

# CULTURAS EN CONTACTO

## el clero misionero, el indio ladino, la palabra escrita y la palabra digitalizada

Conferencia pronunciada en Llerena por la profesora D<sup>a</sup>. Rolena Adorno  
con motivo de la clausura del Curso Internacional de Verano  
Crónicas y fuentes documentales para la Historia de América  
el día 29 de julio de 2005



## **Adorno, Rolena**

Culturas en contacto: el clero misionero, el indio ladino, la palabra escrita y la palabra digitalizada : conferencia pronunciada en Llerena por la profesora D<sup>a</sup>. Rolena Adorno con motivo de la clausura del Curso Internacional de Verano “Crónicas y fuentes documentales para la historia de América”, el día 29 de julio de 2005 / Rolena Adorno .- Llerena : Sociedad Extremeña de Historia , 2005.- 48 p. : il .- (Conferencias y cuadernos, 3)

D.L.: BA-607/05

I.S.B.N.: 84-609-7874-5

1. América-Descubrimiento y conquista-fuentes 2.  
Guaman Poma de Ayala, Felipe-estudios y conferencias I.  
Título II. Serie

94(460).03:930.22

930.22:94(460).03

821.134.2-93(399.7)

821.134.2 Guaman Poma de Ayala, Felipe 7 Nueva  
corónica y buen gobierno .07



Colección: **Conferencias y cuadernos, 3**

Coordinada por: Francisco J. Mateos Ascacibar y Felipe Lorenzana de la Puente

CURSO INTERNACIONAL DE VERANO

***Crónicas y fuentes documentales para la Historia de América***

Llerena, 26 a 29 de julio de 2005

Dirección: Fernando Serrano Mangas

Organización:

**Universidad de Extremadura y Sociedad Extremeña de Historia**

Patrocinio:

**Excmo. Ayuntamiento de Llerena y Excma. Diputación de Badajoz**

Edita:

**Sociedad Extremeña de Historia**

Llerena. 2005

Fotografías cedidas por la Biblioteca Real de Copenhague

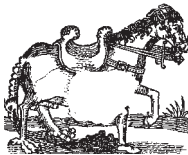
ISBN: 84-609-7874-5

Depósito legal: BA-607/05

**CULTURAS EN CONTACTO**  
**EL CLERO MISIONERO, EL INDIO LADINO,**  
**LA PALABRA ESCRITA Y LA PALABRA DIGITALIZADA**

**Rolena Adorno**

Universidad de Yale (Estados Unidos)





---

Pág.

*NUEVA CORÓNICA Y BUEN GOBIERNO*

---

ÍNDICE DE LÁMINAS

Pág.

Lámina 1: Portada de la *Nueva corónica y buen gobierno* .....





Me enfrento a la tarea de ofrecer una visión panorámica sobre crónicas y cronistas que se hallan en conexión con el mundo indígena americano durante la época colonial española. Para hacerlo, comienzo por destacar el carácter general de estas producciones culturales y las características y perspectivas de individuos que se convirtieron de informantes en autores. Brevemente tomo en cuenta algunos principios pertinentes a estas crónicas de autoría indígena y mestiza: la cuestión de la oralidad y la oralidad en relación con la escritura, los conceptos autóctonos de tiempo y el rol de las reflexiones sobre el pasado en el presente. Considero después la producción escrita indígena de la época colonial española, que corresponde a cuatro grandes áreas geográfico-culturales: la de los nahuas en el valle central de México, la de los mayas de las tierras altas de Guatemala, la de los mayas de las tierras bajas de Yucatán y la de los quechuahablantes de los Andes de Sudamérica.

Paso después a la crónica de un autor andino: la *Nueva crónica y buen gobierno* (1615) de Felipe Guaman Poma de Ayala. Tomo en cuenta la investigación y los contenidos de su obra y nuevas posibilidades y herramientas (ediciones digitales y en facsímil) para su estudio. Gracias a ello ha sido posible adelantar el estudio de la relación entre la obra de Guaman Poma y la del fraile mercedario Martín de Murúa, misionero en el Perú y autor de dos obras sobre la historia de los Incas (1590, 1613). Termino con una nota sobre lo que he podido averiguar en torno a este caso, que ilumina el asunto principal de este campo de estudio: la colaboración entre el clero misionero y el indio ladino ha sido fuente y raíz de la producción historiográfica y literaria indígena y mestiza de la época colonial. Resulta imposible comprender las tradiciones nativas en los tiempos coloniales sin tener en cuenta la interacción entre las elites indígenas americanas y la iglesia misionera española.

## I. MESOAMÉRICA Y LOS ANDES: TRADICIONES ANTIGUAS, ESCRITOS NUEVOS.

El repertorio de obras y tradiciones que se han de considerar aquí corresponde, en último término, a las interpretaciones hechas por miembros de las culturas americanas nativas durante la época colonial española. Sin el colonialismo europeo no habría existido ese abanico de producciones culturales, «transcritas» según el alfabeto de varias lenguas. Y es que si no se contemplan las voces nativas americanas y a

los que se encuentran en posiciones cercanas a ellas (como las que ocupaban los autores mestizos), no puede haber una historia completa de la cultura colonial hispanoamericana, ni en el mundo de la palabra hablada ni en el de la escrita. Por ello, las «culturas en contacto» son el punto de partida desde el cual comenzamos este ensayo sobre las expresiones culturales de la América indígena a partir de 1492.

En la década de 1880 a 1890, Daniel G. Brinton fue uno de los pioneros en considerar como literatura la expresión cultural indígena americana. Bajo el título *The Library of Aboriginal American Literatures* (*Biblioteca de literaturas aborígenes de América*), publicó una serie de textos y estudios amerindios, que se suma a su monográfico titulado *Aboriginal American Authors and their Productions... a chapter in the history of literature* (*Autores y producciones aborígenes americanos... un capítulo en la historia de la literatura*). Un siglo después aún nos preocupan los mismos problemas que a Brinton. Para Mesoamérica, el interés actual por estudiar las producciones culturales de la América nativa ha surgido de la obra monumental de Ángel Garibay, *Historia de la literatura náhuatl* y de la de Miguel León-Portilla, *Literaturas precolombinas de México; literatura del México antiguo*. En Perú (abarcando la extensión geográfica y jurisdiccional que tenía en la época colonial, es decir, casi toda la Sudamérica hispánica), han sido claves las obras publicadas por José María Arguedas, *Dioses y hombres de Huarochirí*; José Mario Benigno Farfán, *Poesía folklórica quechua y El drama quechua Apu Ollantay*; y Jesús Lara, *La tragedia del fin de Atawallpa y La literatura de los quechuas*.

Todas las obras autóctonas rescatadas por estos y otros investigadores son de contenidos aristocráticos y muchas veces sagrados, y los individuos que las produjeron son también una elite en potencia y/o en formación. En el último caso, con el término *elite*, más que un estatus social dentro de la jerarquía nativa tradicional, nos referimos al acceso de ese individuo a las instituciones de la sociedad colonial (por ejemplo, las de la cultura escrita). Por lo tanto, desde el punto de vista de su recepción, estos textos pertenecen más a una historia intelectual y cultural que a una historia social.

Como ya se ha mencionado, es imposible comprender las tradiciones nativas en los tiempos coloniales sin tener en cuenta la interacción entre las elites indígenas americanas y la iglesia europea. La escritura alfabética y la tradición nativa se unieron porque la escritura era un instrumento del colonialismo empleado tanto para dar cuenta de las prácticas espirituales tradicionales de las sociedades nativas como para



ordenar erradicarlas y evangelizar a sus gentes. Paradójicamente, el uso de la cultura escrita para borrar la herencia nativa también sirvió para preservar sus más nobles frutos. En México, los esfuerzos incansables de fray Bernardino de Sahagún produjeron uno de los estudios más destacados de su época sobre una sociedad del siglo XVI. En el Perú, la compilación de tradiciones nativas del cura criollo Francisco de Ávila, escrita con el propósito de erradicarlas, tuvo como resultado la magnífica obra, *Runa yndio ñiscap machoncuna*, conocida como el manuscrito de Huarochirí. El clero europeo hizo posible desde el principio la conservación (y también la destrucción) de las expresiones culturales amerindias. Cualquier tipo de aproximación global al tema requiere un análisis de los escritos misioneros (tarea que será para otra ocasión).

La colaboración de informantes nativos fue esencial para las investigaciones que los misioneros hicieron sobre las tradiciones nativas. Muy a menudo, fueron los señores indígenas y sus herederos los que se convirtieron en informantes bilingües. En México, muchos fueron formados por frailes en instituciones como el Colegio de la Santa Cruz de Santiago Tlaltelolco, fundado por los franciscanos; en el Perú, fueron los jesuitas los que organizaron colegios para los hijos de los señores nativos. Había muchas maneras de que los nativos adquirieran el conocimiento de la lengua de los conquistadores, y por ello se les llamó *indios ladinos*. En 1611, Sebastián de Covarrubias, en su *Tesoro de la lengua castellana o española*, definió como *ladino* «al morisco y al extranjero» que se desenvolvía con tal soltura en castellano que nadie lo tomaría por un extranjero, y que era muy prudente y agudo en todo lo que hacía. *Indio ladino* se convirtió en el término con el que se designaba a todo nativo que aprendía la lengua colonial (fuese señor o vagabundo); los tipos sociales y los individuos conodicos como indios ladinos eran muchos y variados y sólo ahora se comienza a estudiarlos sistemáticamente.

Cuando aprendieron a leer y a escribir, los nativos se convirtieron en amanuenses y en intérpretes orales. En tales circunstancias, comenzó la práctica independiente de la escritura por parte de los nativos y se bifurcó en dos tipos de expresión escrita, a veces mutuamente excluyentes y, a veces, superpuestos. Por un lado, se hicieron esfuerzos para comunicar los intereses de la sociedad nativa a sus señores extranjeros en relaciones y crónicas escritas en español y, por otro, se tomaron iniciativas para preservar la herencia cultural nativa, ocultarla y protegerla de los europeos; en este grupo se encuentran el *Popol Vuh* y los *Libros de Chilam Balam*, de los mayas quichés y yucatecos respectivamente. Una de las

áreas de investigación que responde a los tipos de interacción cultural más importantes y que aquí nos interesan es el estudio de cómo las tradiciones orales y los jeroglíficos (pictogramas e ideogramas) se transformaron cuando fueron traducidos al alfabeto romano.

Con excepción de aquellos textos que no tienen por objeto las experiencias y culturas nativas americanas, los textos que han sobrevivido al encuentro España/América incluyen estas características: 1: la necesidad imperativa de preservar el conocimiento de la cultura nativa, marginada, denigrada y forzada a una existencia clandestina; 2: la expresión de la amargura por la destrucción de monumentos culturales nativos; 3: la elaboración de profecías, tanto para explicar las circunstancias históricas del momento, como para anticipar un futuro incierto; 4: la aparición de movimientos mesiánicos, preservados como profecías que prometían la caída de la dominación extranjera y la restauración del orden tradicional; 5: la reformulación de la historia étnica en un intento por recobrarla; y 6: el esfuerzo para dar sentido a las creencias e ideologías en conflicto, que por lo general no alcanzaban a resolver las contradicciones.

### I.1. *Oralidad y escritura*

Una de las observaciones fundamentales en el estudio de estas tradiciones culturales hispanoamericanas es la coexistencia de lo oral y lo escrito. Los debates actuales sobre la naturaleza y el desarrollo del empleo del lenguaje escrito alfabético recalcan la dificultad de conocer y explicar el carácter de la cultura oral, así como la de evaluar los residuos orales en los documentos escritos. Desde nuestra perspectiva como miembros de culturas escritas, es fácil subestimar el poder del discurso oral humano en sus usos rituales y formales. Los testimonios de la era precolombina que se conservan en los escritos de los primeros tiempos coloniales nos permiten reorientar nuestro conocimiento.

Por ejemplo, el *Códice Matritense* mexicano describe al narrador nahua o *tlauetzqui* ideal como el que «dice cosas con el espíritu, los labios y la boca de un artista (...) El buen narrador... tiene flores en los labios. Sus palabras desbordan consejos, las flores salen de su boca». El mal narrador, sin embargo, «dice palabras inútiles, no tiene dignidad». Los discursos de los *huehuehtlahtolli* («discursos de los ancianos») mexicanos que se conservan dan fe del papel que tenía el discurso oral y formal como fuente de conocimiento y formación para la vida en la sociedad nahua. Las transcripciones de las profecías *katun* de los mayas

yucatecas revelan que los discursos irresponsables y a la deriva se consideraban como una de las pruebas más importantes de que la sociedad se encontraba en proceso de degeneración y desintegración. El *Popol Vuh* nos cuenta que, entre los mayas quiché, la antigua palabra (el discurso sagrado) era el potencial y fuente de todo lo que se hacía en su tierra. En los Andes, los cronistas nativos decían que los primeros habitantes guardaban obediencia al primer Inca debido a las asombrosas dotes oratorias de Manco Capac y Mama Ocllo.

Uno de los problemas en torno a la relación de lo oral con la tradición escrita y lo oral como punto mediador entre las tradiciones de escritura alfabética y jeroglífica, es el supuesto paso de la tradición oral a la escrita. Aunque muchas veces se asume que la tradición escrita sustituyó a la oral y a la escritura jeroglífica, hay pruebas de que bien entrado el siglo XVII y, en algunos casos, hasta el XIX, los modos tradicionales de creación y conservación del saber persistieron.

La conservación escrita de lecturas de textos jeroglíficos o discursos orales es uno de los logros fundamentales de los misioneros españoles, los nativos americanos y los escritores mestizos. La forma de traducir y transcribir estos textos era muy variada. Entre los mayas yucatecas de las tierras bajas, por ejemplo, eran comunes las transcripciones literales de los contenidos de jeroglíficos; en libros existentes como el *Chilam Balam*, hay secciones de prosa que son transcripciones literales de jeroglíficos. Entre los mayas de las tierras altas, sin embargo, las glosas de narraciones orales eran más frecuentes. En la narración de cómo los representantes de los tres linajes nobles de Q'umaraqaj (Utatlán) crearon un texto escrito del *Popol Vuh*, una traducción, jeroglífico por jeroglífico, habría tenido como resultado «un texto que no habría tenido sentido más que para un buen actor y adivino». En vez de eso, los escritores apuntaron lo que un lector del antiguo texto habría dicho si hubiera tenido que hacer una «larga representación» contando la historia contenida en aquellos símbolos.

La conservación de estas representaciones (*performances*), congeladas en el tiempo y escritas, con frecuencia esconden más que revelan las características fundamentales de las tradiciones orales. Al respecto, Dennis Tedlock, en *The Spoken Word and the Work of Interpretation (La palabra hablada y la tarea de la interpretación)* arroja nuevas luces al decir que las tradiciones orales no se pueden describir a través de la aparente cualidad del monólogo de una sola representación, sino teniendo en cuenta cómo se ha expresado y englobado dicha representación en el contexto de un diálogo mucho mayor.

Otro problema a la hora de describir por escrito las representaciones orales tiene que ver con la métrica. Las indagaciones más recientes insisten en que la forma más fidedigna de reproducir composiciones de culturas no europeas se consigna intentando reproducir las unidades de la composición original en vez de imponer el criterio de versificación propio de la tradición europea. Esta toma de posición reconoce las limitaciones de los paradigmas literarios europeos para analizar las producciones verbales de los nativos americanos. El valor relativo que se puede asignar a las fuentes escritas y a las que son transcripciones de discursos orales es un asunto clave en las obras que consideramos aquí. Ha sido un lugar común considerar lo no escrito como mítico cuando lo mítico quiere decir ficticio y falso («no una verdad literal»). Por ejemplo, las crónicas nativas han sido juzgadas como fantasiosas porque contradecían o no estaban corroboradas por las fuentes europeas. Actualmente comprendemos que tales narraciones tratan de historias que pasaban desapercibidas para los europeos o que éstos no compartían. Éste es sólo un ejemplo en el que los presupuestos sobre el estatus de lo oral con respecto a lo escrito empiezan a ser reconsiderados seriamente.

### *1.2. El presente en el pasado*

El estudio del tiempo, el pasado en el presente, conlleva una doble problemática: una tiene que ver con el hecho de que los primeros escritos de la etapa colonial sobre las costumbres nativas estaban íntimamente ligados a los intereses del presente. La otra es la forma de tratar el tiempo en estos escritos, que ofrece varios problemas: la relación de lo temporal con lo intemporal, la contraposición de conceptos diferentes de tiempo (el lineal enfrentado al cíclico) y, finalmente, la relación del concepto de tiempo con el de espacio. A pesar de que el contenido de muchas de estas producciones culturales es retrospectivo, la preocupación sobre el presente -la de explicar el presente a través de una visión del pasado- está muy marcada en todas ellas. Muchas veces se han descrito estas obras como recuerdos nostálgicos de un pasado irrecuperable. Y a pesar de que tales observaciones pueden tener una parte de verdad, tienden a distorsionar más que a elucidar la evidencia. La etnografía y la investigación historiográfica, al igual que los estudios literarios, nos han revelado que los escritos nativos, tales como historias y genealogías dinásticas, tienen objetivos prácticos inmediatos. En general, las crónicas y relaciones de Mesoamérica y los Andes se pueden entender dentro del contexto del sistema jurídico español y de las «probanzas de méritos y servicios» que eran objeto de atención de todos

los aspirantes a conseguir propiedades y privilegios.

Como las coordenadas más esenciales de la experiencia humana, los conceptos de tiempo y de espacio varían de cultura en cultura y presentan grandes dificultades de comprensión. En los textos coloniales de herencia prehispánica, el problema no es sólo aislar o identificar los conceptos autóctonos sino también determinar el nivel de adaptación de éstos a la cronología europea. La raíz del conflicto en las crónicas de autoría indígena es la diferencia entre los modos autóctono americano y europeo de concebir la relación entre lo histórico y lo intemporal.

El estudio de estas obras requiere que dejemos de separar lo histórico de lo mítico en dos discretas categorías y que comencemos a concebir la posibilidad de su convergencia. El *Popol Vuh* y los relatos del manuscrito de Huarochirí, nos enseñan, por ejemplo, que las formas en que los mayas y los andinos concibieron lo mítico y lo histórico eran más complementarias que opuestas, más mutuamente porosas que excluyentes. Sobre la común dicotomía de tiempo cíclico versus tiempo lineal, no podemos asumir que el concepto de tiempo cíclico dominaba por completo sobre el lineal; lo demuestran los estudios de las tradiciones maya y quechua.

Para entender las nociones amerindias del tiempo, la mejor figura geométrica no es el círculo ni la línea recta sino la hélice: una línea curva, en espiral, que nunca pasa dos veces por el mismo sitio pero que repite su movimiento básico. Esto significa que no se esperaba que ni el tiempo ni las vivencias se repitiesen exactamente, sino que los hechos en el tiempo se iban acumulando y los pasados no se olvidaban. «No se puede borrar el tiempo», ha dicho un sabio quiché al describir cómo las sucesivas creaciones y destrucciones cataclísmicas del mundo a las que se refiere el *Popol Vuh* no se aislaban totalmente unas de las otras, sino que cada época contenía herencias de todas las épocas anteriores. De esta forma, la investigación de los hechos de otro tiempo demanda el reconocimiento de una dialéctica entre lo único o lineal y lo cíclico o repetido.

Lo que se puede deducir de este ejemplo es que la búsqueda de un patrón y un significado no contradujo sino que, de hecho, hizo posible que los mayas aceptaran información de más allá de los confines de su mundo autóctono y su experiencia histórica y cultural. Un ejemplo son las profecías sobre la llegada de personas de lugares lejanos que se encuentran en los relatos de los indígenas y de los misioneros. Estos testimonios, que se han tomado como prueba de la rigidez de la tradición cultural autóctona americana, se pueden interpretar como un indicio

de la capacidad de los autores e informantes autóctonos de incluir e integrar lo nuevo y lo extraño. Los primeros escritos coloniales -desde los códices mayas hasta las crónicas peruanas- dan muestra de esta capacidad de recopilar, improvisar y adaptar.

Otra consideración es la relación entre los conceptos de tiempo y espacio, tanto en las tradiciones mesoamericanas como en las andinas. En el pensamiento tradicional de la antigua Mesoamérica, el tiempo no se podía separar del espacio; la distancia espacial era correlativa a la distancia temporal. Una vez más, encontramos importantes diferencias entre las aproximaciones amerindias y las europeas. Estas diferencias nos conducen muchas veces a hacer más simples y rígidos de lo que son los aspectos extraordinariamente complejos de la relación espacio-tiempo que existía en las tradiciones amerindias. La relación homóloga de tiempo y espacio no sólo se da en cuestiones aisladas sino también en los principios generales de organización. Las relaciones entre tiempo y espacio e historia y mito que establecían los amerindios tanto de la época precolombina como después de la conquista española tendieron más hacia la integración que hacia la segregación, más hacia la acumulación que hacia la sustitución y más hacia la colaboración que hacia la exclusividad.

## II. LAS CUATRO ÁREAS GEOGRÁFICO-CULTURALES

Destacamos los escritos historiográficos y literarios que consideramos según cuatro áreas geográfico-culturales: la nahua de México central, la maya de las regiones bajas del área maya de Yucatán, la quiché de las tierras altas mayas y la de los quechuahablantes de los Andes. Las diferencias entre las tradiciones coloniales de los nahuas, los mayas de las tierras altas y bajas y los andinos de lengua quechua son notables. En los dos grandes centros virreinales de México y Perú, sedes de las culturas imperiales de los aztecas y los incas, que florecieron durante la época de la invasión española, encontramos un número abundante de textos nativos y textos inspirados en lo nativo diseñados precisamente para comunicarse con la sociedad dominante. En contraste, tanto los quichés de las tierras altas, como los yucatecos de las bajas, desarrollaron varias tradiciones escritas ajenas y desafiantes respecto a la cultura extranjera que representaban los colonizadores españoles.

Aún hay otro contraste importante entre las culturas nahuas y las andinas. En el valle central de México, los nahuas produjeron, gracias al ímpetu de las enseñanzas franciscanas, un impresionante número de

obras encaminadas a la conservación de la historia y la cultura precolombinas. En el Perú, por otro lado, encontramos un número pequeño de obras, aunque entre ellas hay textos de complejidad y riqueza extraordinarias.

Dar cuenta de todas las diferencias mencionadas hasta ahora es una tarea que sobrepasa los objetivos de este ensayo. El tomar nota de estas diferencias nos recuerda, sin embargo, la diversidad de las culturas coloniales que fueron fruto de la interacción a lo largo del tiempo de una sola cultura hegemónica europea con las zonas culturales de Mesoamérica y los Andes. Éstas manifiestan una extraordinaria variedad entre sí y, a su vez, comprendían grandes diferenciaciones internas.

A pesar de que la producción cultural de la primera etapa colonial, entre 1525 y 1650, más o menos, fue bastante conocida, algunas de las tradiciones que consideraremos sólo se dieron a conocer entre los europeos en los siglos siguientes. Un buen ejemplo es el descubrimiento y la transcripción en el siglo XVIII del *Popol Vuh* por parte del cura español Francisco Ximénez; otro es la práctica de algunas tradiciones, como los dramas bailados de Guatemala, que continúan hasta el día de hoy.

## II.1. *Los escritos en nahuátl*

Tras la derrota de la Confederación Azteca (la Triple Alianza) a manos de las fuerzas españolas y nativas aliadas al mando de Hernán Cortés -en una guerra de dos años de duración-, la soberanía española se impuso en el valle central de México en 1521. Poco tiempo después, las órdenes mendicantes, es decir, los franciscanos (1523-1524), los dominicos (1526) y los agustinos (1533), fueron llegando para evangelizar a los nativos. Se fundaron escuelas religiosas muy pronto, comenzando por la del padre flamenco Pedro de Gante, en 1523. La fundación del Colegio de la Santa Cruz de Santiago Tlaltelolco, el seis de enero de 1536, fue de especial importancia.

La tradición escrita más rica y variada de las consideradas aquí es la de los nahuas del valle central de México. La introducción de la escritura alfabética fomentó la conservación de la cultura náhuatl y el desarrollo de una extraordinaria tradición escrita en nahuátl que floreció durante todo el periodo colonial. En el siglo XVI, la actividad de los frailes ayudó a producir una clase de nahuas ilustrados, bi o trilingües, cuyas empresas historiográficas en español, náhuatl y a veces en latín, han

llegado a constituir una tradición escrita de gran importancia. Fundado por los franciscanos para los hijos de las elites nahuas, el objetivo principal del Colegio de Santa Cruz de Tlaltelolco fue el de educar a las clases nobles a la manera europea. Sin acceso al sacerdocio de la Iglesia Católica Romana, estos nobles bien educados tenían pocas salidas para sus conocimientos. Con sus profesores europeos y sus alumnos mexicanos, que pronto se convertirían en profesores, el Colegio era el centro de la vida intelectual misionera, que se centraba en el estudio y la interpretación de la cultura nahua en relación con la cristiana. Aún no se ha escrito la historia completa de los trabajos, de los profesores, alumnos, ni del auge y declive, a mediados del siglo XVI, del Colegio.

De las producciones culturales en náhuatl y español, la porción mejor documentada y estudiada hasta ahora es la referente a la tradición histórica. En México hubo varios escritores de historia de la tradición nativa. Los más notables fueron Hernando Alvarado Tezozomoc (activo desde 1598 hasta comienzos del siglo XVII), Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (c.1578-c.1648), Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpain Quauhtlehuantzin (nacido en 1579), Diego Muñoz Camargo (c.1529-c.1599) y Juan Bautista de Pomar (activo en 1582). Cada uno de ellos daba cuenta de la historia nativa desde la perspectiva de su herencia dinástica y en su conjunto representaban muchas de las etnias que habitaban en el valle central de México.

De ascendencia mexicana, o azteca, Alvarado Tezozomoc era hijo de uno de los *tlatoani* o señores de Tenochtitlán bajo el dominio español y de Francisca de Moctezuma, y por tanto nieto de Moctezuma II. Tezozomoc dejó un gran relato, *Crónica mexicana* (1598), que se desarrollaba desde la llegada de los mexica al poder a finales del siglo XIV hasta la conquista española; escribió en náhuatl la *Crónica Mexicayotl* en 1609. Juan Bautista de Pomar era un mestizo descendiente de los señores acolhua de Texcoco de la época precolombina. Su *Relación de Texcoco*, que fue más tarde conocida y citada por Alva Ixtlilxóchitl, se escribió en respuesta al cuestionario de la relación geográfica de 1577, solicitada por la corona española; la obra de Pomar se considera una de las mayores fuentes de información sobre deidades nativas y otros aspectos de la cultura precolombina y colonial.

Alva Ixtlilxóchitl era descendiente de los Acolhuaque, señores de Texcoco, y escribió sobre la historia acolhua en su *Historia chichimeca*, así como muchas *relaciones* en castellano. Chimalpáin descendía de los Chalcas, de quienes narró la historia en *relaciones* escritas en nahuatl. La obra de Diego Muñoz Camargo representa la visión de los tlascaltecas



que poblaban el área al noreste del valle de México y que eran enemigos irreconciliables de los mexica. Muñoz Camargo era hijo del conquistador Diego Muñoz y de una mujer nativa; contrajo matrimonio con una mujer noble de Tlaxcala y escribió la *Historia de Tlaxcala* a finales del siglo XVI. Su historia narra las migraciones, la historia dinástica y la conquista española de México; ésta fue realizada con la ayuda de los aliados tlascaltecas, cuyos intereses defiende Muñoz Camargo en su obra. Cada uno de estos autores, al igual que sus contemporáneos en el Perú después del gobierno del virrey Francisco de Toledo (1569-1681), narró la historia de sus pueblos desde los orígenes de las dinastías hasta la dominación española. En todos los casos se recuperaba el pasado para influir en el presente.

Además de los textos de autoría nativa, encontramos referencias indirectas a actitudes y patrones de significación nativos en los escritos de los misioneros españoles. El más importante por su magnitud y por su conservación de las tradiciones culturales nahuas es la obra del franciscano Bernardino de Sahagún y de sus colaboradores e informantes nahuas. También son significativas las obras de fray Andrés de Olmos, fray Toribio de Benavente Motolinía, fray Francisco de las Navas, fray Diego Durán, fray Jerónimo de Mendieta y fray Juan de Torquemada.

Miguel León-Portilla identifica los tipos de obras que conservan en forma escrita las tradiciones orales de herencia prehispánica mesoamericana e insiste en no identificarlos como variantes de estructuras literarias europeas: el *tlabtolli* («palabra, discurso, narrativa») y el *cuicatl* («canciones, himnos, palabras»). Dentro del tipo *tlabtolli*, que incluiría lo que nosotros llamamos «mitos, leyendas, anales, crónicas, historias y cuentos», está el *huehuehtlabtolli*, que consistía en diálogos didácticos entre padre e hijo, marido y mujer, patrón y huésped. Diseñados para enseñar los valores nahuas y las normas de buena conducta, los *huehuehtlabtolli* se adaptaron a las enseñanzas del cristianismo y continuaron siendo una tradición nativa de importancia durante los tiempos coloniales. El otro arte verbal de origen precolombino fue el *cuicatl*, «canciones, himnos, poemas», muchos de los cuales eran de tradición sagrada, elaborados por los *cuicapicqui* o «hacedores de canciones».

Existen también otros tipos de obras, caracterizadas por Garibay como los más originales de la tradición colonial nahua, que son los diálogos interculturales y las narraciones históricas que contienen una defensa o apología velada. El *Libro de los coloquios*, el Libro XII del Códice Florentino, y la *Relación de las apariciones guadalupanas* son los

más destacados representantes de este grupo. Revelan, al más alto nivel de complejidad cultural, el significado del encuentro español/americano desde el punto de vista nativo. Los *Coloquios* constituyen uno de los pocos grandes momentos de diálogo entre las tradiciones nativas americanas y las europeas.

## II.2. *Los mayas de las tierras altas: las tradiciones quiché y cakchiquel*

La ocupación española del reino quiché, en las tierras altas de lo que hoy es Guatemala, comenzó en diciembre de 1523 bajo el liderazgo de Pedro de Alvarado. Siete meses después, en julio de 1524, la capital quiché, Q'umaraqaj (Utatlán) se rindió y Alvarado fundó la ciudad española de Guatemala. Otra de las principales naciones de las tierras altas, la de los cakchiquel, que había ofrecido amistad a Cortés en 1520, proporcionó muchos de los guerreros que ayudaron a los españoles a vencer a la comunidad quiché, superiora a ellos en número. La resistencia quiché a la invasión duró, sin embargo, muchos años más. Aunque no tan voluminosa como la tradición escrita en náhuatl, la de los mayas quichés se puede documentar de manera más continua. El legado quiché más extraordinario es el *Popol Vuh*. Entre 1554 y 1558, en la ciudad al noreste de la actual ciudad de Guatemala, los escritores de la versión alfabética narraron lo que recordaban o habían visto de la versión jeroglífica de un texto conocido como el «libro del consejo», o «un lugar desde el que observar 'la luz que provenía del otro lado del mar', el relato de 'nuestro lugar en la oscuridad', un lugar para ver 'el alba de la vida'». Al ver el texto sagrado o una versión de éste en la ciudad colindante de Chichicastenango entre 1701 y 1703, el fraile dominico Francisco Ximénez realizó lo que hoy conocemos como la única copia que ha llegado hasta nuestros días del texto quiché del *Popol Vuh*, añadiendo a éste una traducción al español.

Comenzando con la creación del hombre y extendiéndose hasta después de la conquista española, el *Popol Vuh* constituye una declaración de la supremacía de tres ramas de los señores quichés, e incluye relatos de la conquista y derechos tributarios del estado quiché. Como un almacén de todas las tradiciones anteriores, el carácter colonial del *Popol Vuh* del siglo XVI es evidente en lo que se refiere al enfrentamiento entre las enseñanzas antiguas y las cristianas y el intento de preservar las tradiciones sagradas de los mayas en la clandestinidad.

Otra tradición histórica muy significativa de los quichés coloniales se encuentra en los *títulos* de tradición oral que fueron transcritos al alfabeto latino y a la lengua maya por los indígenas. A menudo

redactados para apoyar demandas de territorios, oficios y títulos apelando a la antigüedad de la nobleza de los autores, y sólo a veces independientes de cualquier reclamación territorial, los *títulos* solían comenzar con relatos sobre la Cuarta Creación y documentaban la descendencia de sus redactores de los Primeros Cuatro Padres de la tradición maya. Hay una pequeña pero importante colección de tales títulos e historias que complementan los de las dos tradiciones existentes más importantes de las zonas altas.

El drama bailado es otra de las grandes categorías de producción cultural entre los quichés coloniales. Las danzas rituales y los dramas bailados que los españoles llamaban bailes, se encontraban entre la formas más importantes de veneración religiosa practicadas por los indios de Mesoamérica. El ejemplo más conocido es el *Rabinal Achi* o *Danza de la Trompeta* que celebraba el valor militar y conmemoraba el sacrificio de un señor quiché. El *Rabinal Achi*, que se recogió en Rabinal en 1850 y se escribió en quiché sin ninguna palabra en español, refleja una larga resistencia a la presencia e influencia europeas.

Otro grupo maya importante de las tierras altas eran los cakchiqueles. Éstos formaron anteriormente una sola nación junto a los quichés y luego se convirtieron en una nación bien organizada y agresiva, proclive a la expansión militar y económica. Junto al *Popol Vuh* de los quichés, los *Anales de los cakchiqueles* constituyen los relatos más importantes de las tradiciones nativas de los mayas de las tierras altas. Los *Anales* ofrecen la exposición más completa que tenemos de la sociedad y la cultura cakchiquel. Comienza por la creación de la humanidad y continúa con la migración de los antepasados desde Tulán hasta las regiones del lago Atitlán y la fundación de Iximche, su capital; incluye muchos otros relatos de historia militar, extendiéndose hasta sus relaciones con los españoles desde su primer encuentro con ellos en 1524 hasta el año 1601.

### II.3. *Las tradiciones de los mayas de las tierras bajas de Yucatán*

La primera noticia que tuvieron los españoles de la existencia de Yucatán se produjo en 1517 durante el viaje de exploración de Francisco Hernández de Córdoba, que partió de Cuba. Tras las campañas en las tierras altas de América Central y Honduras, en 1527 los españoles, a las órdenes de uno de los lugartenientes de Cortés, Francisco de Montejo, se esfuerzan por rendir Yucatán. La presencia española en la península quedó asegurada tras la represión de la Gran Rebelión de 1547, que es el nombre por el cual se conoce el levantamiento de los mayas de las

regiones central y oriental veinte años después de la llegada de los españoles. Aun así, y como el territorio de Yucatán estaba dividido en unos dieciséis principados autónomos, se tuvo que tratar con cada uno de ellos por separado. La fuerte resistencia de los mayas de Yucatán fue un problema duradero.

La tradición más notable que ha sobrevivido de la cultura maya de la zona baja es la de los Libros del *Chilam Balam*, y es una prueba de la resistencia de esta cultura. Llamado así en honor a Balam, el sacerdote maya del siglo XV que anunció proféticamente la llegada de una nueva religión, los diferentes libros del *Chilam Balam* se identifican también por el nombre del pueblo en el que cada uno de ellos fue hallado. Se han encontrado unos catorce ejemplares, la mayor parte de los cuales data de los siglos XVIII y XIX pero cuyos contenidos son mucho más antiguos. Una vez transcritos del lenguaje jeroglífico al castellano, estos documentos coloniales se ocultaron a la vista de los colonizadores.

Cuando en 1613 el misionero Pedro Sánchez de Aguilar escribió sobre la supervivencia de las prácticas religiosas y rituales mayas en su *Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán*, describió cómo los mayas yucatecos leían sus libros en las asambleas y recitaban relatos históricos; mientras unos tocaban los tambores, otros cantaban y otros escenificaban los contenidos dramáticos que se relataban. A pesar de que la iglesia colonial condenaba los libros del *Chilam Balam*, no los consideraron pruebas de *prima facie* del crimen de idolatría, como sí hicieron con los textos escritos en jeroglíficos. La certeza de que cada comunidad conservaba, usaba y revisaba su propio ejemplar prueba la importancia de las tradiciones del *Chilam Balam*. Acumulativos en cronología y enciclopédicos en alcance, los textos del *Chilam Balam* que han llegado hasta nuestros días conservan tradiciones ancestrales así como relatos históricos de los tiempos coloniales, a la vez que representan aspectos relacionados con la religión, la historia, la cronología, la medicina y las profecías de su cultura.

Las profecías mayas estaban relacionadas con los días, los años (*tun*), los ciclos de veinte años (*katun*) o con profetas reconocidos (el retorno de Kukulcan-Quetzalcoatl). Las profecías referentes a los *katun* que contenían referencias históricas eran particularmente importantes; se esperaba que un suceso que ocurriera en un *katun* ocurriera en otro, pasados varios *katuns*. La historia y las profecías estaban, por lo tanto,

muy unidas y los libros de profecías eran considerados también históricos. Llama sobremanera la atención el carácter sintético de los *Libros del Chilam Balam* y su uso exclusivo por los mayas.

Al incorporar a las creencias mayas tradicionales las influencias cristianas europeas en lo referente a la religión, los textos religiosos de los mayas incluían conceptos cristianos y en ellos se introdujeron traducciones mayas de textos religiosos españoles, así como expresiones en latín. En lo referente a la cronología, se copiaron y tradujeron almanaques europeos que contenían predicciones astrológicas que se mezclaron con otros elementos del calendario nativo. En los textos de medicina se fundieron los remedios europeos y los mayas. A pesar de que se considera que el libro del *Chilam Balam* más conocido, el de *Chumayel*, tiene pocas influencias europeas, es uno de los pocos en los que se subraya que la profecía de la nueva religión que hace el profeta Balam se refiere a la llegada de los europeos y a la conquista española. (esto se puede atribuir a la influencia que los frailes misioneros habían tenido a la hora de redactarse, ya en la época colonial, los relatos de las profecías antiguas). El *Chumayel* también describe la supervivencia de las tradiciones mayas a través de sucesivas invasiones de extranjeros. En total, los libros del *Chilam Balam* representan una de las tradiciones más importantes de continuidad y cambio dentro de la historia de la producción cultural colonial.

Además de las tradiciones del *Chilam Balam*, los mayas yucatecos produjeron crónicas de la historia maya, obras de carácter dramático y lírico, textos médicos y almanaques predictivos. Un tipo de composición lírica está representado por las quince canciones de los *Cantares de Dzitbalché*, el único ejemplo conocido de este género. Las crónicas y los «títulos», que eran reclamaciones dinásticas y jurídicas sobre tierras o fronteras, fueron creados en el siglo XVI con grandes contenidos históricos. Se puede mencionar la *Crónica de Calkini* (1577-1813), la *Crónica de Yaxkukul* (1511-1553) de Macan Pech y la *Crónica de Chac Xulub Chen* (1511-1562) de Nakuk Pech, así como numerosas colecciones de documentos sobre tierras. Las obras dramáticas conmemorativas e históricas de valor ritual y profético son habituales durante los siglos XVI y XVII. Se pueden citar las *Ceremonias del Katun*, el *May* y el *Baktun* como obras rituales que se representaban para inaugurar los ciclos temporales. Los mayas de la zona baja mantenían su ritual calendario tradicional, que llegó a sobrevivir al imperio español.

#### II.4. *Los andinos de habla quechua*

La conquista española del Perú empezó con el tercer viaje de Pizarro, quien desembarcó en Panamá. El 16 de noviembre de 1532 capturó al príncipe inca Atahualpa, inmerso en una guerra de sucesión dinástica contra su hermanastro Huáscar. La conquista emprendida por los españoles, sin embargo, no fue fácil porque los herederos de los Incas reinantes organizaron desde Vilcabamba una resistencia que duró cuarenta años. Esta resistencia terminó con la declaración de guerra a Vilcabamba por Toledo y la captura y ejecución de Tupac Amaru en 1572.

Titu Cusi Yupanqui, que gobernó el estado disidente de Vilcabamba desde 1557 a 1570, y que era tutor de su hermano Tupac Amaru, dictó una relación de las quejas del Inca Manco sobre el proceder de los españoles de Cuzco. Su testimonio fue transcrito del quechua por el fraile agustino Marcos de García en 1570. La traducción al español es la única versión que se conserva; no existe la original en quechua. Otros relatos testimoniales incas sobre la conquista española se pueden encontrar en Edmundo Guillén Guillén (*Versión inca de la conquista*).

En lo que se refiere a la existencia de textos escritos producidos por quechuas monolingües, encontramos un aparente contraste entre la tradición quechua en los Andes y las nahuas y mayas de Mesoamérica. Aún está por determinar el alcance de los registros escritos en quechua durante la época colonial. En todo caso, hasta el día de hoy se conocen pocos textos, en español o en quechua, que fueran escritos por nativos quechuas bilingües. En este contexto, los escritos de los misioneros han sido importantes en la medida en que han permitido acceder indirectamente a la visión andina del mundo precolombino.

Los escritos al estilo de las crónicas europeas que conocemos son tres: la *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú* (1613?) de Juan de Santacruz Pachacuti Yamqui; el *Primer nueva corónica y buen gobierno* (1615), de Felipe Guaman Poma de Ayala; y la *Primera y segunda partes de los Comentarios reales de los Incas* (1609, 1617) del Inca Garcilaso de la Vega. De los tres cronistas que escribieron la historia de los Incas sólo el Inca Garcilaso, hijo del capitán español Sebastián Garcilaso de la Vega y de la inca *palla* (noble) Isabel Chimpu Ocllo, reconstruyó la historia dinástica de los Incas desde su perspectiva dinástica. En cambio, aunque decía ser de ascendencia de los Incas por parte de su madre,

Guaman Poma se identificaba a sí mismo, por el lado de su padre, con la dinastía anterior a los Incas, la de la región de Yarovilca Huánuco, en Chinchaysuyo. La obra de Santacruz Pachacuti Yanqui, que tampoco pertenecía a la realeza de Cuzco, representa otra tradición, la de los Collahuas, ya que era un *kuraka*, o señor, de aquel grupo étnico situado entre Cuzco y el lago Titicaca, en Collasuyo.

El Inca Garcilaso explicó conceptos de la lengua quechua para facilitar la comprensión de la historia y la cultura de los Incas; Guaman Poma y Pachacuti Yanqui intercalaban a menudo textos en quechua dentro de sus obras en español. Al igual que los de los escritos de tradición histórica de Mesoamérica, los autores de estos textos se explicaban a grandes rasgos, elaborando grandes diseños cosmológicos inspirados por el fuerte deseo de recuperar, con la historia del pasado, sus prerrogativas sociales. Sólo uno de ellos, Felipe Guaman Poma, describió la sociedad colonial en profundidad; en este aspecto, su *Nueva corónica y buen gobierno* destaca entre las crónicas del virreinato de Nueva España y del Perú, a la vez que hace explícita la necesidad del historiador nativo de vincular las prerrogativas tradicionales e históricas con las exigencias coloniales del momento.

Texto escrito exclusivamente en quechua del primer periodo colonial es el manuscrito de Huarochirí, *Runa yndio ñiscap machoncuna*. Las tradiciones orales que se pasaron al alfabeto escrito a principios del siglo XVII en el pueblo colonial de San Damián de Checa, en la provincia de Huarochirí, fueron reunidas bajo la dirección del párroco local Francisco de Ávila en 1608. Estas historias le sirvieron, sin duda, para localizar e identificar los lugares donde se celebraban ritos andinos tradicionales para luego proceder a su erradicación. La primera traducción al español de este documento quechua, de José María Arguedas, se llamó *Dioses y hombres de Huarochirí* y lo describía como «la visión total que la humanidad antigua tenía de sus orígenes, del mundo, de las relaciones del hombre con el universo y de las relaciones de los seres humanos entre sí» así como de las perturbaciones causadas por la dominación española.

Utilizando testimonios de quienes no fueron observadores pasivos sino participantes activos en las tradiciones que describían, los narradores hablan de la genealogía de los dioses y de los conflictos entre ellos y contra los cristianos españoles que les destruirían. Desde la perspectiva

nativa colonial, la batalla épica era la de los viejos dioses contra los nuevos; el manuscrito de Huarochirí contiene relatos que revelan la angustia espiritual de los cristianos neófitos perseguidos por las antiguas divinidades. Las tradiciones que se recogen en Huarochirí no representan una tradición local ni parroquial. Debido al obligado reasentamiento en la zona de gentes de diversas áreas y etnias, las divinidades, las personas y los rituales que se describían en San Damián habían sido traídos de otras regiones. Al igual que los grandes monumentos de las tierras altas y bajas de los mayas, los relatos incluyen ceremonias rituales y canciones sagradas transcritas y transformadas a partir de la tradición oral.

Aparte de las investigaciones dirigidas por Francisco de Ávila, habría que hacer referencia a otros varios autores eclesiásticos españoles y criollos que escribieron sobre la cultura colonial nativa. Entre ellos están: Cristóbal de Albornoz, el inspector eclesiástico que persiguió el movimiento revitalista de *Taki Unquy* en la provincia surandina de Lucanas en la década de 1560; el cura mestizo del Cuzco, Cristóbal de Molina; el cura Miguel Cabello Balboa, el cura jesuita José de Acosta, el fraile mercedario Martín de Murúa y el cura jesuita Bernabé de Cobo. Con excepción de la relación entre el mercedario Martín de Murúa y Guaman Poma, la colaboración entre los misioneros y los nativos en los Andes no ha sido documentada tan sistemáticamente como la de los franciscanos y los nahuas en el México colonial. Gracias a la publicación reciente de una edición facsimilar de una de las crónicas de Murúa, comenzamos a conocer la relación historiográfica y literaria entre el fraile doctrinante y el indio ladino.

Las obras dramáticas coloniales, como el *Apu Ollantay* y la *Tragedia del fin de Atahualpa*, que son los ejemplos más conocidos, revelan otra constelación dentro del universo simbólico andino. Estas composiciones dramáticas en verso tuvieron su origen probablemente en el siglo XVIII. El origen, la autoría y la base cultural del *Apu Ollantay*, por ejemplo, han sido objeto de muchos debates; la obra existe en, al menos, nueve versiones manuscritas. Esta obra y la *Tragedia del fin de Atahualpa* se han identificado como escritos que siguen la tradición de la *wanka*, que eran composiciones dramáticas que se centran en los hechos históricos y en las que la solemnidad y la pena se atenúan con el humor. Con este panorama como telón de fondo, pasamos al estudio de los cronistas indígenas, y luego a la obra de Felipe Guaman Poma, como



representantes de la tradición historiográfica indígena que estuvo en vigor desde mediados del siglo XVI hasta mediados del siglo XVII.

### III. LOS CRONISTAS INDÍGENAS Y MESTIZOS

Todos los escritores de crónicas autóctonas mencionados, desde Alva Ixtlilxochitl y Tezozomoc en México hasta Guaman Poma y Santacruz Pachacuti Yanqui en Perú, tuvieron que ser etnógrafos, y serlo dos veces: no sólo al delinear e interpretar sus propios sistemas de prácticas y creencias sino también, e implícitamente, al interpretar y responder a aquellos sistemas culturalmente europeos de sus lectores. Los tópicos más sensibles que trataron fueron aquellos relativos a la religión nativa y a la evangelización cristiana. Existen muchos elementos comunes en sus relatos sobre estos temas y los propósitos por los cuales escribieron sus historias y etnografías. Los roles de mediación cultural que inevitablemente desempeñaron, tanto los autores como sus obras, revelan el empleo de estrategias sumamente ricas y ambiguas. Así, no se pueden definir sus obras como caracterizaciones dicotómicas que enfrentan su pertenencia a una sociedad y cultura indígena a la sociedad y cultura europeas: siempre profesaron ser cristianos fieles y ortodoxos y siempre protestaron su fidelidad como vasallos a la corona española.

A pesar de las grandes diferencias debidas a sus distintas herencias culturales, como sujetos de escritura estos autores peruanos y mexicanos asumieron posiciones de autoridad similares. En primer lugar, cada uno se presentó como señor o líder de su grupo respectivo, reclamando, por ende, el derecho a hablar por todos los miembros de su grupo. Segundo, cada uno intervino activamente en sendos litigios por la restitución de derechos, privilegios y propiedades. Tercero, sus obras buscaban elevar el prestigio de las tradiciones dinásticas de las que eran destacados representantes. Como resultado, al articular sus puntos de vista sobre la historia nativa, enfatizaron inevitablemente ciertos componentes de sus tradiciones culturales y suprimieron o ignoraron otros. Cuarto, ocasionalmente integraron en sus tradiciones étnicas otras que no eran parte de las suyas. En su práctica historiográfica, estos autores universalizaron lo local y lo particular de los grupos y tradiciones a los que pertenecían. A la vez, intentaron persuadir a sus lectores europeos, cuyo conocimiento de las tradiciones nativas no estaba garantizado, del prestigio y antigüedad de aquellas dinastías.



Lámina 1: Portada de la *Nueva corónica y buen gobierno*

Los resultados de estos procesos pueden observarse en la forma con la que estos autores abordaron numerosos temas que comparten en sus obras: 1: respecto a la época precolombina, nuestros escritores reconocieron la antigua existencia de la idolatría, evitando asociarla con sus respectivos linajes; 2: consideraron las tradiciones nativas como importantes fuentes históricas pero, al mismo tiempo, mostraron gran deferencia a las historias europeas; 3: atribuyeron a la labor de sus respectivas etnias los más altos logros de la América precolombina; 4: reconocieron la antigua práctica de sacrificios humanos pero la distanciaron de su propia tradición indígena; 5: finalmente, identificaron su lengua materna como la más prestigiosa entre los grupos lingüísticos amerindios. Respecto a la época posterior a la conquista, sostuvieron que sus antepasados sirvieron como aliados de la corona en los puestos más altos de las campañas militares y que estos mismos ancestros se convirtieron rápidamente al cristianismo desempeñando luego un papel

central en la evangelización de la comunidad autóctona que señoreaban.

En tanto que la obra de Guaman Poma apoya sus pretensiones en torno al derecho andino sobre la soberanía, tanto la antigua como la futura, en el Perú, su testimonio es particularmente útil para elucidar las circunstancias en las que estas etnografías históricas se escribieron y las metas que pretendían alcanzar.

#### IV. LA NUEVA CORÓNICA Y BUEN GOBIERNO DE FELIPE GUAMAN POMA DE AYALA

El 14 de febrero de 1615, desde Santiago de Chipao, en la provincia de Lucanas, en el sur de los Andes peruanos, Felipe Guaman Poma de Ayala informó al rey Felipe III de España que acababa de terminar de escribir una «crónica o historia general» (*lámina 1*). Contenía, dijo, todo lo que le había sido posible aprender en sus ochenta años acerca de la historia andina y el gobierno español en los Andes. Agregó que estaría feliz de enviar su obra al rey, si él lo pidiera. La crónica de Guaman Poma, de más de mil páginas, tenía dos propósitos principales: dar al rey una relación de la sociedad andina antigua desde el comienzo de los tiempos hasta el reinado de los Incas e informar al monarca acerca de la profunda crisis en la que la sociedad andina se encontraba como resultado de la colonización española. Guaman Poma tituló su obra «El primer nueva corónica y buen gobierno», es decir, una «nueva crónica» de la historia andina y un tratado sobre el «buen gobierno» o reforma gubernamental del Perú virreinal.

El autor andino llamó a su crónica «nueva» porque presentaba una versión de la historia precolombina y de la conquista no conocida por los lectores de las historias impresas sobre el Perú, escritas por españoles. La llamó «crónica o historia general» porque la postulaba como una historia comprensiva que tenía como tema «el reino de las Indias del Perú» desde la perspectiva andina, en contraste con el género de la «historia general de las Indias» escrito desde el punto de vista español.

Guaman Poma presentaba una elaborada y compleja cosmología que entrelazaba las dinastías del pasado andino al modelo de la historia universal cristiana, e hizo de los Incas, no la primera y única gran dinastía andina, sino simplemente la más reciente, sucediendo a la de los Yarovilcas de Allauca Huánuco de la cual alegaba ser descendiente. Con respecto al tema del «buen gobierno», Guaman Poma buscaba convencer al rey para que interviniera y detuviese la destrucción de la sociedad andina, que describía en estos términos: las tradicionales



*Nueva corónica y buen gobierno  
presenta su crónica al rey*

*Guaman Poma*

jerarquías sociales estaban siendo desmanteladas, el mundo estaba «al revés». Los andinos nativos estaban siendo explotados en los campos y llevados a la muerte en las minas. Para escapar de un destino fatal, estaban huyendo a las ciudades, donde adquirían el disipado estilo de vida de bribones y prostitutas.

Desde la perspectiva andina de Guaman Poma, una de las grandes amenazas era el rápido crecimiento de la población mestiza. A diferencia de los andinos nativos, los mestizos estaban exentos de pagar tributos a la administración colonial y, debido al mestizaje y al casamiento interracial, estaban aumentando en número alarmante. Mientras tanto, la población étnica andina estaba declinando estrepitosamente. El mestizaje a gran escala, la violencia armada, la explotación de la mano de obra indígena y la propagación de enfermedades epidémicas llevarían a su fin, a los ojos de Guaman Poma, al pueblo andino y su cultura.

Guaman Poma, entonces, se presentaba en su obra como un consejero fidedigno del rey (*lámina 2*). Reclamaba el derecho de dirigirse al rey por sus servicios a la administración colonial y, más importante aún, por sus credenciales aristocráticas como heredero de la dinastía Yarovilca, que había precedido a los Incas, y como hijo y nieto de hombres que habían servido en importantes cargos a los señores Incas del Tawantinsuyu.

El medio que utilizó Guaman Poma para presentar su punto de vista fue un largo texto en prosa, escrito mayormente en español pero, como ya mencionamos, con un número significativo de secciones en quechua, que era su lengua nativa. Complementó su texto escrito con 398 dibujos intercalados a lo largo de la obra. Guaman Poma explicó la creación de sus textos gráficos, comentando que tenía entendido que el rey era aficionado a las artes visuales. Sin embargo, la fuerte dependencia de Guaman Poma de la forma pictórica para declarar sus posiciones y argumentar sus puntos, particularmente acerca del abuso colonial de la población nativa, sugiere, en cambio, que consideraba sus dibujos como el modo más eficaz de comunicar sus ideas al rey y persuadirlo para que interviniese mediante acciones reparadoras. Guaman Poma expresó su esperanza en que el rey hiciera publicar su obra. Así, su consejo podría ser seguido por toda la jerarquía de oficiales civiles y eclesiásticos del rey para detener los abusos coloniales, proteger al pueblo andino y asegurar su bienestar.

Una oración dramáticamente truncada anuncia, en la penúltima página del manuscrito, su presentación anticipada a un destinatario que no se nombra: «De la ciudad de los Reys de Lima, corte rreal y caueza del Pirú, se presentó antel ...» Queda en blanco tanto la designación del receptor como la fecha de la presentación (Guaman Poma, 1.188). Una evidencia circunstancial sugiere que el manuscrito se introdujo la corte virreinal en Lima. Un religioso franciscano, fray Buenaventura de Salinas y Córdoba, quien sirvió como paje en la corte del virrey don Juan de Mendoza y Luna entre 1607 y 1615 (*lámina 3*), repite la versión poco común de la historia andina preincaica de Guaman Poma. Salinas y Córdoba hubo de haber estado en la corte cuando el manuscrito de Guaman Poma llegó, y puede haberse aprovechado de sus contenidos en su propio *Memorial de las historias del Nuevo Mundo, Pirú* de 1630.



*Nueva corónica y buen gobierno  
Mendoza y Luna, virrey del Perú*

*Don Juan de*

Nunca sabremos si el Rey Felipe III recibió personalmente el libro de Guaman Poma, si bien parece casi seguro que el manuscrito llegó a la corte española tras pasar por las manos de varios aristócratas hasta ubicarse finalmente en la Biblioteca Real de Dinamarca. Lo más probable es que existiese una adquisición diplomática. Tal vez, un embajador y coleccionista de libros danés encontrase el manuscrito de Guaman Poma en la corte de Madrid. En 1802, según August Hennings, D. G. Moldenhawer se preguntó si el ingreso del manuscrito se debía a la gestión de un embajador danés en España o de un diplomático español en Dinamarca. Más recientemente, se especuló que el manuscrito había sido llevado a Dinamarca en 1662 por el diplomático danés Cornelius Pedersen Lerche, quien lo habría comprado como ejemplar de la biblioteca del Conde Duque de Olivares. Por nuestra parte, hemos podido confirmar que el manuscrito ha estado en la Antigua Colección

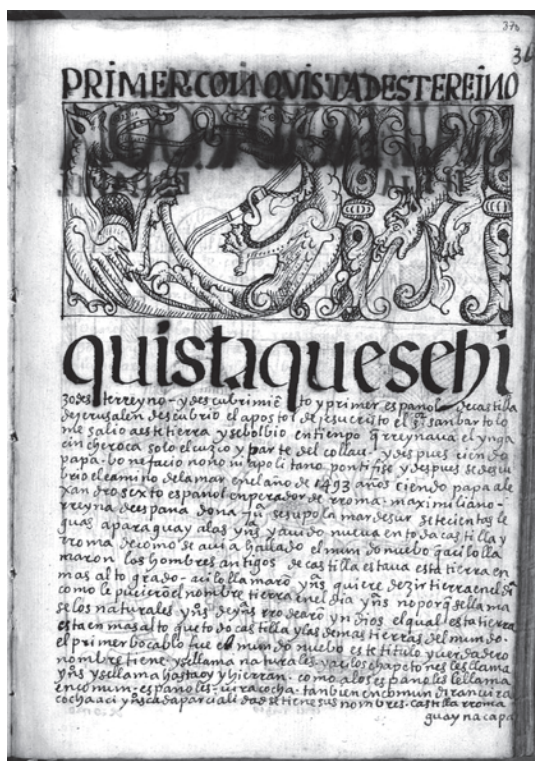
Real de la biblioteca desde mediados del siglo XVII, es decir, menos de sesenta años después de ser terminado y enviado por su autor a España.

Parece innegable que los dibujos de Guaman Poma, por su interés intrínseco, aseguraron la supervivencia de la obra. En todo esto entra en juego una motivación particular del coleccionista. El público erudito de la Europa del norte estaba ya familiarizado con las relaciones ilustradas de las conquistas españolas en el Nuevo Mundo de Johann Theodor de Bry. Por ejemplo, su traducción al latín de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (Frankfurt, 1598) de Bartolomé de las Casas incluía grabados en cobre que ilustraban vívidamente los horrores de la conquista (estos grabados reproducían, a su vez, las acuarelas incluidas en, al menos, una de las copias manuscritas, fechada en 1588, de la primera traducción del trabajo de Las Casas. Esta fue la versión en francés de 1579 del flamenco Jacques de Miggrode, publicada en Amberes como advertencia a los ciudadanos de los Países Bajos sobre las «tiranías y crueldades» del gobierno español).

La abundancia y variedad de materiales españoles en la Biblioteca Real atestigua el gran interés escandinavo por la cultura hispánica. Los responsables daneses de la *Nueva corónica* muy probablemente estuvieron interesados en el testimonio pictográfico que la obra ofrecía y en su potencial contribución a la «leyenda negra» española (*lámina 4*). En este sentido, merece indicarse que la Biblioteca Real danesa alberga una de las más importantes colecciones europeas de materiales sobre la Inquisición española, que junto con las conquistas del Nuevo Mundo y la dominación española de los Países Bajos, eran temas de política internacional candentes en su época. Los intereses políticos de la Europa protestante fueron entonces factores que determinaron con toda probabilidad el destino final de la *Nueva corónica*. En tal contexto, su destino bien podría haber sido cualquier país protestante del norte de Europa.

#### IV.1. *La vida de Guaman Poma*

Según sus propias declaraciones, Guaman Poma nació después del tiempo de los Inkas, y, como ya hemos visto, declaró tener ochenta años de edad en el momento en que termina su obra. A pesar de que es poco probable que sus cálculos sean precisos, podemos encuadrar la fecha de su nacimiento entre mediados de 1530 y mediados de 1550, y su muerte después del año 1615. Guaman Poma era descendiente de *mitmaqkuna*, o miembros de una comunidad étnica enviados con privilegios especiales por el Inca para colonizar nuevas áreas



Nueva corónica y buen gobierno  
caligrafiado del capitulo sobre la conquista

Comienzo

conquistadas. Sus antepasados eran originarios de Huánuco y eventualmente se instalaron en Huamanga; esta migración habrá ocurrido en el siglo XV. Después de la llegada de los europeos al Perú en 1532, el prestigio y el estatus de los *mitmaqkuna* declinó, ya que el concepto adquirió nuevos significados. Por indicarlo sucintamente: los embajadores-colonos precolombinos que representaban el poder y el prestigio del Inca y cumplían con su misión imperial, se convirtieron más tarde en los migrantes y «forasteros» del virreinato.

La herencia *mitmaq* de Guaman Poma explica por qué él postulaba como su hogar ancestral Huánuco, en la cordillera de lo que hoy es el centro del Perú, y sin embargo ubicaba su legado familiar y la historia de su vida en las áreas de Huamanga y Lucanas, en lo que hoy es el Departamento de Ayacucho, en el sur de los Andes peruanos (láminas 5 y 6). Documentos de finales del siglo XVI apoyan sus



aseveraciones de haber vivido en las zonas de Huamanga y Lucanas, y varios investigadores han manejado documentación topográfica, institucional y etnológica para confirmarlo. El escenario de los recuerdos juveniles de Guaman Poma y de sus litigios en defensa de ciertas propiedades heredadas



Fue la nueva ciudad colonial de Huamanga (hoy Ayacucho). Huamanga fue su hogar familiar, probablemente el lugar donde nació. Aproximadamente cien millas (a vuelo de cuervo) hacia el sur, aún dentro de la jurisdicción colonial de Huamanga, se encuentra la provincia de Lucanas. Guaman Poma trabajó como asistente del inspector eclesiástico en el área de Lucanas, Cristóbal de Albornoz, hacia el final de la década de los 1560 (*lámina 7*). Guaman Poma retornó allí como funcionario nativo de la administración colonial al final de la década de los 1590, y ahí se instaló después de 1600. Su vida itinerante ejemplifica la de miles de personas andinas de su generación.

La etapa de la vida de Guaman Poma que es más conocida a través de fuentes externas a su obra es el período de seis años que va desde 1594 a 1600. Durante ese tiempo estuvo sirviendo como intérprete y testigo en procesos celebrados en Huamanga que confirmaban títulos de tierras e implementaban los reglamentos resultantes de las redistribuciones forzadas de la población andina dictaminadas por el virrey Toledo. Al mismo tiempo, Guaman Poma estaba ocupado en procesos legales, defendiendo en las cortes sus propios intereses y los de su familia sobre tierras en el valle de Chupas, a sólo unas pocas leguas de la ciudad de Huamanga. Habiendo perdido esas batallas legales y reconociéndolas luego, aunque sólo alusivamente, en la *Nueva crónica y buen gobierno*, Guaman Poma deja escapar, sin embargo, la observación de que adquirió por primera vez conciencia de la desintegración social -de que la sociedad andina estaba siendo volteada 'al revés'- cuando comenzó sus viajes, esto es, «en el año que andamos, de 160[0] y adelante», como dice elípticamente en su crónica, refiriéndose a su destierro de Huamanga.

Guaman Poma era indio, no mestizo. Se presentaba como un cristiano devoto, y su obsesiva insistencia en este punto nos permite sopesar las sospechas tantas veces manifestadas sobre la conversión a la cristiandad de los andinos. Hubo de ser conocido como un «indio ladino», esto es, en la nomenclatura colonial, como alguien, como ya aclaramos, presuntamente hábil en el manejo del castellano, cristiano en sus creencias e hispanizado en sus costumbres. Aparte de significar una ostensible asimilación a la lengua española y a la religión cristiana, el término «ladino» connota valores negativos de maña, ardid y ser indigno de confianza. Era un término aplicado por los europeos y criollos, o individuos nacidos en América de padres o ascendencia europea, a los indios y negros africanos que se habían asimilado de alguna manera a los modos europeos. Nunca fue usado como término de autoidentificación. Guaman Poma explicita las connotaciones negativas del término y el inevitable estereotipo que generaba cuando



*Nueva corónica y buen gobierno  
Albornoz, visitador.*

*Cristóbal de*

menciona que él y otros compañeros suyos eran burlados como «ladinejos» o «santicos ladinejos», esto es, como grandes e impertinentes habladores o conversos hipercelosos, en resumen, como indios odiosamente entrometidos en los asuntos coloniales españoles.

En general, encontramos que las afirmaciones de Guaman Poma reflejan las actitudes y acciones de la elite provincial andina desde mediados del siglo XVI en adelante. En su totalidad, estos individuos respondían ansiosamente a la oportunidad de conseguir empleos y privilegios en el sistema colonial. Desde la década de 1550, los señores nativos habían servido como subordinados a la administración colonial española, de lo cual la experiencia documentada de Guaman Poma es un ejemplo, y continuaban compitiendo por posiciones en la burocracia colonial después de la reorganización de la sociedad nativa bajo la

administración del virrey Francisco de Toledo. En la década de 1570, Toledo desarticuló la estructura étnica tradicional de poder, institucionalizando el control estatal sobre la sucesión de *kurakakuna*, o señores étnicos andinos, y convirtiéndolos en agentes del estado para el control de la comunidad local. Toledo condenó el gobierno de los Inca por ilegítimo y despótico y fusionó la dirección local hereditaria con las funciones gubernamentales coloniales. Esto significaba que la situación óptima para un nativo peruano al servicio del estado colonial era poder identificarse con un linaje noble, pero no de los Incas.

El legado toledista es crucial para interpretar las pretensiones de Guaman Poma. Como muchos otros, participó de modo oficial en los asuntos civiles de la sociedad colonial. Sin embargo, sus filiaciones coloniales no se extendían a sus relaciones con los Chachapoyas, contra los que competía por disputas de tierras en la zona de Huamanga. El caso de Guaman Poma ilumina la situación de los andinos designados como forasteros bajo el sistema colonial español. Su historia ilustra, además, el principio de que las disputas sobre tenencia de propiedades se hallaban entre los más casos más problemáticos del sistema judicial colonial y que, con el aumento del valor de la tierra, paralelo a la reducción de los bienes de las comunidades indígenas, las disputas se incrementaron.

#### IV.2. *La presencia de Guaman Poma en la documentación colonial*

Documentos externos que verifican la existencia y servicios de Guaman Poma comenzaron a encontrarse hacia finales de la década de 1930, tras la edición facsimilar en París, en 1936, del manuscrito autógrafa de su obra. El primero fue un documento publicado por Rodolfo Salazar en 1938, en el cual Guaman Poma servía como intérprete y testigo en una transacción en la que títulos de propiedad de los herederos del *kuraka*, o señor étnico, de Lurinsaya, Don Pedro Suyro, eran confirmados en la jurisdicción de Huamanga en noviembre de 1595. Trabajando como asistente o secretario del protector de naturales Amador de Valdepeña, Guaman Poma rubricó un documento, fechado el 20 de noviembre de 1595, como «Don Phelipe Guaman Poma», indicando el estatus social por el cual era reconocido y atestiguando la calidad de cacique o principal que el propio Guaman Poma se asigna en su crónica. El siguiente evento significativo fue la publicación por Guillermo Lohmann Villena en 1945 de la mencionada carta de Guaman Poma, fechada el 14 de febrero de 1615 y firmada en

Santiago de Chipao, en Lucanas, al rey Felipe III de España. Lohmann Villena ubicó la carta en el Archivo General de Indias de Sevilla, España.

En 1952 y 1954 se publicaron, respectivamente, una petición de Guaman Poma y tres dibujos, obviamente copias de originales de Guaman Poma, contenidos en el expediente por la disputa de las tierras de Chiara, en el área de Chupas. En 1955 se publicó la sentencia criminal pronunciada contra Guaman Poma en el año 1600. La documentación continúa acumulándose durante los años de la década de 1970: la participación de Guaman Poma en las transacciones de confirmación de títulos de tierras reveló que servía como testigo e intérprete y que, por el uso del título de *don*, era reconocido como cacique o indio principal. Uno de los documentos está fechado el 16 de septiembre de 1594, y otro en septiembre de 1594. Una contribución de gran alcance fue la transcripción y publicación en 1970 de la *Compulsa Ayacucho*, la cual reveló en sus treinta y dos folios la historia de las conflictivas disputas entre el grupo étnico de los Chachapoyas, por un lado, y Guaman Poma y su parentela, por otro, por las tierras de Chiara en la década de 1590. En 1991 se publicó en su totalidad el expediente de estos conflictos. Todo, aparentemente, llegó a su final cuando en 1600 se pronunció sentencia contra Guaman Poma, desterrándolo de Huamanga; se había publicado ya en 1955, pero sin conocer su contexto y los antecedentes.

La aportación más reciente ha sido el descubrimiento, por Juan M. Ossio, del perdido manuscrito de la historia de los Incas de Fray Martín de Murúa de 1590. Desde su publicación, como veremos abajo, hemos podido apreciar en ella la incontrovertible evidencia de la relación artística entre Guaman Poma y el fraile mercedario. Más que ningún otro descubrimiento documental, los manuscritos Prado Tello y Loyola nos permiten ubicar los logros literarios y artísticos de Guaman Poma en el contexto de su activismo como litigante alfabetizado y de sus esfuerzos creativos adicionales.

### IV.3. *El arte visual y verbal de Guaman Poma*

La *Nueva corónica y buen gobierno* es un texto concebido artísticamente; su estilo, conocedor de los modos literarios europeos, la tradición iconográfica occidental cristiana y las formas andinas de significación hacen inadecuada cualquier clasificación genérica que pueda ser propuesta para describirlo. Como objeto, el manuscrito autógrafo es un trabajo de considerable belleza y delicadeza. En cuanto

a su composición artística y características estéticas, algunos han considerado la caligrafía de Guaman Poma como el rasgo unificador del manuscrito. Al destacar la maestría de Guaman Poma en el manejo de las técnicas de dibujo y caligrafía, y su familiaridad con una amplia gama de tipos compositivos e iconográficos, nos hallamos ante las marcas distintivas de la extraordinaria agudeza visual del autor andino.

El lenguaje de la *Nueva corónica y buen gobierno* ha sido estudiado detenidamente en los últimos años, y los lingüistas concuerdan en que la escritura de Guaman Poma revela que hablaba más de un dialecto, tal vez al menos tres variedades de quechua y dos o tres de *aru*, éste último perteneciente a la familia del aymara. Se ha identificado el uso por Guaman Poma de tres dialectos del quechua: uno que el propio Guaman Poma identificaba como el del Inca, otro que concebía como el modo en que los españoles hablaban quechua, y un tercer «lenguaje intermedio» con sintaxis quechua y morfemas españoles. Su conocimiento del aymara se identifica con el de la provincia de Aymaraes, ubicada en lo que hoy en día es el Departamento de Apurímac, Perú, y no el correspondiente a la principal área aymara hablante de Qullasuyu, acerca de la cual Guaman Poma sólo repite ciertos clichés que revelan un conocimiento indirecto.

Guaman Poma transcribe, en quechua, tradiciones líricas que son identificadas con el Cuzco prehispánico y, en aymara, tradiciones que provienen de Aymaraes. Hay estudios sobre las tradiciones orales y el arte lírico quechua en la *Nueva corónica y buen gobierno*, y se complementan con estudios sobre los estilos de habla en quechua presentes en la obra de Guaman Poma. De la misma manera, el español del autor presenta un cuadro complicado. Si los comentaristas de las décadas de 1940 y 1950 enfatizaron sus errores de gramática, los investigadores de hoy se concentran en su control lingüístico. La influencia del quechua en la fonología, la gramática y la sintaxis del español escrito de Guaman Poma ha sido analizada detenidamente. El lenguaje de su prosa es descrito como cercano a los parámetros orales comunes del castellano en el tardío siglo XVI y los comienzos del XVII. A pesar de sus problemas formales, la prosa en español de Guaman Poma es altamente expresiva y efectiva retóricamente. Se ha caracterizado la lengua de Guaman Poma como notable en su maestría y manipulación de los recursos del lenguaje escrito, revelando en consecuencia una conciencia lingüística altamente desarrollada y una sutil capacidad para representar distintos registros y tipos de hablantes.

Las relaciones que se han establecido entre la obra de Guaman Poma

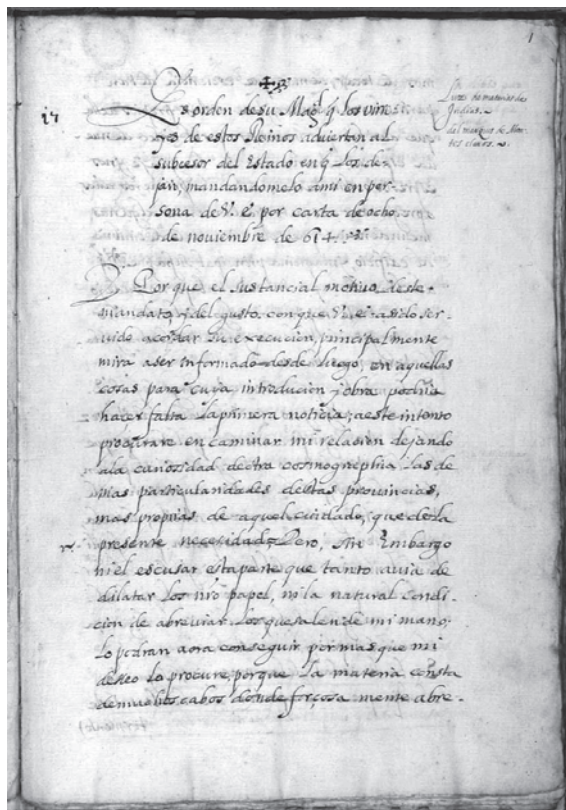
y varias tradiciones intelectuales y artísticas andinas y europeas son múltiples. La cuestión de la cosmología y su concepto del tiempo se ha sometido a una reevaluación frecuente. La renovación de esta discusión subraya la complejidad de los temas en cuestión y reafirma la importancia de considerar las conceptualizaciones de Guaman Poma dentro del marco de interacciones culturales más amplias y/o tradiciones alternativas. El empleo de Guaman Poma de la *Chronografía o Repertorio de los tiempos* (Sevilla, 1548) de Jerónimo de Chaves para organizar su paradigma de la historia humana en cinco o seis edades sugiere tanto su elección de un modelo europeo que hacía eco de sus propias ideas andinas como su manipulación creativa de fuentes tradicionales tanto orales como escritas. La identificación de esta fuente específica de Guaman Poma, realizada independientemente por varios investigadores, señala el persistente interés por sus ideas sobre el tiempo y el cambio histórico. La compleja perspectiva histórica y cosmológica de Guaman Poma nos lleva a pensar en los actuales esfuerzos etnohistóricos para trascender las dicotomías habituales como ‘mito’ e ‘historia’, e imaginar cómo las continuidades humanas se concebían cuando los recuerdos eran agrupados bajo premisas no conocidas por nosotros.

De las relaciones establecidas entre la *Nueva corónica y buen gobierno* y las tradiciones andinas y europeas, ninguna es más directa ni persuasiva que la evidencia visual que sostiene la relación artística de Guaman Poma con fray Martín de Murúa. Incluso la misma conceptualización narrativa de la historia de los Incas que hace Guaman Poma sigue el plan expuesto en la *Historia del Perú* de Murúa de 1590. Otra prueba de esta relación es la reciente revelación por Juan Ossio acerca de las representaciones visuales de Guaman Poma y las descripciones verbales de los colores de los vestidos de Incas y *quyas*, o reinas, que dibuja en su historia de los Incas. Este nuevo hallazgo refuerza una vez más los lazos artísticos entre el autor andino y el fraile mercedario. En otras líneas, se ha mostrado que el uso que Guaman Poma hace de ciertos tipos iconográficos deriva de composiciones más antiguas, propias del norte de Europa, diseminadas por España y por Hispanoamérica a través de generaciones mediante la reproducción en grabados en madera. Se han hecho así importantes contribuciones a nuestra comprensión del uso de las fuentes visuales europeas por Guaman Poma.

En su conjunto, las excelentes investigaciones realizadas en los últimos años por distinguidos investigadores sirven como testimonio del poder conceptual y la complejidad de la *Nueva corónica y buen gobierno* y la búsqueda aún en curso de sus desconocidas riquezas.

## V. LA PALABRA DIGITALIZADA ([www.kb.dk/elib/mss/poma](http://www.kb.dk/elib/mss/poma))

La digitalización de *El primer nueva corónica y buen gobierno*, y la inauguración de la web el 15 de mayo de 2001 pretendió servir a dos propósitos fundamentales. El primero fue presentar una nueva reproducción facsimilar del manuscrito utilizando la tecnología más avanzada del momento. Recordemos que su única versión facsimilar era la impresa en 1936, realizada bajo la dirección del Dr. Paul Rivet,



*El informe de don Juan de Mendoza y Luna, virrey del Perú.*

del Instituto de Etnología de la Universidad de París, en cooperación con la Biblioteca Real. El segundo propósito fue presentar la versión facsimilar acompañada de un aparato crítico que hiciera más accesible



al lector los contenidos de las mil doscientas páginas de la obra. Por ello, hemos preparado una lista de los 398 dibujos, en español y en inglés, para que tanto los cibernautas como los investigadores puedan tener acceso directo a los textos pictográficos de la obra. Fue indispensable también preparar una tabla de contenidos, igualmente bilingüe, para completar y sustituir la tabla parcial creada por Guaman Poma, permitiendo así al lector el acceso directo al código tanto por el orden como por el contenido de sus capítulos.

Para cumplir con las necesidades de la investigación, se necesitan no sólo unas herramientas originales y un aparato crítico que informen y puedan ser sensibles a las búsquedas de palabras y conceptos, sino también transcripciones paleográficas. Por eso, revisamos la transcripción que hice en 1977 para la edición impresa de la crónica publicada por Siglo XXI de 1980; la incluimos en el sitio en su versión revisada en agosto de 2004. De esta manera, el texto manuscrito y el transcrito podrán leerse en yuxtaposición para que el lector pueda comprobar la correspondencia entre los dos o hacer otra lectura o interpretación propia.

En un sentido más amplio, el proyecto de digitalización de la *Nueva corónica y buen gobierno* ha tenido como objetivo la creación de un modesto centro de investigación electrónica, agrupando en torno a la crónica de Guaman Poma una constelación de materiales afines y estudios pertinentes. Este proyecto tiene hasta el momento dos vertientes: por un lado, documentos y textos de la misma época de Guaman Poma, relacionados con su temática; y por otro, investigaciones modernas al respecto.

Correspondiendo a la primera vertiente, dedicada a la publicación electrónica de documentos de la época, el primer documento de las colecciones de la Biblioteca Real digitalizado ha sido el informe escrito por el virrey don Juan de Mendoza y Luna, quien gobernó el Perú desde 1607 hasta 1615 (*lamina 8; ver también lámina 3*). Titulado «Luz de materias de Indias» (GkS 589, 2°), este informe comprensivo presenta, desde la perspectiva de Montesclaros, todos los temas de importancia para la gobernación del virreinato peruano. Como descubrí al revisar este tratado en la Biblioteca Real hace 25 años, las opiniones del virrey encuentran su «eco» en las de Guaman Poma. Por esta razón, la yuxtaposición de «Luz de materias de Indias» con la crónica de Guaman Poma ofrece al lector un importante contexto para las aseveraciones y observaciones de nuestro cronista y, a la vez, abre la posibilidad de evaluar la manera en que «la cuestión india», tal como

Montesclaros la interpreta, representa o no el punto de vista de la elite andina.



Mapa de Huamanga, dibujado por Guaman Poma

Otros documentos se han agregado también. Uno de ellos es una composición de tierras en la zona de Huamanga, para la cual Guaman Poma sirvió de intérprete en los trámites de la confirmación de títulos a en 1594 (lámina 9). Otro es la serie de litigios en la cual el mismo Guaman Poma estaba involucrado y que se llevaron a cabo en la década de 1590. Como ya mencionamos, perdió sus derechos en 1600 al ser acusado y sentenciado como impostor y fue desterrado de la ciudad de Huamanga por dos años. Fue entonces cuando comenzó la redacción (por lo menos la versión final) de su *Nueva crónica y tratado sobre el*

*buen gobierno para el remedio de los indios*. Finalmente, tenemos la carta que Guaman Poma redactó el 14 de febrero de 1615 y que el añorado Guillermo Lohmann Villena encontró en el Archivo General de Indias (ver *lámina 2*). En ésta, Guaman Poma anuncia al rey la creación de su obra y su esperanza de enviársela si obtiene su autorización.

Respecto a la otra dimensión del sitio como centro de investigación electrónica, es decir, en relación con los estudios dedicados a la *Nueva crónica y buen gobierno* y otros temas pertinentes, nos dedicamos a dos actividades. Por un lado, estamos seleccionando y publicando en el mismo sitio estudios clásicos o novedosos en los campos de investigación relevantes y, por otro, estamos creando enlaces a fondos documentales de otras instituciones. Este apartado del sitio se dedica en su mayoría, pero no exclusivamente, a estudios ya publicados en versiones impresas y de difícil acceso. Al mismo tiempo, se incluyen obras inéditas, en particular estudios técnicos cuya relación con el documento es tal que resulta más apropiado publicarlos junto al él en vez de hacerlo en revistas especializadas. Así, por ejemplo, hemos publicado en el sitio el estudio codicológico de GkS 2232, 4o que hice con Iván Boserup, guardián de Manuscritos y Libros Raros de la Biblioteca Real de Copenhague, así como nuestros *surveys* de la paginación del manuscrito y el de sus filigranas en relación con las de los dos manuscritos coetáneos de fray Martín de Murúa.

En suma, el proyecto de crear un centro de investigación electrónica en torno a la crónica de Guaman Poma tiene como meta el desarrollo *orgánico* de sus recursos. Es nuestro deseo respetar la lógica interna creada por la misma obra y por la constelación de consideraciones que allí se suscitan. Gracias a la capacidad del espacio cibernauta para una constante renovación, este proyecto puede seguir creciendo y modificarse según los criterios elaborados y por elaborar y las oportunidades que se ofrezcan.

Para finalizar esta indagación, consideramos el asunto que mencionamos al principio, es decir, la relación del clero misionero y el informante y escritor indígena, y comentar lo que se ha podido lograr, gracias a las nuevas herramientas a la investigación como las que acabamos de exponer.

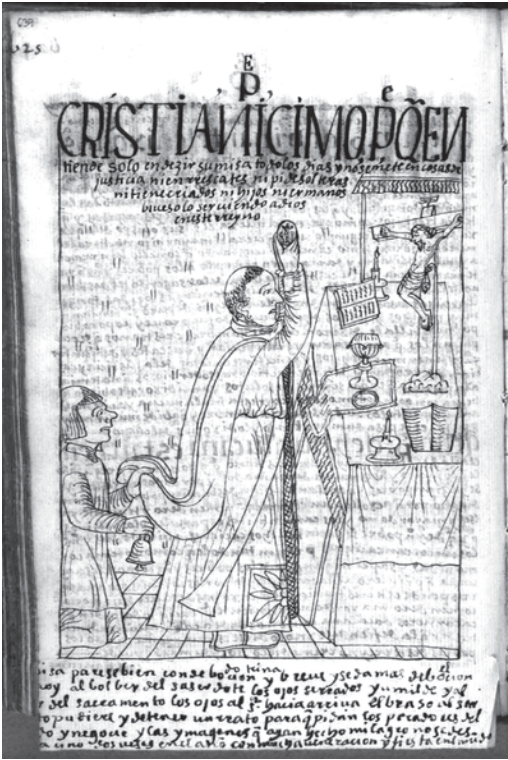
## VI. EL MISIONERO MERCEDARIO Y EL AUTOR ANDINO

Uno de los mejores ejemplos de las novedades actuales en el estudio de las crónicas establece la relación entre fray Martín de Murúa y Felipe

Guaman Poma de Ayala y la creación de sus crónicas ilustradas. Contamos con dos nuevas fuentes: el ya mencionado sitio de Guaman Poma en la Biblioteca Real de Copenhague, con su facsímil digitalizado, y la también mencionada presentación pública, por primera vez, de la primera versión de la historia del Perú antiguo de fray Martín de Murúa, publicada también en facsímil, pero sobre papel. No es un facsímil típico, es decir, fotográfico, sino un *clon* que reproduce muchos de los aspectos más significativos de la materialidad del manuscrito, los cuales permiten hacer un análisis muy significativo de sus características físicas. Nos proporciona, por tanto, la oportunidad de examinarlo en relación con el manuscrito de Guaman Poma y reevaluar los lugares comunes con los que los dos manuscritos han sido asociados por mucho tiempo.

La relación intelectual, artística y personal entre los dos ha sido tema de estudio desde hace muchas décadas. Fue don Marcos Jiménez de la Espada quien descubrió en 1879 el primer manuscrito de Murúa, que lleva fecha de 1590, en la casa de los jesuitas españoles exiliados en Poyanne, en el sur de Francia. El manuscrito Poyanne es hoy propiedad del sr. Sean Galvin, de Condado de Meath, en Irlanda. En 1946 el padre jesuita Constantino Bayle publicó la edición más completa de esta obra, pero la preparó, no sobre la base del original, que por entonces se hallaba perdido, sino a partir de una copia del mismo elaborada en la casa principal de los jesuitas en Loyola, Guipúzcoa, en 1890. La edición de Bayle reprodujo cinco de los dibujos basados en las acuarelas del manuscrito original, cuya semejanza con las ilustraciones de la *Nueva Corónica* era evidente. Desde aquel momento y a partir del notorio parecido, se ha tomado en cuenta la relación entre las obras de los dos cronistas. Después de que el historiador español Manuel Ballesteros Gaibrois descubriera en 1951 el segundo manuscrito de Murúa, en cuya portada consta el año de 1613, surgieron tres dibujos adicionales salidos de la mano de Guaman Poma. El propietario actual de este manuscrito, que fue descubierto en 1782 por don Juan Bautista Muñoz en el Colegio Mayor de Cuenca en Salamanca, es el Museo G. Paul Getty de Los Angeles, California. A pesar de la nueva evidencia presentada en el manuscrito Salamanca, las pruebas de la relación entre ambos cronistas seguían siendo escasas. Por eso, el descubrimiento realizado por Juan Ossio del original del manuscrito Poyanne fue un acontecimiento de gran importancia.

Por vez primera, se anticipaba la confrontación de las dos versiones de la historia antigua del Perú del fraile mercedario. Localizado en la colección del sr. Galvin en Irlanda, el manuscrito contenía más de cien dibujos pintados con acuarela. No obstante, sólo en diciembre de 2004



*Nueva corónica y buen gobierno  
«cristianísimo» celebra misa*

*El padre*

se pudo conocer el contenido del manuscrito Poyanne cuando Testimonio Compañía Editorial sacó en Madrid una edición en facsímile de la obra.

La utilidad principal ha sido descubrir el proceso de composición del manuscrito de Poyanne y evaluar su relación con el de Salamanca y con la crónica de Guaman Poma. Recientemente se ha lanzado una teoría sobre los múltiples borradores que habría producido Murúa previamente al manuscrito Poyanne, y que fragmentos de estos borradores desconocidos (no verificados) constituyen el manuscrito en cuestión. El examen del manuscrito Poyanne desde las perspectivas estructural e histórica, muestra que lo que a primera vista parece ser un códice híbrido de extrema complejidad, resulta ser el producto de los procesos a los que se sometió un único manuscrito que ha mantenido

(reciclado) intacto el noventa por ciento de su contenido. Hemos podido confirmar que el manuscrito Poyanne es, en realidad, una copia expandida, comenzada en 1596 o poco después, de una versión más breve, carente de ilustraciones, que habría sido terminada y fechada en 1590.

Por último, al evaluar la relación entre las obras de Murúa y Guaman Poma sobre la base de este nuevo examen del manuscrito Poyanne, ha sido posible cuestionar la idea según la cual la obra de Guaman Poma en su estado más temprano habría servido de modelo para ambas versiones de la crónica de Murúa en una evolución mono-dimensional. Esta evolución procedería de lo indígena, representado por el manuscrito de Guaman Poma, a lo europeo, encarnado en el manuscrito Poyanne seguido por el manuscrito Salamanca. Al contrario, de la evidencia acumulada se desprende, en primer lugar, que las versiones de la obra de Murúa de 1590 y 1596, representadas por el manuscrito Poyanne, constituyen los más tempranos y, por ende, los primeros manuscritos que se escribieron; en segundo lugar, que Guaman Poma ilustró entonces la versión de la crónica de Murúa de 1596; por último, que posteriormente Murúa emprendió la creación del manuscrito Salamanca sin la colaboración de Guaman Poma, aprovechando sin embargo cuatro de las acuarelas provenientes del manuscrito Salamanca. Tres de éstos son de la mano de Guaman Poma.

Por su parte, Guaman Poma trabajó independientemente, y sólo a partir de 1600, en la creación de su crónica. La novedad de su *Nueva corónica* consiste en su yuxtaposición y oposición a aquella que había ilustrado para Murúa. Para la intervención de Guaman Poma en el manuscrito Poyanne se pueden precisar como límites temporales más tempranos y tardíos, respectivamente, los años de 1596 y 1600.

Respecto a la complejísima relación entre los frailes misioneros y sus ayudantes e informantes nativos, el caso de Murúa y Guaman Poma nos ofrece principios paradigmáticos de su interacción. Por un lado, y en términos de historia literaria, Guaman Poma le debe mucho a Murúa; pero en términos de logros literarios y artísticos su obra presenta una alternativa vigorosamente original frente al modelo propuesto por Murúa. Solo por mencionar el caso de las ilustraciones, el artista Guaman Poma se muestra en 1596 menos experimentado en el manejo de valores expresivos y dinámicos visuales que el Guaman Poma que años más tarde emprenderá el proyecto gráfico de su propia *Nueva Crónica*. Es cierto que el manuscrito Poyanne de Murúa le sirvió a Guaman Poma de punto de partida para negar que Murúa hubiese



*Nueva corónica y buen gobierno idealizado de Guaman Poma*

*Autorretrato*

hecho una relación completa de la historia de la civilización andina y, sobre la base de esa falta, proponer su *Nueva Corónica* como alternativa a la tradición cronística española indiana. Sin embargo, el valor de su intercambio con Murúa es lo que le permitió a cada uno de ellos hacer más de lo que habrían podido hacer sin ese contacto. Contamos no sólo con el estímulo recibido por Guaman Poma de Murúa, sino con aquél recibido por Murúa proveniente de Guaman Poma. El fruto de ese encuentro y de ese aprendizaje mutuo ha legado a la posteridad tres monumentos únicos en la historia cultural de España en América.

En suma, la obra cronística indígena y mestiza revela una dimensión de la relación colonizador/colonizado que hoy en día se destaca con demasiada poca frecuencia. Los textos y tradiciones que hemos examinado son una parte importante de la larga historia de las

colonizaciones españolas de las Américas. Revelan los esfuerzos de misioneros españoles e indios letrados de conocerse entre sí, y conocerse a sí mismos, en el periodo crítico, mediados del siglo XVI hasta mediados del XVII, de la convergencia de tradiciones culturales y sus adaptaciones mutuas. Se nos invita a preguntarnos una vez más acerca de las aparentemente restringidas fronteras de las culturas en contacto durante la época colonial española; estas obras narran de infinidad de maneras el drama de los intercambios culturales y los riesgos y retos que se encuentran en el camino de asegurar la supervivencia cultural. El dibujo que crea Guaman Poma del sacerdote «cristianísimo» y su propio autorretrato (*láminas 10 y 11*), idealizan esa convergencia cultural.

## NOTA DE LA AUTORA

Este ensayo reúne y sintetiza investigaciones que el lector puede consultar en: Rolena Adorno, «Culturas en contacto: Mesoamérica, los Andes y la tradición escrita europea» en *La historia de la literatura hispanoamericana*

Guaman

*Poma y su crónica ilustrada del Perú colonial: un siglo de investigaciones hacia una nueva era de lectura*

\_\_\_\_\_ *Lecturas y ediciones de Crónicas de Indias. Una propuesta interdisciplinar. Quinto Congreso Internacional de Edición y Anotación de Textos*



## NOTA BIOGRÁFICA



Rolena Adorno ocupa la cátedra Reuben Post Halleck en el Departamento de Español y Portugués de la Universidad de Yale, New Haven, Connecticut, EEUU. Especialista en literatura colonial hispanoamericana, Adorno ha sido becada por la Fundación John Simon Guggenheim y es Fellow de la Academia Americana de Artes y Ciencias. Ha sido coautora de dos ediciones críticas de la *Nueva crónica y buen gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala (México, 1980; Madrid, 1987), y sirve de asesora académica a la Biblioteca Real de Copenhague, que en 2001 puso en Internet el manuscrito autógrafo de Guaman Poma ([www.kb.dk/elib/mss/poma/](http://www.kb.dk/elib/mss/poma/)). Actualmente está investigando los manuscritos de fray Martín de Murúa y su relación con la crónica del autor andino; con Iván Boserup prepara una edición crítica de la *Historia general del Perú* (1613) del fraile mercedario.





## **Sociedad Extremeña de Historia**

