. En la versión quechua oficial, traduce la palabra «bendita». Es probable que el cronista haya juzgado su empleo muy artificial, escrúpulo legítimo cuando se sabe que antes de ser objeto de una reinterpretación misionera, *qullanan* expresaba la preeminencia, la accesión a la dignidad suprema.
- La segunda diferencia consiste en una inversión de las posiciones relativas del nombre «Jesús» y de la expresión *wiksa-yki-manta paqari-mu-q*. En la *Doctrina christiana*, los dos, provistos de la marca de acusativo, desempeñan un papel equivalente en la frase. *Wiksa-yki-manta paqari-mu-q*, literalmente «de tu vientre nacido», constituye una aposición que precisa la naturaleza de «Jesús». Esta construcción elaborada contrasta con la sencillez de la frase de Guaman Poma en que cada componente determina el que lo sigue (de tu vientre/nacido/Jesús), respetando el orden natural de los elementos de un sintagma quechua. Fue, sin duda, a causa de su carácter más espontáneo que el cronista eligió esta opción.

Mucho más elocuente todavía es otra divergencia, esta vez al final de la oración. Para facilitar la comprensión, añadiremos una traducción calco del texto quechua de la *Doctrina christiana* y del de Guaman Poma.

*Versión paleográfica en quechua (Doctrina cristiana)*

«Ñocaycupac muchapuaycu Iesu Chfop coscayquichicmi ñiscápa, caman cancaycupac» (Pereña 1985 [1584]: 26, numeración del editor).

*Transcripción normalizada y glosa morfémica*

<i>Chay</i>	-	<i>manta</i>	-	<i>ri</i>	<i>kay</i>	<i>garqu</i>	-	<i>y</i>	<i>pacha</i>	<i>puchuka</i>	-	<i>pti</i>	-	<i>n,</i>		
demos- trativo		ablatoivo		topicali- zador	demos- trativo	expulsar		infinitivo	tiempo	terminar		simultaneidad (2 actantes)		↓ 3ª persona		
<i>qullanan</i>		Jesús	-	<i>ta</i>	<i>wiksa</i>	-	<i>yki</i>	-	<i>manta</i>	<i>paqari</i>	-	<i>mu</i>	-	<i>q</i>	-	<i>ta</i>
supremo		acusativo		↓ vientre	posesivo 2ª persona		ablatoivo		nacer	↓ direccional		agentivo		↓ acusativo		
<i>riku</i>	-	<i>chi</i>	-	<i>wayku</i>												
ver		causativo		1ª persona exclusiva del plural (objeto)												
mostrar																

*Traducción calco del quechua*

Ruega por nosotros, que estemos en adecuación con las palabras «os daré» de Jesucristo.

*Versión paleográfica en español (Doctrina cristiana)*

«Ruega por nos [...] Que seamos dignos de las promisiones de Christo» (Pereña 1985 [1584]: 25, numeración del editor).

Veamos ahora la versión de Guaman Poma:

*Versión paleográfica en quechua (Nueva corónica)*

«Nocaycupac muchapuaycu jesu cristo coscayquichicme niscanpac camuan cancaycupac» (Guaman Poma 1980 [1615]: 835 [849]).

Transcripción normalizada y glosa morfémica

<i>Nuqayku</i>	-	<i>paq</i>	<i>mucha</i>	-	<i>pu</i>	-	<i>wayku</i>	Jesucristo	« <i>qu</i>	-	<i>sqayki</i>	-	<i>chik</i>	-	<i>mi</i> »	
<u>1ª persona</u>		<u>bene-</u>	adorar >		<u>direc-</u>		<u>1ª persona</u>		dar		<u>1ª persona</u>		<u>plural</u>		<u>asertivo</u>	
<u>exclusiva del</u>		<u>factivo</u>	rogar		<u>cional</u>		<u>exclusiva</u>				<u>actora</u>					
<u>plural</u>							<u>del plural</u>				<u>2ª persona</u>					
							<u>(objeto)</u>				<u>objeto (futuro)</u>					
<i>ni</i>	-	<i>sqa</i>	-	<i>n</i>	-	<i>paq</i>	<i>qam</i>	-	<i>wan</i>	<i>ka</i>	-	<i>nqa</i>	-	<i>yku</i>	-	<i>paq</i>
decir		<u>perfectivo</u>		<u>3ª persona</u>		<u>bene-</u>	<u>pronombre</u>		<u>instru-</u>	ser		<u>potencial</u>		<u>1ª persona</u>		<u>benefac-</u>
				<u>factivo</u>		<u>cional</u>	<u>personal 2ª</u>		<u>mental</u>					<u>exclusiva del</u>		<u>tivo</u>
							<u>persona</u>							<u>plural</u>		

Traducción calco del quechua

Ruega por nosotros, para que Jesucristo nos diga «os daré», para que estemos contigo.

Aunque esta última versión se distingue de la primera por cambios relativamente insignificantes a nivel fonético, su sentido es totalmente distinto. La causa de estos cambios es, como en el caso anterior, el carácter artificial de la lengua utilizada en los textos catequísticos en quechua, pero, aquí, en un grado muy superior, que la hace incomprensible, inclusive para un indígena ladino, letrado e instruido en la religión cristiana como Guaman Poma. La noción de dignidad está traducida por el término polisémico *kaman*, que, entre muchos sentidos distintos, evoca el de adaptación, de adecuación a una meta; y la de promesa por la perífrasis «*qu-sqayki-chik-mi*» *ni-sqa* (el hecho de decir «os daré»). Totalmente impermeable a esta algarabía, el cronista convierte espontáneamente —aquí, a todas luces, no se trata de una transformación voluntaria— la frase en cuestión en dos secuencias independientes:

- Jesucristo «*qu-sqayki-chik-mi*» *ni-sqa-n-paq* (para que Jesucristo nos diga «os daré»).
- *Qam-wan ka-nqa-yku-paq* (para que estemos contigo).

En un conmovedor impulso de espontaneidad, el cronista reinterpreta inconscientemente la frase vacía de la salve oficial para convertirla en una súplica a la Virgen María considerada como protectora de los oprimidos. De este análisis podríamos recordar la distancia que separa a Guaman Poma de la Iglesia como institución. Aunque poseía una fe profunda, ardiente, el cronista no pertenecía al aparato eclesiástico.

Con esta conclusión, estamos ahora en condiciones de examinar las otras oraciones cristianas de la *Nueva corónica*, que, como dijimos, fueron compuestas por el propio cronista.

### ¿Por qué Guaman Poma compuso oraciones cristianas en quechua?

Al componer sus oraciones en quechua, Guaman Poma visiblemente no buscaba una mera satisfacción intelectual. Antes quería que día tras día fueran rezadas por los indios a los que, de manera significativa, se dirige en quechua en la mayor parte del capítulo<sup>5</sup>. Las menciones de plegarias a menudo están acompañadas por el verbo *rezanki* o uno de sus derivados conjugado en presente con un valor de futuro («rezarás»), lo que expresa este deseo de ver sus creaciones adoptadas por la población a la que las destinaba.

En la mayoría de los casos, antes de revelarnos los textos de sus composiciones, el cronista recomienda a su interlocutor indio virtual la recitación de cierto número de oraciones que forman parte de la liturgia oficial. La primera vez (Guaman Poma 1980 [1615]: 826 [840]), son así ordenados cincuenta avemarías (*Muchaykusqayki María*), cinco padrenuestros (*Yayayku*), otros tres padrenuestros, otros tres avemarías y por fin tres ejemplares de un rezo que Guaman Poma llama *Inin kanchik* y que probablemente se identifica con el credo<sup>6</sup>. La enumeración está seguida por el verbo *rezanki* («rezarás»), debidamente pospuesto, y empieza una nueva frase, en la que las palabras *kayta tukuychaspá ninki* («al terminar esto, dirás...») introducen el texto de una oración, esta vez extraoficial. Este modelo de presentación se repite cuatro veces, pero, curiosamente, las cantidades prescritas para cada plegaria consagrada fluctúan a lo largo del capítulo<sup>7</sup>. Interpretamos estas variaciones como el indicio de que las únicas oraciones que interesaban realmente

<sup>5</sup> Guaman Poma emplea la segunda persona. Como la variedad quechua en la que espontáneamente se expresa a menudo no distingue las desinencias singular y plural de dicha persona, es manifiesto que el cronista se dirige colectivamente a los indios.

<sup>6</sup> Suponemos que se trata del Credo, porque la versión quechua oficial de dicha oración empieza así: *Ininim Dios yaya llapa atipaqman* (Creo en Dios padre todopoderoso...) (Pereña 1985 [1584]: 23-24). El primer término es una creación misionera artificial que pretende significar «creo», pero que significa en realidad «digo sí», lo que ha podido ocasionar la confusión del cronista.

<sup>7</sup> (Guaman Poma 1980 [1615]: 828 [842]): cincuenta avemarías, cinco padrenuestros, una salve (llamada *Sapay quya* porque empieza así: *Muchaykusqayki sapay quya...*) y otros doce avemarías; (Guaman Poma 1980 [1615]: 830 [844]): cincuenta avemarías, cinco padrenuestros, un credo y doce avemarías; (Guaman Poma 1980 [1615]: 832 [846]): cincuenta avemarías, cinco padrenuestros, otros siete padrenuestros y siete avemarías; (Guaman Poma 1980 [1615]: 834 [848]): tras haber prescrito cincuenta avemarías, cinco padrenuestros y tres credos, el cronista pide a los indios que se persiguen tres veces diciendo «Jesús María».

al cronista eran las suyas, que figuran en extenso en su obra, y que solo mencionó las otras —sin citarlas textualmente, excepción hecha de la salve— para no dar la impresión de despreciar la liturgia vigente. Lógicamente, tenemos que atribuir su falta de interés por estas últimas a un defecto intrínseco que no les permitía cumplir plenamente su función.

¿En qué faltaban estos textos oficiales? Creemos que para Guaman Poma incurrieran en el defecto reprobatorio de no ser asimilables por la población indígena. Ya hemos insistido en el aspecto lingüístico de esta deficiencia, del cual el cronista tenía perfecta conciencia. Pero este quería sobre todo que los indios dispusieran de oraciones que reflejaran realmente sus condiciones de vida y preocupaciones. De hecho, en las que redactó Guaman Poma, los orantes se dirigen a Dios, Jesús o la Virgen María para encargárles su protección frente a las fuerzas hostiles. Ahora bien, estas se encarnan en los enemigos de la Iglesia en general —los luteranos, a quienes el autor llama *cristiano chiqnikuq* («los que odian a los cristianos»)—, pero también en los aprovechadores del sistema colonial, expresamente presentados como seres maléficis: los corregidores, los encomenderos y... los curas.

Dicho eso, los indicios más convincentes de la importancia que para Guaman Poma revestían las oraciones cristianas de la *Nueva corónica* no remiten a su contenido sino a su forma. En las secciones siguientes, desarrollaremos sucesivamente dos aspectos: la elaboración estilística de dichos textos y sus características dialectales.

### La elaboración estilística de las oraciones en quechua de Guaman Poma

El análisis formal de las plegarias cristianas compuestas por Guaman Poma evidencia la presencia, que no es notable pero que tampoco es insignificante, de un procedimiento estilístico autóctono, el paralelismo semántico, que consiste en la estructuración del discurso en pares de secuencias paralelas. Entre las secuencias de un mismo par, se observa una estrecha afinidad basada en dos características comunes: primera, su construcción sintáctica es idéntica; segunda, los términos homólogos, cuando no son idénticos, siempre mantienen una relación semántica, es decir, una relación al nivel del sentido. A menudo son sinónimos; cuando no lo son, pertenecen a un mismo campo semántico. Semejante estructura binaria es característica de los textos poéticos en quechua y aimara que figuran en el capítulo titulado «fiestas pasquas y dansas...», lo que nos asegura que dichos textos son los vestigios de una poesía prehispánica que, en el Imperio inca, había alcanzado un alto grado de refinamiento. En las oraciones

cristianas de la *Nueva corónica*, el empleo de este procedimiento, aunque muy minoritario, no deja de ser significativo. Una muestra nos es brindada por las siguientes frases que combinan un efecto de paralelismo entre secuencias vecinas y un dualismo interno en cada secuencia.

*Versión paleográfica en quechua (Nueva corónica)*

«Jesucristo nauyipi cauarinaypi cachun - + - jesucristo yscaynin rinripi cachun oyarinaypi mana allita allitapas cachun - + - jesu cristo cincaypi mutquinaypi cahû [sic: cachun] +...» (Guaman Poma 1980 [1615]: 836 [850]).

*Transcripción y glosa morfémica*

Jesucristo	nawi	-	y	-	pi,	qawa	-	ri	-	na	-	y	-	pi	ka	-	chun
	ojo					mirar				potencial				locativo	estar		
Jesucristo	iskay	-	ni	-	n	rinri	-	[y]	-	pi	ka	-	chun,				
	dos					oreja					locativo		estar				
uya +	ri	-	na	-	y - pi,	mana	alli	-	ta	alli	-	ta - pas	ka	-	chun		
escuchar						bien				bien			aditivo	estar			
Jesucristo	sinqa	-	y	-	pi	mutki	-	na	-	y - pi	ka	-	chun				
	nariz					oler					locativo		estar				

*Traducción*

Que Jesucristo esté en mis ojos y en mi mirada;

Que Jesucristo esté en mis dos oídos y en (mi escuchar) [la forma en que escucho] el bien y el mal;

Que Jesucristo esté en mi nariz y en mi olfato.

La construcción de este pasaje se basa en la afinidad semántica de términos que expresan las percepciones sensitivas y sus respectivos centros. Esta construcción se origina probablemente en la enumeración de los cinco sentidos que figura en diversos catecismos, junto con enumeraciones similares (los siete pecados capitales, las tres

virtudes teologales)<sup>8</sup>. Sin embargo, si bien el cronista elaboró un texto nuevo a partir de materiales que tomó prestados del discurso litúrgico, su estructura binaria, así como el efecto de paralelismo basado en la existencia de términos pertenecientes a la misma categoría semántica, lo acerca a los textos indígenas. El cuidado con el que Guaman Poma lo compuso es sintomático de la importancia que daba a sus composiciones religiosas.

### El aspecto lingüístico

La lengua de las oraciones cristianas manifiesta unas diferencias sensibles respecto a la de los otros textos quechuas de la *Nueva corónica*. La más visible es una considerable influencia del castellano en el ámbito léxico. No nos explayaremos mucho sobre este aspecto, presente en la totalidad de la literatura catequística en lenguas amerindias, limitándonos a señalar que, al lado de numerosos préstamos directos del castellano, existen otros, menos perceptibles, que podríamos llamar indirectos. Estos pertenecen a la lengua misionera y suelen ser términos quechuas vaciados de su significado original para expresar conceptos cristianos: *supay* («el demonio»), *pampacha-* («perdonar»), *hucha* («el pecado»), *muchayku-* («reverenciar»), etcétera.

Otros tres rasgos, el primero en el campo fonético, los otros dos en el campo morfológico, son de mayor interés porque son reveladores de las tendencias escriturarias propias de Guaman Poma. Dichos rasgos presentan la característica común de ser ajenos a la variedad quechua que el cronista usaba en forma espontánea. Sin entrar en detalles superfluos, diremos que uno de los problemas que se plantean a los estudiosos de la *Nueva corónica* consiste en identificar los textos redactados en esta variedad y, especialmente, distinguirlos de los que fueron recogidos por el autor. Por ejemplo, un análisis filológico que no podemos incluir en el presente trabajo nos faculta para afirmar que los textos quechuas del capítulo «mala reprehencion» no fueron transcritos directamente tras su recolección por Guaman Poma sino reelaborados por este en el habla que le era más familiar. Ahora bien, una vez conocida esta última, resulta que en ella no encontramos rastro de los tres rasgos a los que van dedicadas las secciones siguientes. ¿Cómo se explica esta diferencia? En nuestra opinión, el factor clave no es la pertenencia dialectal sino

---

<sup>8</sup> En lo que a los cinco sentidos respecta, no los hemos encontrado en la *Doctrina christiana* de 1584 pero su enumeración figura en un libro de doctrina contemporáneo (Anónimo 1975: 22) que se sitúa en la continuidad de obras de origen antiguo. La ortografía, en particular, es típicamente colonial.

el nivel de lengua o, más concretamente, la búsqueda consciente de una expresión culta. Tienden a demostrarlo varios indicios que nos dan la impresión de que el cronista pulió su lengua, negándose a emplear varias locuciones a las que recurre espontáneamente en otros textos.

### Las dos variantes del numeral «cinco»

El primer rasgo es de carácter fonético y se manifiesta por la forma del numeral quechua «cinco». Si cotejamos las apariciones de este numeral en la *Nueva corónica*, notamos una dualidad de formas, coexistiendo las dos variantes «pichica» (*pich(i)qa*) y «pisca» (*pisqa*). Dejando de lado la cuestión de la vocal *i* entre paréntesis, llamada vocal epentética, la variante primitiva es la primera, y la segunda es el resultado del fenómeno de espirantización de la africada palatal /č/. Gracias a la frecuencia elevada de ocurrencia del numeral «cinco» en la *Nueva corónica*, estamos en condiciones de efectuar un análisis comparativo de las formas empleadas en las oraciones cristianas y en el resto de la obra.

Empecemos con las ocurrencias ajenas a las oraciones cristianas, que encontramos cada vez que Guaman Poma enumera los diversos grados de la aristocracia indígena. En tales casos, el cronista distingue a cada *kuraka* según el número de indios —en realidad son hogares— puestos bajo su responsabilidad: cinco, diez, cincuenta, cien, quinientos y mil. Al registrar las formas existentes, nos damos cuenta de que el aislamiento del numeral «cinco» o, al contrario, su presencia delante de otro numeral múltiplo de diez, rige en parte la ocurrencia de una variante u otra:

- «pisca pachaca» (500); «pisca chungá» (50); «pichica» (5) (Guaman Poma 1980 [1615]: 65 [65]);
- «pisca pachaca» (500); «pisca chungá» (50); «pichica» (5) (Guaman Poma 1980 [1615]: 189 [191]);
- «pisca pachaca» (500); «pisca chungá» (50); «pisca» (5) (Guaman Poma 1980 [1615]: 313 [315]);
- «pichica» (5); «pisca chungá» (50) (Guaman Poma 1980 [1615]: 361 [363])<sup>9</sup>;
- «pisca» (5); dos veces: «pisca pachaca» (500) (Guaman Poma 1980 [1615]: 455 [457]);

---

<sup>9</sup> Aquí el contexto no es una enumeración de los grados de la aristocracia indígena, sino sencillamente una lista de números que forma parte de una descripción del sistema contable de los incas. Sin embargo, esta diferencia, en el presente caso, es de nula consecuencia, pues visiblemente el cronista se expresa en forma espontánea.

- dos veces: «pisca chunga» (50); dos veces: «pisca» (5); «pisca pachaca» (500); «pisca chûga» (50); «pisca» (5) (Guaman Poma 1980 [1615]: 456 [458]);
- «pisca pachaca» (500); «pisca chunga» (50); «pisca» (5) (Guaman Poma 1980 [1615]: 457 [459]);
- «pisca chunga» (50); «pichica» (5) (Guaman Poma 1980 [1615]: 738 [752]);
- «PISCA PACHACA» (500) (Guaman Poma 1980 [1615]: 747 [761]);
- tres veces: «pisca pachaca» (500) (Guaman Poma 1980 [1615]: 748 [762]);
- «PISCA CHUNGA» (50) (Guaman Poma 1980 [1615]: 749 [763]);
- «pisca chûga» (50) (Guaman Poma 1980 [1615]: 754 [768]);
- «PICHICA» (5) (Guaman Poma 1980 [1615]: 755 [769]);
- «pisca pachaca» (500) (Guaman Poma 1980 [1615]: 759 [773]);
- «pisca pachaca» (500) (Guaman Poma 1980 [1615]: 760 [774]);
- «pisca pachaca» (500) (Guaman Poma 1980 [1615]: 773 [787]);
- «pisca pachaca» (500) (Guaman Poma 1980 [1615]: 793 [807]);
- «pisca pachaca» (500) (Guaman Poma 1980 [1615]: 818 [832]);
- «pisca pachaca» (500); «pisca chunga» (50); «pisca» (5) (Guaman Poma 1980 [1615]: 921 [935]);
- «pisca pachaca» (500); «pisca chunga» (50); «pisca» (5) (Guaman Poma 1980 [1615]: 924 [938]);
- «pisca pachaca» (500); «pisca chunga» (50); «pisca» (5) (Guaman Poma 1980 [1615]: 974 [992]).

Constatamos que cuando el numeral «cinco» antecede a otro numeral múltiplo de diez, su forma es sistemáticamente *pisqa*, sin ninguna excepción. En cambio, para designar el numeral sencillo «cinco» compiten dos formas distintas, siendo *pisqa* la variante mayoritaria y *pich(i)qa* la minoritaria. Esta última aparece cinco veces, en las páginas 65 [65], 189 [191], 361 [363], 738 [752] y 755 [769], respectivamente. La forma *pisqa*, por su parte, cuenta nueve ocurrencias en lo que al numeral «cinco» en sentido estricto respecta y cuarenta y dos si tenemos en cuenta su composición con un múltiplo de diez. Es interesante comparar este resultado, obtenido a partir de pasajes en castellano y, por ende, en los que los préstamos del quechua corresponden al habla usada espontáneamente por el cronista<sup>10</sup>, con los numerales que aparecen en las oraciones cristianas de la *Nueva corónica*.

---

<sup>10</sup> A la inversa, hemos juzgado que las ocurrencias de las dos variantes que figuran en los textos o expresiones quechuas recogidos por el cronista eran menos representativas de su lengua y no las

Sabemos que, en los cortos textos quechuas que preceden directamente a las oraciones propiamente dichas y las introducen, Guaman Poma prescribe la recitación de plegarias oficiales (el padrenuestro, el avemaría, el credo, la salve) e indica cuantas veces cada plegaria tiene que ser rezada. En ellos, los numerales «cinco» y «cincuenta» son relativamente frecuentes. La diferencia con la distribución anterior de las variantes *pisqa* y *pich(i)qa* es evidente. Encontramos una sola vez la primera, que además no traduce el numeral «cinco» sino «cincuenta», en asociación con «chunga» (diez) (Guaman Poma 1980 [1615]: 830 [844]). En las demás ocasiones, solo encontramos la forma *pich(i)qa*, sea aislada —cuatro veces (Guaman Poma 1980 [1615]: 826 [840], 830 [844], 832 [846] y 834 [848]), más una, representada por la forma «picha» (Guaman Poma 1980 [1615]: 828 [842]) que no puede ser sino un error involuntario por «pichica»—, sea formando parte del numeral compuesto «pichica chunga» —cuatro veces (Guaman Poma 1980 [1615]: 826 [840], 828 [842], 832 [846] y 834 [848])—. En definitiva, se han invertido las variantes minoritaria y mayoritaria.

Este análisis comparativo revela el contraste entre la lengua que usa el cronista cuando se expresa en forma espontánea y la de las oraciones cristianas. La forma *pich(i)qa* aparece raras veces en la primera<sup>11</sup>, mientras que su uso es casi exclusivo en la última. Consideramos que el elemento decisivo reside en que esta variante está más cercana a la forma primitiva *pichqa* y, en consecuencia, sentida como más legítima que la forma alternativa *pisqa*. En estas condiciones, la preferencia que le da Guaman Poma en las oraciones cristianas, contra su tendencia natural, es una clara manifestación de su voluntad de elevar el nivel de lengua de dichos textos.

Sin conexión con el resultado precedente, pero no por ello menos interesante es otra conclusión, que nace de la observación del registro de las formas ajenas a las oraciones cristianas. Este registro da la impresión de presentar un estado de lengua correspondiente a una fase intermedia del paso de la forma arcaica *pich(i)qa* a la forma moderna *pisqa*, y nos ofrece un indicio de peso sobre el proceso evolutivo de la primera variante a la segunda. Observamos que la primera está ausente por

---

hemos incluido en nuestro registro. En este sentido, hemos dejado de lado las tres expresiones rituales «pichicanmi» (Guaman Poma 1980 [1615]: 290 [292]), «pichecanpi» (Guaman Poma 1980 [1615]: 781 [795]) y «pichicanmi» (Guaman Poma 1980 [1615]: 785 [799]), cuya base es *pich(i)qa*. Asimismo, no hemos tomado en cuenta el numeral «pisca», que aparece en un poema que pertenece al género llamado *harawi* (Guaman Poma 1980 [1615]: 309 [311]).

<sup>11</sup> Si hubiéramos incluido las formas que no hemos considerado como representativas del habla natural del cronista (nota 9), las variantes *pich(i)qa* habrían sumado ocho ocurrencias, lo que de todas maneras es inferior al número de variantes *pisqa* a secas (diez) y muy inferior si se tiene en cuenta la posibilidad de composición con un múltiplo de diez (cuarenta y tres).

completo en los numerales complejos formados por la multiplicación de cinco y de un múltiplo de diez, como son los equivalentes de cincuenta y quinientos. De ello se puede inferir que el cambio afectó en una etapa inicial tales numerales complejos, de difícil pronunciación —fijémonos, por ejemplo, en la poco leve asociación *pichqa pachaka*, «quinientos»—, antes de afectar el numeral simple «cinco». Dicho esto, si bien la composición de este último con múltiplos de diez innegablemente tuvo un efecto acelerador sobre la transformación de la forma primitiva *pichqa* en la forma moderna *pisqa*, sería erróneo pensar que engendró tal fenómeno. Este se debió más bien a un factor exógeno que fue la influencia de un sustrato aimara. Así se explica la evolución del referido numeral en el dialecto del Cuzco, pero también en la lengua practicada por Guaman Poma, si nos atenemos a una propuesta de Marco Ferrell (1996: 413-455)<sup>12</sup>.

### El morfema característico del caso acusativo

El segundo rasgo es de carácter morfológico y concierne el morfema del caso acusativo. A este respecto también el quechua de Guaman Poma presenta una dualidad de formas, según se colige de un censo exhaustivo de las ocurrencias de dicho morfema en la *Nueva corónica*, siendo «ta» (*ta*) y «cta» (*cta*) los alomorfos. Lo que nos causa sorpresa no es esta coexistencia, que está documentada en todas las obras filológicas escritas durante el primer siglo de la época virreinal y que persiste incluso en algunas variedades contemporáneas como la mayor parte de las que constituyen el grupo *wanka*. La regla que rige la repartición de los alomorfos es la siguiente: la variante *ta* está usada tras una consonante mientras que *cta* aparece tras una vocal<sup>13</sup>. Ahora bien, la distribución existente en el corpus quechua de la *Nueva corónica* no sigue esta regla. En la gran mayoría de los casos, la forma que aparece detrás de una vocal no es *cta* sino *ta*. Siendo excepcionales los casos en *cta*, sospechamos que existe alguna relación entre su presencia y la naturaleza de los textos en los cuales figuran. Esta intuición nos llevó a registrarlos, dando lugar

---

<sup>12</sup> El mentado autor aduce que las obras filológicas del siglo XVI e inicios del XVII atestiguan que la espirantización de la africada palatal /ç/ no había empezado en aquella época en quechua, pero que este fenómeno era un hecho ya consumado en aimara a inicios del siglo XVII (diccionario de Ludovico Bertonio) para sugerir que su existencia en los textos y términos quechuas de la *Nueva corónica* era una manifestación del sustrato aimara presente en la variedad manejada por Guaman Poma (Ferrel R. 1996: 417 y nota 10).

<sup>13</sup> La regla es más compleja en el caso del quechua *wanka*, en el cual interviene la noción de cantidad vocálica, característica del conjunto quechua 1 al que pertenece el grupo *wanka*. En esta variedad, *ta* se emplea tras una consonante o vocal larga, y *cta* tras una vocal breve (Cerrón-Palomino 1987: 133).

a la lista que presentamos a continuación. Como en el caso anterior, empezaremos con las ocurrencias ajenas a las oraciones cristianas.

- En el capítulo «Abusiones...», dedicado a las prácticas mágico-religiosas de los antiguos peruanos, encontramos dos acusativos en *кта*, el primero asociado con la base nominal *uru* («gusano») en «*uructa*» (Guaman Poma 1980 [1615]: 281 [283])<sup>14</sup>, el segundo asociado con la base *aya* («cadáver») en «*ayacta*» (Guaman Poma 1980 [1615]: 282 [284]). En ambos casos, el contexto es un presagio que establece una correspondencia entre una circunstancia de la vida cotidiana —la aparición de un insecto— y un acontecimiento futuro.
- La forma *кта* del acusativo aparece también en la palabra «*hapllacta*» (Guaman Poma 1980 [1615]: 313 [315])<sup>15</sup>, en que está reunida con la base nominal *haplla* («iracundo»). Esta palabra figura en una frase quechua del capítulo dedicado a la justicia en el Imperio inca. Según el cronista, la frase en cuestión era pronunciada al momento de la ejecución de los borrachos, iracundos y otros perturbadores del orden público.
- Cuatro ejemplos de la variante *кта* del morfema acusativo figuran en el canto llamado *qachwa*, cuya lengua fue definida por Rodolfo Cerrón-Palomino como una lengua híbrida aimaro-quechua (Guaman Poma 1980 [1615]: 317 [319]. Cfr. supra, nota 2).
- Encontramos otros dos casos del acusativo en *кта* en los términos siguientes, «*muchachocta*» (muchacho-*кта*) y «*yanaconacta*» (*yana-kuna-кта*), dentro de un texto perteneciente al capítulo denominado «tratos», más precisamente en el que reproduce las palabras de amenaza del hijo de un encomendero a varios caciques (Guaman Poma 1980 [1615]: 721 [735]).

---

<sup>14</sup> La secuencia quechua ilustra un dibujo de Guaman Poma que representa dos insectos, uno llevando al otro en el aire. Por eso, probablemente tenemos que interpretar aquí la palabra *uru* (normalmente «gusano») en el sentido más general de «insecto».

<sup>15</sup> El diccionario de Diego González Holguín menciona varias formas compuestas sobre la raíz verbal *haplla* (González Holguín 1952 [1608]: 150), lo que podría inducirnos a pensar que la palabra «*hapllacta*», tal como figura en la *Nueva crónica*, se descompone en los siguientes morfemas: \**haplla-q-ta*, siendo *q* el morfema característico del agentivo (el que realiza la acción expresada por el verbo) en quechua. En realidad, no solo el agentivo no aparece en ninguna de las formas verbales indicadas por González Holguín, sino que este hace corresponder con la siguiente definición: «El iracundo ocasionado en palabras descortesces ynjuriador y que comienza las pendencias» (González Holguín 1952 [1608]: 150) el término «*Hapllaruna*». El propio Guaman Poma menciona la palabra «*haplla*» poco antes de la frase quechua en la que aparece «*hapllacta*». Esta última locución, por consiguiente, no puede interpretarse sino como *haplla-кта*.

- Una última forma en *kta* se asocia con los términos *yawar sanku*, que designan un bollo hecho de harina de maíz mezclada con sangre. La expresión «yauar sancoccta» aparece en una frase ritual pronunciada durante el sacrificio de una llama. El cronista nos precisa que este se opera conforme la costumbre prehispánica, es decir, mediante la incisión del corazón (Guaman Poma 1980 [1615]: 881 [895]).

De esta lista se desprende que las formas en *kta* solo aparecen en textos recogidos por Guaman Poma. Es más, estos textos presentan una notable unidad de contenido. Con la sola excepción de la «amenaza» del hijo de encomendero, son transcripciones de cantos, palabras rituales o aforismos en estrecha vinculación con la tradición prehispánica. Añadiremos que entre ellos, existe uno, el canto llamado *qachwa*, escrito en una lengua mixta aimaro-quechua y, por ende, muy distinta de la que emplea normalmente el cronista. Otros tres —los dos primeros citados y el último— reflejan creencias o prácticas mágico-religiosas paganas que él censura explícitamente. Por consiguiente, se trata de textos que no pueden de ninguna manera ser considerados como redactados por Guaman Poma.

Interesémonos ahora por las oraciones cristianas. Con una decena de variantes *kta* del acusativo, son los textos quechuas de la *Nueva corónica* en los que aparece el mayor número de estos morfemas. Una de las plegarias, la que está compuesta para la salvación de las almas del purgatorio, se halla particularmente bien provista, ya que cuenta con seis formas en *kta*. Estas aparecen en los siguientes contextos, «huchazapacunactari», «suncocunactari», «[a]hijadaycunacta», «hatun huchayocunacta», «lutiranocunacta» y «cristiano chicnecocunactari» (Guaman Poma 1980 [1615]: 832 [846]), en asociación con los términos o expresiones *hucha-sapa-kuna* («los pecadores»), *sunqu-kuna* («los corazones»), *ahijada-y-kuna* («mis ahijadas»), *hatun hucha-yuq-kuna* («los grandes criminales»), *luterano-kuna* («los luteranos») y cristiano *chiquiku-q-kuna* («los que odian a los cristianos»).

Este resultado no deja lugar a dudas sobre las condiciones de aparición de los alomorfos *ta* y *kta* del acusativo en la *Nueva corónica*. En los textos redactados por el propio cronista en la variedad quechua que le era familiar, aparece sistemáticamente la primera de estas formas, ya sea tras una vocal o una consonante. Esto demuestra que en dicha variedad, el proceso de uniformización de las formas del acusativo era un hecho consumado. Sin embargo, por ser la forma primitiva, la variante *kta* después de una vocal continuaba siendo percibida por el cronista como más legítima que la forma alternativa *ta*, lo que explica que recurrió a la primera en los textos que suscitaban en él un afán de purismo. A esta categoría sin duda pertenecen las oraciones cristianas, a juzgar por la frecuencia relativamente alta de

aparición del acusativo en *kta*, cuando su variante *ta* es hegemónica en los demás textos compuestos por Guaman Poma. A este respecto, *kta* resulta ser el homólogo de la forma *pich(i)qa* del numeral «cinco», en la relación que une estas formas a sus variantes *ta* y *pisqa* respectivamente.

En resumidas cuentas, tanto en lo que se refiere al morfema característico del caso acusativo como al numeral «cinco», la lengua de las oraciones cristianas de la *Nueva corónica* se distingue de la que utiliza usualmente Guaman Poma por la elección de las formas más conservadoras. Tratándose de textos sagrados, a los cuales el cronista daba seguramente la preeminencia sobre el resto del corpus quechua de su obra, esta opción es coherente con la voluntad de escribir en un estilo más refinado y más depurado.

No obstante, podemos preguntarnos si el criterio de antigüedad es el único pertinente. A este respecto, si la evolución de *kta* tras una vocal hacia *ta* ocurrió durante la época colonial tanto para el quechua cuzqueño como para la lengua general, un análisis más fino desemboca en la comprobación de cierta disparidad cronológica.

En lo que se refiere a la lengua general, ciñéndonos al área ayacuchana, la uniformización del morfema acusativo, visible en los textos escritos por Guaman Poma en forma espontánea, se observa también, medio siglo más tarde, en la petición que los caciques de Uyupacha dirigieron al obispo de Huamanga (Itier 1992: 1-21). En este documento, cuya fecha sitúa César Itier hacia 1670, encontramos únicamente la forma moderna *ta*. Ahora bien, de su estudio comparativo de cuatro obras dramáticas coloniales, todas oriundas del área cuzqueña, Bruce Mannheim colige que la desaparición definitiva de la variante *kta* en el dialecto del Cuzco no es anterior al inicio del siglo XVIII (Mannheim 1990: 139-177). En cada obra estudiada, este autor analiza el grado de realización de varios fenómenos lingüísticos típicos de la variedad cuzqueña e infiere una cronología relativa. Llega a la conclusión de que las cuatro obras son todas posteriores al *Arte de la lengua quichua*, de Juan de Aguilar, escrito en 1690. La más antigua es *El pobre más rico*, de Gabriel Centeno de Osma, escrita a fines del siglo XVII o en los primeros años del XVIII. Si en ella predominan las formas en *ta*, también subsisten casos de la forma alternativa *kta*, de lo cual se concluye que esta última se mantuvo vigente por más tiempo en el quechua cuzqueño que en el ayacuchano.

Esta conclusión resulta aparentemente desmentida por las dos formas *ta* del acusativo tras una vocal que encontramos en los *Comentarios reales*, del Inca Garcilaso de la Vega. Pero pese a que este autor era cuzqueño y su obra maestra fue publicada en 1609, las referidas formas en *ta* no necesariamente son representativas,

ni de dicha época ni del dialecto del Cuzco, pues figuran en las palabras «Puiñuy quita» y «Unuiquita», extraídas del poema quechua *Sumaq Ñust'a* (Garcilaso de la Vega 1985 [1609], t. 1, libro 2, cap. 27: 116). Ahora bien, el padre Blas Valera, a quien el Inca Garcilaso atribuye este poema, era chachapoyano y redactó su crónica antes del final del siglo XVI.

En definitiva, podemos afirmar que cuando Guaman Poma compuso su obra, el proceso de unificación del morfema acusativo, que ya había concluido en la lengua que este utilizaba en forma espontánea, aún no había empezado o era todavía incipiente en el dialecto cuzqueño.

Este resultado nos lleva a formular la hipótesis de que nuestro cronista quiso escribir sus oraciones cristianas en una lengua que se distinguiera no solo por su arcaísmo, sino también por su proximidad del habla del Cuzco. Semejante voluntad no puede asombrarnos si consideramos el evidente tropismo cuzqueño que manifestaban los autores de obras catequísticas coloniales en quechua, especialmente los que elaboraron la *Doctrina christiana* de 1584<sup>16</sup>. Pero, claro, nuestra hipótesis se hallaría fortalecida si la respaldaran también argumentos lingüísticos sacados del estudio de la *Nueva corónica*. En esta perspectiva, examinaremos ahora un tercer rasgo característico de la lengua de las oraciones cristianas: la presencia del morfema *ri*, que cumple la función de marcador de tópico.

### El morfema marcador de tópico *ri*

Un marcador de tópico es un morfema gramatical cuya función es indicar que el elemento al cual viene yuxtapuesto constituye el tópico o tema de la frase. Considerando los dialectos surperuanos actuales, observamos que el ayacuchano posee un solo marcador de tópico, cuya forma es *qa*, mientras que el cuzqueño posee dos, siendo *ri* el morfema adicional. Este define el tema del enunciado en asociación o en oposición con un elemento ya evocado, y aparece a menudo en frases interrogativas.

Si nos interesamos por la distribución de estos dos morfemas en el corpus quechua de la *Nueva corónica*, es visible el contraste entre la presencia bastante bien repartida

---

<sup>16</sup> Este tropismo cuzqueño aparece con una particular nitidez en las «Annotaciones, o scolios, sobre la traducción de la Doctrina christiana...» (Pereña 1985 [1584]: 167-187, numeración del editor), en las que los autores de la *Doctrina christiana* justifican sus opciones lingüísticas y sus traducciones en los casos más delicados. Estas anotaciones constan de dos partes, una relativa al quechua y la otra al aimara. La primera incluye numerosas alusiones al dialecto del Cuzco que los autores visiblemente consideraban como la referencia suprema.

de *qa* en textos de varias índoles a lo largo de la obra y la frecuencia de aparición desigual en extremo de *ri*. De esta última partícula se cuentan siete ejemplares, de los cuales seis figuran en las oraciones cristianas. El sétimo aparece en un corto texto dirigido a los campesinos, a quienes el autor recomienda que cuiden sus cultivos y animales domésticos: *alli sarata papata llamata waqaychaychik' atuq pumamanta* («protejan bien el maíz, la papa y las llamas de los zorros y pumas») (Guaman Poma 1980 [1615]: 860 [874]). Después de este primer consejo, de carácter general, viene otro, que se refiere específicamente a la protección de los maizales. Es cuando aparece el marcador de tópico *ri*: *saratari llamakunamanta atuq lluychu anas chiwillu pisqakuna yutu pisaqakunamanta uritu runa suwakunamanta waqaychaychik* («en cuanto al maíz, protéjanlo de las llamas, zorros, venados, zorrinos, tordos y pájaros en general, perdices pequeñas y grandes, papagayos y hombres ladrones»).

El resto de los ejemplares del marcador de tópico *ri* figura en el grupo de las oraciones cristianas, y más precisamente en dos de ellas, la salve y otra plegaria, compuesta por el cronista para la salvación de las almas del purgatorio. La salve contiene un solo morfema *ri*, que aparece en la siguiente secuencia: *Chaymantari, kay qarqay pacha puchukaptin...* («Y después de ello, cuando tome fin este destierro...») (Guaman Poma 1980 [1615]: 835 [849]). Esta ocurrencia no es significativa de las tendencias escriturarias de Guaman Poma, pues la salve pertenece a la liturgia oficial. Tal no es el caso de la oración para la salvación de las almas del purgatorio que es una creación del cronista y que, por sí sola, concentra cinco ocurrencias del morfema *ri* (Guaman Poma 1980 [1615]: 832 [846]). Es más, el fenómeno de concentración de las partículas *ri* no afecta la totalidad de la oración en cuestión, sino más específicamente una de sus frases. En efecto, encontramos cuatro ocurrencias en la siguiente secuencia: *chaymantari kay pachapiri tukuy cristianokunata waqaychaytaq, Dios yaya; huchasapakunaktari pampachapuy, Dios yaya; infieles, mana qanman sunqakunaktari, qanman kutirichi[y], Dios yaya* («y después de eso, en esta tierra protege a todos los cristianos, Dios Padre; y los pecadores, perdónales, Dios Padre; y los infieles, los que no dirigen<sup>17</sup> sus corazones hacia ti, hazlos volver hacia ti, Dios Padre»). Que esta corta secuencia contenga más partículas *ri* que el resto del corpus quechua de la *Nueva crónica* nos parece revelador de una intención que tiene mucho más que ver con preocupaciones estilísticas que con necesidades propiamente semánticas. A este respecto, aunque

<sup>17</sup> La frase quechua es elíptica. El verbo sobreentendido es sin duda un derivado de la raíz *kuti*, ya presente en *kuti-ri-chi* y que concuerda con el sentido que se deduce del contexto: «volver, dirigir hacia alguien».

no hay regla que prohíba la presencia de varios morfemas *ri* en una misma frase — *qa* sí está sometido a tal prohibición—, la misma concentración de las ocurrencias de dicha partícula le quita lo esencial de su contenido de marcador de tópico, reduciéndolo a una simple conjunción entre enunciados conexos<sup>18</sup>.

Más significativo aún es el hecho de que la frase citada más arriba, además de incluir cuatro ocurrencias del marcador de tópico *ri*, contiene dos formas arcaicas *hta* del morfema de caso acusativo tras vocal y que ambas preceden directamente a la partícula *ri* («huchazapacunactari» y «suncocunactari»). Un tercer ejemplo de esta asociación («cristiano chicnecocunactari») está presente en otra frase de la misma plegaria. Esta última, por consiguiente, resulta ser un caso especialmente representativo del alto grado de artificio de la lengua de Guaman Poma en sus oraciones cristianas.

Nos parece muy reveladora la ausencia de la partícula *ri* en el dialecto de la costa central descrito por Domingo de Santo Tomás, así como en la variedad ayacuchana actual y, en cambio, su presencia en el quechua cuzqueño, tanto colonial como contemporáneo. Aquí no cabe duda de que en su afán de purismo, el cronista recurrió a un rasgo característico de la lengua del Cuzco.

En resumen, de los tres rasgos que distinguen la lengua usada por el cronista para escribir sus oraciones cristianas de la que habitualmente empleaba, el primero (forma arcaica *pich(i)qa* del numeral «cinco») puede ser definido como conservador; el segundo (variante *hta* del acusativo tras vocal), conservador y cuzqueño; y el tercero (marcador de tópico *ri*), cuzqueño. La anomalía reside en que el primero, además de conservador, era contrario a la tendencia de la variedad cuzqueña, cuyo sustrato aimara obraba en pro de la transformación de *pichqa* en *pisqa*. Pero, aunque podemos sospechar que esta evolución estuviera en marcha en la época de Guaman Poma, en las obras filológicas del siglo XVI e inicios del XVII prácticamente no encontramos huella de la forma moderna, ni siquiera en numerales compuestos como cincuenta, lo que, habida cuenta del carácter normativo de dichas obras, tiende a indicar que el clero misionero se había pronunciado a favor de la variante arcaica. En definitiva, los criterios que definen las opciones escriturarias del cronista en sus oraciones cristianas son el conservadurismo y la preferencia por los rasgos cuzqueños cuando estos no infringían las normas del clero.

---

<sup>18</sup> Cabe señalar que este papel de conjunción coincide con el que indica Diego González Holguín en su gramática. Además, el quechuista jesuita no menciona ninguna diferencia funcional entre los morfemas *qa* y *ri* (González Holguín 1607: ff. 121 reverso y 141 anverso).

## Guaman Poma y la lengua del Cuzco

Que la búsqueda por Guaman Poma de un nivel de lengua más elevado se traduzca por la elección de rasgos dialectales conservadores no sorprenderá a nadie. Pero que se manifieste por el apego a formas cuzqueñas merece una explicación. Encontramos elementos de respuesta en una breve mención que el cronista dedica al dialecto del Cuzco. Como ocurre muy a menudo en la *Nueva corónica*, este pasaje, que se refiere a los habitantes del Cuzco en general, esconde tras una apariencia anodina un contenido altamente significativo: «...y bien criados como espanoles y saserdotes yn[di]os negros todos hablan como ynga - hamoy ynga - hamoy auqui - hamoy coya - hamûy nusta - hamoy palla» (Guaman Poma 1980 [1615]: 1052 [1060]).

En pocas palabras, Guaman Poma nos dice mucho. En su percepción del quechua cuzqueño, se transparenta primero un sentimiento de respeto. El cronista considera el dialecto del Cuzco como una lengua de gran prestigio, lo que explica la presencia de préstamos de esta variedad como los marcadores de tópicos *ri* en las oraciones cristianas de la *Nueva corónica*. En el fragmento citado, el prestigio que Guaman Poma reconoce al quechua cuzqueño se manifiesta por la abundancia de los títulos de la nobleza incaica: *hamu-y, Inka* («ven, Inca»); *hamu-y, Awki* («ven, Señor»); *hamu-y, Quya* («ven, Reina»); *hamu-y, Nusta* («ven, Princesa»); *hamu-y, Palla* («ven, Dama»). Pero, si los títulos de nobleza son elocuentes, lo son también los imperativos *hamu-y* que los acompañan. La presencia de la raíz verbal *hamu-* («venir») no es fortuita: el cronista escogió esta raíz para expresar la distancia que separa su lengua de la del Cuzco, pues, en otras partes de la *Nueva corónica*, el equivalente quechua del verbo «venir» reviste sistemáticamente la forma *samu-*:

- «samóca» (*samu-nqa*; futuro, 3ª persona) (Guaman Poma 1980 [1615]: 283 [285]).
- «samoncam» (*samu-nqa-m*; futuro, 3ª persona) (Guaman Poma 1980 [1615]: 317 [319]).
- dos veces: «samusac» (*samu-saq*; futuro, 1ª persona) (Guaman Poma 1980 [1615]: 319 [321]).
- «samuni» (*samu-ni*; presente, 1ª persona) (Guaman Poma 1980 [1615]: 724 [738]).
- «samunqui» (*samu-nki*; presente, 2ª persona) (Guaman Poma 1980 [1615]: 724 [738]).

Este registro demuestra que la aspiración de la /s/ inicial, esto es, su transformación en la fricativa glotal /h/, es un rasgo ajeno a la lengua de Guaman Poma, quien eligió deliberadamente una locución provista de este rasgo, característico del quechua cuzqueño, para subrayar las divergencias entre las dos variedades. Estas divergencias atestiguan el carácter artificial de la lengua en la que el cronista escribió sus oraciones cristianas. Otra prueba reside en que los rasgos que caracterizan dicha lengua no aparecen de manera permanente sino episódica. Esta presencia intermitente nos parece sintomática del esfuerzo considerable que realizó el autor para contrarrestar sus tendencias lingüísticas naturales. En definitiva, la disciplina que impuso a su lengua tiene mucho que ver con el fenómeno de ultracorrección, por no decir de autocensura.

## **Conclusión**

De este estudio, se desprende que Guaman Poma de Ayala puso mucho cuidado en la redacción de sus oraciones cristianas en quechua. No cabe duda de que para él eran textos de suma importancia. ¿Cuál era su meta al incluirlos en su obra? En nuestra opinión, solo es concebible una: la oficialización de estas oraciones, es decir, su consagración por la Iglesia como textos oficiales. En otros términos, el cronista se había fijado el objetivo de hacer adoptar, al menos en el territorio de lo que él llamaba el Reino de las Indias, una nueva liturgia.

Aquí surge una pregunta: ¿esta reivindicación implícita no sería un primer paso hacia otro objetivo de mayor envergadura, es decir, la fundación de una nueva Iglesia, específicamente india? Pensamos que esto sería coherente con el contenido de la *Nueva corónica*, el cual, fundamentalmente, puede ser definido como la presentación de una entidad a la vez humana («los indígenas») y territorial («el Reino de las Indias») que Guaman Poma se empeña en defender y promover a través de sus múltiples facetas: histórica, cultural, social, geográfica, etcétera. En estas condiciones, una Iglesia india dotada de su propia liturgia no sería sino el componente religioso de tal entidad. Dicho esto, la agudeza de nuestro cronista no podía dejar de recordarle esta realidad insoslayable: no se puede concebir una Iglesia india sin un clero indio y este, a inicios del siglo XVII, no existía.

La cuestión, empero, se planteó más tarde, a finales del siglo XVII, en el Perú. De singular importancia a este respecto fue la acción de un religioso mestizo nativo de Arequipa, Juan Núñez Vela de Ribera. Esta acción, que se desarrolló en el último decenio del siglo XVII, apuntaba a poner en práctica una real cédula del rey Carlos II que suprimía los obstáculos legales al acceso de los indios al sacerdocio, pero que tardaba en ser aplicada (Wuffarden 2005: 231-232). En esta perspectiva,

Núñez Vela dirigió en 1693 a los que llamaba «los ilustres caballeros incas [...] y todos los Indios y Mestizos sus parientes y amigos»<sup>19</sup> una carta colectiva en la que proponía que se fijara en la iglesia de la Virgen de Copacabana, en Lima, un cuadro provisto de los nombres de todos los inquisidores que habían actuado en pro de esta decisión (Núñez de Vela 1693).

A inicios del siglo XVII, cuando Guaman Poma redactó su *Nueva corónica*, la cuestión no estaba suficientemente madura como para ser debatida en público. Sin embargo, no nos parece abusivo considerar como un antecedente de la iniciativa de Núñez Vela este juicio que el cronista emite sobre los padres titulares de doctrinas. Presentándolos significativamente como extranjeros o *mitmaq*, Guaman Poma exige que su cargo solo les sea concedido a título precario:

que los d[ic]hos . p[adr]e . dotrinantes estrágeros q[ue] en la lengua de los yn[di]os se llama - mitmac de castilla todos no se puede llamarse propetario aunq[ue] sea hijo de espanol como no sea hijo de yn[di]o - y aci de nêguna manera es propetario los p[adr]e de las dotrinas deste rreyno todos son ynteren [interinos] porque solo los yn[di]os son propetarios ligitimos (Guaman Poma 1980 [1615]: 657 [671]).

¿Por qué interinos? Lógicamente, porque en ausencia de toda solución alternativa, no se podía prescindir del clero español, pero también porque Guaman Poma pensaba que tal situación era profundamente anómala y que no debía prolongarse *ad vitam æternam*.

## Bibliografía

ALBÓ, Xavier y Félix LAYME

2005 «Más sobre el aymara de Guaman Poma». En Jean-Philippe Husson (ed.), *Entre tradición e innovación: cinco siglos de literaturas amerindias*. Actas del simposio ART 9 («Fondo autóctono y aportes europeos en las literaturas amerindias. Aspectos metodológicos y filológicos»), 50° Congreso Internacional de Americanistas (Varsovia, julio de 2000). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 101-172.

ANÓNIMO

1975 *Doctrina cristiana en quechua; Misa completa; oraciones, cantos, letanías y responsos*. Lima: Mercurio.

---

<sup>19</sup> Él mismo se proclamaba descendiente del inca Sinchi Ruqa (Wuffarden 2005: 231).

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo

1987 *Lingüística quechua*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas (colección Biblioteca de la Tradición Andina, 8)/Universidad Nacional de Puno/Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit.

2005 «Entre el aimara y el quechua: la <cachiua> guamanpomiana». En Jean-Philippe Husson (ed.), *Entre tradición e innovación: cinco siglos de literaturas amerindias*. Actas del simposio ART 9 («Fondo autóctono y aportes europeos en las literaturas amerindias. Aspectos metodológicos y filológicos»), 50° Congreso Internacional de Americanistas (Varsovia, julio de 2000). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 77-99.

FERREL R., Marco A.

1996 «Textos aimaras en Guaman Poma», *Revista Andina* (Cuzco) 14 (2), diciembre, 413-455.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca

1985 [1609] *Comentarios reales de los incas*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, dos tomos.

GONÇALEZ HOLGUÍN, Diego

1607 *Gramatica y arte nueva de la lengua general de todo el Peru, llamada lengua Qquichua, o lengua del Inca*. Lima: Francisco del Canto.

1952 [1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua qquichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto de Historia (colección Publicaciones del Cuarto Centenario).

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

1936 [1615] *Nueva corónica y buen gobierno (Codex péruvien illustré)*. «Avant-propos» de Paul Rivet, «Renseignements sommaires» por Richard Pietschmann. París, Université de Paris: Institut d'Ethnologie (colección Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, 23), [1615/1616].

1980 [1615] *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Edición de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste, México D. F.: Siglo XXI (colección América Nuestra, 31).

2001 [1615] *Nueva corónica y buen gobierno*. Facsímil digital del manuscrito de Copenhague (Det Kongelige Bibliotek, GKS 2232 4º) y de la transcripción y edición de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste (tercera edición [1980]). (1980, 1982, 1992), corregida por Ívan Boserup y Rolena Adorno (2001, 2004). Copenhague: Det Kongelige Bibliotek. Sitio internet: [www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm](http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).

HUSSON, Jean-Philippe

1985 *La poésie quechua dans la chronique de Felipe Waman Puma de Ayala*. París: L'Harmattan (Série ethnolinguistique amérindienne).

HUSSON, Jean-Philippe (ed.)

2005 *Entre tradición e innovación: cinco siglos de literaturas amerindias*. Actas del simposio ART 9 («Fondo autóctono y aportes europeos en las literaturas amerindias. Aspectos metodológicos y filológicos»), 50º Congreso Internacional de Americanistas (Varsovia, julio de 2000). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

ITIER, César

1992 «Un nuevo documento colonial escrito por indígenas en quechua general: la petición de los caciques de Uyupacha al obispo de Huamanga (hacia 1670)», *Lexis* (Lima) 16 (1), 1-21.

MANNHEIM, Bruce

1990 «La cronología relativa de la lengua y literatura quechua cusqueña», *Revista Andina* (Cuzco) 8 (15), 139-177.

NÚÑEZ VELA DE RIBERA, Juan

1693 *Carta que Don Ivan Nuñez Vela de Ribera, Clerigo Presbytero, Mestizo, Descendiente de Indígenas Gentiles Idolatras del Reyno del Perú, Racionero de la Santa Iglesia Cathedral de la Ciudad de Arequipa, escribe à los Ilustres Cavalleros Ingas, Provenientes de la Estirpe Regia de los Monarcas del Perú; y à todos los Indígenas, y Mestizos sus Parientes, y Amigos* (Archivo General de Indias, Sevilla, legajo Lima 20).

PEREÑA, Luciano

1985 [1584] *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de indios*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (colección Corpus Hispanorum de Pace, vol. 26-2).

WUFFARDEN, Luis Eduardo

2005 «La descendencia real y el "renacimiento inca" en el virreinato». En Thomas Cummins, Gabriela Ramos, Elena Phipps y otros, *Los incas, reyes del Perú*. Lima: Banco de Crédito (Colección Arte y Tesoros del Perú), 175-251.

## Los autores

**ROLENA ADORNO** es Profesora del Departamento de Español y Portugués en la Universidad de Yale. Especialista en literatura hispanoamericana colonial, es autora de *Cronista y príncipe: la obra de don Felipe Guaman Poma de Ayala* (Lima, 1989), *Guaman Poma y su crónica ilustrada del Perú colonial: un siglo de investigaciones hacia una nueva era de lectura* (Copenhague, 2001), *The Polemics of Possession in Spanish American Narrative* (Yale, 2007) y *De Guancane a Macondo: estudios de literatura hispanoamericana* (Sevilla, 2008). Ha sido editora de las dos principales ediciones de la *Nueva corónica: la impresa* (con J. V. Murra, México, D.F., 1980) y la digital (con I. Boserup, Copenhague, 2001).

**IVAN BOSERUP** ha sido jefe del Departamento de Manuscritos de la Biblioteca Real de Copenhague. Entre sus publicaciones figuran «A New Interpretation of Guaman Poma's Calculations on the Title Page of the *Nueva corónica y buen gobierno*» (2004), «Guaman Poma and the Manuscripts of Fray Martín de Murúa: Prolegomena to a Critical Edition of the *Historia del Perú*» (con R. Adorno, 2005) y «The Making of Fray Martín de Murúa's *Historia General del Perú*» (2008). También es editor (con R. Adorno) de *New Studies of the Autograph Manuscript of Felipe Guaman Poma de Ayala's Nueva corónica y buen gobierno* (2003) y de *Unlocking the Doors to the Worlds of Guaman Poma and his Nueva corónica* (2015).

**AUGUSTA HOLLAND**, Ph.D. en Historia del Arte de América por la Universidad de New Mexico, Albuquerque, es docente de Historia del Arte de América Latina, Épocas Precolombina y Colonial, en el Colorado College. Es autora de *Nueva corónica: Tradiciones artísticas europeas en el virreinato del Perú* (Cuzco, 2008), así como de varios artículos sobre los dibujos de la *Nueva corónica*.

**JEAN-PHILIPPE HUSSON** es Profesor emérito de la Universidad de Poitiers. Es autor de *La poésie quechua dans la chronique de Felipe Waman Puma de Ayala: De l'art lyrique de cour aux chants et danses populaires* (París, 1985), *La mort d'Ataw Wallpa ou la fin de l'Empire des Incas. Tragédie anonyme en langue quechua du milieu du XVIe siècle* (Ginebra, 2001) y *La danse de la Conquête. Origine et métamorphoses d'une tradition mexicaine* (con L. Mathis, Poitiers, 2010), y editor de *Entre tradición e innovación: Cinco siglos de literaturas amerindias* (Lima, 2005). Asimismo, ha publicado «En busca de las fuentes indígenas de Waman Puma de Ayala. Las raíces incas y yaruwillka del cronista indio: ¿Invencción o realidad?» (1995) y «La idea de nación en la crónica de Waman Puma de Ayala» (2001).

**VIVIANA MOSCOVICH** es investigadora asociada del Instituto Sverdlin de Historia y Cultura de América Latina de la Universidad de Tel Aviv. El libro *Administración y contabilidad en el Imperio inca: La yupana y el khipu*, basado en su tesis doctoral, está en prensa. Entre sus publicaciones figuran «El Waricza Harawi de Waman Poma de Ayala y su música» (1993), «La yupana, tabla de contar inca» (en dos partes, 2006 y 2007) y «El khipu entre 1532-1650: De registro a historia» (2011).

**AMNON NIR** es investigador afiliado y docente de la Universidad Hebrea de Jerusalén. Sus investigaciones versan sobre la reconstrucción histórica de las guerras entre los incas y los chancas, y la resistencia militar inca a los españoles en Vilcabamba. Sobre estos temas ha publicado «The 'Military Miracles' in the 1536 Siege of Cuzco» (2015) y «¿Existen huellas de una larga tradición histórica en el ciclo de guerras entre los incas y los chancas?» (2016). Es coeditor (con. B. Artzi) de *Lingüística, etnohistoria y tradición oral como fuentes históricas*, número 53, en homenaje a Jan Szemiński, de la *Revista Andina* (2016).

**JUAN OSSIO ACUÑA** es Profesor Principal de Antropología del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha publicado *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes* (Lima, 1992), *Códice Murúa* (Madrid, 2004), *En busca del orden perdido. La idea de la Historia en Felipe Guaman Poma de Ayala* (Lima, 2008) y *El Tahuantinsuyo bíblico. Ezequiel Ataucusi Gamonal y los Israelitas del Nuevo Pacto Universal* (Lima, 2014). Actualmente es miembro del Consejo Editorial de la Universidad Federal de Integración Latinoamericana, Foz do Iguacu, Paraná (Brasil).

**AUDREY PRÉVÔTEL**, Doctora por la Universidad de Poitiers con una tesis sobre la imitación y la creación en la crónica de Guaman Poma de Ayala, ha publicado «Recodification et hybridation culturelle dans la *Nueva Corónica* (Pérou, 1615) de Felipe Guamán Poma de Ayala» (2011).

**JOSÉ CARLOS DE LA PUENTE LUNA** es Profesor asociado de Historia Latinoamericana en la Texas State University. Es autor de *Los curacas hechiceros de Jauja. Batallas mágicas y legales en el Perú colonial* (Lima, 2007) y coeditor de *El quipu colonial* (con M. Curatola Petrocchi, Lima, 2013). Entre sus artículos figuran «La huella del intérprete: Felipe Guaman Poma de Ayala y la primera composición general de tierras en el virreinato del Perú» (con V. Solier, 2006), «Felipe Guaman Poma de Ayala, administrador de bienes de comunidad» (2008) y «Cuando el “punto de vista nativo” no es el punto de vista de los nativos: Felipe Guaman Poma de Ayala y la apropiación de tierras en el Perú colonial» (2008).

**DENIS ROBERGE** es Doctor por la Universidad de Poitiers. En su tesis *Signification et fonction du jeu dans le Pérou préhispanique et colonial*, el primer estudio general sobre el tema, ha planteado que el juego tuvo que desempeñar, en el Imperio inca, un papel socioeconómico importante, siendo un procedimiento utilizado para repartir bienes, tierras, tributos, tareas y cargos.

**JAN SZEMIŃSKI** es Profesor de la Universidad Hebrea de Jerusalén. Es autor de *Wira Quchan y sus obras. Teología andina y lenguaje, 1550-1662* (Lima, 1997), *Un ejemplo de larga tradición histórica andina*. Libro 2º de las Memo[r]ías antiguas Historiales Y políticas del PirU redactado por Fernando de Montesinos (Madrid, 2009), *Mythes, rituels et politique de Incas dans la tourmente de la Conquista* (con M. Ziólkowski, París, 2015) y *De las vidas del Inqa Manqu Qhapaq* (Arequipa, 2016). También ha publicado una lista completa del vocabulario y textos andinos, con relativas glosas, de la *Nueva crónica y buen gobierno*, como III tomo de la edición de F. Pease G. Y. de dicha crónica (México D.F., 1983).

**HERMINIA TERRÓN**, Doctora por la Universidad Nacional de Tucumán, es Profesora de Literatura Latinoamericana en la Universidad Nacional de Jujuy. Es autora de *Palabra viviente. Estudio de relatos orales con temática infantil* (Jujuy, 1987), *Continuidad de la memoria* (Jujuy, 2006) y *El saber de los relatos* (Córdoba, 2007). También ha publicado la antología *El cuento fantástico en Jujuy* (Jujuy, 1997), *Bibliografía de autores jujeños* (Jujuy, 2003) y, como editora, *Condición femenina y escritura: asedios a poéticas de escritoras latinoamericanas* (Jujuy, 2004).

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE

**TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA**

PASAJE MARÍA AUXILIADORA 156, BREÑA

CORREO E.: [tareagrafica@tareagrafica.com](mailto:tareagrafica@tareagrafica.com)

TELÉFONO: 332-3229 FAX: 424-1582

SE UTILIZARON CARACTERES

ADOBE GARAMOND PRO EN 11 PUNTOS

PARA EL CUERPO DEL TEXTO

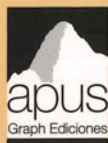
DICIEMBRE 2016 LIMA - PERÚ

Colección Estudios Andinos

6. *La catástrofe demográfica andina. Perú 1520-1620*  
Noble David Cook
7. *Gente de la tierra de guerra*  
*Los lipes en las tradiciones andinas y el imaginario colonial*  
José Luis Martínez C.
8. *Cajones de la memoria*  
*La historia reciente del Perú a través de los retablos andinos*  
María Eugenia Ulfe
9. *Chipaya. Léxico y Etnotaxonomía*  
Rodolfo Cerrón-Palomino y Enrique Ballón Aguirre
10. *Los hijos de Huari. Etnografía y etnohistoria de tres pueblos de la sierra de Áncash, Perú*  
Sofía Venturoli
11. *Paisaje sagrado e ideología inca. Vilcas Huaman*  
Julián I. Santillana
12. *El quipu colonial. Estudios y materiales*  
M. Curatola Petrocchi y J.C. de la Puente Luna (eds.)
13. *El palacio, la plaza y la fiesta en el Imperio inca*  
Craig Morris
14. *Detrás del silencio. La música en la cultura Nasca*  
Anna Gruszczyńska-Ziółkowska
15. *Gobernando los Andes*  
*Francisco de Toledo virrey del Perú (1569-1581)*  
Manfredi Merluzzi
16. *Los primeros andinos. Tecnología lítica de los habitantes del centro de Chile trece mil años atrás*  
César Méndez
17. *Fuentes documentales para los estudios andinos, 1530-1900*  
3 vols.  
Joanne Pillsbury (ed.)
18. *El Inca y la huaca. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo*  
Marco Curatola Petrocchi y Jan Szemiński (eds.)

La *Nueva corónica y buen gobierno* es un largo memorial, ilustrado con 398 dibujos, que Felipe Guaman Poma de Ayala, indio de la región de Huamanga, dirigió al Rey de España a inicios del siglo XVII. Esta crónica, cuyo original se conserva en la Biblioteca Real de Dinamarca, constituye uno de los más extraordinarios documentos sobre la civilización inca, así como la vida y la condición de opresión de los andinos durante el primer período colonial. Por su importancia y unicidad, el manuscrito de la *Nueva corónica* ha sido incluido en la lista «Memoria del Mundo» de la Unesco.

En *La memoria del mundo inca* algunos entre los mayores estudiosos de la figura y la obra de Guaman Poma analizan, junto a sus alumnos, aspectos desconocidos o poco conocidos de su vida, orígenes y formación intelectual, las finalidades que el autor se propuso en el escribir su crónica y los fascinantes pormenores del complejo proceso de composición de la misma, así como el contexto histórico y cultural en que se dio. Además, en el libro se muestra como cada página de la *Nueva Corónica* encierra fundamental información sobre el mundo inca, que sin la visionaria labor del genial cronista ayacuchano, perteneciente a una antigua familia de *curacas-quipucamayocs*, habría ido perdida por siempre.



FONDO  
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

ISBN: 978-612-317-204-6



9 786123 172046