

SOBRE LOS CRONISTAS INDIGENAS DEL PERU Y LOS COMIENZOS DE UNA ESCRITURA HISPANOAMERICANA *

POR

RAQUEL CHANG-RODRIGUEZ

The City College, CUNY

Y también los llamaban así, [Viracochas] porque les habían visto hablar a solas en vnos paños blancos como vna persona hablaba con otra, y esto por el leer en libros y cartas... (Titu Cusi Yupanqui, *Relación de la conquista del Perú*).

Es que decía por que uelauavan y que comía plata y oro, ellos como sus caballos. Y que traýya *ojotas* de plata, decía de los frenos y herraduras y de las armas de hierro y de bonetes colorados. Y que día y de noche hablaban cada uno con sus papeles, *quilca* (Felipe Guamán Poma de Ayala, *Primer nueva corónica y buen gobierno*).

En la iconografía de la historia del descubrimiento de América es familiar la figura del conquistador que lee la capitulación legitimadora de su empresa a atónitos escuchas indígenas. En la conquista del Perú, el choque de las dos culturas se configura en su total magnitud en el tambo de Cajamarca, cuando fray Vicente Valverde se dirige a Atahualpa y, mostrándole el breviario, le exige acepte el cristianismo. Son varios los historiadores que han descrito este momento clave en la historia americana. Para nosotros, el cronista indígena Guamán Poma de Ayala narra el acontecimiento y dibuja a sus protagonistas con urgencia única:

Y le dize al dicho *Atagualpa Ynga* que también es embajador y mensage de otro señor, muy grande, amigo de Dios, y que fuese su amigo y que adorase la cruz y creýse el euangelio de Dios y que adorase en nada, que todo lo demás era cosa de burla. Responde *Atagualpa Ynga*

* Quiero hacer constar que la investigación que este estudio resume fue llevada a cabo con la ayuda generosa de la National Endowment for the Humanities y de un PSC-CUNY Research Award.

y dize que no tiene que adorar a nadie cino al sol que nunca muere ni sus *guacas* y dioses, también tienen en su ley, aquello guardaua.

Y preguntó el dicho *Ynga* a fray Uisente quién se lo auía dicho. Responde fray Uisente que le auía dicho euangelio, el libro. Y dixo *Atagualpa*: «Dámelo a mí el libro para que me lo diga.» Y ancí se la dio y lo tomó en las manos, comensó a oxear las hojas del dicho libro. Y dize dicho *Ynga*: «¿Qué, cómo no me lo dize? ¡Ni me habla a mí el dicho libro!» Hablando con grande magestad, asentado en su trono, y lo echó el dicho libro de las manos de dicho *Ynga Atagualpa*¹.

Que el arte de escribir fue una de las importaciones europeas que distinguió la cultura occidental de las aborígenes americanas fue bien y tempranamente entendido por Garcilaso de la Vega Inca. Ninguna explicación posterior capta en toda su magnitud el impacto y las consecuencias de la introducción del signo como el «cuento gracioso» sobre los primeros melones producidos en la comarca de los Reyes, relatado por el Inca cuando en el Libro IX de sus *Comentarios Reales* detalla las «cossas que los castellanos han llevado al Perú que no había antes de ellos...»². Si bien el crecimiento «espantable e increíble» de las frutas de España plantadas y producidas por primera vez en tierras peruanas constituye el centro de «De la hortaliza y yerbas y de la grandeza dellas» (pp. 240-244)³, él se escinde cuando de manera jocosa pero directa Garcilaso usa el relato para subrayar el trauma de la conquista y colonización en los habitantes de Tawantinsuyu. Los indios encargados de llevar los melones quieren probarlos, pero temen hacerlo porque la carta enviada por su amo lo «dirá». Para no ser «vistos» colocan la misiva detrás de una pared, pues «como no sabían qué eran letras, entendían que

¹ *Primer nueva corónica y buen gobierno*, eds. John V. Murra y Rolena Adorno, traducciones del quechua a cargo de Jorge L. Urioste (México: Siglo XXI, 1980), II, 387. Citamos por esta edición y usamos la numeración consecutiva de los folios indicada en corchetes.

² *Comentarios Reales*, ed. y estudio preliminar de José Durand, III (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1960), libro IX, cap. xxix, 170.

³ El primero en reconocer su importancia para la literatura imaginativa fue José Juan Arrom en su «Hombre y mundo en el Inca Garcilaso», *Certidumbre de América*, 2.^a ed. ampliada (La Habana, 1959; Madrid: Gredos, 1971), pp. 32-35. Enrique Pupo-Walker se ha ocupado en detalle del papel de la creación imaginativa en los *Comentarios Reales* y específicamente del sentido de «De la hortaliza y yerbas...» en «Sobre el discurso narrativo y sus referentes en los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega», *Prosa hispanoamericana virreinal*, ed. Raquel Chang-Rodríguez (Barcelona: Hispam, 1978), pp. 21-41. Este relato fue fuente de una popular tradición de Ricardo Palma, «Carta canta». Sobre el tema véase mi estudio «Elaboración de fuentes en 'Carta canta' y 'Papelito jabla lengua'», *Kentucky Romance Quarterly*, 24, núm. 4 (1977), pp. 433-439.

CONQUISTA
 ATAGUALPA IN LA CIUDAD
 DE CAXAMARCA EN SU TROMBONO



ciudad de caxamarca secienta
 atagualpa ynga en su trombo -

gon

Atahualpa, fray Vicente Valverde y Francisco Pizarro en Cajamarca (II, 356).

las cartas que los españoles se escribían... eran como mensajeros que decían lo que veían por el camino...» (p. 244). El desenlace es el esperado. Los antiguos peruanos fueron delatados por la escritura y dijeron que «con mucha razón llamaban dioses a los españoles..., pues alcanzaban tan grandes secretos» (p. 244). Que el caso se repite en otras partes de América apunta hacia el aislamiento de ambos mundos reiterado por el arte de escribir y al carácter definidor de esta importación europea reconocido por indios y mestizos que se valieron de la escritura para dejar constancia de su pasado y darle fisonomía histórica. Vale aclarar que, si bien el recuerdo del pasado se conservó en la América indígena, y especialmente en la zona de Nueva España a través de pinturas e ideogramas cuya interpretación estaba a cargo de sabios escogidos y entrenados en escuelas especiales o *calmecac*⁴, o mediante *quipus*⁵ y *quilcas*⁶ (pinturas) en el antiguo Incario, y por la tradición oral en todas las Indias, el impacto de la escritura fue tal y la importancia dada a ella por los europeos tan desmesurada, que estos sistemas de conservar la memoria del pasado y el saber cayeron en desuso o su verdadero simbolismo fue desvirtuado como ocurrió con los libros pintados mesoamericanos: la escritura, símbolo de la cultura hegemónica, reduce las imágenes a meros adornos o ilustraciones. La enseñanza del alfabeto hizo que los indios pronto lo aplicaran a su propio idioma y escribieran textos redactados exclusivamente en su lengua nativa, en español o mezclando ambos códigos⁷. Pero tanto obras tempranas mesoamericanas donde convergen la tradición indígena de la imagen como escritura y la europea de la imagen como ilustración, como otras donde el espacio está ocupado únicamente por el signo, muestran un arte mestizo y bilingüe que puede ser visual

⁴ En la poesía náhuatl hay numerosas referencias a este sistema que simultáneamente mezclaba la imagen y la palabra como vehículo didáctico. Por ejemplo: «Yo canto las pinturas del libro / lo voy desplegando, / soy cual florido papagayo, / hago hablar los códices, / en el interior de la casa de las pinturas», en Miguel León Portilla, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1974), p. 64.

⁵ Sobre el tema véase Elizabeth P. Benson, «The Quipu: 'Written' Texts in Ancient Peru», *Princeton University Library Chronicle*, 37, 11-23.

⁶ Raúl Porras Barrenechea, *Fuentes históricas peruanas* (Lima: Instituto Raúl Porras Barrenechea, 1963), pp. 109-126.

⁷ Recuérdense, por ejemplo, Fernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica Mexicáyotl* (escrito en náhuatl); Juan Bautista Poma, *Relación de Texcoco*; Domingo de San Antón Munón Chimalpián, *Diferentes historias originales de los reynos de Culhuacán y México* (escrito en náhuatl). Para una relación más detallada véase el estudio de Juan Adolfo Vázquez, «El campo de las literaturas indígenas latinoamericanas», *Revista Iberoamericana*, 44, Nos. 104-105 (1978), 311-349.

y verbal⁸ y que adquiere una importancia cimera para los indios y mestizos letrados: en estos manuscritos conservan y preservan la cultura destruida por los españoles y a la vez ofrecen su interpretación del trauma de la conquista, impreso en la memoria colectiva de su pueblo. De ellos se desprende una desgarrada y tensa visión de los acontecimientos inhallable en documentos españoles. Se configura así otra faz de este período histórico, denominado por muchos «de los vencidos». El estudio de este discurso primigenio suscita preguntas hasta hoy incontestadas e ilustra cabalmente el sentido de tragedia, de derrumbe, que tuvo el nuevo orden para nuestros antepasados.

En el virreinato de Nueva Castilla son tres los cronistas indígenas: Titu Cusi Yupanqui con su *Relación de la conquista del Perú* (1570); Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, que escribió *Relación de antigüedades deste Reyno de Pirú* (ca. 1613), y Guamán Poma de Ayala, autor de la *Primer nueva corónica y buen gobierno* (ca. 1615). Estos tres cronistas escriben en castellano y, a excepción de Titu Cusi, interpolan párrafos, palabras e himnos completos en quechua. En contraste con Nueva España, en el Perú hasta hoy sólo se conoce una relación escrita enteramente en lengua nativa (quechua), el llamado «Manuscrito de Huarochirí» (ca. 1597-1598), paradójicamente recopilado bajo la supervisión de Francisco de Avila, sacerdote jesuita bien conocido por su odiosa labor en las campañas de extirpación de la idolatría⁹. En este trabajo nos acercamos a la obra de Titu Cusi, Santacruz Pachacuti Yamqui y Guamán Poma para mostrar cómo se articulan sus discursos: los

⁸ Véanse Mercedes López-Baralt, «Guamán Poma de Ayala y el arte de la memoria en una crónica ilustrada del siglo xvii», *Cuadernos Americanos*, 224, No. 3 (1979), 119-151, y Rolena Adorno, «Paradigms Lost: A Peruvian Indian Surveys Spanish Colonial Society», *Studies in the Anthropology of Visual Communication*, 5, No. 2 (1979), 78-96.

⁹ *Dioses y hombres de Huarochirí*. Narración quechua recogida por Francisco de Avila (¿1598?). Traducción de José María Arguedas. Estudio biobibliográfico por Pierre Duviols (Lima: Museo Nacional de Historia e Instituto de Estudios Peruanos, 1966). Sobre las diversas polémicas de la relación entre Avila y el «Manuscrito de Huarochirí» véanse *Rites et traditions de Huarochirí. Manuscrit quechua du début du 17^e siècle*. Texte établi, traduit et commenté par Gerald Taylor (Paris: Editions L'Harmattan, 1980), y Jorge L. Urioste, «The Editing of Oral Tradition in the Waru Chiri Manuscript», ponencia leída en la sesión «Indigenous Chroniclers of the New World Conquests», dirigida por Rolena Adorno, conferencia de la Latin American Studies Association, Universidad de Indiana, Bloomington, 20 de octubre de 1980; y los comentarios de Frank Salomon, «Chronicles of the Impossible: Notes on Peru's Indigenous Historians», a las ponencias de esta sesión. Las comunicaciones aparecerán próximamente en la Latin American Monograph Series de la Universidad de Syracuse dirigida por la profesora Adorno.

liga la procedencia de sus emisores, así como la historia de su producción y publicación para formar una trilogía donde descubrimos la visión andina de hechos tantas veces narrados por cronistas europeos.

En cuanto a su publicación, el manuscrito de la *Primer nueva corónica y buen gobierno*, la obra más reciente de las tres discutidas, se terminó para 1615, pero nunca llegó a su destinatario, el rey de España, Felipe III. No se la conoció hasta que Richard Pietschman la descubrió en la Biblioteca Real de Copenhague en 1908 y no se publicó hasta 1936, cuando Paul Rivet se encargó de la edición facsimilar. La obra en que Guamán Poma de Ayala había puesto tantas esperanzas permaneció olvidada por más de tres siglos. La *Relación de antigüedades deste Reyno del Pirú*, de Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, fue escrita alrededor de 1613, pero no se publicó hasta casi trescientos años más tarde (1879)¹⁰. Aunque la *Relación de la conquista del Perú*, también dirigida al soberano español, se escribió en 1570, permaneció inédita hasta 1916¹¹. El olvido a que fueron sometidas las tres obras apunta hacia los mecanismos de colonización operantes en la América virreinal y a su vez muestra cómo conquista y resistencia son procesos inconclusos —el modo de hacer la historia de estos cronistas indígenas implica la recepción y recodificación del patrón cultural hegemónico para darnos una versión diferente de los hechos—. Si bien la lucha organizada contra los invasores había cesado cuando Titu Cusi, Santa Cruz Pachacuti y Guamán Poma escriben, ellos impugnan, cada uno a su modo, las acciones de los conquistadores. Este planteamiento resulta en una versión contestataria de la historia: él señala la sobrevivencia de las estructuras

¹⁰ *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, ed. Marco Jiménez de la Espada (Madrid: Imprenta y Fundición de M. Tello, 1879). Citamos por esta edición. Hay tres reediciones más recientes de la obra: 1) *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, con anotaciones y concordancias de Horacio H. Urteaga, notas de Marco Jiménez de la Espada y la traducción al castellano de los himnos en lengua quechua, 9, 2.ª serie (Lima: Sanmartí y Cía., 1927); 2) la publicada por la Editorial Guaranía en Asunción, de 1950, pp. 207-281; 3) y *Crónicas peruanas de interés indígena*, ed. y estudio preliminar de Francisco Esteve Barba, BAE, vol. 209 (Madrid: Gráficas Norte, 1968), pp. 281-319.

¹¹ Su título completo es: *Instrucción del Inga don Diego de Castro Titu Cussi Yupangui para el muy Ille. Señor el Ldo. Lope García de Castro Governador que fue destes rreynos del Pirú, tocante a los negocios que con su Magd. en su nombre por su poder ha de tratar. La qual es ésta que se sigue*. Fue publicada como *Relación de la conquista del Perú*, notas biográficas y concordancias textuales de Horacio H. Urteaga, biografía de Titu Cusi Yupanqui por Carlos A. Romero (Lima: Sanmartí y Cía., 1916). Hay una reedición más moderna a cargo de Francisco Carrillo (Lima: Ediciones de la Biblioteca Universitaria, 1973). Citamos por ella.

mentales andinas y prefigura la continuidad de la lucha contra el desarraigo tan bien captada por la literatura oral de la región¹². Este discurso mestizo surgido a contrapelo de los hechos configura la escritura peruana e hispanoamericana como espacio de lucha y resistencia.

Para comprender cabalmente el mensaje de este nuevo código es imprescindible acercarnos a sus emisores. Titu Cusi Yupanqui es hijo de Manco Inca II, líder del cerco del Cusco, quien después de su derrota traslada la corte imperial a Vilcabamba. Cuando el sucesor de Manco II, Sayri Tupac, abandona este refugio y pacta con los españoles (1557), Titu Cusi aísla a su medio hermano y heredero legítimo, Tupac Amaru, por «uti» o incapaz, y asume la *mascapaicha*. Desde Vilcabamba continúa atacando a los españoles. Vale destacar que durante su reinado surge un movimiento mesiánico e insurreccional (1565), el *taqui ongoy*¹³, cuyos seguidores querían establecer el incanato asentándolo sobre una base religiosa cuyas deidades serían las *huacas* principales o generales que enviaban sus mensajes directamente al Inca de Vilcabamba. Cuando las guerrillas y la rebelión fracasan, recomienza la diplomacia. Como resultado, para 1566 el Inca de Vilcabamba permite la entrada del fraile Marcos García en sus territorios. Este agustino, quien más tarde abandonó el reducto incaico disgustado con Titu Cusi y sus costumbres paganas, ayuda al monarca en la composición y redacción de su *Relación de la conquista del Perú*. Aunque iletrado, el penúltimo Inca reconoce la importancia de la escritura en el régimen colonial; por eso no vacila en usar su poder para reclamar y acusar. Curiosamente, desde el principio de su *Relación*, el Inca insiste en su ascendencia real. Es nieto de Guaina Capac e hijo de Manco Inca Yupanqui, «señores naturales que fueron de los rreynos y prouinçias del Pirú» (p. 11). Más adelante agrega: «Y podrá su Sa. dar la dha. relación siendo dello seruido, por esta vía, començandolo primer por quien yo soy, é cuyo hijo, para que le conste a su magd. más por estenço la rrazón que arriba he dho. para gratificarme» (p. 12). Titu

¹² Véase *Poesía y prosa quechua*, prólogo de José María Arguedas, selección de Francisco Carrillo, 2.ª ed. (Lima: Ediciones de la Biblioteca Universitaria, 1968), especialmente la sección de «Poesía Folklórica» (pp. 52-60), donde el sentimiento de desarraigo aparece en buen número de poemas, en su mayoría cantos de ausencia y amor.

¹³ Luis Millones, «Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taki Ongoy» y «Nuevos aspectos del Taki Ongoy», en *Ideología mesiánica del mundo andino*, ed. Juan M. Ossio (Lima: Ignacio Prado Pastor, 1973), pp. 85-93 y 97-101. Sobre los Incas de Vilcabamba, véanse dos importantes estudios de George Kubler, «A Peruvian Chief of State: Manco Inca (1515-1545)» [*Hispanic American Historical Review*, 24 (1944), pp. 253-276], y «The Neo-Inca State (1537-1572)» [*Hispanic American Historical Review*, 27 (1947), pp. 189-203].

Cusi no es el legítimo heredero de Manco II; sin embargo, lo reitera a cada oportunidad en su *Relación* porque está consciente de que en la sociedad colonial si se carece del linaje apropiado es necesario inventárselo. Estar desprovisto de una ascendencia que valga es ser nadie. Por eso la *Relación* vocea la legitimidad que el Inca no tiene, por ella es alguien; con ella impugna y ataca.

Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua es de origen colla¹⁴. El mismo se identifica al comenzar su relato: «Yo, Don Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, cristiano por la gracia de Dios Nuestro Señor, natural de los pueblos de Sanctiago de Hananguaygua y Huringuaiguacanchi de Orcosuyo, entre Canas y Canchis de Collasuyo, hijo legítimo de Don Diego Felipe Condorcanqui y de Doña María Guayrotari...» (p. 231). Tanto el uso de Yamqui, tratamiento dado a los más nobles pobladores del Collao, como el de Pachacuti, nombre del Inca conquistador de esas ricas provincias, así como el uso de Don, refuerzan la triple nobleza —colla, inca, española— que el autor se atribuye. Antes de comenzar su relato, Santacruz Pachacuti escribe «Jesús María»; en su relación reitera que tanto él como sus antepasados son «cristianos profesos» (p. 231). Las repetidas alusiones a la religión suya y de sus ascendientes —«todos caçiques principales que fueron en la dicha prouincia y cristianos profesos... Como digo, fueron los primeros caçiquez que acudieron en el tambo de Caxamarca á hacerse cristianos...» (pp. 231-232)— nos hacen concluir que el autor conoció desde niño la fe de los conquistadores. Como el texto está anotado por el tristemente célebre visitador de idolatrías, Francisco de Avila, y se encuentra con otros manuscritos de su colección¹⁵, no sería del todo desacertado suponer que éste haya sido escrito a pedido de él para probar las behertrías de los indígenas en apoyo de sus tesis. Tampoco sería raro presumir que Santacruz Pachacuti participara en las luchas contra los idólatras en capacidad de intérprete. Ya sabemos que en las campañas de 1566 y 1570 Cristóbal de Albornoz se valió de los servicios de otros indios ladinos, Guamán Poma de Ayala y el fiscal Juan Cocha Quispe¹⁶.

Quizá de los tres cronistas el de más difícil presentación sea el autor

¹⁴ Los aymara hablantes collas habitaron el noroeste del lago Titicaca. Fueron conquistados por el Inca Pachacuti e incorporados al imperio conservando su organización.

¹⁵ Jiménez de la Espada, «Carta al Excmo. Sr. D. Francisco de Borja Queipo de Llano, Conde de Toreno» (*Tres relaciones*, p. xlv).

¹⁶ Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y colonia)*, traducción de Albor Maruenda (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977), pp. 284-285.

de la *Primer nueva corónica y buen gobierno*, pues en su discurso se engrandece de forma a veces insostenible por la escasa evidencia documental que hasta hoy tenemos de su biografía. El cronista entronca su linaje con los Yarovilca de Huánaco, región conquistada por los Incas y parte del Chinchaysuyu. Los padres del autor, Guamán Malqui de Ayala y Juana Curi Oollo, se presentan como de distinguida prosapia. El autor detalla la importancia de sus ascendientes y explica cómo tanto su abuelo como su padre fueron «segunda persona» del Inca y del rey español:

Y ancí fue segunda persona y su bisorrey del *Ynga* en todo este rreyno, príncipe, excelentísimo señor, duque de Alua de la casa de Ayala, la fuerza de la magestad del *Ynga* y después del rrey enperador y del rrey don Phelipe el segundo y el terzero... (III, 1038).

También aclara por qué a su padre le fue concedido el apellido Ayala: en la batalla de Guarina (1547), el noble curaca le salvó la vida a Luis Avalos de Ayala, quien en agradecimiento le otorgó su apellido (I, 16-17). Si bien varios de los datos sobre él mismo dados por Guamán Poma son incorrectos¹⁷, ello se debe a que en toda ocasión el autor intenta realzar su genealogía, conocimiento y valía en la sociedad colonial. Por eso no sorprende cuando concluye autodenominándose príncipe (III, 1188). El deseo de Titu Cusi, Santacruz Pachacuti y Guamán Poma de elevarse socialmente, de probar su sabiduría, de detallar y enmendar su genealogía y cargos, prueba cuán vivamente sintieron los antiguos peruanos de cualquier sector social el desplazamiento y por qué los andinos visualizaron el orden colonial como «pachacuti» [ruina común, cisma]: en la nueva sociedad, los antiguos linajes basados en la casta y la herencia no contaban. De ahí la urgencia de crearse una prosapia relevante para el Perú virreinal y de enmendarla y elevarla aun mintiendo. Por eso la afirmación de Rolena Adorno sobre Guamán Poma es acertada para los tres cronistas indígenas: «To force oneself to be heard in this world turned-upside-down, one must be what one is not»¹⁸.

De la misma forma que los tres cronistas indígenas se crean una diferente y atractiva persona literaria, también cada uno reordena y recrea la historia andina para ofrecer su visión diversa y polémica de ella.

¹⁷ Porras Barrenechea desmiente sus largas andanzas así como la intervención de Avalos de Ayala en la batalla de Guarina. Véase su *El cronista indio Felipe Huamán Poma de Ayala* (Lima: Ed. Lumen, S. A., 1948), pp. 14-16 y 30-31.

¹⁸ «Waman Puma de Ayala 'Author and Prince'» [*Review*, No. 28 (January-April 1981), p. 15].

~PREGUNTA EL AUTOR MAVILAVAIACHAMITAMA



pregunta autor

y mu esta

Guamán Poma, elegantemente vestido, charla con el consejo real del Tawantinsuyu (I, 338).

PREGUNTAS V.M. RESPUESTAS DON PHELIPE ELECTOR



presenta personalmente el autor la cronica a su majestad sacra.
 Una conversación imaginaria entre Guamán Poma y el soberano español, a quien le presenta su crónica (III, 897).

En la *Relación de la conquista del Perú*, Titu Cusi intenta legitimar su derecho al gobierno del Inca y resaltar el linaje real de sus antepasados (p. 13). Para hacerlo contrasta la bondad de Manco II con los abusos de los invasores; detalla las injusticias de los Pizarro y la muerte del Inca a manos de españoles, a quienes había protegido —eran almagristas— y tratado «como si fueran sus hermanos propios» (p. 111). La crónica otorga presencia histórica a una sociedad compleja y llena de intrigas, muy diferente a la descrita en historias coetáneas. El despliegue de acontecimientos protagonizados por los antepasados del autor deja entrever que el cerco de Cusco y Lima, las guerrillas lanzadas desde Vilcabamba, así como su propia desconfianza, son *reacciones*. La narración explica su porqué, pues «dará a entender á su Magd. la razón por dónde yo [Titu Cusi] agora estoi con tanta necesidad en estos montes, en los quales me dexó mi padre con ella al tiempo que los españoles le desbarataron y mataron» (p. 13). También aclarará «por estenso... la manera y cómo y en qué tiempo los españoles entraron en esta tierra del Pirú, y el tratamiento que hicieron al dh. [Manco Inca]... hasta darle la muerte» (p. 13). Sin presumirlo, el enfoque directo y la especificidad de propósito de la *Relación* la dibujan como el desmentido de la historia oficial. Si a esto añadimos el asombro indígena que tiñe la crónica, entendemos por qué su escritura, en tanto se ofrece como verdad, perfila otros culpables. No asombran ni la urgencia del reclamo ni la necesidad de ser escuchado de Titu Cusi, aunque por ellos se obvia la historia completa de la dinastía incásica para contar hechos más recientes reclamantes de explicación y solución. Lo que el cronista omite y resalta es consecuente con el punto de vista indígena predominante en la *Relación*: los verdaderos culpables del caos en el Perú no son ni sus habitantes ni los miembros de la dinastía real, sino los extranjeros. Ellos, contra toda norma, vilipendiaron a quienes los creyeron dioses. De ahí la respuesta —reacción— andina. Así, Titu Cusi polemiza, encubre y defiende su persona y su pueblo. Pero tanto su vida como su muerte, de la que se acusó a un fraile catequizador más tarde torturado y ultimado por no poder resucitar al penúltimo Inca, indican cuán separadas estaban las dos culturas.

Que la *Relación de antigüedades deste Reyno del Pirú* polemiza en varios niveles sobre la historia y cultura andinas ya ha sido notado en estudios recientes¹⁹. En su discurso, Santacruz Pachacuti recalca su adhe-

¹⁹ Véanse Salomon y Regina Harrison, «Modes of Discourse in the *Relación de antigüedades deste Reyno del Pirú*», ponencia presentada en la sesión «Indigenous Chroniclers of the New World Conquests». Véase la nota 9.

sión al catolicismo, así como la descendencia de los «naturales» del Tawantinsuyu de Adán y Eva (p. 209). Como otros teóricos de la época, intenta probar que los andinos sí reconocían a un dios único y verdadero tal y como lo había predicado algún apóstol (San Bartolomé, Santo Tomás) en su visita a tierras americanas (pp. 234-235)²⁰. Para el autor, la experiencia religiosa que europeos y antiguos peruanos plasma en su diálogo con la divinidad es central al relato. Por eso destaca cómo se establece esta comunicación en su mundo y el sentido ritual de actos y palabras. Efectivamente, «[Santacruz Pachacuti] vindicates Andean 'vertical' discourse ... by framing it in a *historia*-like retelling of American myth, whose chronological, and causal freight so palpably parallels Old World sacred history, that it can serve as a higher-order bridging construct»²¹. Para efectuar esta reivindicación el autor incorpora a sus escritos segmentos culturales completos; el ejemplo más notable son las oraciones a los dioses reproducidas enteramente en quechua²². Pero la naturaleza polémica de esta *Relación* no se reduce exclusivamente a lo religioso. Los once soberanos del Tawantinsuyu presentados por Santacruz Pachacuti constituyen ejemplos emulables. Además, tienen la obligación de «dejar ó nombrar gouernadores rectos en la ffee y ño codiciosos ni descuydados ... porque todas las cossas, assí espirituales y temporales, consiste en un gouernador...» (p. 294). Que el Perú de su época es otro del Incario o de los primeros años de la colonización; lo prueba bien el lamento con que el autor cierra su *Relación*: «[Fray Vicente Valverde] no estaua desocupado como los sacerdotes de agora; ni los españoles por aquel año se aplicaua á la sujeción de enterés, como agora; lo que es llamar á Dios, abía mucha diboçión en los españoles, y los naturales eran exhortados de buenos exemplos» (p. 328). La conclusión de Santacruz Pachacuti, indio ladino y probablemente del grupo del extirpador de idolatrías Francisco de Avila, sugiere desorden y caos —los tiempos donde el comportamiento ejemplar era la norma han dejado de ser—. Que el Incario y los primeros años de la colonización sean épocas modelos muestra su pesimismo y también su decepción con la administración seglar y eclesiástica de sus años. La criticada «algarabía indiana»²³ de la *Relación* se desdibuja: la inserción de himnos completos en quechua, el cambio de códigos y la sintaxis vacilante muestran la

²⁰ Sobre el mito de las prédicas de los apóstoles en el Nuevo Mundo, véase Duviols, pp. 56-70.

²¹ Salomon, Ms. p. 11.

²² Salomon, Ms. pp. 12-13.

²³ Jiménez de la Espada («Carta...», *Tres relaciones*, p. xlv).

lucha del autor con la lengua²⁴, pero sobre todo su deseo de configurar a través de la escritura una visión auténtica de su cultura y de la religión andina.

La *Primer nueva corónica y buen gobierno* ofrece la visión más polémica de la conquista y primeras décadas de la colonización. Su mismo título apunta su naturaleza contestataria. La primera parte —*Primer nueva corónica*— implica la improcedencia de crónicas anteriores porque ellas repiten con intención justificadora y europeizante la historia del Inca y de la conquista; la segunda parte —*buen gobierno*— señala que el gobierno, efectivamente, es malo y debe ser reemplazado por el modelo expuesto por el autor²⁵. Leer el texto de Guamán, mirar y entender sus dibujos es comprender «la manera como un indio del Perú hacia 1600 vive la dominación española, cómo la interpreta y cómo reacciona partiendo de los esquemas mentales y de las nociones propias de su cultura»²⁶. Ya sabemos que, sirviendo de «lengua», el cronista recorre partes del virreinato de Nueva Castilla²⁷. Durante su vida y viajes, Guamán Poma pudo sentir y observar la opresión indígena. Por eso nos dice que escribir su obra, relatar las irremediables desgracias de los suyos, «es llorar» (III, 983). Una vez desaparecido el Inca, el universo queda en caos; es el «mundo al revés». Guamán Poma escribe precisamente para informar a Felipe III de esos males. Cuando sus noticias lleguen al soberano español, éste restaurará el orden perdido. Su crónica entonces se convierte en cifra y clave del pasado y porvenir indígenas²⁸. El modelo incaico orienta la visión del mundo del autor, y basado en él sugiere reformas y un plan específico para llevarlas a cabo. Como bien ha dicho Wachtel: «Guamán Poma quiere transformar la sociedad en que vive, restaurarla dentro de su orden justo; quiere, en resumen, abolir la dominación colonial: su utopía conduce a la rebelión»²⁹.

²⁴ Sobre este problema, y específicamente en relación a Guamán Poma, véase el interesante ensayo de Jorge L. Urioste «The Spanish and Quechua Voices of Waman Puma» [Review, No. 28 (January-April 1981), pp. 16-18].

²⁵ Luis Alberto Sánchez, *La literatura peruana: derrotero para una historia cultural del Perú*, 4.ª ed. definitiva (Lima: P. L. Villanueva, s. f.), I, p. 268.

²⁶ Nathan Wachtel, «Pensamiento salvaje y aculturación: el espacio y el tiempo en Felipe Guamán Poma de Ayala y el Inca Garcilaso de la Vega» (*Sociedad e ideología: ensayos de historia y antropología andinas*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1973, p. 167).

²⁷ Véase la nota 17 y también Abraham Padilla Bendezú, *Huamán Poma, el indio cronista dibujante* (México: Fondo de Cultura Económica, 1979), pp. 53-77.

²⁸ Wachtel, p. 225.

²⁹ Wachtel, p. 228. No es por azar que Miguel León Portilla califica la *Primer nueva corónica y buen gobierno* como «la más importante y auténtica relación

CONQVITA EL PRIMERE ENBAIADOR DE VASCARINGA ALEBAIADOR DELEPERA



mo^o son mar tinguman
 al ex. s mal q' xuyala uirey ysq'a
 d'apu son del ynga del reyno
 p'bin el pe

götrab pizarro
 den g' mal magro

Se dice en pas el rey emperador de castilla y de francia
 caterra des reyno del peru uascano y yngale x'ltimo
 con su lugar fue sugereu de persona y su bi'orey ayda año

Guamán Malqui, padre del autor de la *Primer nueva corónica y buen gobierno*, da la bienvenida a Francisco Pizarro en Tumbes como «segunda persona» del Inca (II, 348).

Tanto Santacruz Pachacuti como Guamán Poma describen la visita de algún apóstol encargado de evangelizar antes de la llegada de los europeos, juicio importante en la literatura que refuta el derecho de los españoles a la conquista³⁰. Pero el indio escritor y dibujante va más allá en uno de los temas centrales de su crónica: no hubo conquista. Los indios no lucharon: «Los dichos comenderos no se puede llamarse comenderos de yndios ni conquistadores por derecho de justicia porque no fue conquistador de los Yndios, cino que de buena voluntad se dio de pas a la corona rreal cin alsamiento» (II, 564). Para subrayar su aserto, contrasta la conquista del Perú con la resistencia ofrecida por los araucanos (III, 971-972). La intención del autor es obvia: si la tierra no fue conquistada, los invasores no tienen derecho al señorío. Por eso comenta: «Y acá aués de conzederar y acauar con esto. Que no hay comendero ni señor de la tierra cino son nosotros propetarios lexítimos de la tierra por derecho de Dios y de la justicia y leys. Quitando al rrey que tiene derecho, no hay otro español. Todos son estrangeros *mitimays*, en nuestra tierra en nuestro mando y señorío que Dios nos dio» (III, 972).

En suma: cuando los cronistas indígenas escriben, transmiten la historia desde su punto de vista, dando una visión contradictoria y polémica de los hechos, donde la escritura y el mismo acto de escribir se configuran como lucha y resistencia. Paradójicamente, la génesis de sus relatos es una asunción de lo irremediable: la importancia del signo, cifra y clave de la cultura hegemónica. Sin embargo, estos textos rescatan esa otra versión de la historia que la cultura dominante se esfuerza por borrar. Ellos son contemporáneamente revolucionarios por vincularse al proceso de descolonización que nos compele a rescatar y asumir el mundo negado. Si bien Raúl Porras Barrenechea vaciló al ubicar la crónica indígena —«no es castellana pura ni tampoco quechua»³¹—, hoy sí podemos justipreciarla nosotros; ella es pieza clave en el proceso de resistencia cultural y en la lucha por reconstruir la personalidad histórica de «Nuestra América».

indígena acerca de la conquista del Perú», en *El reverso de la conquista: relaciones aztecas, mayas e incas* (México: Joaquín Mortiz, 1964), p. 121.

³⁰ Rolena Adorno, «Las otras fuentes de Guamán Poma: sus lecturas castellanas» [*Histórica*, 2, núm. 2 (1978), pp. 137-158].

³¹ *Los cronistas del Perú (1562-1680)* (Lima: Sanmartí y Cía., 1962), p. 436.