

COLECCIÓN ESTUDIOS ANDINOS

# La memoria del mundo inca

Guaman Poma y la escritura de la *Nueva corónica*

Jean-Philippe Husson

Editor



## Capítulo 11

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

# 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 mías] (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 incompreensión 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 dixerón 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 incompreensión 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 crónica* 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.