

<https://doi.org/10.53971/2718.658x.v13.n22.39354>

## Habitando en las fronteras: insinuaciones pluriversales en la *Nueva corónica y buen gobierno*

**Rocío Quispe-Agnoli**

Michigan State University, Estados Unidos

[quispeag@msu.edu](mailto:quispeag@msu.edu)

ORCID: 0000-0002-8766-6459

Recibido 22/09/2022 Aceptado 30/10/2022

### Resumen

Este artículo se aproxima a la percepción de confusión, enredo, incompreensión, opacidad y la naturaleza enigmática de *Nueva corónica y buen gobierno* de Guamán Poma que la desplazó, en buena parte del siglo XX, al margen de los estudios históricos. Con este fin, discuto brevemente ejemplos de aparentes vacíos y errores en la obra y propongo que estas instancias permiten vislumbrar los intersticios de la pluriversalidad andina bajo el régimen colonial español. Asimismo, deconstruyo el discurso crítico de Porras Barrenechea sobre “la crónica india” a partir de una reflexión decolonial que revela la obra de Guamán Poma como un espacio textual de la pluriversalidad.

Palabras clave: *pluriversal, decolonial, colonialidad del poder, silencios, locuacidad*

### Inhabiting the borders: *New Chronicle and Good Government's* pluriversal hints

### Abstract

This article discusses the perception of confusion, entanglement, misunderstanding, opacity, and enigmatic nature of Guamán Poma's *Nueva corónica y buen Gobierno* that displaced this work, for much of the twentieth century, to the margins of historical studies. To this end, I briefly discuss examples of apparent gaps and errors in this book and propose that these instances provide a glimpse of the interstices in Andean pluriversality under the Spanish colonial regime. Also, I deconstruct the critical discourse of Porras Barrenechea on “the Indian chronicle” from a decolonial reflection that reveals Guaman Poma's work as a textual space of pluriversality.



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

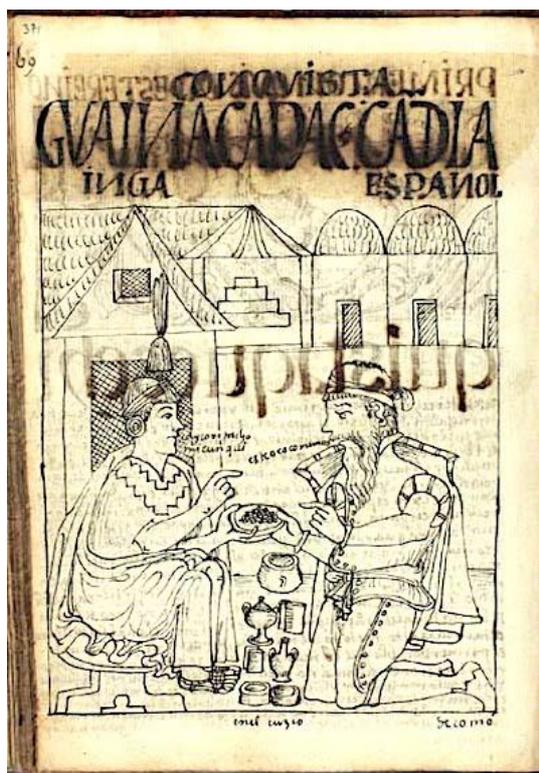
Keywords: *pluriversal, decolonial, coloniality of power, silences, loquacity*

El primer encuentro entre un rey inca y un conquistador español no sucedió con el episodio de Atahualpa y Francisco Pizarro en la plaza principal de Cajamarca el 16 de noviembre de 1532. Tampoco sucedió el día anterior cuando Pizarro envió a su hermano Hernando y otros hombres para entrevistarse con el Inca en los baños termales cerca de Cajamarca. El gobernante andino estaba descansando en este lugar antes de su entrada solemne a la ciudad de Cajamarca donde vería a los extranjeros de los que había escuchado hablar. Estos encuentros se registraron como los primeros entre un rey inca y los conquistadores según la mayoría de —si no todas— las historias y relaciones de la conquista del Perú, escritas por autores españoles. Sin embargo, según Guamán Poma de Ayala, ninguno de estos episodios fue el primer encuentro entre un rey inca y un conquistador español, el indio ladino de Huamanga que terminó de escribir su voluminosa historia de los Andes entre 1614 y 1615. En su *Nueva corónica y buen gobierno*<sup>1</sup>, el autor escribió que esto sucedió algunos años antes de 1532, no en Cajamarca sino en Cuzco, la capital del imperio inca. Guamán Poma (2001) incluyó en su obra un dibujo y descripción del encuentro del Inca Huayna Cápac y el explorador y conquistador español Pedro de Candia. La ilustración presenta al *Sapa Inca* sentado en una banqueta frente al español que se arrodilla ante él (Figura 1). Ambos tocan el mismo platillo que contiene piezas de oro, mientras que otros artefactos, también de oro, se encuentran en suelo frente a ellos. Los personajes no se pueden confundir porque Guamán Poma se encargó de escribir sus nombres (“Guaina Cápac Inga; Candia, Español”). Además, Huayna Cápac lleva varios atributos que lo distinguen como *Sapa Inca*, entre ellos la *maskaypacha* (borla real). También se anota el lugar en el que ocurre este episodio (“en el Cuzco”). Entre los personajes se desarrolla un breve diálogo (escrito al lado de sus bocas) mientras ambos señalan simultáneamente las piezas de oro: “Cay coritacho micunqui? [¿Es éste el oro que comes?]/ Este oro comemos”<sup>2</sup>. En la página siguiente, Guamán Poma escribió que Candia fue el primer europeo que ingresó a territorio inca. Cuando Huayna Cápac escuchó los informes sobre el extranjero, ordenó traerlo al Cuzco. Después de este encuentro, el Inca dio oro y plata a Candia y lo envió de regreso a la costa del Pacífico donde se encontraban los conquistadores. Así, según el autor andino, Candia volvió a España con las noticias del imperio inca y sus riquezas, especialmente el oro y la plata. Según el cronista, el informe de Candia provocó la codicia de los españoles que de inmediato se embarcaron para conquistar las ricas tierras y los pueblos de las Indias.



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

**Figura 1.**  
*Guaina Cápac Inga. Candía Español*



Fuente: Guamán Poma de Ayala, 2001, p. 371.

El historiador Raúl Porras Barrenechea<sup>3</sup> descartó esta historia y la calificó como un ejemplo de los “disparates”, el “caos mental” y la incapacidad del autor andino para escribir la historia del Perú. Más de cincuenta años después de esta crítica, en 2007, la UNESCO declaró a la *Nueva corónica y buen gobierno* patrimonio documental de la humanidad y la incorporó en el registro “Memoria del Mundo”. A pesar de su reconocimiento como referente fundamental de la respuesta indígena a las visiones dominantes españolas y criollas de América Latina, y del aumento significativo de estudios sobre este autor y su obra desde la década de 1970, la crítica de Porras a “la crónica india”,<sup>4</sup> como él mismo la llamó, apenas ha sido abordada por los estudiosos peruanos. La negación del valor de la obra guamanpumiana y el desprecio por sus errores e incoherencias contradecían las reglas de la historiografía europea moderna. Eventualmente, desde los campos de la lingüística y los estudios literarios, surgieron apreciaciones de *Nueva corónica* como una obra fascinante pero hermética. A pesar de su atractivo, en buena parte por sus casi cuatrocientas ilustraciones, y carácter enigmático, el libro de Guamán Poma permaneció en los márgenes de la historiografía peruana durante la mayor parte del siglo XX.

En la década de 1970, una nueva serie de enfoques liderados por analistas literarios, historiadores del arte y antropólogos culturales comenzaron a reevaluar *Nueva corónica* como



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

artefacto retórico, obra artística y discurso colonial más allá de las nociones eurocéntricas de canon y literatura (Adorno, 2000). Desde entonces, se ha examinado la crónica andina como uno de los ejemplos más representativos de la historia indígena latinoamericana, una versión alternativa a las versiones escritas por autores europeos desde el siglo XVI<sup>5</sup>. También se le considera un ejemplo de resistencia ideológica de los pueblos originarios contra el poder colonial europeo así como una apropiación de y negociación con los modos occidentales de organizar el conocimiento<sup>6</sup>. Además, desde principios del siglo XXI, el libro de Guamán Poma se ha convertido en objeto de interés en los estudios sobre colonialidad del poder y aproximaciones decoloniales a las indigeneidades latinoamericanas. En el año 2000, Aníbal Quijano reflexionó sobre colonialidad del poder que reposa en la idea europea de raza y organización del mundo moderno. En sus contribuciones de un número especial de *Cultural Studies* (2007), Nelson Maldonado Torres y Walter D. Mignolo explicaron que la colonialidad había permeado todos los aspectos de la cultura, las relaciones intersubjetivas y la producción de conocimiento mucho más allá de los siglos de dominación colonial europea. Además, Mignolo calificó a la obra de Guamán Poma como el primer ejemplo de pensamiento decolonial entre los intelectuales indígenas y como una respuesta temprana a la colonialidad del poder y la necesidad de desvincularse de la lógica de la modernidad (2007, 460). Tal lógica de la modernidad caracteriza la historiografía europea sobre las Américas que decidió que las “crónicas indias” como la *Nueva corónica* estaban erradas y no eran dignas de atención académica. Sin embargo, cabe abordar las diferencias enunciativas entre el autor indígena y sus homólogos europeos como otras formas de registrar y contar la historia. Considerando los diferentes lugares desde donde los autores indígenas como Guamán Poma escribieron, cabe preguntarse si este habitaba en las fronteras de por lo menos dos formas diferentes de pensar el mundo andino bajo la dominación española. ¿Residió el cronista en una fractura decolonial que le permitió desligar la historia de los Andes de lo que los autores europeos imaginaron, escribieron y hasta inventaron? ¿O acaso el autor andino operó una praxis por medio de una nueva comunicación intercultural y multilingüe, que reveló principios de pluriversalidad y desafió el poder de los discursos coloniales universalistas sobre los Andes? En otras palabras, en contraste con la visión unilateral de la historia peruana de Porras ¿estamos ante perspectivas pluriversales<sup>7</sup> al leer la *Nueva corónica* de Guamán Poma?

Para abordar los temas que subyacen a estas preguntas, examino aquí la percepción de confusión, enredo, incompreensión, opacidad y la naturaleza enigmática del libro de Guamán Poma que hizo que académicos como Porras se sintieran lo suficientemente incómodos como para dejarlo al margen de los estudios históricos. Este impulso condenó esta fuente colonial a la oscuridad debido a su aparente falta de valor y mérito. Con este fin, discuto brevemente ejemplos de aparentes vacíos y errores en la *Nueva corónica* y propongo que, en lugar de verlos como errores, estos hechos permiten vislumbrar los intersticios de la enunciación plurilingüe andina bajo el régimen colonial español. Brechas y silencios textuales constituyen marcas o insinuaciones del cronista indio, quien hasta el día de hoy guiña a sus lectores con pistas de formas alternativas de pensar mientras registra la historia pasada y presente de los Andes. Dada su formación multicultural, Guamán Poma utilizó todas las herramientas y dispositivos posibles a su alcance para lograr mensajes ocultos pero “visibles” para todos los que estaban/están dispuestos a verlos. En tanto un indio ladino<sup>8</sup>, combinó su saber quechua con elementos de otros horizontes culturales que aprendió, experimentó, apropió y resistió de una



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

u otra forma, y finalmente plasmó el resultados de estas negociaciones bajo la forma de textos alternativos en su escritura.

Después de comentar ejemplos de brechas textuales de la *Nueva corónica*, retomo el discurso crítico de Porras sobre los escritos indígenas y lo deconstruyo según principios del pensamiento decolonial. El estudio de Ellen Cushman sobre historias y *wampums* (cinturones o bandas de tela con diseños geométricos) Cherokee, así como la necesidad de descolonizar los archivos digitales y discutir los principios del pensamiento colonial guían la reflexión en este punto. Esta discusión nos lleva a la necesidad de incorporar lecturas decoloniales de la obra de Guamán Poma para acompañar su despliegue de literalidades pluriversales predominantes en el mundo andino colonial.

### “Caos mental”: brechas, omisiones y silencios

Como he indicado anteriormente, la información omitida y las historias con elementos inesperados y confusos para los historiadores modernos del Perú del siglo XX se interpretaron como evidencia del “caos mental” de Guamán Poma. Las brechas en *Nueva corónica* se pueden organizar en dos áreas significativas: omisiones, que incluyen silencios, el uso de *brevitas* y términos o frases sin traducir, y versiones alternativas de eventos históricos. En lingüística, las brechas y los silencios no son simples ausencias sino contribuyen al significado de un mensaje. Debemos considerar lo que no se dice, así como la brecha entre el significado y el enunciado. En su discusión sobre la pragmática del silencio y la semántica, Kent Bach (2004) estudia la brecha entre enunciar una oración y el significado que se pretende transmitir cuando se dice dicha oración. Esta brecha revela un “espacio en blanco” entre la información semántica compartida en un texto (oral u escrito) y la función pragmática de dicho texto, que el hablante o escritor utiliza para transmitir su mensaje. En esta línea de reflexión, considero los aparentes vacíos de Guamán Poma (silencios, omisiones y lo que historiadores como Porras llamaron “errores”) como ejemplos de estrategias retóricas que sirven a propósitos a determinar por sus lectores en 1615. Sin embargo, todavía muchas lecturas de *Nueva corónica* tienden a interpretar esos vacíos como lugares opacos en la oración o la historia, pasajes oscuros sin contenido y valor que pueden ser, o no, cuestionados por el lector moderno.<sup>9</sup>

Muchas omisiones pueden entenderse como silencios intencionales del autor ya que este utilizó frases específicas que revelan su decisión de mantener silencio durante su proceso de enunciación. Sin embargo, en otras partes de su obra, el cronista guardó silencio sin dar pistas textuales a su lector. Esto sucede, por ejemplo, con el uso de términos o frases quechuas que el autor insertó en su escritura mas no tradujo al español. Tampoco proporcionó ningún comentario o explicación sobre su significado. Así, la enunciación de silencios intencionales del autor indio en *Nueva corónica*, se revela en el uso frecuente de frases como “no lo escribo por evitar la prolijidad” o “escribirlo es nunca acabar”. La decisión de no seguir escribiendo sobre un tema determinado muestra el uso guamanpumiano de *brevitas* (concisión), un estilo retórico frecuente en el discurso histórico europeo con el que se buscaba expresar una idea con un número mínimo de palabras. Hay tanto que contar, decía el escritor, que es imposible escribirlo todo porque no hay suficiente papel, suficiente tinta o suficiente tiempo. El autor andino afirmó muchas veces a lo largo de su obra que omitía muchos detalles que podrían haber sido innecesarios para el lector. Por lo tanto, en su papel de historiador, el uso que Guamán



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

Poma hacía de *brevitas* es un indicio de que, al parecer, seguía principios europeos para escribir su historia.

Debemos notar, sin embargo, que Guamán Poma usó *brevitas* no solo para comodidad de su lector sino también cuando buscaba resaltar los abusos de los españoles contra los indios. El cronista indígena señaló, por ejemplo, que los actos de crueldad y violencia de los conquistadores y colonizadores españoles fueron tantos y tan atroces que era una tarea imposible escribirlos por completo. De esta manera, el cronista indio justificó la concisión, un estilo retórico muy alabado en la historiografía, para criticar la presencia española en los Andes. Esta crítica fue recurrente en la obra de Guamán Poma. Historiadores como Porras no abordaron su uso o no lo entendieron en toda su dimensión. El cronista andino utilizó omisiones para significar dolor e indignación por los abusos que presenció en el Perú colonial, sentando las bases para un llamado a la acción en caso de que su escritura fuera ineficaz para producir uno de sus objetivos principales: salvar a la raza andina.

En otro estudio he señalado la distinción que el autor hizo entre “buena escritura” y “mala escritura”. La “buena escritura” podía fomentar el cambio y remediar las injusticias al mismo tiempo que contribuía a la armonía del orden social. La “mala escritura” corrompía a la sociedad. Guamán Poma (2006) alineó su tarea autoral con la “buena escritura” pues esperaba que esta ayudara a remediar los abusos contra los indígenas. También buscó que su libro tuviera un impacto significativo sobre las acciones del rey y esto, a su vez, tendría como consecuencia la implementación de reformas en la sociedad andina colonial. Sin embargo, a pesar de todos sus esfuerzos, su escritura no produjo en su tiempo las correcciones deseadas a favor de los indios. Cabe recordar que su libro no solo pretendía registrar el pasado y el presente histórico de los Andes desde el punto de vista nativo, sino ofrecer al rey de España un programa de reformas. El objetivo de este programa era mantener viva y en buen estado a la raza andina a pesar de las guerras de conquista y los abusos contra los indios.<sup>10</sup>

Además de usar repetidamente la frase “escribirlo es nunca acabar”, Guamán Poma también escribió con frecuencia, en una especie de letanía, “se acaban los indios y no hay remedio”. Con estas iteraciones retóricas, el cronista señaló que su “buena escritura” no estaba funcionando a pesar de sus esfuerzos y los de su trabajo prevop como intérprete para funcionarios de la Iglesia y, más tarde, notario de indios. Se convirtió entonces en un autor que deseaba ser un agente de la “buena escritura”. No obstante, la falta de acción para favorecer las condiciones de vida de los indios pudo haberlo llevado a concluir que escribir parecía un esfuerzo en vano.

Otro ejemplo de aparente vacío textual en *Nueva corónica* se manifiesta en el uso del silencio metalingüístico del cronista ante términos quechuas que no fueron traducidos al español ni tampoco comentados. Si bien, el autor escribía en español, a menudo insertaba palabras o frases en quechua sin traducirlas. En otras ocasiones, la oración cambiaba repentinamente de español a quechua y luego regresaba al registro español sin ninguna advertencia o explicación para sus lectores. La actitud de Guamán Poma de ofrecer términos quechuas en traducción contrasta con los extensos comentarios del Inca Garcilaso de la Vega sobre el vocabulario quechua en sus *Comentarios reales*. Leemos ejemplos de los silencios metalingüísticos de Guamán Poma en su tratamiento de términos como *qellqay* o *quilca* (inscripción), *quilcacamayoc* (el que anima a *qellqay*), *tocapu* (cuadrado con diseños geométricos) y *supay* (señor del inframundo o *Ukupacha*, el mundo de abajo). *Qellqay* es un



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

concepto andino fundamental que nos ayuda a comprender la idea que Guamán Poma probablemente tenía de la escritura alfabética en oposición o en combinación con los sistemas de prehispánicos de comunicación en el mundo andino. En mi estudio sobre este término (2005), anoté que el escritor andino mencionaba *qellqay* muy pocas veces en su crónica y, cuando lo hacía, no lo traducía ni lo explicaba. Sin embargo, aportó pistas escritas y visuales para entender *qellqay* como un concepto abstracto asociado a un acto semiótico para la transmisión de información, una inscripción que englobaba sistemas andinos de notación como los *quipus* y otros medios tangibles de comunicación. *Qellqay* nombraba al acto de producir un mensaje y su registro independientemente de su materialidad (textiles, piedra, cerámica). La producción (codificación) y recepción (decodificación) que un *quipucamayoc* hacía de sus *quipus*, por ejemplo, constituía una manifestación de *qellqay*. De manera similar, el cronista indio usó la palabra *tocapu* que aludía a una figura cuadrada con diseños geométricos coloridos utilizados en textiles, cerámica y arquitectura que transmitía información social (etnicidad, profesión) (Cummins, 2002; Frame, 2007; Quispe-Agnoli, 2005). Aunque Guamán Poma describió los diseños y colores de *tocapu* en su obra, no explicó su origen, funcionamiento, propósito o significado. A esto se añaden sus trazos de números arábigos dentro del espacio de *tocapus*, como se aprecia en las túnicas de varios *Sapa Incas*, aunque el cronista no ofreció ninguna explicación.<sup>11</sup>

El tercer ejemplo de brechas textuales se relaciona con lo sagrado en los Andes. En el capítulo dedicado a las deidades adoradas por los incas y sus supersticiones, “Capítulo de los ídolos, *Vaca Billca Incap* (divinidades del Inca)” (pp. 263-288), Guamán Poma representa escenas prehispánicas donde los hechiceros incas invocan demonios para hablar con ellos (pp. 279-282). En estas páginas, Guamán Poma menciona entidades relacionadas con lo sagrado andino en quechua, *huacas*, y, en español, duendes, fantasmas y espíritus malignos. Sin embargo, cabe señalar que la palabra *supay* no aparece en *Nueva corónica* a pesar de su registro en diccionarios españoles del siglo XVI como la palabra quechua para el diablo. Además, para referirse a los hechiceros andinos en este capítulo, Guamán Poma escribió “pontífice” estableciendo así correspondencias entre rituales religiosos incas específicos y miembros en altos cargos de la Iglesia Católica: “Los pontífices hichezoros *laycaconas*, *umoconas*, *uizaconas*, *camascaconasa* que tenía el Ynga y lo adorauan y respetauan [al demonio]” (279-280). Algunos hechiceros invocaban y conversaban con personajes dibujados con los rasgos del diablo en la iconografía cristiana (cuernos, colas puntiagudas, alas de murciélago, garras). Sin embargo, en las páginas 283-285, Guamán Poma escribió acerca de un maestro hechicero que estaba muy bien informado sobre presagios, hechizos, supersticiones y los animales asociados con ellos (Figura 2). Entre tales animales, el zorro (*atoq*) fue dibujado llevando un insecto o gusano bastante grande<sup>12</sup> en el hocico. El autor escribió *supay* como nombre del animal en este dibujo y escribió en quechua: “Atoc **zupayta** ayzan camaquita ayzan” (“el zorro arrastra al **demonio**, arrastra a su creador (negritas agregads)” (2001, p. 283)<sup>13</sup>. Guamán Poma no escribió *supay* con frecuencia y, cuando lo hizo, guardó un enigmático silencio sobre su significado. En un estudio anterior sobre *supay* en diccionarios y gramáticas del español-quechua colonial temprano, sugerí que el silencio de Guamán Poma acerca de este término puede leerse como su respuesta a traducciones inexactas y asociaciones cristianas con el diablo (Quispe-Agnoli, 2014). Así, la traducción imprecisa de *supay* como “demonio” de autores españoles, no solo evidenciaba una solución conveniente a lo que no podían entender sino

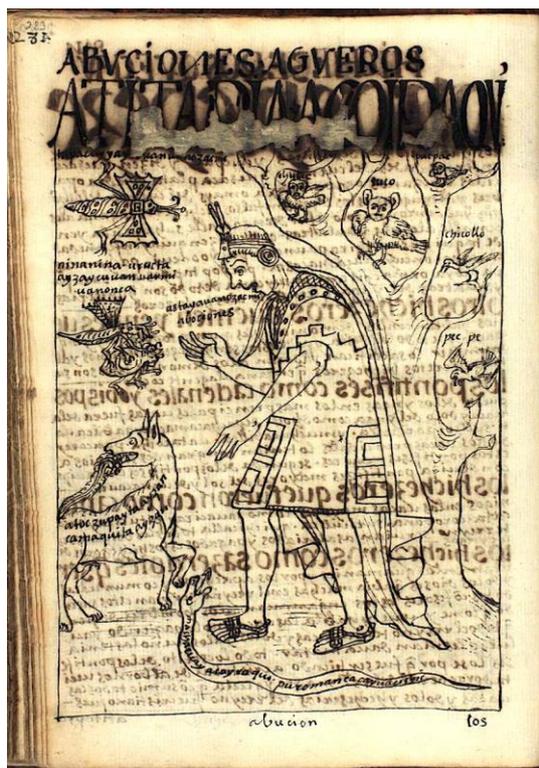


Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

también pretendían borrar cualquier referencia a lo sagrado andino y convertir a *supay* en un sinónimo del otro maligno.

**Figura 2.**

*Abuciones, Agüeros, Atitapia, Acoiraqui [mal agüeros, infortunios]*



Fuente: Guamán Poma de Ayala, 2001, p. 283.

La actitud de Guamán Poma frente a términos quechuas como *qellqay*, *tocapu* y *supay* establece correspondencias con los estudios actuales sobre traducción que prestan atención a los errores intencionales de comunicación de idiomas dominados en un contexto colonial. Dichos estudios colocan autores y temas periféricos, como el autor andino y su agencia lingüística, en el centro de la atención académica en lugar de los márgenes, especialmente cuando la conversación gira en torno de su idioma nativo. En su trabajo sobre el quechuañol en el Perú colonial temprano, Allison Bigelow presta atención al espacio liminal en el que sujetos como Guamán Poma y Santa Cruz Pachacuti Yamqui negociaban sus opciones de expresión. En este contexto, la traducción se entiende como una tarea cuyos practicantes habitaban en los intersticios de ideas, creencias y sonidos que se movían a lo largo de múltiples idiomas, culturas y formas de conocimiento (Bigelow, 2019). Prestar atención a los pasajes caracterizados como “intraducibles” o el resultado de una “mala traducción” motivada e intencional arroja resultados más fructíferos sobre lo que se dice y no se dice en los textos entregados por intérpretes indígenas. Se podría argumentar que ante el tema de lo intraducible y la ausencia de traducciones adecuadas, Guamán Poma optó por permanecer en silencio.



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

Debemos recordar, sin embargo, que el cronista nativo escribió su libro teniendo en mente un público diverso, bilingüe y bicultural como mínimo, que incluía tanto a lectores españoles como quechuas. Esta manera de entender la decisión del autor indígena de no traducir ni explicar ciertas palabras, me invita a sugerir que Guamán Poma estaba protegiendo la integridad de conceptos críticos quechuas relacionados con creencias religiosas, lo sagrado y las modalidades de registro y transmisión de información en el mundo andino. Los colonizadores españoles desconfiaban de las lenguas que no podían entender así como de las historias relacionadas con conceptos como los mencionados aquí porque no podían erradicarlos ni ejercer control sobre su significado y traducción para asegurar su dominio de los Andes coloniales. Este es un ejemplo de cómo Guamán Poma evitó, si no confrontó, la colonialidad europea del poder y su negación de las lenguas de sujetos colonizados.

### “Enredo mental”: otras formas de contar la historia

Otro vacío aparente en *Nueva corónica* se relaciona con hechos históricos contados de manera diferente por otros autores. Me refiero a historias alternativas con elementos inesperados para el lector español que apenas se encuentran, o no se encuentran en absoluto, en las relaciones europeas sobre los Andes. El episodio del Inca Huayna Cápac y Pedro de Candia en Cuzco es un ejemplo de esta brecha. Comentarios en la edición digital de *Nueva corónica* señalan que Guamán Poma sí confundió hechos como este encuentro. Según fuentes europeas, Candia no habló con Huayna Cápac en Cuzco. Sin embargo, exploró los pueblos costeros del Pacífico del imperio Inca en 1527, como Tumbes, donde el rey inca ordenó construir edificios impresionantes. Según otros cronistas, el conquistador reportó su admiración por las riquezas de los templos construidos por orden del Inca Huayna Cápac en la ciudad de Tumbes, y las historias que escuchó sobre el gobernante indígena, pero estos dos personajes no se conocieron en persona.<sup>14</sup>

Ahora bien, el encuentro narrado por Guamán Poma forma parte de una serie de historias sobre la llegada de los europeos al Perú y sentaron las bases para reescribir el rol de Cristóbal Colón y otros personajes españoles en *Nueva corónica*. Estas incluyen el relato del compañero anónimo de Colón, que fue el primero en encontrar las islas del Caribe y dejó sus mapas de las Indias al futuro almirante (2001); San Bartolomé, apóstol de Jesucristo, en las Indias durante el reinado de Sinchi Roca (ca. 1230-1260); la travesía transatlántica de Colón, Pizarro y otros conquistadores hacia el Nuevo Mundo; el primer viaje exploratorio de Candia a Perú y su encuentro con el rey Inca en Cuzco, y el regreso de Candia a España con oro y plata de Perú y las noticias sobre el imperio.

Una lectura atenta del relato del encuentro entre el Inca y Candia revela que Guamán Poma estaba al tanto de las noticias recibidas por Huayna Cápac sobre los forasteros que ingresaron a territorio inca poco antes de su muerte. El autor andino escribió que cuando estos personajes se encontraron, usaron señas de mano y gestos para comunicarse. Además, el cronista utilizó el adjetivo “chapelón” para referirse tanto al rey inca (“Inca chapelón”) como al conquistador (“el español chapelón”). En la época, “chapelón” significaba alguien nuevo en un territorio e inexperto<sup>15</sup>. El término se usaba de modo despectivo para designar a los españoles que venían a las Indias. Llamar a Candia “chapelón” en esta historia es comprensible porque el conquistador era nuevo en la tierra de los Incas. Sin embargo, llamar “chapelón” a Huayna



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

Cápac es inesperado. Para la época de la llegada de los primeros españoles a las costas de Sudamérica, este Sapa Inca ya había conquistado los territorios del norte del continente y había expandido significativamente el imperio inca. Ni Candia ni Huayna Cápac, sin embargo, eran nativos de Tumbes o de Cuzco<sup>16</sup>.

Además de este guiño al lector sobre el origen de ambos personajes y teniendo en cuenta que en 1527 Candia exploraba la costa norte peruana y Huayna Cápac aún era el gobernante del imperio inca ¿representaba esta ilustración un encuentro simbólico o alegórico? El dibujo señala que la reunión ocurrió en Cuzco (2001, 371), pero el texto escrito que sigue no dice nada sobre el lugar (372). Los edificios en el fondo de la escena se suman a la ambivalencia de la historia. Varios autores españoles informaron que ambas ciudades, Cuzco y Tumbes, tenían tales estructuras. ¿Podríamos considerar una interpretación no literal de este encuentro y su representación simbólica de los acontecimientos? ¿O se trata de una versión del hecho basada en historias orales que escuchó Guamán Poma (testimonio de oídas)? Considerada una herramienta válida para obtener información después del testimonio de vista, el testimonio de oídas era aceptable para la historiografía española en este momento<sup>17</sup>. Candia no conoció a Huayna Cápac, pero sí escuchó historias sobre él y Guamán Poma también pudo haber basado la historia de este encuentro en historia oral. Aunque era considerada una fuente aceptable de información en la época, historiadores modernos como Porras no consideraron su uso por Guamán Poma<sup>18</sup>. Este historiador calificó la versión del cronista andino sobre el encuentro entre el Inca Huayna Cápac y Candia como un conjunto de ideas y noticias confusas. A pesar de los paralelismos del episodio con la información registrada en las crónicas de Cieza de León y Garcilaso de la Vega, autores respetados por Porras, esta versión de la historia quedó desconcertante e incomprensible por el historiador moderno. Ofrecía una versión ligeramente diferente de uno de los encuentros registrados entre un líder andino (el Señor de Tumbes, representante del Inca) y un conquistador. El punto en cuestión aquí es la validación de testimonios orales que fueron considerados confiables en las obras de cronistas que escribieron dentro de los estrictos principios de la historiografía europea en contraste con los autores indios que pudieron haber utilizado la misma fuente oral pero dieron una versión matizada del evento.

Porras señaló otros errores en la crónica de Guamán Poma (1999). Estos se relacionan con los hechos inconsistentes de la vida del autor (genealogía noble, hechos históricos en los que participaron sus antepasados) y la historia de su apellido Ayala. A diferencia de las lecturas de este y otros historiadores, sugiero que tales errores pueden referirse a la información recibida de fuentes orales y lecturas de *quipus*. Las fuentes quechuas aportaron elementos que configuraron el lugar de enunciación del autor y ayudarían a comprender estos y otros episodios, como el rol de Cristóbal Colón en la historia andina.

No hemos encontrado ninguna referencia a Colón en los relatos de Titu Cusi Yupanqui y Santa Cruz Pachacuti Yamqui, aunque mencionan a San Bartolomé, figura sagrada cristiana cuya presencia en los Andes prehispánicos es un lugar común en la tradición oral andina. La referencia al Almirante en Nueva corónica aparece en el relato del anónimo piloto a quien Guamán Poma llama “el compañero de Colón”. Esta narración coincide con una historia registrada por Inca Garcilaso sobre el piloto Alonso Sánchez de Huelva, supuesto marinero y comerciante cuya existencia histórica nunca fue confirmada. Según el autor mestizo y otros escritores españoles como el jesuita Joseph de Acosta, Sánchez se perdió en el mar y llegó a



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

La Española (Haití y República Dominicana) en 1484, para luego navegar de regreso a Europa y morir en casa de Colón (1985, 12-13).<sup>19</sup>

En el capítulo relacionado con la conquista española y las guerras civiles entre conquistadores, el autor indígena escribió sobre el momento en que los europeos se enteraron de las Indias tras recibir la noticia de Candia de su encuentro con Huayna Cápac (2001, 368-435). Sin embargo, antes de contar este episodio, y en lugar de mencionar el viaje de Colón, Guamán Poma destacó el viaje prehispánico de San Bartolomé en las Indias:

De Jerusalén descubrió el apóstol de Jesucristo; el señor San Bartolomé salió a este tierra y se bolbió en tienpo que rreynaua el Ynga Cinche Roca sólo el Cuzco y parte del Collau... y después se descubrió el camino de la mar en el año de 1493 años... Y auido nueua en toda Castilla y Roma de cómo se auía hallado el Mundo Nuevo, que acá lo llamaron los hombres antigos de Castilla. (2001, p. 370).

Guamán Poma no solo no menciona a Colón en este pasaje, sino que atribuye a San Bartolomé, representante de Dios en la Tierra, el descubrimiento de las Indias y una evangelización temprana durante el reinado del segundo inca de la dinastía en el siglo XIII. Cabe señalar aquí que la historia de San Bartolomé en las Indias inicia el capítulo de la conquista del Perú así también como en la sección de las biografías de los reyes incas en la primera parte de la obra. Como ya indiqué antes, la llegada de San Bartolomé a los Andes coincidió con el reinado de Sinchi Roca (ca. 1230-1260). Sin embargo, en el dibujo de la página 92 que muestra a este apóstol bautizando a un indio e implantando la cruz de Carabuco en el Collao (hoy Bolivia), Guamán Poma escribe “1570 años”. Una nota en el facsímil digital explica que este número no se refiere al año 1570 sino al número de años que habían pasado entre la visita del Santo y el año 1612-1613 en el que Guamán Poma estaba escribiendo. Esto correspondería entonces al año 40 de nuestra era, poco después de la muerte de Jesucristo según la historia cristiana. Asimismo, la misma nota aclara que, folios más adelante, el cronista se refiere al paso de San Bartolomé por los Andes en el siglo XIII, quien “se bolvió en tienpo que rreynaua el Ynga Cinche Roca sólo el Cuzco y parte del Collau” (Guamán Poma, 2001, p. 370). En otras palabras, según *Nueva corónica*, San Bartolomé estuvo en las Indias tanto en el primero como en el décimotercero siglo de nuestra era. Y, en ambas ocasiones, el apóstol trajo consigo el cristianismo.

En las páginas que siguen en el capítulo de la conquista, el cronista andino mencionó a Cristóbal Colón solo en su asociación con la historia del “piloto anónimo”:

El conpañero de Culúm se murió y dexó los papeles a su conpañero, al dicho Culúm. Y Candía dio noticia en Castilla que auía saltado en tierra en Santa. Por señas que dixerón que los primeros hombres saltaron y trayía muy largas barbas y que estaua amortajado como defunto. (Guamán Poma, 2001, p. 372).

De esta manera, por medio de varios episodios, *Nueva corónica* atribuye el descubrimiento de las Indias a San Bartolomé, Candia, el conpañero de Colón, pero no al propio Almirante. Guamán Poma confirma esta idea más adelante cuando explica que el conpañero de Colón



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

descubrió el Océano Atlántico (el Mar del Norte), anotó sus hallazgos, dejó sus cartas al Almirante, y así “se ganaron Santo Domingo y Panamá” (2001, p. 376). Candia y el compañero de Colón informaron de sus hallazgos a otros que finalmente asumieron el papel histórico del descubridor. El cronista indígena agrega a esta lista de primeros viajeros a Vasco Núñez de Balboa, descubridor del Océano Pacífico (el Mar del Sur), cuya noticia motivó el deseo europeo de cruzar el Atlántico y saquear el oro y la plata de las Indias (Guamán Poma, 2001).

Todos estos personajes aparecen, junto a otros como Francisco Pizarro y Diego de Almagro, en dos dibujos que Porras y otros historiadores han leído como anacrónicos.<sup>20</sup> Sin embargo, debemos mirar estas ilustraciones y los textos escritos sobre ellas en su naturaleza simbólica. En las páginas 46 y 375 de *Nueva corónica* (Figuras 3 y 4), Guamán Poma escribe sobre la reacción de los europeos al recibir la noticia de las Indias. Dibujó en el mismo navío rumbo a las Indias a Colón (1451-1506), al piloto Juan Díaz de Solís (1470-1516), a Núñez de Balboa (1475-1519), a los conquistadores Francisco Pizarro (1478-1541) y Diego de Almagro (1475-1538), y a Martín Fernández de Enciso (1470-1518). Nótese que ni “el compañero de Culum” ni Pedro de Candia fueron incluidos en estas ilustraciones. Por un lado, la *Nueva corónica* representaba a Colón como un individuo que mira y señala el Nuevo Mundo, mostrándoselo a los demás hombres, de manera similar a los gestos con las manos del piloto Díaz de Solís y el explorador Núñez de Balboa.

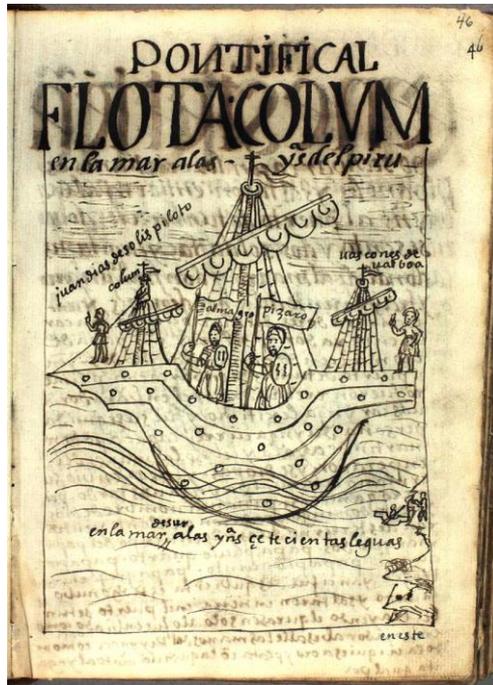
La misma escena muestra a Pizarro y Almagro como guerreros con armadura y armas mientras Fernández de Enciso porta un estandarte para realizar el ritual de toma de posesión del territorio y la fundación de una nueva ciudad. Así, observamos en estos dibujos a dos agentes de conquista: los que marcaron el camino hacia el Nuevo Mundo (pilotos, exploradores, viajeros) y los que tomaron posesión de la tierra (Pizarro, Almagro y Fernández de Enciso). Sin embargo, San Bartolomé, compañero de Colón, y Candia están ausentes. En esta narración, Colón no es un descubridor; solo acompañó a los pilotos y conquistadores que navegaron a las Indias después de saberlo.

### **Figura 3.**

*Flota Colum en la mar a las Yndias del Perú*



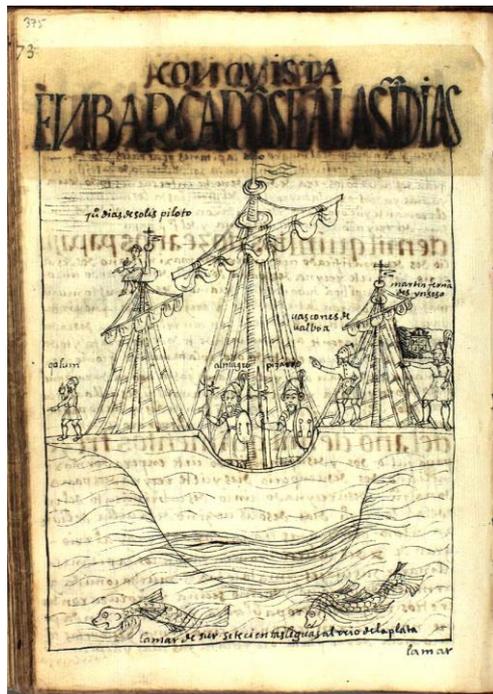
Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional



Fuente: Guamán Poma de Ayala, 2001, p. 46.

**Figura 4.**

*Conquista. Embarcaronse a las Indias*



Fuente: Guamán Poma de Ayala, 2001, p. 375.



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

Guamán Poma e Inca Garcilaso escribieron sobre el descubrimiento de las Indias dentro de una tradición historiográfica que desconocía a Colón como su principal protagonista y lo presentaba como un personaje que se aprovechaba de los hallazgos ajenos. Su rechazo al rol del Almirante en la historia oficial de América puede encontrar una explicación en una serie de hechos ocurridos a principios del siglo XVI. Tras un desastroso cuarto viaje al Nuevo Mundo (1502-1504), Colón perdió el favor de los Reyes Católicos. En consecuencia, sus enemigos en España difundieron historias que buscaban desacreditarlo como el descubridor de las Indias. Es plausible pensar que los autores indígenas y mestizos hayan preferido una versión de la historia del encuentro entre Europa y el Nuevo Mundo que menospreciara al representante oficial del régimen imperial español. Considerando este punto de vista, podemos concluir que Guamán Poma no se estaba equivocando porque su recuerdo de los hechos era caótico. En cambio, estaba rectificando la historia de las Indias: el Nuevo Mundo no fue “descubierto” por Colón sino por un hombre santo o por un explorador que no tenía una agenda política inmediata de conquista y colonización.

Puede haber otras formas de explicar lo que Porra llamó el “enredo mental” de *Nueva corónica*. Uno podría verlos no como ilustraciones de hechos históricos sino como una metáfora satírica de los vicios que los viajeros y conquistadores españoles trajeron al Perú. Una comparación entre los dibujos de Guamán Poma y los grabados de *La nave de los locos* (*Das Narrenschiff*) de Sebastian Brant puede arrojar luz sobre interesantes correspondencias entre estas obras.<sup>21</sup> Brant, un teólogo alemán conservador, publicó su libro en Basilea en 1494. Escrito en alemán en una época en que latín era la lengua preferida de publicación, *La nave de los locos* incluía ilustraciones atribuidas a Alberto Durer. El trabajo de Brant fue un éxito en su época. Tuvo más de trece ediciones entre 1494 y 1521, algunas aprobadas por el autor y otras clandestinas. Se trata de un extenso poema moralizador que provee ejemplos de pecados humanos. Los dibujos de las páginas 46 y 375 de *Nueva corónica* muestran una nave de locos que atraviesa el Atlántico hacia la tierra prometida, las Indias del Perú, de manera semejante a la nave de insensatos que ilustra la primera xilografía del libro de Brant.

Mercedes López-Baralt ha demostrado ampliamente las tradiciones literarias, teológicas e iconográficas —alegorías— que manejó el autor andino durante la creación de su libro (1988). Al representar a Colón y los conquistadores en su viaje a las Indias, Guamán Poma destacó el “caos mental” de quienes enloquecieron al conocer el oro y la plata de las Indias (2001). La locura que llevó a los españoles a cruzar el Atlántico, y su obsesión por las riquezas del Perú, se describen en los siguientes términos:

Y se embarcaron al rreyno de las Yndias del Pirú. Y no quicieron descansar ningún día en los puertos. Cada día no se hazía nada, cino todo era pensar en oro y plata y rriquesas de las Yndias del Pirú. Estauan como un hombre desesperado, tonto, loco, perdidos el juycio con la codicia de oro y plata. A ueses no comía con el pensamiento de oro y plata. A ueses tenía gran fiesta, pareciendo que todo oro y plata tenía dentro de las manos... no temió la muerte con el enterés de oro y plata. (2001, p. 376).

La codicia española por el oro, la plata y otros vicios trajeron un infierno a los Andes. Dado este contexto, se puede entender la pregunta que el Inca Huayna Cápac le hizo a Pedro de



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

Candia en su reunión: “¿Es éste el oro que comes? —Este oro comemos” (Guamán Poma, 2001, 371).

### **(De)colonizando la lectura de *Nueva corónica***

En su reflexión sobre los problemas de las prácticas archivísticas que, intencionalmente o no, imponen una lógica muchas veces ajena a la organización de las piezas que pretenden preservar, como sucedió con la lengua cherokee y sus diferentes medios de transmisión en los Estados Unidos, Ellen Cushman (2013) aborda cuatro principios del pensamiento colonial que organizan archivos de y sobre los otros del pensamiento moderno europeo: tradición, colección, artefactos y preservación<sup>22</sup>. La tradición se refiere al proceso occidental de otrificar (tornar en otredad) las historias, las formas de entender y hacer de sujetos que no solo piensan dentro del universo filosófico eurocéntrico y sus respectivos resultados. La etiqueta “tradición” fija esas historias y prácticas como ejemplos de primitivismo. A continuación, la colección saca los objetos y el conocimiento implícito en su creación de su contexto para colocarlos en un repositorio estático que no es accesible a las personas que los han originado y que, idealmente, podrían utilizarlos como parte de la construcción y reafirmación de su identificación cultural. Los artefactos, a su vez, son objetos muertos que las tradiciones supuestamente han perdido y que suelen terminar en las colecciones estáticas antes mencionadas. Finalmente, la preservación conecta todos los principios del pensamiento colonial. Está íntimamente relacionado con la vitalidad y perseverancia del lenguaje a través del cual se forjan y transforman identidades y se guardan memorias. Estos postulados son útiles para deconstruir brevemente el juicio de Porras sobre el género de “la crónica india” y su rechazo como fuente válida de información sobre la historia pasada y presente del Perú.

El hallazgo de *Nueva corónica* en 1908 recibió una respuesta académica entusiasta entre los americanistas. Décadas más tarde, sin embargo, Porras (1999) señaló que el viaje de este libro desde Perú a España y Dinamarca no había sido nada fuera de lo común. Más bien, el historiador llamó sarcásticamente este viaje el “vía crucis” de un “manuscrito mártir”. Ante el “entusiasmo patético” de sus contrapartes en Europa, el historiador peruano escribió que la crónica de Guamán Poma prevaleció porque era “una curiosa expresión de las civilizaciones primitivas de América” (Porras, 1999). Al mismo tiempo, el historiador reconoció la necesidad de contar con “la versión india que explicara la caída del imperio inca y sus causas desde el punto de vista de los vencidos” (Porras, 1999). Estas declaraciones buscaron invalidar el valor de la obra y reducirla a un artefacto estático que, a lo sumo, ejemplificaría una voz menor que podría decirnos algo, pero no mucho, sobre el pasado colonial de la nación. Confrontado con la perspectiva indígena distintiva del libro, Porras se centró en su composición inusual, primitiva y exótica, y la colocó en los márgenes de la historiografía española.

A lo largo de su carrera, Porras dedicó ensayos periodísticos a algunos aspectos de las obras de Guamán Poma, Titu Cusi Yupanqui y Santa Cruz Pachacuti Yamqui. Estos relatos se colocaron en un gabinete simbólico de curiosidades, etiquetado como “la crónica india” para que todos las vieran, pero no lo suficientemente importantes como para estudiarlas. Se entendió entonces a *Nueva corónica* como el depósito de una tradición sobre el pasado primitivo del Perú que se había perdido hacía mucho tiempo. Se le convirtió en un objeto muerto y se le



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

colocó como un artefacto aislado en una colección estática. El tema de la preservación de su lengua, o más bien su negación, fue el siguiente paso en su exclusión.

La privación de la posibilidad de ocupar un lugar de valor en la historiografía y la literatura del Perú, que han enfrentado las “crónicas indias” ha sido su caracterización como un “trastorno mental” textual. Porras (1999) sustentó esta conclusión con dos argumentos. En primer lugar, según el historiador, los escritores indios “hablaban quizás en español, pero pensaban en quechua”. Una importante excepción a la crónica india en el discurso de Porras fue el Inca Garcilaso quien, si usáramos el razonamiento del historiador, debió pensar en español por encima de su bilingüismo y biculturalidad. Además, el lector moderno (occidental) no podía entender los escritos de los autores indios debido a “la ingenuidad primitiva de sus impresiones e imágenes, por su vaguedad e inexactitud histórica, compensadas con su amor por el folklore y a la tradición popular y, en lo externo, por su mescolanza quechua-española y la crudeza bárbara de su estilo” (Porras, 1999). En este pasaje, el historiador se refirió a la *Nueva corónica* como una escritura inútil en la que “las palabras y la sintaxis torcidas se vuelven sobre sí mismas para acomodarse a la sintaxis del quechua” (1999). Las opiniones de Porras sobre la obra de Guamán Poma no fueron cuestionadas durante la mayor parte del siglo XX. Sin embargo, la comprensión insuficiente del historiador sobre este texto expone su incapacidad para comprender prácticas de sentido otrificadas más allá de la homogeneidad de una forma de saber que se presenta como única y universal y centro de tal universo.

Las actividades de Guamán Poma en los espacios en blanco de las omisiones, los silencios y los aparentes vacíos históricos de su narración constituyen evidencias textuales de una manera andina de contar otras historias teniendo en cuenta el punto de vista de los pueblos originarios (Cushman, 2013, p. 132). Esto se suma a la negativa inherente del texto a ser encasillado como una “crónica india” ininteligible y descartable. Llevado a las discusiones actuales sobre la necesidad de fomentar opciones decoloniales y construir proyectos pluriversales que descubran las alfabetizaciones indígenas del Sur Global, el trabajo de Guamán Poma se distingue (desvincula) de la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad (Mignolo, 2007) que dominaba (y todavía domina) la historiografía del Perú y América Latina. Por un lado, el autor andino imitaba las tradiciones literarias y artísticas europeas.<sup>23</sup> Por otro, utilizó el espacio abierto por las brechas de su bilingüismo y multiculturalidad para encontrar la manera de permitir que un indio ladino colonial hablara sobre la conquista española de los Andes y contrarrestara su validez legal y política que justificaba el poder colonial. Recordemos el argumento del cronista de que los indios no resistieron a Pizarro en Cajamarca. Para sustentar este punto, escribió sucesos históricos alternos a la historiografía española. No solo los incas recibieron pacíficamente a los conquistadores en 1532. El padre del autor, don Martín Guamán Mallqui, embajador del *Sapa Inca*, los recibió personalmente en Tumbes (Guamán Poma, 2001). Antes de este episodio, como mencioné antes, San Bartolomé estuvo en los Andes y dejó la cruz de Carabuco como prueba de la presencia cristiana en la época prehispánica. Por tanto, no había justificación española para una “guerra justa” española contra las sociedades originarias andinas (Adorno, 2000).

La percepción que Porras tenía del “caos mental” de *Nueva corónica* no consideró que no todas las versiones de la historia del Perú, especialmente las escritas por autores nativos, necesariamente seguían las expectativas historiográficas europeas. Por lo tanto, cabe mirar a



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

las “crónicas indias” con flexibilidad epistémica que considere la encrucijada intercultural en las que se escribieron.

### De Guamán Poma al testimonio andino contemporáneo

La literatura testimonial indígena que se recoge desde mediados del siglo XX ofrece interesantes vasos comunicantes para comprender la visión andina pluriversal de la obra de Guamán Poma. Uno de los casos más conocidos en este género se encuentra en la historia de vida de Gregorio Condori Mamani, un cargador indígena que vivió con su esposa en las afueras de Cuzco el siglo pasado. Los antropólogos peruanos Ricardo Valderrama y Carmen Escalante registraron episodios de su memoria vital, así como la de su mujer, Asunta Quispe Huamán, en quechua a fines de la década de 1960. La narración de sus experiencias como un pobre *waqcha* (huérfano) desde temprana edad combinan su asombro ante tecnologías novedosas como la locomotora, preocupaciones sociales por las condiciones de trabajo de los cargadores del mercado central del Cuzco, creencias sobrenaturales sobre las ánimas que vagan por los Andes, tradiciones orales antiguas como la creación del Cuzco por divinidades incas en un tiempo ancestral y experiencias de la vida diaria en un asentamiento pobre en los márgenes de la ciudad. El testimonio de Condori Mamani también ofrece su versión de la historia del Perú y sus guerras a partir de su entrenamiento como recluta en el ejército peruano en la década de 1930.

En un interesante relato, el cargador cuenta que su oficial de entrenamiento lo arengaba a prepararse para pelear por el Perú citando acontecimientos de guerras como si fueran a repetirse pronto: “Tenía que haber guerra... Rescataremos Tacna y Arica” (1977, 34). Posiblemente, el oficial citado indirectamente en la historia de Gregorio, se refería al conflicto de 1932 entre Perú y Colombia con respecto al “Corredor de la Amazonía”. En contraste, el mencionado rescate de Tacna y Arica hacía una referencia a la Guerra del Pacífico entre Chile, Perú y Bolivia (1879-1883). A continuación, Condori Mamani compartió su memoria de la Guerra del Pacífico en los términos siguientes:

Los chilenos se habían apoderado de Tacna y Arica, también haciendo la guerra en el antiguo tiempo de Cristóbal Colón... Si Sánchez Cerro no hubiera pensado construir un camino por el *Ukhu pacha*, para emboscar a sus enemigos chilenos, la *Pachatierra* no le hubiera comido... Ya cuando estos chilenos venían por la mar-qocha..., al ver que había pocos soldados peruanos, éstos para espantar a los enemigos chilenos, habían reunido cientos de tropas de llamas y a cada llama le habían amarrado espejos en la frente... Cuando estas avanzaban reflejando sus espejos, los chilenos habían dicho: —¡Ay! ¡tanta gente! El batallón peruano avanza gritando como alud... Así el peruano había ganado la guerra, por las llamas; por eso es que en las monedas y en las cajitas de fósforos está el retrato illa de la llama. (1977, pp. 34-35)<sup>24</sup>.

Este pasaje cita varios personajes de diferentes momentos de la historia del Perú (Colón, el ejército chileno, Sánchez-Cerro, presidente del Perú entre 1931-1933) de tal manera que parecieran ser parte del mismo periodo. Además, se habla de una historia para la cual aún no he



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

podido encontrar ninguna referencia concreta: el ejército de llamas que llevaban espejos en la frente para engañar al enemigo. Las tradiciones orales en el área de Cuzco donde Gregorio creció probablemente informaron esta historia. Además, Perú no salió victorioso en la Guerra del Pacífico sino Chile.

En el contexto de discusión del “caos” y “enredo mental” de la obra de Guamán Poma, el testimonio de Condori Mamani también habría sido calificado de esta manera hace más de medio siglo. A diferencia de la censura de *Nueva corónica*, hecha a partir de la retórica de la modernidad (Mignolo, 2007), críticos de la literatura testimonial indígena y antropólogos culturales abren hoy la posibilidad de leer el relato de Condori Mamani como una visión pluriversal del Perú. De manera similar, uno puede leer las enigmáticas omisiones, aparentes confusiones e historias alternas de Guamán Poma más allá de la impresión simplista de un texto caótico, y encontrar su feroz crítica al colonialismo y al racismo epistémico en los Andes. Cabe añadir que sujetos del saber andino como Guamán Poma y Santa Cruz Pachacuti Yamqui hablaron, pensaron y escribieron en más de una lengua y en el entrecruce de universos distintos de formas de pensar. Las múltiples habilidades lingüísticas, los antecedentes multiculturales y el conocimiento plural sobre los Andes prehispánicos y coloniales llevaron a Guamán Poma a un moverse continuamente entre los bordes de diferentes universos, lo que aludo aquí como pluriverso. El cronista de Huamanga fue un sujeto que habitó fronteras epistémicas, manejó cosmologías diferentes y abordó más de un universo de sentido. En este proceso utilizó las herramientas que encontró en las múltiples posibilidades e intersecciones del pluriverso. Leer —y aprender a leer— *Nueva corónica* invoca una descolonización epistemológica para comprender la pluriversalidad del mundo andino colonial. Para ello, es necesario mirar a Guamán Poma más allá de las restricciones impuestas por la razón imperial occidental (Tlostanova y Mignolo, 2012) y disfrutar los guiños del autor a sus lectores.

## Referencias bibliográficas

- Adorno, R. (1992). El indio ladino en el Perú colonial. En M. León Portilla (Ed.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo* (pp. 369-395). Madrid: Siglo XXI.
- Adorno, R. (2000). *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru* [Guamán Poma: Escritura y resistencia en el Perú colonial] (2.<sup>a</sup> ed.). Austin: University of Texas Press.
- Adorno, R. (2012). Court and Chronicle: A Native Andean Engagement with Spanish Colonial Law [Corte y crónica: un contrato native andino con la ley colonial Española]. En S. Belmessous (Ed.), *Native Claims: Indigenous Law Against Empire, 1500-1920* (pp. 63-84). Oxford: Oxford University Press.
- Artzi, B., Nir, A. y Fonseca Santa Cruz, J. (2019). Los fragmentos de Vilcabamba, Perú. *Late Latin American Antiquity*, 30(1), 158-176.
- Bach, K. (2004). Minding the Gap [Prestando atención a la brecha]. En C. Bianchi (Ed.), *The Semantics/Pragmatics Distinction* (pp. 27-43). Stanford: CSLI Publications.
- Bigelow, A. M. (2019). Transatlantic Quechuañol: Reading Race through Colonial Translations [Quechuañol transatlántico: leyendo raza en traducciones coloniales]. *PMLA*, 134(2), 242-259.
- Brant, S. (1494/1994). *The Ship of Fools* [La nave de los locos] (Trad. Edwin Zeydel). New York: Dover Publications.



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

- Brokaw, G. (2002). Khipu Numeracy and Alphabetic Literacy in the Andes: Guaman Poma de Ayala's *Nueva corónica y buen gobierno*. *Colonial Latin American Review*, 11(2), 275-303.
- Brokaw, G. (2014). Semiotics, Aesthetics, and the Quechua concept of Quilca [Semiótica, estética y el concepto quechua de quilca]. En M. Cohen & J. Glover (Eds.). *Sensory Worlds of the Early Americas* (pp. 166-202). Lincoln: University of Nebraska Press.
- Cieza de León, P. (1987). *Crónica del Perú. Tercera Parte*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Colón, C. (1989). Carta a Luis de Santángel. En C. Varela (Ed.), *Cristóbal Colón. Textos y documentos completos* (pp. 139-146). Madrid: Alianza Universidad.
- Condori Mamani, G. (1977). *Autobiografía*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Cummins, T. (2002). *Toasts with the Inca* [Brindis con el Inca]. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Cushman, E. (2013). Wampum, Sequoyan, and Story: Decolonizing the Digital Archive [Wampum, Sequoyan e historia: decolonizado el archivo digital]. *College English*, 76(2), 115-135.
- Cushman, E., Baca, D. y García, R. (2021). Delinking: Toward Pluriversal Rhetorics. [Desvinculándose: hacia una retórica pluriversal]. *College English*, 84(1), 7-32.
- Fernández Duro, C. (1892). La tradición de Alonso Sánchez de Huelva, descubridor de tierras incógnitas. *Boletín de la Real Academia de Historia*, 21, 33-53.
- Frame, M. (2007). Lo que Guamán Poma nos muestra pero no nos dice acerca de tocapu. *Revista Andina*, 44, 9-48.
- Garcilaso de la Vega, I. (1985). *Comentarios reales de los Incas* (Vol. 2). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Guamán Poma de Ayala, F. (2001). *Nueva corónica y buen gobierno*. Copenhagen: La Biblioteca Real de Dinamarca. Recuperado de <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/foreword.htm>
- Lohmann Villena, G. (1945). Una carta inédita de Huamán Poma de Ayala. *Revista de indias*, 6, 325-337.
- López-Baralt, M. (1988). *Icono y conquista*. Madrid: Hiperión.
- Maldonado-Torres, N. (2007). On the Coloniality of Being. Contributions to the development of a concept [Sobre la colonialidad del ser. Contribuciones al desarrollo de un concepto]. *Cultural Studies*, 21(2), 240-270.
- Mignolo, W. (2007). Delinking [Desvinculándose]. *Cultural Studies*, 21(2), 449-514.
- Porras Barrenechea, R. (1999). *El legado quechua: Indagaciones peruanas*. Lima: Fondo editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Recuperado de [https://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/libros/linguistica/legado\\_quechua/indice2.htm](https://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/libros/linguistica/legado_quechua/indice2.htm)
- Pratt, M. L. (1991). Art of the Contact Zone [Arte de la zona de contacto]. *Profession*, 91, 33-40.
- Quijano, A. (2000). Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America [Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina]. *Nepantla. Views from the South*, 1(3): 533-580.
- Quispe-Agnoli, R. (2005). Cuando Occidente y los Andes se encuentran: *Qellqay*, escritura alfabética y *tokhapu* en el siglo XVI. *Colonial Latin American Review*, 14(2): 263-298.



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

- Quispe-Agnoli, R. (2006). *La fe andina en la escritura*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Quispe-Agnoli, R. (2014). El silencio de Guamán Poma ante *Supay*: de duende, espíritu y fantasma a diablo. *Letras*, 85(2), 47-62.
- Quispe-Agnoli, R. (2016). Acerca de silencios, omisiones y “errores” en la obra de Guamán Poma de Ayala. En M. Mamni (Ed.), *Guamán Poma de Ayala. Las travesías culturales* (pp. 17-36). Lima: Pakarina Editores.
- Quispe-Agnoli, R. (2020). *Escribirlo es nunca acabar*: cuatrocientos cinco años de lecturas y silencios de una Opera Aperta colonial andina. *Letras*, 91(133), 5-34.
- Real Academia Española. (2019). *CORDE. Corpus Diacrónico del Español. Base de datos*. Recuperado de <https://www.rae.es/banco-de-datos/corde>
- Rosenthal, O. E. (2018). Guaman Poma and the Genealogy of Decolonial Thought [Guamán Poma y la genealogía del pensamiento decolonial]. *Journal of Commonwealth and Postcolonial Studies*, 6(1), 64-85.
- Santa Cruz Pachacuti Yamqui, J. de. (1613/1993). *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*. Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas e Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Titu Cusi Yupanqui. (1992). *Instrucción al Licenciado Lope García de Castro*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- UNESCO. (2007). Inscription of the documentary heritage in 2007 [Inscripción en el patrimonio documental en 2007]. *Memory of the World*. Recuperado de <http://www.unesco.org/new/es/communication-and-information/flagship-project-activities/memory-of-the-world/register/access-by-year/2007/>
- Urton, G. (2010). Numeral Graphic Pluralism in the Colonial Andes [Pluralismo gráfico numeral en los Andes coloniales]. *Ethnohistory*, 57, (1), 135-164.

## Notas

<sup>1</sup> *Nueva corónica* tiene 1189 páginas que incluyen 399 dibujos en tinta. El autor trajo una versión casi final de su libro a Lima en 1614, probablemente para solicitar permiso de impresión. En este viaje editó su obra y añadió el capítulo “Camina el autor”. Un año después, dirigió una carta al rey de España informándole de su obra (Lohmann Villena 1945). Guamán Poma se refirió a su obra como un “libro” y utilizó las convenciones de imprenta en su elaboración. En este artículo, yo también me refiero a la obra como un libro.

<sup>2</sup> Todas las citas y referencias de esta obra provienen del facsímil digitalizado de *Nueva corónica* que se encuentra disponible en línea, acceso abierto, en la Biblioteca Real de Dinamarca. Durante su viaje de Huamanga a Lima en 1614, el autor hizo enmiendas y añadió material nuevo a su obra, lo que tuvo un efecto en la numeración de sus páginas. Aquí cito el número de página corregido por los editores de esta edición digital.

<sup>3</sup> Porras Barrenechea fue un prominente historiador y político peruano cuyas obras sobre el Perú colonial forman parte de la historia oficial hasta el día de hoy. En 1946 publicó “La crónica india” en el periódico *La Prensa*. En 1948 publicó *El cronista indio*, donde reiteradamente afirmó que la obra de Guamán Poma estaba desorganizada, llena de errores y mal escrita. Las referencias de ambas publicaciones provienen de la versión digitalizada de sus obras completas, *El legado quechua* (1999). Esta se encuentra disponible en la red (formato html) y no indica números de página.

<sup>4</sup> La opinión de Porras sobre el libro de Guamán Poma se extendió a otros escritos indígenas y mestizos como la *Instrucción al Licenciado Lope García de Castro* (1570) de Titu Cusi Yupanqui y la *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú* (1613) de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua (1999). El estudio de Porras, “La crónica india”, no incluyó *Comentarios reales* (1609) del Inca Garcilaso de la Vega porque, en su opinión, este autor escribió según los postulados de la historiografía europea moderna.



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

<sup>5</sup> Esta área de estudios es extensa y continua. Como referencia, ver Adorno (2000, 2012), Brokaw (2002), Frame (2007), López-Baralt (1988) y Quispe-Agnoli (2006, 2020).

<sup>6</sup> Por ejemplo, Brokaw (2014); Mignolo (2007); Pratt, Quispe-Agnoli (2005) y Rosenthal (2018).

<sup>7</sup> La pluriversalidad es un principio de la opción decolonial. Su objetivo es visibilizar y valorizar puntos de vista, prácticas y posiciones plurales en la construcción de significados. En un artículo recientemente publicado, Cushman, Baca y García definen la pluriversalidad como la apertura hacia todas las formas de conocer y comprender, aceptando que muchos universos coexisten y comparten objetivos con aquellos que los habitan (2021). Ver también Mignolo (2007, 494, 499).

<sup>8</sup> Un indio que hablaba y escribía en español. Sobre los roles del indio ladino en el Perú colonial, ver Adorno (1992).

<sup>9</sup> “Lector moderno” aquí se refiere a los lectores contemporáneos de *Nueva corónica*. Lamentablemente, no tenemos constancia de la recepción de la obra entre 1615 y el siglo XX. El libro de Guamán Poma no se publicó ni circuló en su época.

<sup>10</sup> El “Capítulo de la pregunta” en la sección de *Buen gobierno* (2001, 974-99) resume estas reformas bajo la forma de una conversación entre el rey de España y su consejero andino, el autor Guamán Poma.

<sup>11</sup> Ver los dibujos de Yahuar Huaca (104), Huiracocha (106), Pachachútec (108) y Túpac Inca Yupanqui (110). Urton sugiere que el uso guamanpumiano de números arábigos en el diseño de *tocapu* podría ser una sustitución metafórica para indicar que los incas habían pensado el *tocapu* como un sistema abstracto de significados para organizar y categorizar personas y profesiones. Así, el cronista pudo haber sugerido que los incas desarrollaron una herramienta muy eficiente para controlar y regular asuntos sociales (2010, 155). No estoy del todo de acuerdo con esta interpretación, aunque tampoco la descarto. El autor indio podría haber visto una coincidencia en las formas lineales de los números arábigos y los diseños geométricos. Ver Brokaw (2002) y Frame (2007).

<sup>12</sup> En este dibujo, aparecen varios insectos (mariposa, avispa) que se asocian con la muerte. Para la relación simbólica entre insectos, muerte y el mundo más allá de la muerte, ver Artzi et al. (2009, 168-69).

<sup>13</sup> Guamán Poma escribe solo en quechua. Los editores del facsímil digitalizado ofrecen la traducción al español que cito.

<sup>14</sup> Pedro Cieza de León escribió que Alonso de Molina y un personaje desconocido de raza negra informaron a Francisco Pizarro sobre el templo inca de oro que vieron en Tumbes. El capitán español envió entonces a Candia a entrevistarse con el Señor de Tumbes para confirmar el relato de Molina (1987). El Inca Garcilaso cita este episodio de Cieza sobre Candia en sus *Comentarios reales* (1985).

<sup>15</sup> Aunque el término no se lista en diccionarios hasta el siglo XVIII, varios autores españoles anteriores a Guamán Poma lo registran. En el capítulo XIII de su *Historia natural y moral de las Indias*, en el que habla de los templos de México, Joseph de Acosta registra el término, entre otras novedades lingüísticas como “maíz”, “chicha” y “vaquiano” (1590). En 1599, Mateo Alemán lo usa en para referirse a alguien joven, inexperto e ingenuo en la primera parte de *El Guzmán de Alfarache*. En *Relación de un viaje por América* (1605), Fray Diego de Ocaña lo utiliza para referirse a un español recién llegado a las Indias. Estos ejemplos textuales se han recuperado de la base de datos CORDE de la Real Academia Española.

<sup>16</sup> Hijo del décimo gobernante, Túpac Inca Yupanqui, Huayna Cápac nació aproximadamente en 1468 en Tumbamba (Cuenca, Ecuador) o, tal vez, Cuzco (Santa Cruz Pachacuti Yamqui 1993, 249, 255).

<sup>17</sup> Uno de los reportes tempranos más conocidos sobre la existencia de caníbales en las Indias (“gente que tienen en todas las islas por muy feroces, los cuales comen carne humana”) proviene del testimonio de oídas (“noticia”) registrado por Cristóbal Colón en su carta del descubrimiento de 1493 (1989, 145).

<sup>18</sup> Las páginas 368-369 de *Nueva corónica* muestran al autor en acción con sus informantes indígenas que proveyeron fuentes orales y materiales (*quipus*).

<sup>19</sup> Para una lista de autores españoles que escribieron acerca de este personaje y su viaje al Nuevo Mundo antes de la empresa colombina, ver Fernández Duro (1892).

<sup>20</sup> Comentarios acerca de estos dibujos en la edición digital de 2001 reconocen la naturaleza alegórica de estas ilustraciones.

<sup>21</sup> El cronista indígena se desempeñó como intérprete de Cristóbal de Albornoz (c. 1530-?), extirpador de idolatrías cuya extensa biblioteca era muy conocida (Adorno 2000). Es posible pensar que, en la biblioteca de Albornoz, el autor andino tuvo acceso a una edición de la obra de Brant o a una reimpresión de las imágenes de sus grabados



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

---

en otros libros. Hay más correspondencias visuales entre *Nueva corónica*, la obra de Brant, y la “Carta a Luis de Santángel” de Colón (1493) que identifiqué en otro estudio (Quispe-Agnoli 2016).

<sup>22</sup> El estudio de Cushman (2013) se focaliza en los archivos digitales creados para conservar el acervo lingüístico y memoria narrativa Cherokee. Su propuesta es pertinente para comprender a los pueblos originarios de América que fueron colonizados por epistemes occidentales.

<sup>23</sup> Ver Adorno (2000) y López Baralt (1988) para un examen comprensivo de las tradiciones históricas y retóricas occidentales utilizadas por Guamán Poma. Más recientemente, Olimpia Rosenthal ha prestado atención al uso de *Nueva corónica* como punto de referencia del pensamiento decolonial en los estudios latinoamericanos e interroga los límites de la opción decolonial como interpretación válida de esta obra (2018). Después de revisar el debate poscolonial en torno a *Nueva corónica*, Rosenthal (2018) nos recuerda la necesidad de contextualizar históricamente nuestras lecturas de Guamán Poma para evitar pasar por alto las influencias occidentales que pueden haber informado su producción como, por ejemplo, la adopción del cristianismo y la conversión religiosa del autor andino.

<sup>24</sup> Condori Mamani cuenta el episodio en quechua. Valderrama y Escalante lo tradujeron al español y lo editaron para publicación.



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional