

IDEOLOGÍAS, IDENTIDADES Y MENTALIDADES EN LA OBRA DE “TRES AUTORES ANDINOS”. PERÚ, SIGLOS XVI Y XVII¹

IDEOLOGIES, IDENTITIES AND MENTALITIES IN THE WORK OF “THREE AUTHORS ANDEAN”. PERU, XVI AND XVII CENTURIES

Sergio Alejandro Herrera Villagra*

Durante los siglos XVI y XVII en América hispana comienzan a establecerse nuevas relaciones ideológicas y sociales entre castellanos y grupos locales, operándose un importante y complejo proceso de cambio cultural. Los diversos lenguajes, imaginarios y memorias de colonos y colonizados se funden, creando una nueva forma de hacer historia y cultura. En este artículo indagamos cómo algunos individuos pertenecientes a etnias andinas consiguen comunicarse y expresarse bajo el dominio del Régimen Colonial.

Palabras claves: cambio cultural, culturas coloniales, ideologías, identidades, mentalidades.

During XVI and XVII centuries in Hispanic America new social and ideological relations between Spaniards and local groups begin to be established, being operated an important and complex process of cultural change. The diverse languages, imaginary and memories of colonists and colonized are melted, creating a new form of making history and culture. In this article we investigate how some individuals belonging to andean ethnics manage to communicate and express themselves under the control of the Colonial State.

Key words: cultural change, colonial cultures, ideologies, identities, mentalities.

Introducción

A continuación, pretendemos desarrollar un análisis de un área específica de conjunto: la obra indígena y mestiza castellano-colonial que individuos andinos enunciaron y produjeron alfabética e iconográficamente. Nos abocaremos, para este efecto, al estudio de los *Comentarios Reales de los Incas* [1609] del Inca Garcilaso de la Vega; la *Relación de Antigüedades de este Reino del Perú* [ca. 1613] de Juan de Santa Cruz Pachacuti, y la *Nueva Corónica y Buen Gobierno* [ca. 1615] de Felipe Guamán Poma de Ayala. Pretendemos determinar cómo se configuró y qué consecuencias tuvo el fenómeno del aprendizaje y dominio de la escritura e iconografía europea/occidental por parte de estos individuos, lo que mencionaremos como su *ethos* y su *praxis*², interpretando los diversos contextos ideológicos, lingüísticos y culturales en que estas manifestaciones artísticas, comunicativas y simbólicas emergieron. Esta obra indígena-mestiza también se ve reflejada en las Cartas de Titu Cusi Yupanqui así como en el Documento de Huarochirí: se trata de un universo cultural complejo que en nuestro país no se ha estudiado aún en profundidad.

Concedores de las tradiciones orales y los distintos sistemas de pensamiento y comunicación andinos prehispánicos, ya que sus padres y abuelos habrían vivido directamente los últimos tiempos del Tawantinsuyu y los iniciales de la Colonia Hispánica (ca. 1500-1550), estos interesantes personajes fueron *indoctrinados* en la Fe Católica y *educados* en la tradición de la cultura europea pues vivieron al interior de la experiencia colonial temprana transformándose en cronistas e historiadores, en informantes y traductores, escribanos y artistas, cultos, creativos y hábiles: las tres obras aquí estudiadas así lo prueban. Esta idea, a la vez, también los convierte hipotéticamente en activos agentes de los grupos étnico-culturales a que pertenecían o a los cuales estaban ligados. Ese rol les fue conferido sobre la base de sus aptitudes intelectuales y lingüísticas, adquiridas en sistemas de enseñanza occidental, en virtud de las alianzas establecidas y la colaboración activa bajo el poder castellano. En ellos y en sus obras podemos encontrar peculiares experiencias y perspectivas de lo que creemos fueron síntomas de la construcción de una ciudad colonial dominada por las tradiciones medievales europeas desde la que se irradió tanto en Cuzco como Lima,

* Universidad de Chile, Escuela de Post-Grado. Correo Electrónico: alehv772@hotmail.com

el proyecto social y político del Virreinato del Perú, desde mediados del siglo XVI y especialmente en la primera mitad del siglo XVII.

Se trata de una fracción de un representativo y significativo corpus que incluye la crónica, la relación, el texto político o religioso, cartas, dramaturgias, dibujos, pintura, escultura y traducción de textos orales en lenguas nativas, como el quechua o el qolla. La génesis de algunas de estas obras escritas/dibujadas, como la de Pachacuti, y especialmente la de Guamán Poma, las encontramos muy probablemente en los orígenes de la fundación de colegios y universidades coloniales, “Escuelas” o “Talleres” que funcionaron al amparo de Iglesia católica, donde los “hijos de caciques” recibieron una esmerada educación a la usanza europea (P. Duviols 1974; J. C. Estenssoro 2003; M. Alaperrine-Bouyer 2007). Esta labor fue asumida por los primeros sacerdotes evangelizadores, a lo largo de los dos últimos tercios del siglo XVI, tales como franciscanos, dominicos, agustinos y particularmente jesuitas –factor determinante, como veremos–, entre otros, que a la vez de asegurar la evangelización de los “*indios*”, enseñan la cultura medieval-renacentista occidental, exégesis, iconografía religiosa, lectura y escritura (filosofía, historia, literatura) del castellano y el latín, entre otras cosas.

En estos espacios de intersticios y pliegues, aparentemente inocuos o vacíos, de “dominación sin hegemonía”³, nos encontramos a fines del siglo XVI y principios del XVII con individuos pertenecientes a linajes étnicos que experimentan las complejas consecuencias de la coexistencia de sociedades diferentes entre sí, creando insospechadas adherencias y/o acomodos a las nuevas circunstancias políticas y religiosas a partir del establecimiento de interacciones comunicacionales y simbólicas permanentes. Desde allí hipotéticamente surgen, como reflejos plausibles de una realidad coproducida por las primeras generaciones de indígenas cristianos, diferentes obras que en forma y contenido dan cuenta del fenómeno de las intercomunicaciones coloniales, y lingüísticas en general (A. Torero 2002; E. Cerrón Palomino 2003; J-L. Calvet 2005).

En particular, el aprendizaje de la lengua y la técnica alfabética y escrituraria de producción y reproducción de información por parte de andinos cristianizados que luchan por ser reconocidos (J. C. Estenssoro 2003) supuso un gran acontecimiento para la cultura colonial del temprano período hispanoamericano. Pues, aunque algunos de estos individuos se

mantuvieron usualmente en el margen de la “Ciudad Letrada” (Á. Rama 1984: *caps.* I-III) –o confinados allí, por quienes no apoyaban su educación–, fueron capaces de construir importantes discursos en los cuales es posible percibir la intersección de mundos que se enfrentan colonialmente, es decir, saberes y memorias que se debaten y luchan entre sí, para ser finalmente armonizados en textos escritos e ilustrados gráficamente, cuyo principal carácter parece ser la síntesis y/o la hibridez. En el contexto de estas expresiones comunicativas coloniales, es donde podemos identificar una de las más importantes prácticas sociales del poder castellano, la imposición del régimen del alfabeto y de su hegemonía, vinculadas a tres áreas del episteme europeo: el dogma de la religión católica, el marco jurídico y la tradición historiográfico-literaria cristiano-católica (siempre referidos a los “*Justos Títulos*”). Esto fue posible evidentemente gracias a la introducción del castellano como nueva lengua dominante, un campo simbólico, una ideología, un tipo de educación y una tecnología asociada. Este sistema de representación, de pensamiento y comunicación, así como el arte medieval-renacentista introducido, que incluía la tradición clásica grecorromana, fue obligatorio para todos aquellos individuos que vivieron bajo la dominación cultural de los castellanos durante los primeros dos siglos coloniales.

Método y Enfoque

A continuación, iniciaremos esta investigación indagando en las diferentes situaciones y circunstancias que motivaron a estos individuos indígenas y mestizos a pensar y comunicarse utilizando el “*modo*” europeo, reconstruyendo descriptivamente algunos de los múltiples factores que conjugándose permitieron que fueran elaborados estos documentos, relevando las particularidades de cada caso. También comentaremos algunas de estas “*formas*” en que la cultura castellana colonizó los sistemas mentales locales y las subjetividades, así como la respuesta pragmática que estos generaron, y el surgimiento posterior de expresiones étnicas, religiosas, comunicativas y artísticas barrocas que devinieron en síntesis de imaginarios y memorias, de costumbres y tradiciones, en la sociedad colonial (C. Bernard y S. Gruzinski 1992; S. Gruzinski 1995; G. Durand 2004; F. Laplantine y A. Nouss 2007).

¿La historiografía del Virreinato del Perú logró captar, o no, y en qué medida, la historia y

cultura de las sociedades andinas arruinadas por la colonización hispánica? Establecida una primera versión de los hechos vistos siempre desde los “Ojos Imperiales” de los colonialistas (M. L. Pratt 1997: *intro*), la población indígena se vio a sí misma obligada por las circunstancias a aceptar la imposición lingüística, ideológica y cultural castellana, y por añadidura también el modelo historiográfico medieval que fijaba una versión narrativamente hegemónica, permanentemente preocupada de impugnar lo que antecedió a la religión y cultura cristiana. Iniciada la construcción de ciudades a la usanza europea (Lima –Ciudad de los Reyes–, y Cuzco –refundada–), las instituciones iniciaron el cometido de administrar el nuevo territorio añadido al Imperio Español; explotar la mano de obra indígena; generar la extracción de la riqueza metalífera y agraria, estableciendo peculiares relaciones sociales, económicas y políticas con los linajes indígenas locales, especialmente con aquellos que habían sido los antiguos dueños del poder, las familias reales o *panacas* de los incas, y secundariamente con los linajes étnicos dirigidos por *curacas*, líderes indígenas locales (J. H. Rowe 2003: *cap.* 14). Una de tales instituciones era el Sistema de Educación, cuestión que focalizaremos substancialmente, que funcionaba directamente vinculado a la denominada “Campaña de Evangelización”, virtualmente la “Extirpación de Idolatrías”, durante los siglos XVI y XVII (P. Duviols 2002; M. Marzal 2000).

Pues bien, desde este sistema de educación y/o catequización, la versión historiográfica de la Conquista, justificada desde la interpretación de la propia Biblia y amparada en los edictos de la monarquía y el papado, los defensores de la fe se dedicaron en tierras andinas a prescribir e imponer el dogma cristiano a los neófitos indígenas y mestizos por cristianizar, recurriendo a la construcción de diccionarios y gramáticas (*verbigratia* D. de Santo Tomás, [1560]; D. González Holguín [1609]) y la traducción de las oraciones cristianas al quechua (G. Taylor ed. 2003), construyendo la historia de la nueva cristiandad colonial desde la misma lógica de quienes habían logrado asentar una “Historia Oficial” (Políticas Toledanas). En incipientes Doctrinas, inspiradas por la experiencia medieval-renacentista europea, algunos personajes andinos fueron sometidos a un “Régimen de Escuela” donde tuvieron que aprender los principios fundamentales de la cultura castellana. En consecuencia, la versión que habrían hipotéticamente internalizado estos

individuos subalternos es lo que la Iglesia católica y el Virreinato hubieron de establecer definitivamente. No obstante, la lengua y cultura de los dominados no fueron disueltas del todo: *persistieron*.

La versión castellana y la adición de la versión andina constituyeron una doble perspectiva de los hechos del presente y pasado peruano, pero bajo la influencia dominante del régimen colonial que entonces pudo redefinir las memorias y los recuerdos. Desde allí buscamos realizar nuestro análisis acerca de la evidencia etnohistórica indígena y mestiza. Metodológicamente, esto nos enseña a buscar no “una verdad” sobre la experiencia colonial, sino verdades múltiples proporcionales a las subjetividades y colectividades en juego, sobre las cuales cabe construir una cuidadosa interpretación que dé cuenta de los complejos contextos socioculturales en los cuales tanto el Inca Garcilaso (en España), Pachacuti y Guamán Poma (en los Andes) –nuestro corpus documental– habrían realizado sus vidas y sus obras: el núcleo ideológico y narrativo que estos autores habrían de performar yuxtaponiendo la versión que sus familias les habían legado de sus sistemas lingüísticos, mítico-históricos y simbólicos.

Como se verá, la correlación que realizamos sobre estos tres autores andinos permite entender varios asuntos que por separado son menos nítidos; esa claridad es la que queremos aportar desde el análisis de texto y la consideración de la iconografía presente en estas obras. La pregunta eje que nos mueve a buscar en la experiencia social de estos personajes es, entonces, ¿cómo se configuraron las diferentes variables –lengua, educación, ideología– para que se concretara la producción de un discurso indígena/mestizo (como obra) y qué características culturales signan estas versiones documentales, desde el punto de vista de las habilidades intelectuales de los individuos miembros de esta sociedad colonial? Es lo que intentaremos responder en lo sucesivo.

Garcilaso de la Vega, Inca

El *ethos* escriturario de la escritura del Inca Garcilaso (*1539 - †1616) sorprende en primer lugar por la vida que en España dedica a la historia escrita. Se trata de un emigrante cuzqueño, de sangre noble, que a los veinte años rompe la membrana de la cultura madre para instalarse en otro mundo. En efecto, su preocupación por la escritura posee como principal virtud un matiz especial en que confluyen la memoria personal y familiar, el conocimiento de la

lengua quechua y la castellana, el intercambio epistolar con sus discípulos cuzqueños que deviene en fuente, testimonios que transitan desde lo oral a lo escrito, el manejo de la gramática y las letras latinas que aprendería en el Cuzco con su ayo Juan de Alcobaza y el maestro Juan de Cuéllar, además de la lectura atenta de la bibliografía disponible en Europa, sus relaciones sociales e intelectuales, y la de ser él mismo finalmente un mestizo de sangre castellano-quechua. Es decir, el encarnar la problemática existencial –diríamos– de sus orígenes y de su propia vida humana lejos de su patria materna. A pesar de su peruanismo humanista, el inca-mestizo vive y muere en una sociedad europea: no volverá nunca más al Perú (J. Durand 1976; A. Miró Quesada 1948; M. Hernández 1993). ¿Cuánto afecta esta trascendental circunstancia el método de su historia incaica?

La lengua y la historia

Las condiciones de posibilidad del conocimiento andino que presenta la vida del Inca Garcilaso nos señala en primerísimo lugar el hecho de que nuestro cronista vive la primera parte de su vida en el Cuzco; de esta experiencia vital no menor el joven Gómez Suárez de Figueroa, que ha compartido con su familia materna gran parte de la herencia en ruinas de aquellos incas imperiales, que no han partido a Vilcabamba tras Manco Inca, dirá en fin que fue con ellos “*con los cuales me crié y comuniqué hasta los veinte años*”, de lo que se infiere que el Inca llega en efecto a ser un hablante quechua competente o al menos funcional pero, también, especialmente, que sus diversas formas de conocimiento empírico de la tradición oral, de los quipus y las pinturas, de las memorias de su propia familia (que tienen alguna seria incidencia en ciertos objetivos de Garcilaso), le aportaron una importante experiencia como miembro o sujeto integrante de su cultura matriz; he aquí nuestro primer problema etnohistórico deducido de su obra *Comentarios Reales de los Incas* [1609]. Es en este “campo epistemológico”, delicado encuentro o equilibrio de dos culturas y del análisis reflexivo de estos materiales garcilasianos, donde comenzamos nuestro análisis⁴.

Considerado retrospectivamente, de hecho, la historiografía moderna de Occidente se ha basado, desde sus orígenes, en documentos escritos que han cristalizado en dos vertientes: una, la teológica, y dos, la jurídica, en el restringido y excluyente

marco del cristianismo medieval-renacentista (L. Regalado de Hurtado 2010: cap. III). Esos paradigmáticos documentos de origen clásico (Eusebio, San Agustín, Paulo Orosio, Ambrosio, Santo Tomás...) encierran en sí mismos campos ideológicos, identitarios e imaginarios definidos que irradiaron visiones particulares –doxias heréticas, por lo general– de los acontecimientos y hechos que las sociedades han querido guardar como autoimagen y reproducirlas para su propio devenir. Los autores de estas historias escritas a su vez han sido resultado y producto de sus propios contextos etnoculturales. Educados e indoctrinados al interior de sus respectivas culturas madres, estos autores han insemñado en sus textos la herencia que han recibido de sus antecesores. O bien han reflejado el mundo oficializado por los grupos dominantes en relación a los mundos invadidos o colonizados, como ocurre con España Imperial. Reflejaron los valores y códigos de tradición y pureza religiosa y militar. Tales son, en parte, algunos de los avatares de la obra magna que aquí nos convoca. No es fácil, por cierto, colegir e interpretar los contenidos de una obra como la suya, pero es importante reconocer estas cargas ideológicas, culturales y hasta estéticas, pues estructuran el significado profundo del objetivo del texto.

Sus informaciones están influidas naturalmente por el recuerdo nostálgico de su lejano Cuzco natal, pero también son influenciadas por la visión del mundo que ha desarrollado a lo largo de su vida de lector europeo que absorbe con avidez y sentido cristiano: la tradición castellana monárquica de la época Clásica y del Medioevo, visión culta del mundo introducida por los musulmanes en la península varios siglos antes, y aprovechada por los castellanos cristianos especialmente después de derrotarlos en el año de 1492 (J. Elliott 1990; J. Lynch 2003; H. Thomas 2004). Existe en él una tradición literario-providencialista que se mezcla extrañamente con su nostalgia o melancolía del pasado. Como lo expresa un historiógrafo español: “*Hijo de conquistador e hijo de india, Garcilaso une en su historia, como están unidas en su propio ser, las dos corrientes humanas, fundiéndolas a ambas en un suave ambiente creado por su propia bondad*” (F. Esteve Barba 1964: 474-75).

¿Es posible que un mestizo castellano-andino que vive en España prácticamente toda su vida nos pueda entregar una perspectiva histórica, ideológica y lingüística, más cercana o íntima (que no

idílica o dulcificada) en lo tocante a los procesos socioculturales de profundo cambio en los Andes en los siglos XVI y XVII? Indudablemente. Pero el análisis crítico debe ser profundo y cuidadoso para no tomar verosímelmente todo lo que llega a decir el inca-mestizo pues, precisamente, su obra es *mestiza* de culturas, de memorias y de lenguas. Es decir, que no debemos tomar la obra de Garcilaso solamente desde la constatación del sesgo de su interpretación de la historia inca –tan carente de violencia o de brutalidad, o, al revés, tan pródiga de justicia y paz, ambos tópicos tan característicos de una versión depurada del hombre–. Este *ethos* me parece relevante, al igual que su *praxis* literaria. Creo que es allí donde debemos seguir la lectura histórico-teológica del Inca Garcilaso, pasando más allá de las apariencias de la “bondad” del autor.

Así pues, en el Capítulo XIX intitulado “*Protestación del autor sobre la historia*”, el Inca Garcilaso toca con bastante energía la temática de las relaciones interculturales coloniales, especialmente en el aspecto lingüístico, y le preocupa sobremanera cómo esas relaciones interferían seriamente en el flujo comunicativo fidedigno de un canal a otro, muchas veces corrompiendo o distorsionando el sentido de lo dicho y lo reproducido, por ejemplo, en el caso de un informante quechua o qolla, teniendo especial importancia el hecho de que las lenguas y las fuentes dominantes performan el sentido original, es decir, llevan interpolados elementos comunicativos de un plano cultural a otro esencialmente distinto, creando, en consecuencia, nuevos significados no siempre equivalentes o certeros desde el punto de vista de las traducciones, generalmente híbridas, reformulando los contenidos históricos y míticos del pensamiento andino mediados por la lengua dominante: el castellano. Este problema bilingüe afectará a gran parte de la documentación colonial del siglo XVI, especialmente. Tomemos un primer ejemplo de esto:

Los historiadores españoles llaman a este valle y a su río Lunaguana, corrompiendo el nombre en tres letras, como se ve; uno de ellos dice que se dedujo este nombre de *guano*, que es estiércol, porque dice que en aquel valle se aprovechaban mucho de él para sus sembrados. El nombre *guano* se ha de escribir *huano*, porque, como al principio dijimos, no tiene letra *g* aquella lengua general del Perú: quiere decir

estiércol y *huano* es verbo y quiere decir escarmentar. De este paso y de otros muchos que apuntaremos, se puede sacar lo mal que entienden los españoles aquel lenguaje; y aun los mestizos, mis compatriotas, se van ya tras ellos en la pronunciación y en el escribir, que casi todas las dicciones que me escriben de esta lengua y suya vienen españolizadas como las escriben y hablan los españoles, y yo les he reñido sobre ello, y no me aprovecha, por el común uso de corromperse las lenguas con el imperio y comunicación de diversas naciones⁵.

La perspectiva etnohistórica sobre interculturalidad y la valoración correcta de los respectivos sistemas de pensamiento y comunicación en la diversidad humana me parecen muy interesantes y pertinentes para nuestra área de estudio. Como lo es el caso del Inca Garcilaso que estuvo precisamente inmerso e imbuido en la Época de Oro de la historia y de la literatura de España, de sus valores y de sus contradicciones; cita a Antonio Elio de Nebrija, autor de la primera gramática de las lenguas romances, y sigue la tradición literaria e histórica de su propia época, reproduciendo pautas y patrones que su sociedad justiprecia y conserva y de los cuales llega a participar entusiasta con sus talentos personales e intelectuales. De este pequeño trozo de evidencia rescato la preocupación del Inca Garcilaso por la pronunciación y el escribir, fenómenos inmanentes del lenguaje, y la “*españolización*” (parte esencial de la conquista de los Andes) como defecto invariable de este circuito de informaciones que “*no le aprovecha*”, enfatiza, para sus propios puntos de vista sobre la comunicación humana, la descripción fiable, y sobre la historia. Por último, tercia el Inca, “*el imperio corrompe las lenguas por el uso común de las naciones*” dominadas bajo el águila bicéfala de la corona de los Habsburgo.

La escritura del Inca Garcilaso está marcada por sus recuerdos del Perú y del Cuzco inca en particular, así como la memoria de su madre y sus tíos maternos, quienes en los primeros veinte años de su vida han de influir poderosamente en la formación de su identidad cultural. Será la base mental y afectiva sobre la cual el inca-mestizo madure su intelecto e imaginario luego, en el nuevo contexto castellano: la sociedad paterna adoptada en adelante. Aunque, por otro lado, todo individuo que pasa la mayor parte de su vida lejos del hogar

materno difícilmente puede integrar armónicamente las fuentes de su identidad; se adiciona a este respecto otro problema identitario. Estas cuestiones, por cierto, deben llamarnos a reflexionar sobre sus sentimientos y emociones que plantearon ciertamente más de alguna dolorosa encrucijada para su propia vida privada, como la imagen de su padre en su juventud, el vacío existencial dejado por el reconocimiento a medias, luego la orfandad, su larga e intensa vida intelectual en España, y ya de viejo casi al borde de la muerte, la imagen de su propio hijo no reconocido legalmente.

En el concepto europeo de su formación de hombre adulto, en definitiva, tales recuerdos de su linaje real inca serán reducidos al concepto de “*fábulas*” infantiles, como seguramente tuvo que entender la tradición esencialmente oral de su pasada pertenencia a una panaca cuzqueña. En cambio, las ideas de administración del Estado y de la “*pulicia*” —comportamiento moral y socialmente aceptado— darán paso incluso a una comparación entre el funcionamiento estatal del Tawantinsuyu con el de la Corona española. Coherentemente con esta doxia epocal, el sesgo católico-cristiano, irreductible para su tiempo, se manifestará briosamente en la observación, el conocimiento y la conceptualización de sus “*idolatrías*”, “*abusos*” y “*supersticiones*”. Es decir que, *a priori*, la pluma de Garcilaso maneja categorías ideológicas y conceptuales que cuestionan contenidos culturales de su mundo materno, y los impugna performando con esto una historia posible sobre hechos del pasado prehispánico andino; opera allí aparentemente una crítica de edición y composición al mostrar el lado “*gentil*” de su “*mundo indio*”; parcialmente se cristianizan los hechos y los imaginarios míticos del incario, al igual que las historias de las culturas anteriores al Tawantinsuyu, interpoladas con las culturas clásicas precristianas del Mediterráneo. Allí se insertarán también obras y milagros católicos de la Providencia, como se puede observar en la descripción garcilasiana de las Tres Edades, la presencia de ciertos individuos extranjeros blancos, la presencia de cruces, etc.

El Inca Garcilaso arguye con presteza que sus parientes incas le dieron completa relación del mundo pasado, como a “*propio hijo*”. Es decir, le contaron directamente su visión particular de los hechos aunque de forma parcial, si compartimos lo que sugiere María Rostworowski⁶. No obstante, su posición ideológica religiosa y política posterior, además de poseer eventualmente alguna de carácter

estético, revela las falencias argumentales, las de contenido y, más que todo, de las orientaciones pragmáticas que su texto persigue. Con todo, sin restar ni sumar valor, los *Comentarios* constituyen una obra realmente fascinante. Esas falencias, a mi juicio, no son de orden estructural e histórico o a nivel de estilo, sino que tienen que ver particularmente con la posición interesada que ocupa el inca-mestizo en el momento, fruto tal vez de alguna postura familiar en el lejano mundo parental inca colonial, y claramente de sus convicciones religiosas que son la base de su programa histórico. Rostworowski (2001) dice que la postura asumida por el Inca Garcilaso, ligada a la panaca Hurin, se trataría de una velada asunción de un lugar de poder estratégico al exponer públicamente la historia de su pueblo natal.

Su posición, por otra parte, física y experiencial de sujeto epocal que fluctúa entre dudas y conflictos afectivos y existenciales sugiere de igual modo que no todos sus alcances y observaciones están completamente cargados ideológicamente por alguna causa de orden personal o familiar, tanto más por cuanto sus informaciones no llegan a carecer del todo de una cierta objetividad o verosimilitud al recordar hechos y sucesos históricos tal vez no comprendidos en su momento, pero a los que, luego de toda una vida en España, quizás llega a acercarse —en íntima intelección— a una comprensión más penetrante en relación a ellas, como tal vez lo podría mostrar un análisis riguroso sobre lo que él denomina “*ritos*”.

Señala el inca:

Demás de habérmelo dicho los indios, alcancé y vi por mis ojos mucha parte de aquella idolatría, sus fiestas y supersticiones, que aun en mis tiempos, hasta los doce o trece años de mi edad, no se habían acabado del todo. Yo nací ocho años después que los españoles ganaron mi tierra y, como lo he dicho, me crié en ellas hasta los veinte años, y así vi muchas cosas de las que hacían los indios en aquella su gentilidad, las cuales contaré diciendo que las vi. Sin la relación que mis parientes me dieron de las cosas dichas y sin lo que yo vi, he habido otras muchas relaciones de las conquistas y hechos de aquellos Reyes⁷.

Aquí encontramos una articulación textual que entrelaza o une dos argumentos lógicos que,

aunque se dirigen en dos direcciones distintas, de hecho amplían el rango de su discurso:

Porque luego que propuse escribir esta historia, escribí a los condiscípulos de escuela y gramática, encargándoles que cada uno me ayudase con la relación que pudiese haber de los particulares conquistas de los Incas hicieron de las provincias de sus madres, porque cada provincia tiene sus cuentas y nudos con sus historias anales y la tradición de ellas, y por esto retienen mejor lo que en ella pasó que lo que pasó en la ajena. Los condiscípulos, tomando de veras lo que les pedí, cada cual de ellos dio cuenta de mi intención a su madre y parientes, los cuales, sabiendo que un indio, hijo de su tierra, quería escribir los sucesos de ella, sacaron de sus archivos las relaciones que tenían de sus historias y me las enviaron, y así tuve noticia de los hechos y conquistas de cada Inca⁸.

Es interesante reflexionar sobre lo que una persona vieja alcanza a recordar (hacia 1609 Garcilaso tiene 70 años de edad) sobre hechos ocurridos en la primera parte de su vida. ¿Es posible que una mente bien dotada alcance a recordar, si no finamente, al menos lo grueso de los hechos o acontecimientos por él atestiguados y vividos? ¿Cómo ponderar este recurso de la memoria humana, tan susceptible a seguir rumbos comúnmente habitados de intereses, que, por otro lado, y desde luego, pueden llegar a ser legítimos debidamente explicitados? ¿Cómo la historiografía andina puede –desprovisto de los sesgos del pensamiento colonialista– volver a realizar exégesis sobre los engranajes, piezas y resortes que articulan o mueven estructural y argumentalmente el texto? Por otro lado, en relación a sus condiscípulos que hacen de informantes: ¿podremos encontrar en algún archivo algunas fojas donde se hallan escritas esas historias que le fueron enviadas supuestamente por intercambio epistolar al Inca Garcilaso? Sería una gran cosa indagar más acerca de esto y encontrar algunas pistas sobre tales fuentes garcilasianas.

Estas cuestiones, que obedecen a la crítica de las fuentes históricas, nos empujan a asumir estos problemas y convertirlos en objeto de estudio. En efecto, estas constataciones permiten seguir desarrollando reflexión sobre la brillante obra escrita en y desde España. De tal suerte, en nuestras lecturas

de los *Comentarios* siguen apareciendo situaciones problemáticas de alto interés para su estudio contextual. Una de ellas es la que se relaciona con los sistemas de pensamiento andino, anteriores a la Conquista.

Nuevamente, la cuestión de las “*fábulas*” es abordada por Garcilaso, pero ahora con algunas salvedades importantes en el campo semántico de lo textual:

Iremos con atención de decir las hazañas más historiales, dejando otras muchas por impertinentes y prolijas, y aunque algunas cosas de las dichas y otras que se dirán parezcan fabulosas, me pareció no dejar de escribirlas por no quitar los fundamentos sobre que los indios se fundan para las cosas mayores y mejores que de su Imperio cuentan. [...] Otras muchas se añadirán que faltan de sus historias y pasaron en hecho de verdad, y algunas se quitarán que sobran, por falsa relación que tuvieron, por no saberla pedir el español con distinción de tiempos y edades y división de provincias y naciones, o por no entender al indio que se la daba o por no entenderse el uno al otro, por la dificultad del lenguaje. Que el español piensa que sabe más de él, ignora de diez partes las nueve por las muchas cosas que un mismo vocablo significa y por las diferentes pronunciaciones que una misma dicción tiene para muy diferentes significaciones⁹.

Gracias a esta cita, podemos identificar inmediatamente el aspecto “fabuloso” y los “*fundamentos*” del incario, en los que sus parientes maternos de panaca inca se “*fundan para las cosas mejores y mayores*” de su antigua república. De “*estos principios fabulosos procedieron las grandezas que en realidad de verdad posee hoy España*”, y por lo tanto conocer y valorar sus “principios, medios y fines”, le reporta a España la riqueza de una antigua visión del mundo. Aquí nuestro autor mestizo está reivindicando su tierra lejana desde su residencia existencial en España. Me parece que es realmente necesario considerar diccionarios y gramáticas de la época el significado –la semántica quechua y la castellana– de ciertas palabras o conceptos que nos permitirían una hermenéutica textual más cercana a los contextos de significado social y epocal, pues precisamente lo que enuncia

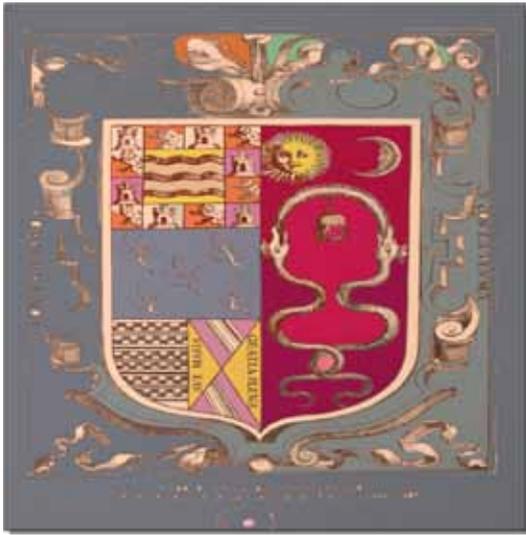
el Inca Garcilaso constituye lo que creo es útil y prometedor como exégesis de discursos indígenas y mestizos. Pero, en segundo término, nuevamente podremos constatar su ojo censor crítico e inflexible al referirse a aspectos religiosos del incanato: todo es un “*mar de errores*”, indefectiblemente. Sin embargo, entre el primer problema apuntado y este último existen importantes relaciones semióticas (de significado) como las que pueden aparecer en el análisis de la lengua, la ideología y la cultura, en el marco de una visión comparativa entre la historia andina y la historia española.

Al construir los *Comentarios*, su autor parte de la constatación de que muchos de los españoles que han escrito sobre los incas no han logrado asentar adecuadamente una historia andina, producto sin lugar a dudas de las serias complicaciones intelectivas de los circuitos comunicacionales enfrentados: el castellano y el quechua, en el caso de la lengua general andina. Aquí conviene balancear lo que señala el inca acerca de que “*el español que piensa que sabe más de él, ignora de diez partes las nueve por las muchas cosas que un mismo vocablo significa y por las diferentes pronunciaciones que una misma dicción tiene para muy diferentes significaciones*”. Lo interesante es que el autor da en lo correcto: producto de este “*mar*” de incomprensiones léxicas y semánticas es perfectamente posible que parte de la historia oral de los incas no sólo se haya distorsionado por esta liviandad del uso de las lenguas –tan cara y característica de los imperios, y del catolicismo en América principalmente–, sino que además, a la inversa, el propio inca-mestizo podría ayudarnos a rescatarla gracias a esta clave comunicativa, o sea, a la idea de llegar a comprender el aspecto subyacente del problema: partiendo de lo manipulado del relato español. “*El que las leyere podrá cotejarlas a su gusto, que muchas hallará semejantes a las antiguas, así de la Santa Escritura como de las profanas y fábulas de la gentilidad antigua. Muchas leyes y costumbres verá que parecen a las de nuestro siglo, otras muchas oirá en todo contrarias*”¹⁰.

Si bien el Inca Garcilaso tiene un criterio cristiano que selecciona y censura los materiales que él considera pertinentes para su historia, y lo llega a hacer muy lúcidamente, por otra parte, presenta una metodología literaria bastante moderna para su época. Ésta implicaría, al menos, valorar, criticar e interpretar la información utilizada para la reconstrucción de una historia (de carácter hipotéticamente vernacular) tan difícil de realizar,

dadas sus posibilidades, explicitando los errores inherentes de las intercomunicaciones y de las traducciones, ayudándonos a comprender a unos y otros; armonizando las viejas memorias que se yuxtaponen con la Evangelización de los Andes, o alternativamente a los prejuicios y represión religiosa del ambiente colonial castellano-andino de mediados y fines del siglo XVI. Cuestión tanto más importante por cuanto nos interna necesariamente en el problema de la estructura profunda de una mentalidad mítica andina fundada en los mismos tropos del lenguaje universal: es decir, en la poesía y la estética, la imaginación y la fe, fusionadas por el eje central de la ideología predominante, y por lo tanto, historizable y global, lo que amplía el rango de una historia integradora, descentrada del racismo occidental. Este acierto intelectual, Garcilaso lo justifica y valida muy sutilmente al expresar en las últimas líneas del capítulo estudiado: “*Al discreto lector suplico que reciba mi ánimo, que es de darle gusto y contento, aunque las fuerzas ni la habilidad de un indio nacido entre los indios y criado entre armas y caballos no pueden llegar allá*”¹¹.

Vemos así que, bajo una atenta lectura de los *Comentarios*, es posible identificar la existencia de muchas pistas y claves en su lenguaje y en el de su sociedad, que nos permiten volver a reflexionar sobre su obra junto a la de muchos otros autores contemporáneos –Blas Valera [¿1609?], también mestizo, Sarmiento de Gamboa [1572] o Cieza de León [1550-54]–, y nos autorizan a seguir buscando en otras temáticas de su obra, cuatro veces centenaria, nuevas ideas que permitan profundizar nuestro pensamiento y nos ayuden significativamente a dar una nueva mirada y re-entender desde la etnohistoria andina los documentos de carácter indígena o mestizo, prestar más atención a las bizarras problemáticas que ellas representan y a las extravagantes transformaciones de las lenguas y de los comportamientos inherentes al hombre, derivados de las relaciones coloniales entre segmentos sociales diferenciados y culturas (a menudo radicalmente) diversas. Este interés incluso puede llegar a ser extensible, como punto de vista teórico y metodológico, para el análisis de aquellos documentos escritos específicamente por castellanos –como la obra de Juan de Betanzos [¿1551?] y Polo de Ondegardo [1571]–, signados tan particularmente por las ambiciones, proyectos y anhelos de un pueblo tan diferente a los de América y, sin embargo, a la vez, tan conocido y familiar (M. Hernández 1993; P. Duviols 2002; J. Ortega 2002).



Escudo de Armas del Inca Garcilaso de la Vega. En el centro del blasón podemos visualizar un ejemplo de la dualidad histórico-cultural castellana (Torreonos, Grecas y Texto Latín “Ave María, Gratia Plena”) y andina (Dos Serpientes, Arcoiris, Sol y Luna), en un notable conjunto iconográfico de mestización. Finalmente, su lema: “Con la Pluma y con la Espada”. (Imagen tomada de: C. Oyola Martínez, coord. 2009).

Juan de Santa Cruz Pachacuti Salcamaygua, Yamqui

Transitar de una ideología a otra y circular de tradiciones y costumbres a otras nuevas y diferentes. Bautizarse, ser miembro de una sociedad colonial, de la naciente cristiandad andina. Educarse en una monolítica forma de comprender el mundo. Adoptar, con curiosidad e interés, una nueva mentalidad. Hacer exégesis dogmática del Evangelio tal como los escolásticos en Europa; dejar atrás las creencias politeístas vernaculares contrarias a la Biblia Sagrada –aunque nos parezca discordante y patético el abandono de “*lo tradicional*” por “*lo moderno*”–. Aprender la lengua del vencedor, desarrollar la escritura, y practicarlas. Asimilar otra vestimenta; comportarse de un modo diferente al propiamente andino. Ser vasallo del Rey abstracto de una monarquía absoluta, allende el océano. Habitar el espacio progresivamente letrado del Virreinato del Perú. Respetar estrictamente los edictos de la Santa Madre Iglesia. Combatir a los demonios que habían esclavizado y engañado a los pueblos andinos. Asesorar a los sacerdotes que expanden la palabra de Dios por el territorio; delatar al Otro que aún se comunica con sus ancestros o con sus dioses; llegar a sentir un enconado rencor contra lo

antiguo, e impugnar el pasado ahora considerado “*gentil*” o “*pagano*”. Internalizar una justificación inexpugnable: besar la cruz, el anillo del Rey español, del Papa romano. Experimentar en los Andes, probablemente sin conciencia alguna –desde el punto de vista de la vieja Historia Universal, *cristianocéntrica*–, el paso de una época medieval a una renacentista, de un mundo más amplio que nace a la modernidad, puesto que el Virreinato del Perú es una sociedad cerrada únicamente a la Metrópoli en España. Validar una estructura social y económica impuesta. Abandonar la lengua materna, el culto religioso familiar y social, negar la visión local de mundo. Incorporar nuevas técnicas de la comunicación que complementen a la oralidad: la lectura y la escritura, el dominio del libro y del texto occidental –estilísticamente, entre la historia y la literatura (J. Lozano 1987; L. Regalado de Hurtado 2010)–: transformarse en escribano, en cronista. Llegar a pensar y reflexionar tal como lo haría eventualmente un español peninsular. Escribir una *Relación* con fines instrumentales; elaborar encendidos discursos cristianos contra los enemigos de Dios y contra los que todavía idolatran a los “*dioses paganos*”; vivir encrucijadas entre lo cuestionable y lo doloroso. Buscar, incluso por la violencia, la conversión de las almas. Practicar y compartir la liturgia y el ritual cristiano-católico. Ser, en definitiva, español: usar capa, espada, caballo. Vivir una vida cotidiana que fluctúa entre lo nuevo y lo antiguo, entre las crisis y las transformaciones de culturas que se superponen, adicionan e interpenetran –¡dialogan de mil formas diferentes!–. Ser, marginalmente, un miembro de la “Ciudad Letrada” colonial, aun desde la oscuridad de su posición laica. Y, de manera determinante, haber sido parte del interesante fenómeno de la histórica introducción de las instituciones educativas europeas en tierras andinas, verdadera aurora de la cultura colonial de sus poblaciones humanas.

Tales pudieron ser algunas de las contradicciones y ambigüedades, ambivalencias y paradojas, que afectaron especialmente a los individuos que conformaban parte de la realidad social de las familias de curacas, instrumentalizadas por la sociedad española colonial, pero también atentas al aprovechamiento de los espacios disponibles en cuanto a intereses y prestigio –tal vez incluso convencimiento religioso legítimo.

Juan de Santa Cruz Pachacuti (*ca. 15?? - †16??)¹², escribe su “*notable*” –como la llamó Ávila al titularla y archivarla– *Relación de Antigüedades*

de este Reino del Perú [ca. 1613], aparentemente con la intención de ayudar a los sacerdotes a la comprensión de las creencias andinas para su posterior extirpación, y también posiblemente para que este conocimiento pudiera ser un puente facilitador de la educación que recibían algunos de los indígenas más adelantados adscritos a su correspondiente Doctrina¹³. Estas circunstancias lo llevan a concretar a través del soporte de la tecnología alfabética, estrechamente asociada a la ideología de dominación, un importante documento que nos permite a los etnohistoriadores explorar y conocer el pasado prehispánico, pero al precio de percibir y enfrentar reverberaciones de discursos míticos, fragmentos descontextualizados, saberes performados y memorias desconfiguradas de lo que antes pudo ser un complejo y efectivo sistema cognitivo y simbólico de comunicación que hacía inteligible al mundo humano y natural.

Al amparo de la presencia de un sacerdote extirpador de idolatrías, el mestizo e intransigente Francisco de Ávila, Pachacuti Yamqui, un sujeto castellanizado, escribe una obra cristiana, instrumento de Dios, en un sistema comunicativo nuevo, y, paradójicamente, llega a construir un complejo documento que recupera de la muerte invariable ciertos aspectos de la vida cultural de las sociedades vencidas, particularmente de la Inca. Se trata de una memoria del pasado que se confunde con la vivida, traza un *continuum* (im) probable que conjuga en su vida y obra las dificultades, contradicciones y angustias de un *ethos* marcado por la dominación colonial, aunque ésta fuese considerada como felizmente providencial.

Tal es la riqueza aparentemente ambigua y contradictoria de una obra como ésta, y tal la complejidad laberíntica de un análisis como el que propongo. En efecto, la *Relación de Antigüedades*, texto colonial de espíritu intercultural, nos desafía heurísticamente al señalarnos el difícil problema de su decodificación, ponderación y crítica, es decir, al establecimiento de una exégesis que nos permita su deconstrucción, entendimiento y clasificación, para obtener eventualmente una información cultural e histórica desprejuiciada, descentrada de la hegemonía de la cultura europea, al momento de situarla en un contexto meditamente inteligible. Es decir, indagar en torno a la lógica interna del texto: los problemáticos mestizajes de todo tipo –esto es, de cambio cultural– que acaecen en la “Ciudad Letrada” colonial, que estos autores andinos, nos parece, ejemplifican.

El “yo indígena-mestizo”, en el contexto colonial

El texto de don Juan y su respectivo contexto social representan una buena oportunidad para conocer el conjunto de habilidades que hacían del individuo indígena o mestizo, durante el período colonial andino, personajes particulares en los cuales convergen al menos dos grandes corrientes culturales. Al pertenecer a aquella parte no menor de la población andina que se pliega progresiva y fervientemente a la cultura cristiana, nuestro escritor indígena participa cotidianamente de las actividades evangelizadoras de la Iglesia. Posiblemente incluso pudo haber tenido algún rol importante en la educación de los cristianos andinos neófitos, es decir, pudo ocupar algún espacio clave en la puesta en práctica de las actividades de “Escuelas” o “Talleres” coloniales. Quizás llegó a constituirse en un idóneo asesor de las visitas e interrogatorios de indios, sospechosos de llevar a cabo ritos de origen prehispánico, que la Iglesia llevó a cabo en las primeras campañas de extirpación de idolatrías (P. Duviols 1977). Se trata, por lo tanto, de un sujeto intersticial, de transición, un habitante de pliegues culturales.

En efecto, hacia 1600, en el contexto sociohistórico de la labor de evangelización que sacerdotes y autoridades eclesiales españolas descontaban por triunfante, podemos encontrar que en el mundo andino colonial la presencia religiosa de las antiguas deidades seguía latente en las mentalidades de las comunidades campesinas, situación intolerable para una Iglesia católica que consideraba la conversión nativa un hecho obligatorio e incontrovertible. Un acontecimiento aparentemente rutinario, y ampliamente comentado por otros autores, lo constituye un conflicto que enfrenta a comunidades andinas aún “paganas” y sacerdotes católicos, en el cual se involucró no sin un aura de polémica un personaje que estuvo, según los documentos, efectivamente ligado a don Juan: se trata de Francisco de Ávila, quien luego llevaría a cabo la primera campaña sistemática de extirpación de idolatrías en el pueblo campesino de Huarochirí, documentación que quedó registrada en el texto del mismo nombre (K. Spalding 1984; G. Taylor [ca. 1608] 1987; A. Acosta 1987; S. MacCormack 1991; T. Hampe Martínez 1996; J. M. Argüedas, L. Millones, H. Tomoeda y P. Duviols [¿1598?] 2007).

Su *Relación* llama fuertemente la atención por la prosa militante, elocuente y definitiva, y la

inclusión de cinco dibujos –uno de ellos denominado “cosmológico”–, en que podrían verse expresadas algunas de las fluctuantes contradicciones y ambivalencias psicosociales de la población andina, y las consecuencias de las continuidades y transformaciones mentales/simbólicas y materiales bajo el vertical gobierno colonial. En este sentido, entender los componentes de la praxis social y política de su obra puede permitir la comprensión de una compleja coexistencia ideológica y comunicativa que permitió a Pachacuti, una subjetividad entre muchas más, la narración alternativa de acontecimientos míticos de la tradición andina o de los discursos de la élite cuzqueña incaica, la descripción de los valores de su tradición vencida y proscrita o los antiguos sistemas mentales de representación del mundo andino; proceso lingüístico y cultural que nos revela una “Ciudad Letrada” colonial compuesta polifónicamente.

“Cristiano por la gracia de Dios”

Para analizar la cuestión ideológica implicada veamos ahora su trabajo cronístico. Hombre convencido de su cristianismo, su caso es significativo tanto más por cuanto se trata hipotéticamente de un activo agente de la promoción de la evangelización/catequización por la Iglesia católica entre los individuos andinos. Hombre de fe, de convicciones definitivas, y especialmente un “educador”, que asesora la acción evangelizadora junto al mencionado Ávila, es el individuo ideal –“indio ladino”– para articular y concretar esa labor doctrinaria que reúne a creyentes y paganos con el mundo eclesial de la época.

Aunque poco sabemos de don Juan, afortunadamente en su *Relación* hay varios datos que nos permiten visualizar sus orígenes étnicos y genealogía, y sus vinculaciones con el mundo castellano, en sus propias palabras:

Yo, don Juan de Santacruz Pachacuti Yamque Salca Maihua, cristiano por la gracia de dios nuestro señor, natural de los pueblos de Santiago de Hanan Huaihua y hurin Huaihua canchis de Orcosuyo entre Canas y Canchis de Collasuyo, hijo legítimo de don Diego Felipe Cóndor Canqui y de doña María Huairo Tari, nieto legítimo de don Baltazar Caquia Quihui y de don Francisco Yamque Huanacu, cuyas mujeres mis abuelas están vivas¹⁴.

Al considerarse a sí mismo como “cristiano”, su texto nos confirma la intuición histórica que nos revela sus profundos compromisos con la sociedad que él ha considerado la suya. Por otro lado, las figuras retóricas que utiliza para expresarse permiten reconocer rápidamente su mentalidad religiosa a la vez que su origen vernacular y familiar, entreverando las corrientes culturales al interior de las cuales él fluctúa en un relativo equilibrio ideológico.

Esta fusión cultural es sintomática de un cambio en la mentalidad de ciertos grupos andinos, proceso que Pachacuti advierte llega a ser tan temprano como la recepción por algunos curacas de extraños seres barbudos que habrían llegado por mar hasta las costas de Tumbes, y sobre todo cuando los guerreros castellanos perpetran la matanza de Cajamarca, el secuestro de Atahualpa, y su ejecución, el 16 de noviembre de 1532. De acuerdo a su percepción religiosa de este acontecimiento, es en este momento cuando comienza a expresarse la Providencia que traía la Buena Nueva.

Porque aquellos sacerdotes, primeros predicadores apostólicos, entraron con la ley evangélica de nuestro Señor Jesucristo a esta nobilísima provincia de Tahuantinsuyo con el celo santo de ganar un alma para dios nuestro Señor como buenos pescadores, con sus atarrayas de suaves y amorosas palabras, predicándoles y catequizándoles el misterio de nuestra santa fe católica. Después, cuando mis antepasados ya declarados y ya bien instruidos en las cosas de nuestra santa fe católica fueron bautizados, al fin negaron diciendo: renunciamos a Satanás, a todos sus secuaces y promesas falsas y a todos sus ritos...¹⁵.

Tal como podemos interpretarlo, es obvio que la apología que hace Pachacuti va muy acorde con la función que cumple en el proceso de catequización de neófitos, y también el de ser un agente activo en la construcción de la sociedad colonial tan profundamente dividida. Para don Juan, la campaña de Evangelización supone el dejar atrás el período anterior, el del Incanato, que el mismo Satanás habría ayudado a llevar cabo en las tierras del Tawantinsuyu. Esta idea ortodoxa, tan típica de aquellos irreductibles sacerdotes, refleja nítidamente el celo religioso que había penetrado las mentes indígenas encontrando un fértil suelo donde

prosperar. El fanatismo de muchos religiosos católicos consigue anidar en la psicología de los nuevos cristianos quienes asumen con mucha convicción los postulados de la Biblia, que supone además leal vasallaje a la Monarquía. Aquí me parece plenamente útil reflexionar sobre los aspectos ideológicos de la formación de Pachacuti que están presentes a lo largo de varios párrafos donde el autor no se cansa de exponer su ardiente fe y su tenaz lucha contra la antigua idolatría.

Es perceptible la razón y el sentimiento que empujan a la mente y a la pluma llegar a inscribir y declarar un discurso de tanta envergadura, tan propicia para llegar a ser parte de los tejidos sociales del Virreinato, es decir, ser aceptado por la comunidad castellana colonial, desconfiada, a veces, indiferente, otras, pero siempre despreciativa.

Al fin estoy, por la misericordia de su divina majestad con su divina gracia, creyendo en su santa fe católica como debo. Al fin todos mis antepasados paternos y maternos fueron bautizados por la misericordia de dios y librados de la servidumbre del yugo infernal en que estaban metidos como gentiles, metidos en errores y esclavitudes, con gran riesgo y conocido peligro como lo estaban. A cuyas almas nuestro Señor tenga piedad y misericordia de perdonar todas las ofensas hechas en los tiempos pasados, llevando sus almas para donde fueron creadas a su imagen y semejanza¹⁶.

Al leer comprensivamente esta cita, da la impresión que los misterios de la religión cristiana han penetrado radicalmente en el corazón de Pachacuti, que el milagro de la fe cristiana se ha revelado como una realidad absoluta que sume al autor indígena en un éxtasis espiritual de triunfalismo celestial, según la propia *Relación* lo consigna. Pero, no obstante, es difícil decir afirmando que todo su conocimiento sobre el pasado andino está resueltamente excluido de la “cognición social” (T. van Dijk 2006), o ambiente ideológico, que comparte con los sujetos contemporáneos de su época. Lo que podemos llamar la “*memoria antigua andina*” no es derrotada del todo por el catolicismo a pesar de sus esfuerzos por borrar los últimos rastros de las religiones antiguas: en la mentalidad de los hombres andinos subsisten dioses y huacas que parecen estar ocultos en el comportamiento cristiano. El hecho es que muchos

recuerdos del pasado, sujetos a tradiciones orales, eficaces y verosímiles, llegan de múltiples formas aún clandestinas o reinterpretadas a los oídos de las nuevas generaciones de sujetos andinos. El factor de la cultura materna –quizás más salvo por el hecho de desarrollarse en la intimidad del hogar– aquí es verosímilmente relevante. Pero el tono narrativo de Santa Cruz, sin embargo, no deja de sorprendernos:

Yo, como nieto y descendiente legítimo de los susodichos, siempre desde que soy hombre he procurado ser firme y estable en el misterio de nuestra santa fe católica, exhortando a los prójimos a que fueran más adelante en ser buenos cristianos con intención y celo de guardar los 10 preceptos de la ley de dios, creyendo en Jesucristo nuestro Señor a imitación de nuestra santa madre iglesia de Roma. De modo que la santa madre iglesia romana cree lo que yo, don Juan de Santacruz, creo. Y, así, en ella quiero vivir y morir en el temor de dios trino y uno, que vive y reina para siempre sin fin¹⁷.

El nivel de aculturación en estas expresiones es incontrovertible. La ortodoxia católica recibida por la educación desde la época de sus abuelos no deja huella ni sombra de duda de sus creencias occidentales; su intención de ser partícipe de la campaña de evangelización, y, más aún, de la extirpación de idolatrías, lo convierte en un fiel soldado de Cristo que reúne en su persona, en su “espíritu”, diríamos, dos mundos radicalmente extraños que se repelen y se atraen a la vez. Quizás por ello un concepto tal como “sincretismo religioso” resulte tan general y nos diga tan poco para este tipo de niveles de sustitución o de acomodo pragmático a nuevas situaciones ideológicas y comunicativas de la sociedad¹⁸, por parte del sujeto colonial que actúa entre dos mundos distintos.

Ya hemos mencionado la interesante cuestión de la necesaria introducción de las “Escuelas” o “Talleres” (estudios), en los que sacerdotes católicos desarrollan procesos de educación/catequización –o escribanías– mediante los cuales la población nativa recibe el credo cristiano y la cultura occidental, y las practica. Pachacuti fue parte, a lo menos, de alguna de estas experiencias. ¿Cuál fue el resultado de estas formas o modos de inductación? Sabemos que una de sus consecuencias más evidentes fue el

desarrollo de un cristianismo andino –un sistema barroco–, compartido por muchos de los habitantes de la “República de Indios” (J. C. Estenssoro 2003; M. Alaperrine-Bouyer 2007). En efecto, tuvieron que haber existido preclaras generaciones de “educandos” estudiosos y fervientes, que probablemente hayan compartido las contradicciones de la vida espiritual colonial. Pues bien, cabe preguntarse ¿cuántos individuos tanto o más capaces como don Juan lograron realizar tan feliz adaptación al estatuto colonial de acuerdo a sus capacidades y habilidades lingüísticas, ideológicas y culturales? ¿Es posible hipotetizar la existencia de redes sociales –pequeñas, fragmentarias, potenciales– en las que individuos indígenas o mestizos andinos personificaron el problema de las continuidades y transformaciones culturales?

Sin ir más lejos con esta posible interpretación, quedémonos con su narrativa dual, plástica y fresca:

Como digo, creo en dios trino y uno, el cual es poderoso dios que creó el cielo y la tierra y todas las cosas que en ellos están, como sol y luna, estrellas, luceros, relámpagos y truenos, y todos los elementos. Luego creó al primer hombre Adán y a Eva su mujer, a su imagen y semejanza, progenitores del género humano, cuya descendencia somos los naturales de Tahuantinsuyo como las demás poblaciones que están pobladas en todo el universo mundo, así blancos como negros. Por cuyo remedio y salud el hijo de dios vivo que es Jesucristo nuestro Señor, por obra del espíritu santo encarnó en las entrañas de la virgen santa María bajando del cielo empíreo sólo a librar al género humano de la servidumbre infernal de los demonios en que estaba metido¹⁹.

C. Aranibar (1995: xv) sostiene que Pachacuti es un hombre de los Andes “que piensa en quechua y redacta en castellano”. Es también un despierto lector. Pues las oraciones en quechua que introduce en su *Relación*, las ha tomado de la perdida *Historia de los ingas*, de Cristóbal de Molina “el Cuzqueño”, o, más bien, de un fragmento de ella, intitulada *Fábulas y ritos de los Ingas* [ca. 1572]. La capacidad lectora y la habilidad de seleccionar informaciones, las oraciones en quechua, el estilo y la forma brevemente iconográfica, le permiten a Pachacuti urdir una trama narrativa más rica, desde

el punto de vista del análisis historiográfico, que sugiere la idea de sedimentos acumulados de ideas, doxias, recuerdos, sobre los cuales la escritura alfabética que el indígena maneja funcionalmente fijará una memoria sintética resultante de mezclas y fusiones de informaciones orales vernaculares y de exégesis de la Biblia cristiana (P. Duviols y C. Itier 1997).

Por último, en sus cuatro “desaliñados” dibujos podemos rastrear el incipiente desarrollo del aprendizaje de la técnica europea de representación visual, incompleta aparentemente según la calidad de los dibujos que podemos observar. Finalmente, son tres representaciones las que parecen aludir a ciertos aspectos del pensamiento religioso de la época inca: 1) figura espiral (que tal vez dé cuenta de la idea de tiempo y espacio), 2) el “dibujo cosmológico” del Qoricancha –sol, luna y ¿Wiraqocha/Creador Andino?– y, 3) la paqarina de Huanacauri –Maras, Situc y Tambotoco–²⁰. Guardando las distancias, estos bocetos de dibujo nos recuerdan la obra de Guamán Poma y la pintura indígena hagiográfica de la época. Por ello nos preguntamos: ¿se trata de aspectos de la educación cristiana colonial que individuos andinos ya habían aprendido y que practicaban con habilidad y competencia?

Es comprensible que se haya planteado que es prácticamente imposible agregar algo más de lo que



Este es el “dibujo cosmológico” que representa, según Pachacuti, la imagen que del mundo y del universo tuvieron los Incas en su principal templo del Cuzco, el Qoricancha. ¿Imagen andina influida por la tradición medieval? (Imagen tomada de: P. Duviols y C. Itier 1993).

el propio Pachacuti dice de sí mismo y de su familia, pues no han aparecido nuevos hallazgos que hagan luz sobre su biografía, así como tampoco sobre dónde fue concebida la obra, y cuál su contexto y cronología. En efecto, el trabajo de exégesis sobre esta *Relación* necesariamente debe fundarse en la propia obra. Caso similar el de Guamán Poma, aunque no así en el del Inca Garcilaso, del que sabemos bastante. Siendo así esta circunstancia, nunca antes nuestro análisis hermenéutico será tan experimental ante un texto/evidencia heterogéneo que además es bastante breve. Sin embargo, desde su interior, nos parecen realmente notables las cualidades intelectuales del autor (biculturalidad, memoria, lenguaje y estilo, su rol proselitista), quien en cualquier caso debe ser el autor concreto del programa de la obra, aun cuando su pluma no haya sido la única involucrada en el proceso de escritura. Sin lugar a dudas, Pachacuti pertenece a aquellas valiosas generaciones de individuos indígenas o mestizos que, a partir de sus habilidades lingüísticas y cognitivas, lograron rescatar los antiguos universos culturales, aunque desde la perspectiva de sus firmes convicciones religiosas occidentalizadas.

Podemos intuir, desde el texto/fuente, que en el medio social en que Pachacuti se desarrolló fue un activo agente de cambio, importante y eficaz. Debió haber trabajado en Doctrinas, donde seguramente fue pieza fundamental de la labor de educación/catequización de los neófitos andinos, tanto como fuente de conocimientos como por sus habilidades lectoras y escriturarias. Pero al serlo, dadas sus destrezas, no pudo renunciar al conocimiento materno que había adquirido en su niñez y adolescencia. Ese conocimiento –tal vez desconfigurado, aunque no irreconocible– no pudo ser destruido por el nuevo paradigma: los mitos de origen de la casta inca, las guerras rituales, el politeísmo... Pero estos elementos constituyentes de su discurso tuvieron que haberse transformado al pertenecer orgánicamente a la dinámica cultural de la vida colonial.

Felipe Guamán Poma de Ayala, Yarovilca

Actualmente existen varios trabajos sobre la obra de don Felipe Guamán Poma de Ayala (*circa* *1535-6? - †1615-6?), especialmente tocantes a sus dibujos (M. López-Baralt, 1988; R. Adorno, 1992; R. Quispe-Agnoli, 2006; A. Holland 2008). Se ha dicho que, en general, se ha extrañado un estudio que considere ambas dimensiones de su texto, es

decir, la relación íntima que se aprecia entre sus ideas escritas y las dibujadas. Fenómeno notable en los Andes de parte de quien goza de un gran talento medieval y humanista aprendido sin lugar a dudas de su pertenencia a Doctrinas, “Escuelas” o “Talleres”, y su cercanía de toda la vida (positiva y a veces también negativa) con miembros de la Iglesia que se dedicaron a enseñar la cultura europea. Sin embargo, esta tarea conjunta no es tan fácil de llevar a cabo porque, sobre todo, se trata de lenguajes, acontecimientos y objetos culturales de un pasado relativo que, en algunos aspectos, no ha muerto en la actualidad –persiste la complejidad de la solución de continuidad–, pero del que sólo tenemos, dada la acción colonialista/deculturadora de la sociedad española, referencias documentales ideológicamente signadas por la fagocitación cristianocentrista de las identidades e imaginarios locales, secularmente presentes en el patrimonio histórico y cultural, en las artes plásticas, las tradiciones e identidades, los mitos y los ritos... tal como la etnografía local de los últimos décadas nos enseña (vgr. C. Dean 2002; A. Molinié comp. 2005; T. Gisbert et. al. 2006; J. Flores Ochoa comp. 2010).

Por ello, desde el punto de vista de los estudios sobre aspectos comunicativos y visuales de la cultura (de sistemas o medios de representación), es interesante llevar a cabo un acercamiento desde la iconología y la iconografía²¹ a la *Nueva Corónica* y *Buen Gobierno* [ca. 1615]²². De hecho, esta metodología ha sido usada por muchos historiadores, antropólogos y arqueólogos (vgr. G. Silverman 1998; B. Bauer 2001; Th. Cummins 2004; J. Golte 2009, entre otros) que buscan elementos teóricos para sus interpretaciones de restos materiales del pasado en culturas andinas con sistemas de comunicación o registros gráficos o representacionales distintos a los nuestros y que contienen información muy valiosa. Nosotros también queremos agregar, con la misma fuerza, el análisis ideológico del documento.

En adelante, llevaremos a cabo un análisis icónico/representacional y contextual de un conjunto de tres dibujos que se relacionan directamente con lo que hemos venido mencionando como “Escuelas” o “Talleres” coloniales, donde se realizan diversos trabajos que la Iglesia católica controla y regula. Estas láminas contextualizadas, creo, retienen interesantes significados que intentaremos a continuación interpretar en forma breve y acotada. Todos dicen relación con la campaña cotidiana de educación/catequización, y nos invitan a pensar en los procesos

de enseñanza/aprendizaje que los individuos indígenas cooptados por la Iglesia experimentan en relación a la ideología, lenguaje y sus técnicas de expresión, al arte y las costumbres tradicionales del mundo europeo, según la labor evangelizadora y administrativa del principal Imperio de la época: la España de los siglos XVI y XVII.

Pensamos que es útil y valioso llevar a cabo un análisis integrado de este tipo, puesto que gracias a la comprensión de las figuras de Guamán Poma se pueden captar y deducir elementos que están implícitos en la prosa del autor, que tal vez podamos considerar a veces como fenómenos involuntarios o inconscientes en su autoría, o que son de mayor dificultad para su comprensión hermenéutica dadas sus características ideológicas. De modo similar, es posible realizar el *analogon* –como lo llama R. Barthes (1993)– de la expresión pictórica de Guamán Poma con el arte e iconografía patrimonial en el arte andino –como lo enfoca T. Gisbert (2001; 2004)– por lo que puede resultar doblemente útil su estudio. Comencemos estudiando estos dibujos, relativos a la instalación de Doctrinas, donde comienzan a insinuarse el surgimiento de “Escuelas” y “Talleres” de educación coloniales, en el marco de sus posibilidades, implicaciones y aplicaciones válidas para la comprensión de la obra mayor: la *Nueva Corónica*²³.

“Escuelas” o “Talleres” Coloniales

La obra de don Felipe Guamán Poma de Ayala como texto/objeto cultural, hallada en 1908, después de casi 300 años inédita, y muy criticada en principio, constituye un prodigio tanto para la historiografía como para la antropología²⁴, por la misma doble naturaleza del documento, es decir, por la información bicultural y bilingüe que encierra la visión de un hombre andino que fue protagonista y testigo de eventos muy importantes en los dos últimos tercios del siglo XVI y en los primeros lustros del XVII. La *Nueva Corónica* es un denso documento amanuense desde el punto de vista de los contenidos ideológicos y culturales que describe: sociedad, identidad étnica, mestizaje y sexualidad, religión y política, violencia y corrupción, historia, tradición oral, plurilingüismo, y muchos otros tópicos sobre los cuales se pueden llegar a conocer y comprender sorprendentes aspectos de la sociedad andina de entonces. Escritura e ilustración –como técnicas al servicio de los hombres que comparten un sistema

de ideas y creencias– tuvieron que haber surgido y adoptado a través de un simultáneo y asimétrico proceso social de aculturación y deculturación, adición y yuxtaposición, de elementos ideológicos, comunicativos y culturales en contacto e imbricación, donde todo indica que triunfó la técnica europea pero donde soterrada o inconscientemente, no obstante, permaneció un sustrato cultural claramente indígena; fusión no exenta de contradicciones de elementos culturales andinos e hispánicos que dan paso a nuevas expresiones simbólicas en sus contextos coloniales, ¿cuáles son éstas? Esto es lo que queremos poner sobre la mesa en este estudio de interregno.

Evidentemente, don Felipe Guamán Poma es un protagonista/testigo de primera mano: “Todo lo escrito de los pontífices lo sé porque fui sirviendo a Cristóbal de Albornoz, visitador general de la Santa Madre Iglesia, que consumió todas sus uacas, ídolos y hechicerías del reino; fue cristiano juez”²⁵. Esta declaración tiene la organicidad suficiente para conocer el rol represivo que, junto al padre Albornoz, don Felipe lleva a cabo, por ejemplo, en la época del movimiento mesiánico e insurreccional Taqui Onqoy²⁶, descubierto en 1565. Por cierto, el hábil Guamán Poma no comparte la actitud indígena rebelde, sector que aún luchaba contra lo que ellos consideraban una invasión; antes bien debemos reconocer que el comportamiento que de él se esperaba, más bien debía ser estrictamente *pro Deo*. Lo que implica necesariamente que nuestro autor no tuvo más opción que haber ayudado a identificar las características de los movimientos religiosos anticastellanos de fines del siglo XVI, particularmente vinculados a la rebelión de los Incas de Vilcabamba, considerados cada uno de ellos “subversivos” e “idolátricos” (N. Wachtel 1976; P. Duviols 1977; J. C. Estenssoro 2003).

Examinemos otra de sus aseveraciones en torno a esta cuestión: “*Todo lo dicho de los hechiceros lo vide cuando el señor Cristóbal de Albornoz, visitador de la Santa Iglesia, castigó a muy muchos indios, fue muy cristiano juez, castigaba a los padres y a todos*”²⁷. Al hacer alusión a los indígenas resistentes como “hechiceros”, da a entender que su posición ideológico-religiosa está situada en el plano opuesto a los que siguen aún creyendo en la expulsión de los conquistadores y sacerdotes cristianos. Sin embargo, también hace alusión a los “padres” –españoles católicos–, quienes llevan cabo el “mal gobierno” de la Colonia. Vemos entonces que la ideología y

el discurso de Guamán Poma están consumados: como indígena cristiano noble, ocupa un lugar en la realidad colonial. Estas declaraciones no dejan dudas de su participación en la represión de los movimientos religiosos locales, pero a la vez tampoco ofrece dudas de la postura crítica que asume frente a muchos oficiales del gobierno virreinal y eclesial de la época.

En el “*Prólogo a los lectores cristianos españoles*”, don Felipe enuncia una de las declaraciones que más nos ha sorprendido en la lectura de su *Carta*: “*Paréceme a mí, cristiano, todos vosotros os condenáis al infierno*”²⁸. Opinión que censura por igual a tantos individuos e instituciones que, según él, han llevado a cabo todo tipo de acciones que atentan contra una moral y una ética *realmente* cristianas. Pues bien, toda esta lamentable situación será finalmente superada cuando se lleve a cabo efectivamente el proyecto de la “Ciudad de Dios”. En su sistema de ideas, uno de los elementos fundamentales de esa visión de mundo es la que debe llevar a cabo la Iglesia católica, encomendada por el Rey, a través de la Evangelización. Por otro lado, a la vez que describe la que pudo haber sido una escena cotidiana en el proceso de educación en los Andes, también cuestiona el rol que ciertos indígenas cristianizados llevaban a cabo en el proceso de catequización y de adopción de la lengua y

cultura española. En la imagen de abajo podemos apreciar de qué modo sujetos andinos “*ayudan*” en el proceso pedagógico a producir y reproducir el conocimiento en las mentes y conductas de los niños y jóvenes neófitos andinos.

La violencia reflejada en el dibujo, donde pequeños grupos de niños y jóvenes –hijos de caciques– reciben instrucción doctrinal con lecciones de música y canto, muestra que no solamente sacerdotes y curas aplicaron duros regímenes de enseñanza, sino que también individuos andinos cristianizados tomaron parte en esta labor. Las escuelas para hijos de caciques comenzaron formalmente a funcionar a principios del siglo XVII. Por ejemplo, en Lima el *Colegio Real de Caciques* fue fundado en 1618, mientras que en el Cuzco, el *Colegio Real de San Borja* fue fundado en 1620, bajo los auspicios del Virrey Francisco de Borja y Aragón, Príncipe de Esquilache y la Compañía de Jesús (M. Alaperrine-Bouyer 2007: *Primera Parte, cap. 3*). Pero desde mucho antes, tal vez desde la última mitad del siglo XVI, este tipo de educación ya venía siendo desarrollada desde los “Talleres” o estudios de los conventos o capillas, donde es probable que don Felipe interactuara, entre otros, con Martín de Murúa (J. Ossio 2002), o, también, desde el interior de los hogares de españoles que asumían la labor de educar a estos niños y jóvenes, siendo muchos de ellos hijos habidos en mujeres indígenas, como lo es, por otro lado, el caso del infante Gómez Suárez de Figueroa. Fue un proyecto muy acariciado por el Virrey Francisco de Toledo, pero que quedó incompleto tras su partida y luego olvidado por la burocracia y los adversarios de la idea, especialmente vecinos encomenderos que desprecian a los “*indios*”, como “*seres inferiores*”.

Individuos que fungen como “*maestros*”, son los que dirigen e implementan las “*Escuelas*” para indios, donde especialmente se enseñaba, y *debía* enseñarse, según Guamán Poma, las habilidades de la lectura y la escritura, el canto y el rezo. En sus propias palabras: “*Maestro de coro y de escuela de este reino, que los dichos maestros han de enseñar los muchachos niños, niñas, mozos y las doncellas, que a los muchachos en la escuela y a las niñas y doncellas en sus casas se le tome lección y le enseñe a leer y escribir; para que sean cristianas y tengan ojo y ánima para el cielo...*”²⁹. Ahora bien, no debemos perder de vista ni por un momento que la idea de la enseñanza de las letras tiene en Guamán Poma un carácter de utopía; es una



Esta escena ejemplifica la educación occidental que se impartía a los hijos de caciques (música, canto y rezo), donde incluso habrían participado hombres andinos que fungían como pedagogos o ayudantes. (Imagen tomada de: Biblioteca de Copenhague, “el espacio de don Felipe Guamán Poma”).

parte esencial de lo que ha llamado *Buen Gobierno*, institucionalidad que debe liderar una sociedad alfabeta y consciente de sí misma, capaz inclusive de gobernarse por sus propios medios –aunque siempre subalterna a la Corona y a la Iglesia–. Pero, más allá de esta interesante idea, nos preguntamos si es acertado pensar si la evangelización inicial (ca. 1533-1570) y la implementación de una educación informal y luego formal (ca. 1570-1650), pudieron ser los orígenes de un cambio cultural que hizo de una parte de la población andina un verdadero motor en la (impensada) coconstrucción de una sociedad colonial multicultural –espacio de “semiosis colonial”, es decir, de “*los lugares donde la gente interactúa*” (W. Mignolo 1995: xvi)–, en franca oposición a la idea de hegemonía total del Virreinato, la Iglesia y la Corona frente a la escasa posibilidad de estas de hacerse cargo de un objetivo de tan enorme envergadura humana, geográfica y cultural. Creemos en el valor de esta interrogación y en su exploración.

“La letra de Dios”

Don Felipe tiene una fórmula para asegurar el bienestar del Virreinato y de su población, en relación a los maestros que alfabetizan e instruyen a los indígenas andinos: “*Enseñando cristianísimamente y no siendo borracho, ni coquero, sea toda su vida maestro y procure a enseñarle a los niños, niñas, la cristiandad y letra de Dios y si pudiere en pueblo grande o chico haya escuela y cristiandad y policía en toda este reino, aunque no quiera los padres y caciques corregidor ha de haber cristiandad en este reino*”³⁰. Probablemente, piensa que el real destinatario de su *Carta*, el rey Felipe III, meditará estas ideas y las aplicará en la práctica, según una conveniencia elemental. Por otra parte, los “*vicios*” que los españoles le asignan a los indígenas andinos es otra de las opiniones estereotipadas que Guamán Poma toma de los españoles. Indica, como podemos observar, que el educador de las masas andinas no sea “borracho, ni coquero”, lo que obviamente contradice la antigua tradición alimenticia y ritual –donde el consumo ritual de la chicha de maíz y la coca no son sinónimos de vicio. En relación a los españoles, su discurso se desplaza nuevamente a apuntarlos como individuos inescrupulosos que no escatiman en artilugios para hacerse ricos con el trabajo obligatorio con que éstos gravan las vidas de los campesinos encomendados, o los mitayos de

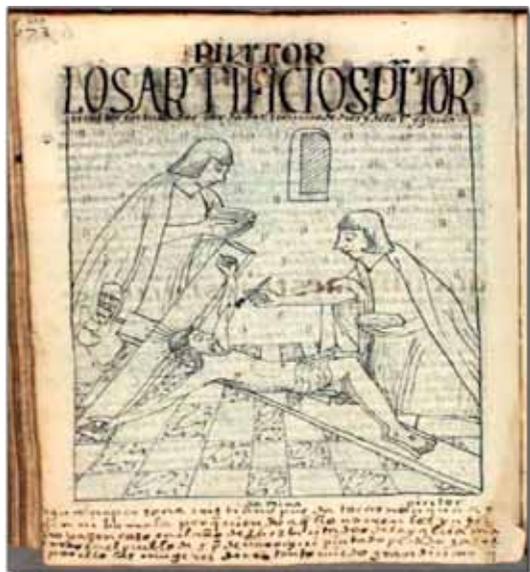
las minas. Esta visión doblemente crítica permite situarlo en una perspectiva bastante librepensadora y polémica. La enseñanza de que la “*la cristiandad y la letra de Dios*” son lo esencial en esta tierra colonizada, lo declara haciendo énfasis en el bienestar del Reino.

La postura que hemos querido resaltar, en los propios términos que don Felipe utiliza, nos permite comprender la experiencia vital que precede a su escritura, pero también la experiencia misma de su cultura escrita/gráfica, es decir, el lúcido manejo de los códigos estéticos y políticos para llegar a formular y prescribir una suerte de doxias gubernamentales y administrativas: “*Que en este reino en los pueblos chicos y grandes haya escuela y sepan leer y escribir, cantar canto de órgano, los dichos niños y niñas todos, porque así conviene para el servicio de Dios y de su Majestad y buena policía y cristiandad*”³¹. La conveniencia de que la educación y la cultura occidental lleguen a todo el mundo está estrechamente ligada con el futuro brillante que Guamán Poma espera Dios le ofrezca a su patria, tan oprimida y humillada. Estos elementos asegurarán que los miembros de las repúblicas coloniales se vean favorecidos por el orden de la ciudad ideal cristiana. Añade aún: “*Y sin falta sepa leer escribir los niños, niñas en todo el mundo y más en este reino. Y así se perderá la idolatría y ceremonia de los demonios, ya se hubiera perdido por causa de los sacerdotes, los hay todavía y así le ponga pena al dicho padre en este reino*”³². El cristianismo de don Felipe lo lleva a postular incluso un método que asegurará el alejamiento definitivo de las creencias indígenas y la adopción sincera de la ideología católica. La insistencia de Guamán Poma en torno a este verdadero eje de su programa de “*buen gobierno*”, es decir, la Educación, no deja dudas de la verdadera amplitud que debió haber tenido este proceso de contacto y subsecuentemente de cambio cultural, que, en rigor, no debe verse solamente con una fuerza externa –la dominante– que influye sobre la fuerza interna –la dominada– en una sociedad colonial, sino como la coexistencia de fuerzas que, a la vez que se enfrentan epistemológica y culturalmente, compartiendo algunos de sus códigos, también desarrollan prácticas autónomas que despliegan con gran libertad y creatividad. Pero ¿qué tan contradictorias podían ser estas ideas coloniales frente a las ideas del pasado “*pagano*”?

En la lámina siguiente podemos observar cómo algunos indígenas o mestizos andinos, debidamente

educados en la tradición española colonial, y de gran capacidad creadora y artística, conciben notables obras que servirán para mostrar cómo la religión católica puede lograr que la población andina sea más fácilmente disuadida a dejar de lado la antigua “*idolatría*”. Posibilitando que las capacidades artísticas y estéticas de los nuevos cristianos sean una parte importante de la concreción de íconos utilizados en el alzamiento de las diferentes parroquias, capillas y catedrales (la centralización del poder eclesial y la proyección de su influencia hacia los territorios y poblaciones humanas), se lleva a cabo funcionalmente en la práctica de la religión única. Concretamente, en el dibujo de Guamán Poma vemos a pintores, talladores y escultores indígenas o mestizos dando origen a importantes piezas en el arte y la hagiografía cristiano-católica introducida en los Andes.

Estas obras, situadas en el espacio sagrado del templo colonial³³, sirven para mantener siempre presentes los dogmas de la Iglesia en el imaginario, memoria y moral de los indígenas cristianizados o por cristianizar³⁴. La producción de arte ritual fue una muy buena metodología de educación y catequización cristiana en la mentalidad religiosa de ambos mundos, ya que convergieron más o menos armónicamente, dados sus gustos estéticos y abstractos³⁵. El resultado de estas “*adiciones*” es



Letrados y artistas andinos cristianizados toman parte en la labor de construcción de los templos cristianos, aportando con la creación de los objetos e imágenes rituales hagiográficas. (Imagen tomada de: Biblioteca de Copenhague, “el espacio de don Felipe Guamán Poma de Ayala”).

que los medios autóctonos son útiles a los modos y fines de los evangelizadores, y pasan a reforzar conceptualmente el fin que persiguen –que es persuadir–, proponiendo esta especial situación un probable origen del mundo andino colonial barroco.

En los propios términos de don Felipe:
 Pintor entallador, bordador, artificios del servicio de Dios nuestro señor en este reino. Que los cristianos se concierten para la hechura y semejanza de Dios; todo el mundo acuda a ello por ser servicio de Dios y de su Majestad y bien de las ánimas y salud del cuerpo, pues que viendo las hechuras nos acordamos del servicio de Dios. Este arte aprenda emperadores, reyes, príncipes, duques, condes, marqueses, caballeros en el mundo; y así en las iglesias y templos de Dios haya curiosidad y muchas pinturas de los santos, y en cada iglesia haya un juicio pintado allí: muestre la venida del Señor al juicio, el cielo y el mundo, y las penas del infierno para que sea testigo del cristiano pecador³⁶.

Este “*arte*”, es decir, la introducción de las técnicas y métodos de representación iconográfica y hagiográfica europea –medievales y renacentistas– en los Andes, ayudará a transformar la vida mental y espiritual de los nuevos cristianos pues les acercará permanentemente el ejemplo axiológico de todo el santoral católico, comenzando con las propias enseñanzas y sacrificios del Hijo de Dios, Jesucristo, y, al revés, les alejará de la amenaza permanente del diablo y los pecados a él atribuidos de instigar. El aprendizaje de estas formas de arte visual educativo garantizará una cristiandad comprometida y militante, asegurando una moral social.

“Escribano de cabildo”

Sabemos que la introducción de la lengua, la lectura y la escritura occidental en la cultura colonial de los siglos XVI y XVII fue una experiencia tremendamente importante para las poblaciones humanas de los Andes; nosotros visualizamos estos hechos como un gran índice del complejo proceso de cambio cultural provocado por la Colonia Hispánica. Uno de los fenómenos que más nos llama la atención en este sentido es que los individuos andinos más hábiles prontamente adoptaron estas

técnicas comunicativas y expresivas (aun antes de la fundación de estos colegios), y al desarrollarlas fueron además incluyendo creativamente los propios sistemas y/o principios de sus culturas maternas. Sin lugar a dudas, este es el caso de don Felipe y también el de don Juan y del Inca Garcilaso, de quienes aquí hemos estudiado algunos aspectos de sus experiencias. Los usos sociales de estas técnicas, en todo caso, variaron según los intereses de sus usuarios.

Veamos lo que nos dice nuestro autor con respecto a esta verdadera categoría cultural, la del “*escribano*”:

Escribano de corregidor de las dichas provincias de estos reinos públicos de cabildo y escribano real, o nombrado, o receptor; que los susodichos escribanos reciben grandes cohechos de los caciques principales y de los pobres indios, con color de darle mandamiento, o de otros pleitos, o darle testimonio para la Audiencia, o para ir a cobrar los tributos a sus indios de cada pueblo, y de otras cosas que gastan tanto los dichos pobres indios, que den testimonio los dichos alcaldes ordinarios ante su escribano de cabildo para ir a recoger y traer a sus pueblos los indios y cobrar el tributo de los indios ausentes; y de la cobranza traigan certificación de lo que ha cobrado la dicha tasa, porque los dichos caciques lo gastan y juegan y se emborrachan con la dicha plata lo que ha cobrado de más de la tasa, porque habiendo cobrado dicen después que no lo ha cobrado, y niega, y así se pierde y tienen rezago en las dichas provincias de todo este dicho reino³⁷.

Sin lugar a dudas, la categoría de “*escribano*” es una de las que más han llamado la atención de los estudiosos del tema, pues implica uno de los primeros roles que fueron asumidos y adoptados por individuos indígenas y mestizos, gracias a sus habilidades intelectuales y comunicativas. Pero los escribanos españoles previamente introdujeron distintas actitudes que más bien contravenían lo que se esperaba de sus servicios: claridad, honestidad y probidad. Lo que de alguna manera pasa a influir negativamente en algunos de los nuevos escribanos de origen andino. Así vemos cómo Guamán Poma da cuenta de las diferentes alianzas que se crean

entre individuos españoles y andinos para cometer actos reñidos con la ley, pero tristemente corrientes especialmente en ámbitos rurales, lejanos a las principales ciudades. Hablar el castellano, asumir la religión católica, escribir y leer, son requisitos indispensables para dirigir la “República de los Indios”, y para estar dentro de las posibilidades que promete la “República de Españoles”.

No obstante, la cultura occidental que trae consigo nuevas técnicas, habilidades y ocupaciones, es adoptada sobre todo por aquellos individuos que tenían mejores posibilidades para situarse más o menos convenientemente en el ámbito de la República de Españoles, y llevar a cabo estas funciones judiciales. Estos espacios coloniales sin embargo aparentemente generaron permanentes tensiones. Así lo expresa nuestro autor: “*Que los dichos corregidores y padres y encomenderos quieren muy mal a los indios ladinos que saben leer y escribir, y más si saben hacer peticiones por que no le pidan en la residencia de todos los agravios y males y daños; y, si pueden, le destierra del dicho pueblo en este reino*”³⁸. Como podemos advertir, se ponen en evidencia las serias dudas que los españoles tenían en cuanto a las habilidades que recientemente habían adquirido los andinos. Más aún, podemos entender que autoridades españolas tengan una gran desconfianza frente “a



La posibilidad de poder comunicarse en el sistema de códigos occidentales necesariamente implicó para letrados y artistas andinos enfrentarse con su condición de indígenas/mestizos que se debatían entre dos culturas. (Imagen tomada de: Biblioteca de Copenhague, “el espacio de don Felipe Guamán Poma de Ayala”).

los indios ladinos que saben leer y escribir”, ya que han aprendido a luchar en el ámbito judicial, defendiéndose “*de los agravios y males y daños*” que cometen estos personajes colonialistas contra la población campesina indefensa y/o analfabeta.

El escribano –o ladino–, comúnmente bilingüe, en general tuvo que haber desarrollado grandes aportes a las culturas locales, a las comunidades, siendo como era una gran herramienta para la cultura oficial, imprescindible en cada acto legal y formal de la sociedad. Si es posible pensar que estas funciones de la comunicación colonial fueron grandes apoyos para la población, no es tan desmesurado poder también interpolar la cuestión de la recuperación paradójica de elementos de la cultura antigua gracias a esta técnica de archivo de información, de su trascendencia.

Sin buena sangre y sin letra no se puede regir ni gobernar la letra de Dios y leyes de estos reinos, ni será obedecido ni respetado. Estas dos cosas ha de tener para el buen gobierno del servicio de Dios y de su Majestad, y buena justicia del mundo y de este reino. Y así es justo que todos se exmire (sic: ¿examine?) la calidad. Dios y hombre comenzó, aunque quiso ser pobre pero no quiso salir de gente sino de la casta de los reyes, y nació de la virgen Santa María, adonde nos enseña en el mundo³⁹.

Gente de buena cultura y civilización es lo que creemos enfatiza Guamán Poma como una forma eficiente de llevar a cabo el *Buen Gobierno*. Apuntemos ahora a lo que podemos llamar el “*método del autor*”. Su autoimagen revela que está perfectamente consciente de la impresión que despertó en colonialistas y colonizados, y que sus potenciales lectores –pues pensó que su *Carta al rey* podía ser editada en formato de libro de texto– también se pueden sentir escépticos de la enorme cantidad de datos y noticias que expone:

...digo que el cristiano lector estará maravillado y espantado de leer este libro y corónica y capítulos, y dirán: ¿que quién me la enseñó, que cómo la puedo saber tanto?; pues yo te digo que me ha costado treinta años de trabajo si yo no me engaño, pero a la buena razón veinte años de trabajo y pobreza, dejando mis casas e

hijos y haciendas he trabajado entrándome a medio de los pobres y sirviendo a Dios y a su Majestad, aprendiendo las lenguas y leer y escribir, sirviendo a los doctores y a los que no saben y a los que saben, y me he criado en palacio, en casa del buen gobierno y en la Audiencia y he servido a los señores visorreyes, oidores, presidentes y alcaldes de corte, y a los muy Ilustres In Cristos señoría obispos, y a los ilustres comisarios; y he tratado a los padres, corregidor, encomenderos, visitadores, sirviendo de lengua y conversando y preguntando a los españoles pobres y a indios pobres y a negros pobres; he visto visitador de la Santa Iglesia y visitador general de indios tributarios y revisitas y de composición de tierras. Y como pobre, con ellos trato, y así me descubre sus pobrezas y los padres sus soberbias, lo cual si lo escribiera lo que me ha pasado en los pueblos tanto trabajo de la soberbia de los padres, corregidor, encomendero, de caciques principales, los que persigue a los pobres de Jesucristo, a veces es de llorar a veces es de reír y tener lástima y así lo he visto a vista de ojos para el remedio de los pobres y servicio de Dios y de su Majestad. Como he visto tantas cosas que es de espantar, luego diréis vosotros que soy contra el padre y corregidor y encomendero⁴⁰.

Al criticar fuertemente a los caciques el inquieto espíritu de Guamán Poma está haciendo alusión a que los vicios y delitos a los cuales el español se entrega en su afán de enriquecerse lo más pronto posible, y que son rápidamente asimilados por los caciques (tanto por aquellos legítimamente tales, como por otros que han aprovechado algún nodo problemático para pasar a ser “*señores*” étnicos) quienes llevan a cabo las mismas operaciones, y, es más, en franca alianza y complicidad entre diferentes individuos con algún grado de poder: por ejemplo, corregidores, jueces, escribanos, sacerdotes... Nuestro cristiano cronista llama la atención de quienes transigen la ley de la Iglesia y de Jesucristo. Es muy directo y crítico en sus observaciones de reproche:

Mira cristiano esta mala reprehensión y mal ejemplo de sacerdote: como no quiere que haya cristiano ni policía, y así no gusta

que haya escuela ni que sepa leer y escribir, quiere que sean infieles idólatras. Y así de ninguna manera serán cristianos los indios en este reino, si los que cantan el evangelio le quita y le estorba que no lo entienda y sirva a Dios y a su Majestad. Es muy gran daño en los pobres indios de este reino, y así son contra los caciques cristianos, ladinos, indios de este reino⁴¹.

Los sentimientos de desaliento y desencanto frente a la realidad colonial –violencia y explotación en todos los niveles de la población, que recuerda la atmósfera moral de la baja Edad Media europea feudal– don Felipe los expresa en esta peculiar forma: “Mejor es morir en este reino”⁴². Esta expresión demuestra dramáticamente que la sensación ambiente que nuestro autor capta de la vida cotidiana es empática con respecto a las experiencias de los propios individuos andinos sometidos a un régimen económico y político aún incomprensible para muchos de los nuevos cristianos, sobre todo para los “indios pobres de Jesucristo”, como el mismo Guamán Poma los llama.

La ciudad colonial, desbordada por la hegemonía de la Letra y la Educación, con sus centros y periferias, zonas de inclusión y exclusión, promesa en fin de la cristiandad andina, no está precisamente situada en los jardines del Cielo; podemos ver más bien que en ella colonialistas y colonizados comparten prácticamente los mismos códigos culturales –aun cuando los matices siguen siendo esencialmente relevantes–, siendo tan “*santos*” como “*pecadores*” ambas repúblicas, si se permite, en una sociedad altamente clasista donde feudalismo y mercantilismo, sus ideologías y sus prácticas, toman el control del territorio andino y de su población humana, pero paradójicamente todo ocurrirá en el amplio marco del mestizaje cultural creativo y heterogéneo. En otro sentido, podemos decir que hemos encontrado en la *Nueva Coronica* una marca de carácter ideológico de extraordinaria relevancia para el conocimiento de las claves de este texto. Se trata de lo que podemos llamar la utopía solitaria de don Felipe. Así nos dice nuestro autor con respecto al destino posible de la cristiandad andina: “...que andando tiempos nos igualaremos y seremos unos en el mundo, ya no habrá indio ni negro, todos seremos españoles de un hábito, en el mundo, un Dios, un pastor, un rey, como Dios lo declara en la divina escritura y en su evangelio por

sus santos apóstoles y evangelistas y profetas de Dios”⁴³. Sin embargo, desgraciadamente en sentido contrario a nuestras esperanzas etnohistóricas de poder encontrar al Otro en una actitud “*más pura*”, nos volvemos a encontrar frente a la pesada herencia colonial en los individuos andinos: “*todos seremos españoles de un hábito*”. ¿Cuál es la explicación para semejante declaración?

Hay otra indicación que desde el punto de vista de una administración colonial resulta reveladora, que es cuando nuestro autor llama la atención sobre las capacidades u habilidades básicas que los caciques castellanizados deben poseer, dada la importancia del rol social y político de quien lo ejercita. Así, don Felipe cree que es menester controlar, él lo llama literalmente “*examinar*”, a quien esté realmente en condiciones de ser un activo y probo hombre de letras en el contexto de la vida colonial, tan marcada por la inequidad según entendemos de su punto de vista general.

Dirá que:

Caciques principales sean desaminados (examinados) (en) la lengua de Castilla y general de quichua, y sea probado y criado sin chicha y no apruebe vino en su vida, ni juegue ningún juego, y para ello se ha de criarse cristiano ladino, y si pudiere sepa latín y leer, escribir, contar, y sepa ordenar peticiones e interrogatorios para defensa de sus personas y de sus indios y sujetos vasallos pobres de Jesucristo; y sea buen cristiano humilde, caritativo, ingenioso, para los buenos manso, para los malos bravo, ha de tener miel y hiel; hombre brioso, animoso que así ha menester que no teme al diablo ni a corregidor, encomendero, padre, españoles, sino tema a Dios y a su Majestad; y no siendo animoso como de todo lo dicho gobierne otro animoso y le parta la mitad de su salario y de todos los demás percances y servicios de indios⁴⁴.

En fin, la indicación que Guamán Poma hace al rey Felipe III es que la educación occidental llegue a todos los individuos andinos, principales y pobres:

Que los dichos caciques principales e indios, indias, niños y niñas en este reino, todos sepan la lengua de Castilla, leer y escribir como españoles, españolas, y al quien no la

supiere le tengan por bárbaro animal, caballo, no pueda ser cristiano ni cristiana, y para que en la tierra aumente el servicio de Dios sabiendo las letras puede ser y aumentar y haber santos indios, indias según quieren, y aman muy mucho la pobreza, humildad, paciencia, temeroso de Dios y de su justicia, y del Papa de la Santa Madre Iglesia y del rey; y para que la tierra venga a más de la cristiandad y policía y limpieza; y así dejará sus herronías y se enseñarán a más, y con ello aprenderán oficios y artificios, beneficios, letrados, licenciados, doctores, maestros, indios, indias, como españoles, españolas, para servir a Dios nuestro señor y a su Majestad; y habrá grandes cristianos en este reino. Ya hubiera letrados y mucho más curiosidad y cristiandad de no haberlo y de haber tanto mal; todo lo causa los corregidores y los padres, y los encomenderos procuran totalmente que no la haya, a un indio ladino le echa del mundo y lo castiga cruelmente diciéndole ladinejo, aunque lo sabe se esconden los indios⁴⁵.

¿Al saber leer/escribir y cantar/rezar el individuo andino colonizado realmente ingresa en un mundo de saber y conocimiento donde su vida y destino podían verse mejorados en sus posibilidades reales de llegar a ser parte de la sociedad colonial española? Esta idea ¿les interesó verdaderamente a los individuos andinos? ¿Su fe les hizo realmente creer en estos principios teológicos y políticos de la sociedad dominante? ¿Tales umbrales ideológicos, lingüísticos y culturales sirvieron a sus propósitos? ¿Su sistema de pensamiento tradicional se vio modificado por la escritura y la iconografía occidental? ¿Estos recursos y medios pudieron afirmar la resistencia étnica y cultural de aquellos que intentaron mantenerse fieles a sus tradiciones y costumbres? Y por último, ¿qué implicaron los principios del pensamiento y de la comunicación europea para los saberes, memorias y conocimientos andinos impugnados y refutados por haber sido decretados “*idolátricos*”?

Conclusiones

El estudio etnohistórico puede verse enriquecido con el enfoque que propongo a través de la consideración estratégica, para efectos de interpretación, argumentación y explicación, de tres elementos esencialmente involucrados en el

proceso de elucidación de la sociedad y de la cultura colonial, a saber: a) las ideologías, b) las identidades, y c) los imaginarios. Metodológicamente, este “*triedro*” sostiene la preocupación de reconstruir esencialmente el *ethos* y la *praxis* de estos autores indígenas/mestizos cristianizados que lograron aprender –mediante sistemas institucionalizados de educación– la cultura, religión y lengua de los hispánicos, creando obras, textos y dibujos, es decir, comunicándose con sus propios contextos sociales, consiguiendo a través de este aprendizaje vehicular una visión distinta a la de los españoles peninsulares o criollos, más cercana al mundo subalterno y, por lo tanto, verosímilmente cargada –en el sentido de la alta complejidad semántica con que cargan estos documentos– de elementos no completamente cooptados cultural e ideológicamente por el Régimen Colonial en los Andes.

Estas tres muestras nos permiten analíticamente comprender el contenido explícitamente cristiano-católico que exhibe paradójicamente un sustrato de conocimiento e informaciones de la cultura impugnada, es decir, de las antiguas creencias. Nos presentan el difícil desafío de una exégesis historiográfica de informaciones de estirpe occidental pero que representan un mundo construido mediante un régimen semántico diferente: un sistema de signos constituidos por otros soportes, con otras lógicas, con un lenguaje original. Sin embargo, de ninguna manera estos documentos fueron los únicos. Muy claramente hubo otros individuos semejantes en condición étnica y cultural que libraron luchas mesiánicas (¡aparente contradicción!) contra las antiguas tradiciones religiosas indígenas, pero que a la vez se opusieron –en una curiosa actitud de ambivalencia– a lo que hoy llamamos con propiedad “*etnocidio cultural*”. Esos hombres, en esfuerzos comunes, tuvieron que haber sido artífices, no menos relevantes que los propios curas doctrineros o extirpadores, de importantes procesos de educación/evangelización entre los pueblos andinos, principalmente en sus lugares de vida y trabajo. Textos de cartas y de litigios depositados en Archivos aún representan la punta de un iceberg todavía hundido. Por lo tanto, podemos sostener que indígenas y mestizos educados e inductados en la religión y cultura europea fueron significativos elementos humanos de mediación entre sus coterráneos, la Iglesia católica, el Virreinato y la Monarquía: sirvieron para crear cultura, pletórica de iniciativas sorprendentes, en la heterodoxa “*República de Indios*”.

Miembros nativos de la población colonial como el Inca Garcilaso –desde la lejana España–, don Felipe

y don Juan –en el torbellino colonial–, incluyendo a quienes estaban al margen del régimen de la letra (en el campo del analfabetismo, pero no en el de la inacción cultural), estuvieron al lado de los nuevos dominadores, aprendieron gran parte de sus códigos culturales, lucharon por los mismos principios de la Religión Única, pero paradójicamente dejaron para la posteridad las huellas y vestigios de la vieja sociedad politeísta, ayudando a crear o modelar el cristianismo colonial andino que, como práctica religiosa secular, ha estado presente medio milenio en la vida de nuestros pueblos. Desde el punto de vista cronológico, son prácticamente contemporáneos y por lo mismo llegan a ser miembros de la misma realidad colonial. Situados en diferentes contextos, cada uno de los tres llevó adelante un “programa” o “quimera” literario e iconográfico, amparados en el conocimiento de la historia, cultura y lengua de los españoles realistas. Un estudio aún más profundo permitirá, como estas “entrevistas” intentan mostrarlo, una visión de conjunto más nítida de lo ocurrido en lo que los colonialistas llamaron la “República de Indios”, lugar físico y humano donde ocurrieron interesantes cambios culturales que nos han motivado a investigar más de cerca esta cuestión. Aún más: ellos estuvieron bastante cerca de la “República de Españoles” como para imaginar los nodos comunicantes co-dependientes o comunes; vínculo que debemos estudiar más de cerca y que es, en definitiva, el núcleo de poder desde donde fueron planeados, dirigidos y ejecutados los cambios institucionales y estructurales de la sociedad colonial. Doble mérito experiencial de estos tres autores andinos, que ayudan a comprender el amplio arco del fenómeno de la relación del Tawantinsuyu, diverso, complejo y en descomposición, con el cambio social y cultural que instituyó el pujante Imperio Español en el que habría de ser su época dorada.

Es vital, entonces, el estudio de la educación recibida por estos individuos que nos permita entender

más profundamente el significado histórico y cultural de sus realizaciones, sus ideologías, sus identidades y sus imaginarios, pues la educación entregada a indígenas y mestizos, suministrada por órdenes de la Iglesia y el gobierno virreinal castellano, que incluyó áreas tales como la lengua, lectura y escritura, el arte y la técnica artística, hipotéticamente tuvo que haber sido aprovechada por algunos de estos individuos más avezados e intelectualmente más hábiles para fines colonialmente poco ortodoxos: recuperación de ideologías, memorias e historias, con el claro tinte de la cultura andina antigua (poseedora de su propio sistema de signos). La autoconciencia de la doble pertenencia étnica y cultural despertó un complejo concepto de sí mismos. Superados los marcos de “*lo culturalmente esperable*” –en cuanto a su educación–, estos individuos ocuparon un doble espacio en la sociedad colonial: el “*oficial*”, junto a los colonialistas españoles, y el de los “*dominados*”, donde verosíblemente su influencia como “*ejemplo*” de la formación cristiana-andina les demostró al resto de los individuos la utilidad de la cultura española y, además, les permitió comprender el prestigio subsecuente que tal adopción implicaba, pues permitía una mayor movilidad al interior del delicado espacio de control de la autoridad colonial. Estos cambios en la cultura de la sociedad subordinada permitieron que las fuentes de las cuales se alimentaba confluyeran en un conjunto de ideas y prácticas que tendía a una heterogeneidad controlada, estratégicamente captada y regulada por el poder colonial.

Agradecimientos

Como siempre, aprecio el apoyo del Profesor Osvaldo Silva Galdames. Agradezco también a Rodrigo Lazo (Profesor de Historia), Paula Martínez (Lingüista), Manuel Lizárraga (Arqueólogo) y René Nicolai (Profesor de Inglés) por compartir ideas, sugerencias y críticas.

Referencias Citadas

- Acosta, A.
1987 “Estudio biográfico sobre Francisco de Ávila”, pp. 551-616. En: ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII [1609?] 1987. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción del castellano por Gerald Taylor, IEP/IFEA, Lima, Perú.
- Adorno, R.
1992 *Cronista y príncipe. La obra de don Felipe Guamán Poma de Ayala*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú.
- Adorno, R.
1998 “Criterios de comprobación: el Manuscrito Miccinelli de Nápoles y las crónicas de la conquista en el Perú”, Revista *Anthropologica* N° 16: 369-94, Lima, Perú.
- Alaperrine-Bouyer, M.
2007 *La educación de las élites indígenas en el Perú colonial*, IFEA/Instituto Riva Agüero/I. E. P., Lima, Perú.
- Bauer, B.
2001 *Las antiguas tradiciones alfareras de la región del Cuzco*, CERCBC, Cusco, Perú.

- Bernand, C. y S. Gruzinski.
1999 *Historia de América*, FCE, México DF, México.
- Cummins, T.
2004 *Brindis con el inca. La abstracción andina y las imágenes coloniales de los quecos*, Universidad Mayor de San Marcos/Universidad Mayor de San Andrés/Embajada de los Estados Unidos, Lima, Perú.
- Dean, C.
2002 *Los cuerpos de los Incas y el cuerpo de Cristo. El Corpus Christi en el Cuzco colonial*, UNMSM/Banco Santander Central Hispano, Lima, Perú.
- Decoster, J. J. ed.
2002 *Incas e indios cristianos, élites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*, IFEA/CBC/Asociación Kuraka, Cuzco, Perú.
- De la Vega, Inca Garcilaso
[1609] 1985 *Comentarios reales de los incas*, Prólogo, edición y cronología por A. Miró Quesada, Biblioteca Ayacucho, Caracas, Venezuela.
- Dioses y Hombres de Huarochirí
2007 *Dioses y hombres de Huarochirí*. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila [¿1598?]. José María Argüedas ed., Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Jesuitas, Lima, Perú.
- Durand, J.
1976 *El Inca Garcilaso, clásico de América* Sep-Setentas, México D. F., México.
- Durand, G.
2004 *Las estructuras antropológicas del imaginario*, F. C. E., México D. F., México.
- Duviols, P.
1977 *La destrucción de las religiones andinas. Conquista y colonia*, UNAM, México D.F., México.
- Duviols, P.
2002 "Provincialismo histórico en los *Comentarios reales de los Incas* y la *Historia general del Perú* del Inca Garcilaso de la Vega. Constatación e inventario".
- Elliot, J.
1990 *España y su mundo. 1500-1700*, Crítica, Madrid, España.
- Elliot, J.
1991 *España y su mundo. 1500-1700*, Crítica, Madrid, España.
- Estenssoro Fuchs, J. C.
2003 *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750*, Pontificia Universidad Católica del Perú/IFEA, Lima, Perú.
- Esteve Barba, F.
1964 *Historiografía indiana*, Gredos, Madrid, España.
- Flores Espinoza, J. y R. Varón Gabai (eds.)
El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y., Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú.
- Gisbert, T.
2001 *El paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina*, Plural/Universidad de Nuestra Señora de La Paz, La Paz, Bolivia.
- Gisbert, T.
2004 *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, Gisbert & Compañía, La Paz, Bolivia.
- Golte, J.
2009 *Moche. Cosmología y sociedad. Una interpretación iconográfica*, CERCBC, Cusco, Perú.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe
[ca. 1615] 2005 *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, Edición y Prólogo de F. Pease, México D.F., México.
- Gruzinski, S.
1995 *La colonización del imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México Español. S. XVI y XVII*, F. C. E., México D. F., México.
- Hampe Martínez, T.
1996 *Cultura barroca y extirpación de idolatrías. La biblioteca de Francisco de Ávila (1648)*, Centro de Estudios Regionales Bartolomé de Las Casas, Cuzco, Perú.
- Hernández, M.
1993 *Memoria del bien perdido; conflicto, identidad, nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega*, I. E. P., Lima, Perú.
- Holland, A.
2008 *Nueva corónica: tradiciones artísticas europeas en el virreinato del Perú*. Cuzco. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Laplantine, F. y A. Nouss
2007 *Mestizajes. De Arcimboldo a zombi*, F. C. E./Ediciones Del Sol, México D. F., México.
- López-Baralt, M.
1988 *Ícono y conquista: Guamán Poma de Ayala*, Hiperion, Madrid, España.
- Lozano, J.
1987 *El discurso histórico*, Alianza, Madrid, España.
- Lynch, J.
2003 *Los Austrias. 1516-1700*, Crítica, Barcelona, España.
- MacCormack, S.
1991 *Religion in the Andes. Vision and imagination in early colonial Perú*, Princeton University Press, New York, EE.UU.
- Marzal M.
1988 *La transformación religiosa peruana*, PUCP, Lima, Perú.
- Marzal M.
2000 *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa en América Latina*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú.
- Mignolo, W.
1995 *Dark side of Renaissance: literacy, territoriality and colonization*, Duke University Press, Durham and London, EE.UU.
- Miró Quesada, A.
1948 *El inca Garcilaso*, Instituto de Cultura Hispánica, Madrid, España.
- Molonié, A. comp.
2005 *Etnografías de Cuzco*, Labethno/IFEA/CBC, Cusco, Perú.
- Ortega, J.
2002 "Leer y describir: el Inca Garcilaso y el sujeto de la abundancia".
- Ossio, J.
2002 "Algunas reflexiones en torno a la historicidad del cronista indio Felipe Guamán Poma de Ayala: su ubicación en el tiempo", pp. 325-344. En: Flores Espinoza, J. y R. Varón Gabai (eds.) *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y.*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú.
- Pachacutí, Joan de Santa Cruz.
[ca. 1613] 1993. *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*. Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier eds. Cusco. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Pachacutí, Juan de Santa Cruz
[ca. 1613] 1995 *Relación de antigüedades de este reino del Perú*. Edición, índice analítico y glosario de C. Aranibar, F. C. E., México D. F., México.
- Pachacutí Salcamaygua Yamqui, Juan de Santa Cruz.
[1613] 1995 *Relación de antigüedades de este reino del Perú*. Edición, índice analítico y glosario de Carlos Aranibar, FCE, México D.F., México.
- Pratt, M. L.
1997 *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, Universidad de Quilmes, Buenos Aires, Argentina.

- Quispe-Agnoli, R.
2006 *La fe andina en la escritura. Resistencia e identidad en la obra de Guamán Poma de Ayala*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.
- Rama, Á.
1984 *La ciudad letrada*, Del Norte, Hanover, EE.UU.
- Regalado de Hurtado, L.
2010 *Historiografía occidental. Un tránsito por los predios de Clío*, PUCP, Lima, Perú.
- Rostworowski, M.
2001 *Obras completas. Pachacutec Inca Yupanqui*, I. E. P., Lima, Perú.
- Rowe, J. H.
2003 *Los incas del Cuzco. Siglos XVI, XVII, XVIII*, I. N. C., Cusco, Perú.
- Silverman, G.
1994 *El textil andino: un libro de sabiduría*, Banco Central de Reserva del Perú, Lima, Perú.
- Spalding, K.
1984 *An andean society under inca and spanish rule*, Stanford University Press, Stanford, EE.UU.
- Taylor, G. ed.
2003 *El sol, la luna y las estrellas no son Dios... La evangelización en quechua (siglo XVI)*, IFEA/PUCP, Lima, Perú.
- Thomas, H.
2004 *El imperio español. De Colón a Magallanes*, Planeta, Buenos Aires, Argentina.
- Van Dijk, T.
2006 *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*, Gedisa, Barcelona, España.
- Wachtel, N.
1976 *Los vencidos. Los indios del Perú ante la conquista española*, Alianza, Madrid, España.

Notas

- ¹ Este artículo es la primera construcción de un método de investigación que da inicio formal a mi Tesis Doctoral, donde estudio aspectos de la experiencia social y cultural de la población indígena y mestiza en el Perú, durante los siglos XVI y XVII. Escuela de Post-Grado. Programa de Doctorado en Historia, Mención Etnohistoria, Universidad de Chile.
- ² Conceptualmente, por “*ethos*” vamos a entender, siguiendo el Diccionario Real de la Lengua Española, “Conjunto de rasgos y modos de comportamiento que conforman el carácter o la identidad de una persona o una comunidad”, mientras que por “*praxis*”, entenderemos “Práctica, en oposición a teoría o teórica”. El concepto de *ethos* nos ayudará a entender el fenómeno de la formación educativa o intelectual de individuos que se expresan escribiendo, mientras que el concepto de *praxis* nos ayudará a entender las experiencias vividas de los autores bajo estudio, es decir, entender *su cultura*. Evidentemente, es el contexto andino colonial el que nos desafía a una comprensión más profunda y de allí nuestro interés por la filosofía y sus campos conceptuales. Véase también la obra de J. Ferrater Mora (1964: T. I: 594 ss, y T. II: 467).
- ³ Así lo ha conceptualizado R. Guha respecto de sus estudios sobre la India Colonial, la expresión es significativa para nuestro contexto andino según los argumentos que se esgrimen. En particular, hemos estado siguiendo con enorme interés algunos capítulos del desarrollo teórico de los Estudios Subalternos, especialmente sobre su aplicabilidad conceptual a los procesos de colonización y descolonización en los Andes. Una de las publicaciones recientes para América Latina la constituye el texto de P. Sandoval comp. (2009). Véase la biografía y cronología que escribe A. Miró Quesada (1985: IX-XLI), en la edición aquí usada de los *Comentarios Reales*. También J. Durand (1976) ofrece una excelente biografía del Inca. En relación a los “campos epistemológicos” y sus problemas de aplicación para la historia como disciplina, véase la obra de M. Foucault (1991; 1997: 6 y ss.). En otro orden, los trabajos de A. Pagden (1988) y de E. Dussel (1992), en torno a la imagen del Otro durante la época de la conquista y la colonia temprana, son esenciales para la comprensión de los problemas filosóficos, epistemológicos y antropológicos que se derivan del estudio y análisis de la sociedad y cultura colonial.
- ⁴ En este trabajo utilizamos la siguiente edición: Inca Garcilaso de la Vega. *Comentarios Reales* (1985, T. II: 64). Tenemos también a la vista la edición de los *Comentarios Reales* que editó hace pocos años C. Aranibar (2005), y que asimismo utilizamos como referencia.
- ⁵ Para esta autora, los “*Comentarios reales* son una magnífica epopeya, llena de detalles sobre la vida durante el incanato, pero están muy lejos de ser un relato verídico. Si observamos detenidamente su obra, vemos que Garcilaso ocultó sistemáticamente las luchas y revueltas, las muertes violentas, las traiciones y las bajezas humanas; quitó vida y veracidad a su relato, convirtiendo a los incas en seres blandos, “llenos de mansedumbre”. Los soberanos cuzqueños fueron ante todo seres humanos, con sus defectos y cualidades, sus errores, virtudes y vicios. Los *Comentarios reales* no nos ofrecen una historia palpitante de vida, sino una utopía que sólo pudo existir en la imaginación llena de cariño y de añoranza del inca historiador” (M. Rostworowski 2001: 83).
- ⁶ Inca Garcilaso de la Vega, *Op. cit.*: T. I: 45.
- ⁷ *Ibid.*
- ⁸ *Ibid.*
- ⁹ *Op. cit.*: T. I: 46.
- ¹⁰ *Ibid.*
- ¹¹ *Ibid.*
- ¹² No existe ningún tipo de información con respecto al nacimiento y muerte de don Juan. El documento mismo es la única pista que ha permitido deducir que el hombre histórico existió. ¿Trabajó en alguna doctrina? ¿Fue contratado por el padre Francisco de Ávila para escribir el documento? ¿Lo hizo en “Santiago de Hanan Huaihua y Hurin Huaihuacanchi de Orcosuyo, entre Canas y Canchis de Collasuyo”, o en Chuquisaca? ¿El documento ayudó a la educación y conversión de los neófitos andinos? ¿Fue concebido como material de lectura de la catequización? Material de análisis filológico.
- ¹³ El documento original manuscrito está archivado en la Biblioteca Nacional de Madrid (Ms. 3 169). Según autores como P. Duviols, C. Itier (1993) y R. Navarro (2007), no pertenece a una sola pluma: aparentemente, el documento original fue escrito por lo menos por tres personas diferentes, aun cuando el programa general sea propiedad de Pachacuti. Esta circunstancia unida a la de la cronología contribuyen con no poco misterio. La fecha de *circa* 1613, adjudicada a Jiménez de la Espada, ha sido la primera en conocerse. Sin embargo, un siglo después de ser planteada esa fecha, hay quienes dicen que pudo haber sido escrita después de la que dedujo Jiménez de la Espada. Por ejemplo, P. Duviols piensa que tuvo que haber sido escrita después de la fecha

- 1513, tal vez cuando el sacerdote mestizo cuzqueño se encontraba en Chuquisaca (1618-1633). Por otra parte, C. Aranibar (1995) opina que podría ser perfectamente posible que haya sido escrita “poco antes de 1630”. Por último, R. Navarro –cercana a Duviols– también cree que la *Relación* haya sido pensada y escrita en el período de los años 1618-1633, cuando Francisco de Ávila residió en Chuquisaca (actual Sucre, Bolivia). Estas dificultades cronológicas problematizan aún más el estudio de la *Relación*, aunque, por otro lado, en cuanto al método de producción del escrito, nos dan pie a creer que el asunto de los “Talleres” o estudios, es más recurrente de lo que hasta el momento se ha creído.
- 14 Juan de Santa Cruz Pachacuti, *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú* (1995: 3). Tengo a la vista tres ediciones de esta obra. La edición que uso documentalmente aquí, con índice analítico y glosario de C. Aranibar (1995), donde el comentarista brilla por su elocuencia y su minuciosa erudición sobre el contexto social y cultural de Pachacuti. Otra contiene un estudio etnohistórico y lingüístico de P. Duviols y C. Itier (1993), que uso especialmente por los estudios de ambos. Y una tercera, más moderna, y corresponde a la edición de la autora española R. Navarro Gala (2007), donde su autora plantea algunas ideas polémicas y “una hipótesis bastante arriesgada”, según ella misma reconoce, que arriba ya hemos comentado.
- 15 *Op. cit.*: 5.
- 16 *Op. cit.*
- 17 *Op. cit.*
- 18 M. Marzal esquematiza su hipótesis para el fenómeno del “sincretismo religioso” del siguiente modo: “Para comprender mejor las reinterpretaciones indígenas o negras, que son una clave del sincretismo, es útil distinguir tres tipos de reinterpretación en muchas religiones indígenas o afroamericanas: 1) *Se acepta el rito cristiano y se le da un significado indígena* [...] 2) *Se conserva un rito indígena y se le da un significado cristiano* [...] 3) *Se acepta el rito cristiano, pero a su significado se le añaden nuevos significados*” (2002: 199). Este esquema nos parece útil.
- 19 Juan de Santa Cruz Pachacuti, *Op. cit.*: 5-7.
- 20 Véase el capítulo “Pachacuti en debate”, en T. Bouysson-Cassagne ed./comp. 1997: Cap. II.
- 21 Modelo desarrollado por el historiador del arte y ensayista, E. Panofski (1977; 1985). Véase también la obra clásica de E. H. Gombrich (2009).
- 22 Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (2005). Esta es la edición que utilizamos aquí. Otra edición interesante es la de F. Pease (1980). Sin lugar a dudas, una de las más comentadas es la de J. Murra, R. Adorno y J. Urioste (1990). Por último, es de relevancia también aludir al espacio virtual que la Biblioteca de Copenhague tiene en la red, elaborada por R. Adorno, de gran ayuda por la publicación del texto original, editado por P. Rivet (1936): <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>
- 23 Somos conscientes y estamos debidamente informados de otro nodo problemático en lo que respecta a nuestro autor andino, su posible inexistencia y por lo tanto el falseamiento de la identidad del “verdadero” autor, en virtud de una hipótesis que indica que un sacerdote jesuita, el mestizo Blas Valera (el de los “papeles rotos” de los *Comentarios Reales*, del Inca Garcilaso), habría sido su autor original. Nos referimos a la polémica que inició la Dra. Laura Laurencich Minelli, quien halla en el archivo privado Miccinelli-Cera de Nápoles, un documento del siglo XVII, que intitula *Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum*. Sin negarnos a ninguna posibilidad, por ahora hemos decidido plegarnos a lo que indica R. Adorno (1998), en cuanto a que la obra verosíblemente es original de un individuo andino de fines del siglo XVI e inicios del XVII, es decir, de don Felipe.
- 24 Valor etnológico que queda establecido desde las décadas de los 60’s y 70’s, con los trabajos de J. Ossio (1973), N. Wachtel (1973; 1976) y J. V. Murra (1975; 1978; 2002).
- 25 Felipe Guamán Poma de Ayala (2005: 209).
- 26 Movimiento que probablemente tuvo vínculos orgánicos con los incas de Vilcabamba, según varios autores: L. Millones (1990), N. Wachtel (1976), P. Duviols (1977), L. Regalado de Hurtado (1992). Aspecto que nos permite seguir uniendo pistas en nuestra observación de estas y otras fuentes indígenas y mestizas peruanas.
- 27 Felipe Guamán Poma de Ayala, *Op. cit.*: 213.
- 28 *Op. cit.*: 278.
- 29 *Op. cit.*: 543.
- 30 *Ibíd.*
- 31 *Op. cit.*: 547.
- 32 *Op. cit.*
- 33 No olvidemos que para construir cada una de las notables piezas arquitectónicas de la Iglesia católica, por ejemplo en el Cuzco, fueron desmanteladas y/o demolidas las anteriores arquitecturas del incario. Al hacerlo, cada una de las antiguas piedras –de ushnu, templos o andenerías– pasaron a transformarse en las bases e incluso en los muros de la nueva monumentalidad católica colonial.
- 34 Particularmente reconocidos y valorados por el imaginario social cuzqueño, son los escultores indígenas y mestizos, como Juan Tomás Tuyro Túpac, quien talló la imagen de la Virgen de Almudena, y Melchor Huamán Mayta, quien crea la escultura de San Sebastián. Este hecho es sintomático de los procesos de educación de la religión y de la cultura hispánica que se desarrollaron en los Andes, esencialmente en el siglo XVII.
- 35 Fuera de la pintura y escultura colonial, otro ejemplo muy interesante es el desarrollo por parte de talleres de artesanos incas que en el siglo XVII siguen produciendo sus tradicionales keros, modificando las técnicas originales (abstractas) por las aprendidas del arte occidental (figurativas), para sortear la represión virreinal. Véase, entre otros, Th. Cummins (2004).
- 36 Felipe Guamán Poma de Ayala, *Op. cit.*: 547-48.
- 37 *Op. cit.*: 404.
- 38 *Op. cit.*: 382.
- 39 *Op. cit.*: 532.
- 40 *Op. cit.*: 572-574.
- 41 *Op. cit.*: 583.
- 42 *Op. cit.*: 585.
- 43 *Op. cit.*: 621.
- 44 *Op. cit.*: 627-28.
- 45 *Op. cit.*: 638.