

El tratamiento sobre los indios cristianos en *Nueva corónica y buen gobierno* de Guaman Poma

The Treatment of Indigenous Christians in the First New
Chronicle and Good Government of Guaman Poma

Miguel Angel Angulo Giraldo*

⟨Abstract⟩

The present research analyzes the various indigenous peoples that Guamán Poma presents in the chapter “About the indigenous Christians from this kingdom” in *The First New Chronicle and Good Government*. It begins identifying three main aspects: different classifications, appreciations and characterizations of indigenous; the way in which the Andean world and the Spanish Christian world are connected in the colonial structure; and the narratives about the Indian identity to the extent that the worlds described allow new reconfigurations of being an Indian from and in relation to the “other” Spanish.

Key Words: Indigenous Christians, Viceroyalty, Perú, Alterity,
Identities

* Estudiante Maestría Interdisciplinar en Estudios Latinoamericanos Universidad Federal de Integración Latinoamericana (UNILA)

I. Introducción

Felipe Guamán Poma de Ayala, indio ladino autor de *Nueva coronica y buen gobierno*, ha sido estudiado durante el s. XX y XXI con posiciones diversas que analizan las dinámicas andinas y españolas dentro de los textos y dibujos que aparecen en su obra. En la variedad de estudios el debate ha estado propuesto por las consideraciones acerca de un sincretismo cultural de un sujeto colonial e híbrido en el tránsito del s. XVI e inicios del s. XVII.

En este texto, nos proponemos hacer una crítica renovada ante la propuesta de Quispe Agnoli (2006) acerca de la incorporación de alteridad e identidad donde los límites son borrosos y “las diferencias entre los sujetos – que se plantean como opuestos y enfrentados en el pensamiento occidental – se disipan” (2006, 264). Este texto asume que esa incorporación de los otros en la narración del capítulo sobre los indios cristianos de este reino evidencia la síntesis como una forma de resistencia que necesita de la construcción de una identidad fija – aunque variable- que permita incorporar al otro en la medida de las necesidad del tiempo que se vive.

La metodología consiste en el análisis del contenido presente en el capítulo mencionado cuyo alcance es de nivel descriptivo, el cual nos permita identificar las construcciones identitarias que se establecen desde los indios y en relación con los españoles que aparecen en la narración de Guamán Poma de Ayala como reflejo de las caracterizaciones sociales y culturales del Virreinato del Perú durante el siglo XVI y XVII.

II. ¿Por qué volver a mirar a Guaman Poma y reencontrarnos con las narraciones de y sobre los sujetos indios?

Felipe Guaman Poma de Ayala es en líneas generales un sujeto “híbrido”, en tránsito, el cual está en un espacio social donde el sujeto colonial empezaba a distinguirse y narrarse como parte de esencialmente dos matrices culturales: una española cristiana y una india andina.

En el tránsito en el que el autor escribe *Nueva corónica y buen gobierno* podemos notar su texto como un “foro de disputas culturales e históricas y el resultado de las mezclas culturales” (Quispe-Agnoli 2006, 20), con el objetivo de encontrar allí las apropiaciones y reapropiaciones que forman parte de la enunciación sobre un “otro” que aparece y desaparece en tanto Felipe Guaman Poma de Ayala se identifica o deslinda de ser parte de esa construcción de sujetos a los que narra y de los cuales desciende: los indios.

Es en la formación cultural hispano y andina del autor donde se evidencian las lógicas y las rupturas que recorrían las vidas de grupos de sujetos de fines del s. XVI e inicios del s. XVII, a partir del determinante encuentro cultural que empezó con la llegada de Colón a América en 1492 y donde las preguntas -desde los indios hacia los españoles y viceversa- por la identidad y la otredad aparecerán y seguirán apareciendo¹⁾.

1) La pregunta de los españoles acerca de los americanos guardaba menos relación con el ser del otro -a quien ya consideraban humanos desde el primer contacto, puesto que creían haber llegado a las Indias Occidentales- y se acercaba más al plano

La pregunta por la identidad de los sujetos coloniales en el s. XVI, en líneas generales, permitió establecer las posiciones que ejercerían estos frente al nuevo sistema político colonial:

La exigencia de definir el carácter del otro es el auto-reconocimiento por el sujeto de la necesidad de fijar sus propios límites. Como proceso cultural, la creación de la alteridad parece ser una exigencia y una inevitabilidad del sujeto, sea este colonizador o colonizado. Los discursos creados sobre -y por- el sujeto colonial no nacieron sólo con el deseo de conocer al otro sino por la necesidad de diferenciar jerárquicamente el sujeto del otro: el colonizador de las gentes que había tratado de someter y, al contrario, el colonizado de los invasores que lo querían sojuzgar. Vista así, la alteridad es una creación que permite establecer y fijar las fronteras de la identidad (Adorno 1988, 66-67).

En ese proceso, el nacimiento del "indio" como clase social unificada implicó una homogeneización de las diferencias preexistentes al contacto colonial articuladas desde los ayllus (comunidades andinas) en relación al sistema administrativo incaico que pese a imposiciones de lenguas y ciertas creencias, permitía diversidades culturales locales en mayor o menor grado. En esa construcción del "indio" como unidad se puede notar también las apropiaciones que los andinos hicieron de esta idea de colectividad - un "yo" más amplio y diverso internamente- con el fin de diferenciarse del otro pero también de resistir.

sociocultural, es decir, a si los indios "podían ser convertidos en súbditos, cristianos, fuerza de trabajo, (o) cuáles eran en cada caso sus derechos y obligaciones y cuáles las de sus conquistadores y administradores españoles" (Krotz 2002, 199).

Estos aspectos de la otredad y la identidad como parte constitutiva de la relación de los indios y los otros cobran una mayor relevancia en la narración de este autor por su condición de indio letrado²), es decir, un indio que aunque en tránsito, es decir, reconociéndose como parte de dos tradiciones “opuestas”, se apropia de la escritura en español para una narración que toma en cuenta a esa unidad andina categorizada como “indio” durante la colonia que no había tenido un enunciador propiamente andino.

Si en algunas narraciones coloniales se tendía a identificar en este “otro” un actuar receptivo y pasivo frente a la situación colonial, leer al indio - como sujeto activo que se construye en la historia - y a los indios - como las voces andinas que aparecen y desaparecen en la narración del autor - en *Nueva corónica y buen gobierno* constituirá un escenario privilegiado para definir una mirada alterna de apropiaciones y sincretismos en construcción constante.

1. Guaman Poma, un narrador legítimo

Con *Nueva corónica y buen gobierno*, el autor busca evitar la desaparición de la sociedad indígena a través de la narración de la situación violenta de la Colonia y la desestructuración y reconfiguración de las posiciones de los indios - los que descendían de las *panacas* reales, los indios comunes y los de posiciones intermedias - durante la Colonia. Esta

2) Destaca Adorno (2001, 182): “Guaman Poma habría sido llamado ‘indio ladino’ (un andino nativo familiarizado con la lengua y la religión europea), aunque él nunca aplicó este término colonialista cuando se refería a sí mismo, sino más bien cuando describía a otros”.

narración parte de una consideración: Felipe Guaman Poma de Ayala ve en la conquista un nuevo *pachacuti*, un nuevo periodo de renovación (denominado *pachacutiruna*), un periodo más a los cinco que configuran las edades de los indios (Ossio 1977).

En Felipe Guaman Poma de Ayala debemos considerar dos cuestiones principales referentes a su posición privilegiada en el contexto colonial. Por un lado, la ascendencia de dos dinastías reales, la de los incas y la de los yarowilcas allaucas huánuco: “la madre de Guaman Poma fue descendiente de la panaka que tendría por ancestro común a Túpac Yupanqui... el padre de Guamá Poma - Martín Mallqui de Ayala, de estirpe yarovilca- figura en la crónica como importante aliado de los españoles durante las primeras décadas de la conquista” (López-Baralt 1988, 69).

Por otro lado, su condición de indio principal que permitía que sirviera regularmente como testigo e intérprete, función que según Adorno (2001) lo hacía llevar el título “don” antes de su nombre para ser “reconocido en calidad de cacique o indio principal”; pero donde cabe cuestionarse si no es ese carácter de indio principal como labor la que el propio autor busca otorgarse en un texto dirigido ante el Rey de España.

La legitimidad del autor como productor de mensajes es ratificada cuando este se caracteriza como apóstol de Cristo, que recorre el mundo y vigila el cumplimiento de las leyes, lo cual lo hace primeramente un sujeto cristiano que se reconoce como hijo de Dios - como los indios de este reino que son presentados en su obra -; y que encuentra en la escritura una forma de hacer patente un rol de predicador cristiano.

Acompañado de esta fuerza cristiana de la que se apropia Guaman Poma,

un segundo aspecto que convive en su legitimación narrativa está en su presentación como un *quipucamayoc* y *quilcacamayoc* andino. Un *quipucamayoc* (que en quecha se entiende como “quien hace hablar los quipus”) refiere a un personaje de la nobleza que está capacitado para llevar la contabilidad sobre cuestiones administrativas mediante los quipus (conjunto de cuerdas con nudos); mientras que un *quilcamayoc* hace referencia a un sujeto capacitado para reproducir signos o símbolos gráficos a través de un tipo de escritura:

Huamán Poma de Ayala, quien escribe probablemente antes que Montesinos, dice que al secretario del Inca le llamaban incap simin quipococ y que los secretarios de los alcaldes de corte tenían quipus de colores teñidos y se llamaban quilcacamayoc o quillauta quipoc. En los dos últimos casos, en que se emplea la voz quilca, ésta aparece unida a la idea de signos escritos a la vez que a una presencia de colores o pintura. Esta misma alusión se recoge en la tradición popular oral (Porrás Barrenechea 1999, 131).

La convergencia de ambas matrices culturales que legitiman en el autor su propio relato dejan notar en su obra un espacio de síntesis y diferenciación de dos orillas culturales de un mismo gran río histórico narrativo: la colonia peruana de fines del s. XVI e inicios del s. XVII.

Vale destacar finalmente que Guaman Poma ejercía cargos dentro de la estructura colonial administrativa lo que facilitó el dominio y conocimiento de la realidad colonial. Así, acompañó a Cristóbal de Albornoz en las visitas a la región de Lucanas (Ayacucho - Perú) entre la década de 1570 a 1580 como asistente nativo, cuyo rol consistía en registrar las idolatrías cometidas

por los indios y servir de traductor entre quechuahablantes e hispanohablantes.

2. De las prácticas constitutivas de los indios

El análisis del capítulo “De los indios cristianos de este reino” de *Nueva corónica y buen gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala se realizó a partir de la clasificación que presenta el facsimil digital del manuscrito original realizado por la Biblioteca Real de Dinamarca (Gl. kgl. S. 2232, 4^o) que está disponible en: www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm. Se tomaron en cuenta las menciones a los indios y las indias de manera directa, así como las diversas adjetivaciones y valoraciones que sobre ellos se realizan, considerando las atribuciones realizadas al grupo social propio y externo con el cual Guaman Poma se va identificando a lo largo de su narración.

Un primer hallazgo es que en lo analizado, la cantidad de menciones referidas a los indios es seis veces mayor a la de las indias (345 a 60, respectivamente), por lo que son los hombres de origen indio sobre quienes más se habla, incluso cuando en muchos casos se refiere a “indios” como un sustantivo colectivo.

En general, el texto muestra ciertas categorías de sujetos “indios” que responden a cuatro condiciones que dividirán a los indios: su procedencia geográfica, su condición laboral durante la colonia, sus oficios o las tareas que ellos realizan, y los malos hábitos que practican.

En el capítulo analizado, aparece una larga lista de espacios geográficos, los cuales según Felipe Guaman Poma de Ayala permiten clasificar a los indios en 4 tipos diversos: los yungas, los chunchos, los chiruanays³) y los

“otros” indios (el autor no les otorga una referencia especial a estos pero se incluyen aquí los Uancabilcas, Pomatambos, Poquinacollas, Chinchaycocha, Quito, Cunticuallaua, Uachimi yunga, Orocolla).

La clasificación por zonas permite, además, caracterizar a los indios de acuerdo con características fenotípicas distintas a las de los otros. Así, los indios yungas son blancos y gentiles hombres; los indios chunchos son tan blancos como los hombres de España; los indios chiriuanaes, morenos altos; y esos “otros” son morenos, estéticos, sociales y de feas proporciones.

Respecto de las condiciones laborales de los indios, el autor las clasifica según 3 tipos de trabajos: los mitayos, las chinaconas (criadas) o los yanaconas (criados), y los indios comunes. Los indios mitayos eran, básicamente, quienes realizaban la labor de mita -una apropiación colonial del trabajo en favor del Inca que se realizaba el incanato-; mientras que los yanaconas podían ser artesanos, criados de baja o alta condición, servidores de caciques o simplemente trabajador de la tierra del español, como se le designó desde el siglo XVI al trabajador personal no calificado que cumplía trabajos sobre todo en encomiendas, haciendas y en las minas.

Una diferencia resaltante de los indios yanaconas con los mitayos y los indios comunes era su acceso a ciertos beneficios como casas o terrenos, además de algún pequeño rebaño. Esta posibilidad de tener condiciones

3) Los indios yungas (o de la sierra) eran de las zonas de Guánoco, Guayllas, Chicccay, Cajatambo, Guanca, Changa, Aymara, Canari, Quispillacta, Uayro, Parinacocha, Pacaje, Andamarca, Lucana; los indios chunchos (también llamados antis o de las montañas) eran los indios de Chachapoyas de la selva de Perú; y los indios chirihuanays (arcauallo y uarmiauca) son de las zonas de Inga Yunga, Yauyo, Chaclla, Picoy, Cayampi, Angara, Cana, Tanquiua, Quichiua Cuzcoconde, Arequipaconde, Colla, Pacaje, Tanqueua, Callauaya, Charca, Chuui.

mejores que las de los otros indios generaba que, como destaca Escobari (1976, 58), "al no estar vinculados a su comunidad o ayllu, se adaptaron rápidamente al español y le sirvieron. Quizá por eso el mundo hispánico los identificó como sirvientes que buscaban evadir el tributo y la mita, sirviéndoles en lo que quisieran".

La siguiente categoría se refiere a los oficios o las tareas relacionados a los indios, es decir, a las acciones que pueden desarrollar ellos dentro de la sociedad colonial. Los oficios que pueden desarrollar los varones indios son: cantores, músicos, organistas, escribanos, teniente de corregidor, alcalde mayor, alcalde ordinario, alcalde de la Santa Hermandad, alguacil mayor y menor, regidor, contador mayor y menor, saben disparar, saben jugar -como español-, jinete, domadores, sabe latín y romance, maestros de artificios, pintores, entalladores, sastres, dorador, estofador, bordadores, zapateros, carpinteros, canteros, albañil, herradores, herreros, silleros, plateros, olleros, tejeros, labrador, podadores, arrieros, rescatadores mercachifle, tejedores, obrajes, cumbicamayo, fiscal mayor y menor, pueden bautizar, cirujanos, barberos, oficiales, pastores, astrólogos filósofos, sirvientes, tributarios, etc. Mientras que las indias pueden aprender a leer, escribir, saber música, saber labrar, coser, ser lavanderas, panaderas, cocineras, despenseras, etc.

La serie de labores incluye desde actividades netamente manuales y practicas hasta algunas espirituales y de carácter político-administrativo, es decir, el indio puede realizar cualquier actividad y está predispuesto a aprenderla si es que no la conoce. Vale destacar que en el relato analizado el patrón de medida de las acciones que pueden realizar los indios está

condicionado por las acciones de los españoles, destacándose siempre la frase “tal cual el español”, es decir, que las acciones propias de ellos – que sólo ellos realizan-pueden ser apropiadas por los indios para su bienestar, ello tanto para los indios como para las indias – aunque se le otorga una mayor importancia a la labor de las indias, puesto que el autor menciona que “trabajan mejor que los hombres” (Poma de Ayala 2005, 675).

Sin embargo, el indio cristiano que narra el autor también tiene aportes únicos que lo ponen en un nivel diferencial de los propios españoles – no se destaca en el texto una apropiación inversa de los españoles sobre las labores propiamente indias –. Por ejemplo, los oficios de cirujano – de curar a los enfermos como tal – y de astrólogos que se destacan en los indios. En el primer caso, el autor valora la visión indígena de la curación basada en dos principios: lo frío y lo caliente, pues aunque es visto como hechicería por los curas, permite curar a los hombres: “a los propios indios les llaman hechiceros, no lo siendo, sino cristiano, antes conviene para el servicio de Dios y de su Majestad y bien de los pobres indios” (Poma de Ayala 2005, 676).

El valor en este tipo de medicina guarda relación con un principio de las sociedades amerindias respecto de la dicotomía frío-caliente, un principio que muestra la pervivencia de una práctica curativa nativa en la sociedad colonial como parte constitutiva del mundo andino del s. XVI y XVII⁴).

De igual forma, el autor destaca la sabiduría respecto del orden del

4) En un estudio realizado por Fernando Ortega se analiza las plantas y sus efectos fríos en la comunidad andina de Huarochiri, que clasifica las plantas para curar a partir del efecto que estas producen al ser ingeridas por los sujetos o al aplicarse en sus cuerpos calientes (Ortega 1980).

universo y de cómo, conforme este conocimiento, se ordena el mundo de los indios: para el sembrado de sus alimentos y el cultivo de los mismos, pero también para el orden de los días, los meses, los años, el tiempo, entre otros. En ese sentido, la cosmología india dentro de las prácticas de los sujetos indios coloniales es valorada como parte de ese ser indio al que Felipe Guaman Poma de Ayala refiere. Así, no es sólo un sujeto católico que debe seguir únicamente los preceptos y guías de su relación con Cristo, sino que es él también un escenario donde la cosmología andina aparece para adaptarse y readaptarse en el escenario del presente.

Por ejemplo, cita el caso de un astrólogo y filósofo andino de nombre Juan Yunpa del pueblo de Uchamarca Lucana, quien “conocía de las estrellas y del ruego del andar del sol, y de las horas y meses año, también tenía hora y le llamaba una hora suc uay cucuy, la semana hunca hunac, un mes sucquilla...Y para saber las horas y minutos dice el astrólogo que apunta muy de mañana el rayo del sol y la claridad se ha de ver de una ventana, la claridad adónde da” (Poma de Ayala 1980, 277).

Un punto de comparación interesante es que el aspecto médico y de astrología es también destacado como parte del conocimiento desarrollado por los incas en la obra *Comentarios reales de los incas* de Garcilaso De la Vega, donde se menciona logros como la contabilidad del año, de los solsticios y equinoccios, de los eclipses solares y lunares, así como la nominación de los meses; mientras que en la medicina aplicaron con certeza las hierbas medicinales.

La cuarta categoría, referida a los malos hábitos de los indios, toma en cuenta tres cuestiones: las indias putas y los indios borrachos, el trabajo de

los indios en las tierras y los hábitos idolátricos de ellos.

En lo primero, vale mencionar que las prácticas negativas de los indios son aprendidas; así los indios pasan a ser sujetos corrompidos por los malos españoles o los malos caciques o los malos curas, y se convierten en borrachos, infieles, descreídos, ladrones, cimarrones, delincuentes, etc. El patrón de comparación pasa a ser ya no directamente el sujeto español - como ejemplo de la máxima expresión de ciertas labores, como en el punto anterior- sino los indios del tiempo de los incas. Por ello, hay más indios borrachos durante la Colonia: “Como hay en esta vida más borrachos los dichos indios que de los antiguos, en tiempo del Inga no lo había ninguno ni jamás lo hubo por la buena justicia que había” (Poma de Ayala 1980, 248); e igualmente ocurre con las indias, quienes ahora se vuelven putas peores que “las negras” (1980, 243) pero que lo aprendieron de las mujeres españolas:

Como las dichas mujeres andan en públicos pecados y adúlteras putas, que por más bellaca y mala sin honra, anda con negros y mulatos en esta vida, ya no virgenes como en tiempo de los Ingas... Cómo de las dichas mujeres españolas aprendes y se enseñan las dichas indias de todos los vicios malos y apetitos y no hay remedio, antes recrece más daño por ser la tierra perdida sin justicia. (Poma de Ayala 1980, 256).

Un punto resaltante está en lo referido al consumo de la coca y la bebida que genera idolatría en los indios y las indias, principalmente porque hasta el más cristiano de ellos ve transformada su cristiandad y comienza a adorar a las huacas, conversar con el demonio y practicar la

hechicería.

Una gran parte del “desorden” de los indios en la sociedad colonial guarda relación directa con las acciones derivadas del consumo de chicha, vino, aguardiente y otras bebidas, sumadas al consumo de hoja de coca. Estas prácticas generaban que los indios, por ejemplo, fueran adúlteras y tuvieran sexo incluso con sus propios hermanos o padres (Poma de Ayala 1980, 258); y en los indios ocasionaba que se matasen entre ellos, que violaran hasta a sus familiares y que fueran idolatras.

Pero este “desorden” iba más allá: al matarse entre ellos los indios borrachos y con coca, los fallecidos no alcanzaban la confesión cristiana, lo cual los igualaba a “simples bestias que morían sin un perdón divino” (Poma de Ayala 1980).

¿Qué hacer contra la embriaguez y consumo de coca de los indios⁵⁾? Felipe Guaman Poma de Ayala hace recordar que en tiempo de los incas la borrachera era castigada con la muerte, sin embargo, durante la Colonia – donde la muerte no es un castigo en esa medida –, el combate contra la borrachera y el consumo de coca no ha logrado aún poner freno a esta práctica que amenazaba la mano de obra de los indios – al matarse entre ellos – y las formas tradicionales del ser cristiano – puesto que borracho y con coca el indio se convierte en idólatra y olvida el pacto con Dios –.

El autor recuerda que pese a los intentos del Virrey Toledo y del Marqués de Cañete que destruyeron las vasijas, herramientas y todo lo

5) Es importante también la recomendación que se da para los indios que pretenden acceder a cargos administrativos dentro de la Colonia respecto a la coca y las bebidas: “Guaman Poma también recomienda al indio pretendiente de cargo a más completa e perpetua abstinencia” (Varela 2013, 365).

relacionado a la producción de las bebidas, el vicio no ha podido ser controlado y eliminado. Por ello, se propone recrudescer los castigos ya no hacia los materiales que permiten la producción sino hacia los propios indios, con castigos corporales e incluso la muerte “sin testigo por borracha le sentencie y le castigue; y si lo mató, le ahorque luego, y el cuerpo lo dé a comer a los gallinazos como a bestia” (Poma de Ayala 1980, 258).

Una mirada interesante sobre la materialidad del vicio es presentada por Estenssoro (2003, 232, citado por Varella 2013, 360), quien menciona que:

(Guaman Poma) descarga casi la responsabilidad de la idolatría sobre la borrachera y la coca; no porque disculpa (a quien consume coca) (...) sino porque su diabolización le permite encerrar el demonio en objetos concretos con límites precisos aunque sus efectos diabólicos sean tales que anulen toda voluntad: quien se somete a ellos pierde el libre albedrío e toda su civilidad.

Este sentido de una materialidad externa que ocasiona el vicio en los indios retoma la idea de la bondad y cristiandad propia de los indios. Así, el mal, el vicio, no está en ellos de forma natural sino que llega a ellos en la mayoría de los casos por condiciones externas - enseñanzas - y objetos - como la bebida y la coca - .

Por ello, como destaca Varella (2013), el binomio de consumir bebida y comer coca aparece continuamente no solo en el capítulo analizado acá sino en todo el *Buen gobierno* (segunda parte de la obra completa) con la necesidad de reafirmar constantemente el daño que esta práctica ocasiona en los indios - porque ellos la reciben de forma pasiva - .

Respecto de la relación indio - tierra, Guamán Poma menciona que la

tierra de los indios les pertenece a ellos y que los tributos pagados derivados de la explotación de los españoles en estas tierras no guarda relación con el otorgamiento divino de estos espacios: “(del indio) las dichas tierras son suyas de posesión desde que Dios hizo el mundo” (Poma de Ayala 2005, 731). Por lo cual, reafirma que los indios no son esclavos puesto que ellos son hijos de los primeros padres: Adán y Eva. Pese a ello, el trabajo de los indios no debería desaparecer: “la dicha tasa debajo de conciencia no se puede llamar tributo ni tasa camayo a los indios porque no son esclavos” (Poma de Ayala 1980, 279) -, pero sí ser reducido por el bien de los propios indios.

El cambio en la condición del indio frente al nuevo sistema político, aunque garantizaba su vida como derecho mínimo - derivado de su valor como mano de obra -, imponía condiciones de explotación a ese sujeto que parecía defender, lo cual es parte de la denuncia de Felipe Guaman Poma de Ayala.

La idea de idolatría que también aparece en lo analizado permite la consideración de dos puntos: los indios son sujetos de prácticas idolátricas pero cristianos - es decir, cometen errores en la práctica pero son esencialmente cristianos -, y el castigo incaico frente a la idolatría - indica el autor que aunque el indio era “bárbaro” tenía una gran justicia puesto que castigaba la idolatría-. Sin embargo, pese a la época de prácticas idolátricas que han tenido los indios - señalados como el tiempo de los incas -, se han ya reencontrado con Dios luego de unirse con el Papa y la iglesia. Una unión que permite una religiosidad india - si entendemos religión en su origen latino de *religare*, de unión con la divinidad-, una

comuni3n entre Dios y los indios cristianos de este reino como refiere el autor.

III. Consideraciones y reconsideraciones sobre el indio en *Nueva cr3nica y buen gobierno*

Dos premisas bases permiten definir al indio cristiano que refiere Felipe Guaman Poma de Ayala en el texto analizado: la cristiandad plena como b3squeda y como una posibilidad del ser del indio peruano, y el aporte del mundo andino a la estructura del mundo del s. XVI y XVII.

En la mirada del autor, el indio debe ser sobre todo un sujeto que cumple completamente los preceptos cat3licos, al menos ese es el deseo que tiene de 3l. De esta forma, cuando vemos el texto analizado, los problemas que encuentra en la pr3ctica de los indios se refieren siempre a una cristiandad incompleta, a sujetos que no llegan a ser completamente cristianos porque sus pr3cticas idol3tricas les impiden serlo.

El sujeto indio antiguo - en un origen m3tico - es considerado por Felipe Guaman Poma de Ayala como fielmente cat3lico al ser hijo de Dios - el propio autor destaca que el primer indio que Dios puso en estas tierras era llamado Uari Uira Cocha (Poma de Ayala 2005, 689) -, condici3n que permite notar en 3l pr3cticas cristianas que mantienen la relaci3n estrecha con Dios.

Sin embargo, en la 3poca del imperio incaico y la Colonia, se ha corrompido a los sujetos indios. Este acto de corromper, de pervertir a los

otros tiene varios escenarios pero en todos ellos es el indio un sujeto pasivo que padece de las enseñanzas “malas” o “erradas” de los encomenderos, curas o españoles; siempre en una actitud paciente, nunca activa.

E igualmente son corrompidos por el demonio vivenciado en las huacas, hechicerías, entre otras: “Que los indios no se acuerdan de misa ni de la doctrina, ni de sermón los domingos, ni fiestas, ni pascuas porque el demonio, que ellos llaman supay curaca, le manda y le aconseja que no tenga temor de Dios y del padre” (Poma de Ayala 2005, 709).

Así, el sujeto indio es un sujeto donde el error frente al catolicismo, frente a las prácticas católicas, no le es “natural” sino que le es “enseñado”, y él lo aprende viendo, como aprende también las cosas “buenas” - todos los oficios citados líneas arriba los aprendieron de esa forma, a partir de verlos en la práctica - : “(Los yanaconas y chinaconas) antes no practicaban el mal porque no lo conocían, les fue enseñado por los españoles” (Poma de Ayala 2005, 717).

Incluso, uno de los valores más resaltantes de los indios: su misericordia divina - que los distingue de otros grupos sociales del mundo, como moros e indios de México, y cuya práctica consistía en dar de comer y de beber al necesitado dentro de cada ayllu⁶) - ya no puede realizarse por las malas enseñanzas y las malas prácticas que realizan.

Por ello, para Guaman Poma la única categoría social legítima por ser cristianos tanto por descendencia como por comportamiento eran los indios, pero no todos los indios. Por ejemplo, los incas no podrían ser legítimos

6) Pese a ello, destaca Guaman Poma que hubo un tiempo donde esto no se mantuvo, como no se mantiene ahora.

cristianos porque según el propio autor, Mama Uaco – madre de Manco Cápac, el primer inca- fue una gran idólatra e inventora de las huacas e ídolos. De igual forma, los españoles tampoco cumplen con una cristiandad completa puesto que no son “practicantes de los mandamientos de Dios (que para él son cumplir las reglas de reciprocidad)” (Ossio 1977, 49).

Esos otros que no pueden ser legítimos cristianos – españoles e incas en cierta medida –, que son tratados como inferiormente cristianos respecto de los propios indios, notamos la construcción de un “otro” como inferior, es decir, un sujeto que no logra cumplir el valor total de la cristiandad y cuya representación es complementada por las acciones donde son ellos quienes corrompen a los indios y los hacen pecar, los auténticos modelos del exceso que vuelve putas a las indias y hacen abandonar las tierras a los indios.

Para Guamán Poma, el cristianismo habría sido asumido en los andes peruanos desde mucho tiempo antes, gracias a que un apóstol de Cristo vino a estas tierras en peregrinación por las cordilleras andinas (Varella 2013), una creencia de la que también se apropiarán los curas durante las catequizaciones para vincular a los indios con Dios.

La referencia de los indios sobre los españoles es la de nombrarlos “mitimaes”, lo que implica que son ilegítimos en este territorio y tienen que marcharse. Si entendemos esto en un sentido práctico debemos preguntarnos: ¿cuál es la función de los españoles en esta sociedad si es que los indios son cristianos – descendientes de Adán y Eva –, si ya aprendieron todo lo que podían aprender de los españoles – los oficios, por ejemplo – y si estos mismos están corrompiendo la bondad de los

indios al enseñarles lo malo? Ninguna.

Por ello, el gobierno de los indios de sus territorios era prioritario para mantener el sistema colonial funcionando⁷); sin embargo, el gobierno de los indios sobre sus espacios no implicaba un rompimiento con la estructura colonial, no era posible imaginar un gobierno únicamente de indios para los indios, metafóricamente representaría la creación de un monstruo sin cabeza. Por ello, se precisaba de un guía, una cabeza para ese cuerpo que en este caso era una comunión de autoridades: su Majestad el Rey y la Santa Iglesia.

Por lo expuesto, la cristiandad y el mundo andino no son opuestos, son complementarios y, en algún punto son parte de la misma fuerza que permite al indio ser y estar siendo. El motivo de la peregrinación y el sufrimiento del autor en cada parte de su larga crónica es hacer llegar una propuesta de “buen gobierno” – como se llama la segunda parte de su obra – que permita una administración más justa y en armonía con los principios cristianos e igualmente que permita el rescate del indio mismo, de su cristianismo andino.

En esa línea, el indio cristiano que narra el autor lo es en tanto la práctica del cristianismo implicaba también cumplir una premisa base que dominaba el imaginario andino desde antes de la llegada de los españoles: la reciprocidad⁸) (Alberti y Mayer 1974: Ossio 1977). Este aporte andino nos

7) Guaman Poma abogaba por un mundo gobernado por autóctonos de los cuatro grandes reinos: las Indias, el África, la Cristiandad y los Reinos Islámicos todo administrador honorariamente por el rey de España (Adorno 2001).

8) Reciprocidad y redistribución forman la base del pensamiento andino hasta antes de la llegada de los españoles a América: “los principios fundamentales de la organización socio-económica de las sociedades andinas eran la reciprocidad, la

permite referir el segundo punto señalado: el valor del mundo andino hacia el presente (fines del s. XVI e inicios del s. XVII) y futuro. Esta revalorización del aporte de los indios a la historia actual es evidente a partir de valores profundos que poseen los indios: la prudencia, el ingenio y el valor. Como fue expuesto anteriormente las mayores contribuciones en este capítulo fueron alrededor de la medicina y la astrología andina, además de la espiritualidad, alta cristiandad y bondad de los indios de este reino.

Un punto adicional son los tres problemas que identifica el autor: la infidelidad de las mujeres hacia sus parejas y el que se vuelvan “putas”⁹⁾; el

redistribución y el control vertical de la ecología. Así, mientras que los miembros de las comunidades rurales (o ayllu), unidos por vínculos de parentesco, entran en relaciones recíprocas igualitarias entre sí, sobre todo en las relaciones de producción, el Estado Inca se vincula con ellos por intermedio de la reciprocidad asimétrica y la redistribución. El Inca, como centro de convergencia y de emergencia de toda actividad en el mundo andino, recibe de sus súbditos prestaciones de trabajo en las tierras directamente controladas por él; les retribuye asegurando la paz del imperio, redistribuyendo productos en casos de necesidad, cumpliendo funciones religiosas, etc.” (Alberti y Mayer 1974, 15).

Esta reciprocidad en relación a un equilibrio de las sociedades andinas se vincula a la cosmología Sumak Kawsay o de buen vivir que hace parte de los debates en América Latina sobre las sociedades indígenas y que se encuentra incluida también en la Constitución de Ecuador desde 2008 como parte de una visión quechua sobre la búsqueda de la reciprocidad y redistribución como bases de una armonía con lo externo y lo interno de cosmos: “El Sumak es la plenitud, lo sublime, lo excelente, lo magnífico, lo hermoso, lo superior. El Kawsay es la vida, es ser estando. Pero es dinámico, cambiante; no es una cuestión pasiva. Por lo tanto, Sumak Kawsay sería la vida en plenitud. La vida en excelencia material y espiritual... El sistema comunitario se sustenta en los principios del *randi randi*, esto es, en la concepción y la práctica de la vida en reciprocidad, en la redistribución; principios que se manejan y están vigentes en nuestras comunidades. Se basa en la visión colectiva de los medios de producción; no existe la apropiación individual; la propiedad es comunitaria” (Macas 2014, 174).

9) En este aspecto hay dos temas a notar: la ruptura de la relación mujer - hombre como constituyente de una complementariedad andina y, nuevamente, la pasividad

que los encomenderos, padres y corregidores les quiten a sus mujeres o hijas; y el que el tributo a pagar por los indios sea demasiado elevado. En el primer aspecto hay dos cuestiones a resaltar: la ruptura de la relación mujer - hombre como constituyente de una complementariedad andina y, como ya se ha venido considerando, la pasividad del sujeto indio, ya que son las mujeres españolas las que les enseñan a ser “putas” o se vuelven así a causa de las violaciones de los encomenderos, corregidores y padres.

Se debe resaltar que el ser “puta” con el que define Guamán Poma a las indias corrompidas por las enseñanzas de las españolas ya acontecía en la época de los incas puesto que Mama Uaco “dicen que se echaba con los hombres que ella quería de todo el pueblo; con este engaño andaba muchos años, según cuentan los dichos muy viejos indios” (Poma de Ayala 2005, 64).

Este problema, sumado a los dos siguientes generan un problema mayor: la pérdida del vínculo entre el indio y el espacio geográfico (bajo la idea de pueblos despoblados) que conlleva el abandono de sus viviendas y zonas de nacimiento:

Los dichos indios en este reino por ausentarse no quieren tener sementera ni ganado, ni criar en su casa gallinas ni conejos, ni quiere tener en su casa barriles ni cántaros, ni ollas, vajilla de pobre, sino a fuerza de castigo; y así se ausentan. Como no le duele nada se van de sus pueblos, y nunca más vuelven a sus tierras y reducción (Poma de Ayala 1980, 266).

del sujeto indio, ya que son las mujeres españolas las que les enseñan a ser “putas” o se vuelven así a causa de las violaciones de los encomenderos, corregidores y padres.

¿Por qué es un problema la pérdida del vínculo indio-tierra¹⁰⁾? Básicamente, porque en la cosmología andina la tierra - o en el sentido quechua más amplio la *pacha* - no es solo un espacio sino un determinante-constituyente de vida que recibe de hombre la fuerza transformadora de su trabajo, lo cual la carga de una fuerza maternal que brinda amparo y bienestar y, de manera práctica, permite la producción de alimentos y el origen de la vida.

De manera complementaria, este temor por la pérdida del sentido hombre-tierra afectaría, además, el aporte de la medicina natural que se obtiene de esa misma tierra de la que el indio se estaría alejando, debido a que “la pachamama [...] es responsable de la salud del hombre y también la que brinda los medios y recursos para restablecer la salud perdida” (Arredondo 2006, 58).

Al denunciar que el aporte y el sentido del mundo andino para los indios de este reino están en juego, Felipe Guaman Poma de Ayala se compromete también como indio, como sujeto que desea expresar una identidad en tránsito desde la que ser “indio ladino” y letrado involucra nuevos aspectos para comprender a sus hermanos - el cristianismo, esencialmente -. Ese ser indio, sin embargo, no es un indio que niegue el

10) La separación indio - tierra es meramente textual, a consideración de quien escribe la tierra y el sujeto indígena conforman un mismo cosmos - espacio - tiempo de existencia. Como señala Di Salvia (2013, 230): “con pacha los quechuas entienden expresar, entre otras, la noción de una realidad fundamentada en coordenadas paradigmáticas tan indivisibles y determinantes como las de ‘espacio’ y ‘tiempo’; en esta palabra queda englobado, por ende, también todo un conjunto de valores que va más allá del mero significado, para dar expresión a la peculiar visión que los quechuas mantienen acerca del cosmos [...] estados que se compenetran y complementan, para formar «el todo existente en el universo, la ‘realidad’»”.

espacio español, sino que lo involucra en un sentido más amplio, un tránsito narrativo que ya se vive, se practica y aparece en la narración diaria de la vida de fines del s. XVI e inicios del s. XVII.

IV. Conclusiones

Tras las consideraciones y reconsideraciones expuestas este artículo busca poner énfasis en dos estrategias de narración de una unidad de lo “indio” utilizada por Guamán Poma en su obra.

La primera estrategia es la creación de una unidad india como apropiación de un concepto español -es decir, de un concepto de los otros- con el fin de interceder ante el Rey de España en sus propios términos. Esa apropiación de una falsa unidad “india”, sin embargo, refleja también una apropiación que los diversos pueblos del virreinato del Perú venían realizando en un contexto donde su diversidad cultural y su lugar en la sociedad de la época era reconfigurada en pro de la estructura colonial impuesta.

Asumir una unidad india -catalogada como de los indios- es una estrategia de resistencia frente a lo foráneo en sus propios términos: una narración donde son los indios -unos pero diversos- opuestos al otro español y que de esa forma luchan desde un espacio en común por un lugar en la estructura colonial.

Mas, en el texto analizado, también se debe resaltar que Guamán Poma establece patrones diferenciales en esa propia unidad de lo “indio”, por ello las delimitaciones y diferenciaciones entre los indios no están en relación

con la negación de una homogeneidad identitaria – son todos indios – sino en tanto heterogeneidad y jerarquías de estructuras políticas y sociales dentro de lo uno, de lo ordenado.

Una segunda estrategia de esa misma unidad india está en el sincretismo entre el mundo andino y el español: los indios cristianos en concordancia con la divinidad. Esta creación de una unidad andina cristiana remite a una idea de religión que ordena y que permite la civilización, reflexión que acompaña los análisis de los padres durante el inicio de la Colonia. Como recuerda Estensorro: “Como en este mundo posterior a la caída de la verdadera civilización sólo puede alcanzarse por medio de la conversión final al cristianismo, un día todas las razas del mundo estarán unidas bajo el mandato de la Iglesia”.

Esa unidad india cristiana se apropia de los elementos de la religión española – y de sus formas políticas, sociales y culturales – y emplea elementos del mundo andino – como las edades divinas, el pasado preincaico, etc. – como respuesta también de los pobladores del virreinato del Perú ante las imposiciones de la Colonia.

Sin embargo, los indios cristianos se oponen a los españoles puesto que ellos corrompen su bondad y su cristiandad plena. La expulsión de ellos se hace necesaria para alcanzar la cristiandad completa de los indios, una búsqueda imposible de llevarse a cabo mientras esos otros habiten en estas tierras y gobiernen estas tierras que por derecho le pertenecen a los indios. Por ello el planteamiento de un gobierno de los indios es un reclamo en Guamán Poma.

Aún con ello, no se rechaza las “buenas enseñanzas” dejadas por los

españoles, por el contrario, también se apropian de ellas para permitir el desarrollo de la sociedad que en la época se vivía.

La unidad de los indios cristianos como discurso que se construye y reconstruye a lo largo del capítulo analizado permite ver que las poblaciones del virreinato del Perú participaron activamente en estrategias de resistencia y sincretismo frente a la imposición de un orden colonial.

Esas estrategias, de igual forma, mantienen ciertas estructuras reflejadas en la propuesta del autor de un gobierno de los indios donde se mantienen dos cabezas: el Rey de España y el Papa. Pervive así un orden que no se cuestiona - es imposible imaginar en la época un cuerpo ordenado sin una cabeza - y es ese mismo orden el que ha permitido a Guamán Poma ser un indio letrado y no un indio de los comunes y, además, que encuentra en la escritura un aprendizaje a apropiarse como vehículo para hacer llegar un mensaje.

Las diferenciaciones entre los propios indios (aparecidas en el texto como fruto de diferencias en la procedencia geográfica, las labores, los oficios, los malos hábitos y el género) permiten notar que todos pueden llegar a la correcta relación con Dios a través del cristianismo pero no todos pueden ejercer las mismas prácticas dentro de la sociedad colonial - la sangre y los antepasados determinan relaciones distintas entre los propios indios - .

Son los indios peruanos en Guamán Poma sujetos activos de sus propias historias que empiezan a narrar sus vivencias y sus aportes al mundo desde un reclamo para gobernarse a sí mismos dentro de un orden colonial con el fin de continuar siendo cristianos como en los tiempos antes de los incas y encontrar el remedio a sus sufrimientos en este reino.

Finalmente, aunque el texto analizado para este estudio permite notar la “separación” entre los sujetos indios cristianos y los sujetos españoles como forma de construcción y reconocimiento de una identidad desde una otredad, es necesario considerarla como unida a un sincretismo parcial entre el sujeto enunciador-productor de un mensaje y el enunciador-receptor. Así, una de las identidades que va construyendo Guaman Poma en *Nueva crónica y buen gobierno* es un yo que representa un agente amerindio, un sujeto que integra al otro como parte de su pensamiento cultural con el fin de resistir, apropiando elementos del otro como constituyentes propios de una propuesta para, como Felipe Guaman Poma de Ayala también lo es, continuar siendo.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Rolena(1988), “El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad.”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Vol.14, No.28, pp.55-68.
- Adorno, Rolena(1984), “Paradigmas perdidos: Guaman Poma examina la sociedad española colonial.”, *Revista Chungará*, Vol.13, pp.67-91.
- Adorno, Rolena(2016), “Guamán Poma de Ayala, Felipe (ca. 1535-1550-ca. 1616),” En Joanne Pillsbury, *Fuentes documentales para los estudios andinos, 1530-1900*, pp.1181-1204, Perú: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Adorno, Rolena(2001), *Guaman Poma y su crónica ilustrada del Perú*

colonial: un siglo de investigaciones hacia una nueva era de lectura,” Una nueva introducción para la publicación en internet de la Nueva corónica y buen gobierno, <http://wayback-01.kb.dk/wayback/20101126102603/http://www2.kb.dk/elib/mss/poma/presentation/pres.htm>

- Alberti, Giorgio y Mayer, Enrique(1974), *Reciprocidad e intercambio en los andes peruanos*, Perú: Instituto de Estudios Peruanos.
- Arredondo Baquerizo, Freder(2006), *Dualidad simbólica de plantas y animales en la práctica médica del curandero-paciente en Huancayo* (Tesis de maestría), Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú.
- Chang-Rodriguez, Raquel(2005), *La palabra y la pluma en Primer nueva corónica y buen gobierno*, Perú: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Di Salvia, Daniela(2012), “La faceta icónica de la tierra en el imaginario religioso de los runakuna de Ollantaytambo (Cuzco-Perú)”, en: Heriberto Cairo Carou, *América Latina: la autonomía de una región*. Congreso llevado a cabo en el XV Encuentro de latinoamericanistas españoles, Madrid, España.
- Escobari De Querejazu, Laura(2012), “Mano de obra especializada en los mercados coloniales de Charcas”, Bolivia (siglos XVI-XVII). *Estudios Bolivianos*, Vol.16, pp.55-82.
- Estenssoro, Juan(2003), “El simio de Dios: los jesuitas, los sacramentos y el diablo”, *Del paganismo a la santidad, La incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532-1750*, pp.194-239, Perú: Instituto Francés

de Estudios Andinos.

Krotz, Esteban(2002), "América como obertura: el inicio de un modelo de contacto cultural y de conocimiento antropológico", en: *La otredad cultural entre utopía y ciencia, Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*, pp.183-216, México: Fondo de Cultura Económica.

López-Baralt, Mercedes(1988), "Guaman Poma de Ayala y su nueva corónica i buen gobierno", *Ícono y conquista*, pp.67-87, España: Ediciones Hiperión.

Macas, Luis(2014), "Sumak Kawsay. La vida en plenitud. En Hidalgo-Capitán, Antonio; Guillén, Alejandro y Deleg, Nancy", (Eds.) *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, Huelva y Cuenca, Ecuador.

Ossio, Juan(1977), "Las cinco edades del mundo según Felipe Guaman Poma de Ayala", *Revista de la Universidad Católica*, Vol.2, pp.43-58.

Poma de Ayala, Felipe Guaman(2005), "Nueva coronica y buen gobierno II", México: *Fondo de Cultura Económica*.

_____(1980), "Nueva corónica y buen gobierno", Venezuela: *Biblioteca Ayacucho*. t. II.

Porras Barrenechea, Raúl(1999), "Quipu y quilca (contribución al estudio de la escritura en el antiguo Perú)", en: *Obras completas de Raúl Porras Barrenechea*, Lima, Perú: Fondo editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Quispe-Agnoli, Rocio(2006), *La fe andina en la escritura: Resistencia e identidad en la obra de Guaman Poma de Ayala*, Perú: Fondo

Editorial de la UNMSM.

Varella, Alexandre(2013), *A embriaguez na conquista de América, Medicina, idolatria e vicio no México e Peru, séculos XVI e XVII*, Brasil: Alameda.

<Resumen>

El presente trabajo analiza los diversos indios que el autor Guaman Poma presenta en el capítulo “De los indios cristianos de este reino” de *Nueva corónica y buen gobierno*, a partir de tres aspectos: las diferentes clasificaciones, valoraciones y caracterizaciones de los indios; la forma en la cual el mundo andino y el mundo español cristiano se encuentra conectados en la estructura colonial; y las narrativas sobre la identidad del indio en la medida en la que los mundos descritos permiten nuevas reconfiguraciones del ser indio desde y en relación con el “otro” español.

Palabras Clave: Indios cristianos, Virreinato, Perú, Alteridad, Identidades

|| Submission of Manuscript: 06 of October, 2016

|| Manuscript Accepted: 13 of December, 2016

|| Final Manuscript: 14 of December, 2016